

- [А.П. Лопухин](#)
 - [Кармелиты](#)
 - [Кармил](#)
 - [Карнавал](#)
 - [Карнаим, Аштероф, Аштероф-Карнаим, Нарнион](#)
 - [Карнеад](#)
 - [Карнеев Георгий](#)
 - [Каролинговы книги](#)
 - [Карпини](#)
 - [Карпович](#)
 - [Карпов](#)
 - [Карпократ](#)
 - [Карпцов](#)
 - [Карп, один из 70 Апостолов](#)
 - [Карп, св. священномученик](#)
 - [Карп Стригольник](#)
 - [Карранца](#)
 - [Карталинская и Кахетинская епархия](#)
 - [Карган](#)
 - [Картезианцы](#)
 - [Картезианство](#)
 - [Картерий](#)
 - [Кархемиш](#)
 - [Кар Лукреций](#)
 - [Карфа](#)
 - [Карфаген](#)
 - [Карфагенские соборы](#)
 - [Карфан](#)
 - [Касиния](#)
 - [Касифья](#)
 - [Касицын](#)
 - [Касия, Кассия](#)
 - [Каслухим](#)
 - [Каспари](#)
 - [Каспин](#)
 - [Кассандер](#)
 - [Кассаньяк](#)
 - [Кассино](#)
 - [Кассиан Юлий](#)
 - [Кассиан, св. мученик западной церкви](#)
 - [Кассиан Иоанн](#)
 - [Касиан архим. жидовствующий](#)
 - [Кассиан, еп. Рязанский](#)
 - [Кассиан Сакович](#)
 - [Кассиан Аравский](#)
 - [Кассиодор](#)
 - [Кассия см. «Касия»](#)

- [Кассия — инокиня, составительница церковно-богослужебных песнопений](#)
- [Кастальский](#)
- [Касторий](#)
- [Касторский](#)
- [Кастор, св. мученик римский](#)
- [Кастор св. мученик неизвестного места и времени](#)
- [Кастор, святой католической церкви](#)
- [Кастор, епископ аптский](#)
- [Кастрикий](#)
- [Кастул](#)
- [Катавасия](#)
- [Катакомбы](#)
- [Каталдус](#)
- [Катания](#)
- [Катанский](#)
- [Катанчич](#)
- [Катапетасма](#)
- [Катафалк](#)
- [Категорический императив](#)
- [Категории](#)
- [Катены](#)
- [Катерина](#)
- [Катерина сиенская](#)
- [Катерий](#)
- [Катетов](#)
- [Катехуменат](#)
- [Катехизисы католические](#)
- [Катехизисы протестантские](#)
- [Катехизисы русские](#)
- [Католикос](#)
- [Католицизм \(римский\) в России](#)
- [Католицизм и его пропаганда в Грузии в XI-XVIII вв.](#)
- [Католическая церковь](#)
- [Католические конгрессы в Германии \(Katholikenkongresse, Katholikentage\)](#)
- [Католический социализм](#)
- [Катгаф](#)
- [Катун](#)
- [Каулен](#)
- [Кауч Эмиль](#)
- [Кафтан Юлий](#)
- [Кафтор, Кафторим](#)
- [Кахетия](#)
- [Кация](#)
- [Кацхский монастырь](#)
- [Качич-Миошич Андрей](#)
- [Качество](#)
- [Качковский Михаил](#)

- [Кашкин](#)
- [Кашменский](#)
- [Кашперов](#)
- [Каштан](#)
- [Кающиеся](#)
- [Кафары](#)
- [«Кафедра»](#)
- [Кафизма](#)
- [Квабтахевский Успенский монастырь](#)
- [Квадратное письмо](#)
- [Квадрат](#)
- [Квакеры](#)
- [Квартодецимане](#)
- [Кварт](#)
- [Квасники](#)
- [Квачала](#)
- [Кведлинбург](#)
- [Квенштедт](#)
- [Квенсель](#)
- [Квинтилиан, — его влияние на школу и церковное красноречие](#)
- [Квинтилиан, св. мученик доростольский](#)
- [Квириний](#)
- [Квирин](#)
- [Квиетизм](#)
- [Кеворк IV](#)
- [Кегелафа](#)
- [Кедар](#)
- [Кедворт Ральф](#)
- [Кедемоф](#)
- [Кедес](#)
- [Кедма](#)
- [Кедорлаомер](#)
- [Кедрин Георгий](#)
- [Кедрон — название упоминаемых в Свящ. Писанин ручья, долины и города](#)
- [Кедрон — город, укрепленный Кендеевом](#)
- [Кедр](#)
- [Кедумим](#)
- [Кеила](#)
- [Кейль](#)
- [Кейм Теодор](#)
- [Кекгсгольмские архиереи](#)
- [Кекгсгольмская епархия](#)
- [Келарь](#)
- [Келейник](#)
- [Келер Мартин](#)
- [Келер Август](#)
- [Келе-Сирия](#)

- [Кфллии и келлиоты](#)
- [Келсий, св. мученик римский](#)
- [Келсий, св. мученик египетский](#)
- [Кельн](#)
- [Кельсиев](#)
- [Кельтская религия](#)
- [Кельтская церковь](#)
- [Кельтский обряд](#)
- [Кембридж](#)
- [Кемуил](#)
- [Кеназ](#)
- [Кенаф](#)
- [Кендевей](#)
- [Кенезеи](#)
- [Кенеи](#)
- [Кенель](#)
- [Кениций](#)
- [Кенникотт](#)
- [Кеносис](#)
- [Кенсорин](#)
- [Кентербюри](#)
- [Кент](#)
- [Кенхреи](#)
- [Кеплер](#)
- [Кердон](#)
- [Керенгаппух](#)
- [Керенский](#)
- [Керети](#)
- [Керженец](#)
- [Керинф и керинфианство](#)
- [Кериоф](#)
- [Кернира](#)
- [Керк](#)
- [Керо](#)
- [Керский](#)
- [Керуларий](#)
- [Керчелич](#)
- [Керчь и ее христианские памятники](#)
- [Кесалон](#)
- [Кесарий](#)
- [Кесарий, св. мученик дамасский](#)
- [Кесарий Назианзский](#)
- [Кесарий епископ арльский](#)
- [Кесария — три города, названные в честь римских цезарей](#)
- [Кесарь](#)
- [Кесед](#)
- [Кесил — город на юге удела Иудина](#)

- [Кесиль и прочие созвездия, упомянутый в Библии](#)
- [Кестлин](#)
- [Кесуллоф](#)
- [Кетевань](#)
- [Кеттлер Готард](#)
- [Кефалония](#)
- [Кефар-Аммонай](#)
- [Кефира](#)
- [Кибардин](#)
- [Кибль](#)
- [Киброт-Гаттаава](#)
- [Киворий](#)
- [Кивот завета](#)
- [Кивцаим](#)
- [Кидар, сыны Кидара](#)
- [Кидар, головное священное украшение](#)
- [Кидоний](#)
- [Кизик](#)
- [Кикилия св. мученица римская](#)
- [Киликия — древняя малоазийская область](#)
- [Килиан](#)
- [Кимвал](#)
- [Кимгам](#)
- [Кимин](#)
- [Кимхи](#)
- [Кина](#)
- [Кинго](#)
- [Кингслей](#)
- [Киндей, св. священномученик памфилийский](#)
- [Киндей, св. мученик Пергии памфилийской](#)
- [Κοινῆ' «общий» греческий язык](#)
 - [Глава I. Κοινῆ'.](#)
 - [Происхождение Κοινῆ'.](#)
 - [Определение κοινῆ'.](#)
 - [Сущность κοινῆ'.](#)
 - [Борьба κοινῆ' с древними диалектами.](#)
 - [Степень эллинизации разных стран.](#)
 - [Местные особенности в κοινῆ'.](#)
 - [Источники сведений κοινῆ'.](#)
 - [Литературная κοινῆ'](#)
 - [Аттицизм и аттицисты.](#)
 - [Эллинистический язык.](#)
 - [Глава II.](#)
 - [Библейский язык.](#)
 - [Мнения о языке Свящ. Писания.](#)
 - [Современная гебраистическая теория.](#)
 - [Критика догматической теории.](#)

- [Теория проф. Адольфа Дейсмана.](#)
- [Дополнение проф. Альберта Тумба к теории Ад. Дейсмана.](#)
- [Говоры в библейском языке.](#)
- [Общие выводы.](#)
- [Глава III.](#)
- [Особенности библейского языка сравнительно с аттическим.](#)
- [I. «Общий греческий язык»](#)
- [В., Особенности грамматические.](#)
- [II. Инородные элементы в библейском языке.](#)
- [III. Еврейский и арамейский элемент.](#)
- [IV. Христианский элемент в Н. З.](#)
- [V. Разница в языке библейских писателей.](#)
- [VI. Проблемы.](#)
- [Глава IV.](#)
- [Язык христианской церкви после Апостолов.](#)
- [Глава V.](#)
- [Необходимость изучения греческого языка для богословов.](#)

- [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](#)

Введение

Содержание

[Кармелиты](#) • [Кармил](#) • [Карнавал](#) • [Карнаим, Аштероф, Аштероф-Карнаим, Нарнион](#) •

[Карнеад](#) • [Карнеев Георгий](#) • [Каролинговы книги](#) • [Карпини](#) • [Карпович](#) • [Карпов](#) • [Карпократ](#) • [Карпцов](#) • [Карп, один из 70 Апостолов](#) • [Карп, св. священномученик](#) • [Карп Стригольник](#) • [Карранца](#) • [Карталинская и Кахетинская епархия](#) • [Картан](#) • [Картезианцы](#) • [Картезианство](#) • [Картерий](#) • [Кархемиш](#) • [Кар Лукреций](#) • [Карфа](#) • [Карфаген](#) • [Карфагенские соборы](#) • [Карфан](#) • [Касиния](#) • [Касифья](#) • [Касицын](#) • [Касия, Кассия](#) • [Каслухим](#) • [Каспари](#) • [Каспин](#) • [Кассандер](#) • [Кассаньяк](#) • [Кассино](#) • [Кассиан Юлий](#) • [Кассиан, св. мученик западной церкви](#) • [Кассиан Иоанн](#) • [Касиан архим. жидовствующий](#) • [Кассиан, еп. Рязанский](#) • [Кассиан Сакович](#) • [Кассиан Аравский](#) • [Кассиодор](#) • [Кассия см. «Касия»](#) • [Кассия — инокиня, составительница церковно-богослужебных песнопений](#) • [Кастальский](#) • [Касторий](#) • [Касторский](#) • [Кастор, св. мученик римский](#) • [Кастор св. мученик неизвестного места и времени](#) • [Кастор, святой католической церкви](#) • [Кастор, епископ аптский](#) • [Кастрикий](#) • [Кастул](#) • [Катавасия](#) • [Катакомбы](#) • [Каталдус](#) • [Катания](#) • [Катанский](#) • [Катанчич](#) • [Катапетасма](#) • [Катафалк](#) • [Категорический императив](#) • [Категории](#) • [Катены](#) • [Катерина](#) • [Катерина сиенская](#) • [Катерий](#) • [Катетов](#) • [Катехуменат](#) • [Катехизисы католические](#) • [Катехизисы протестантские](#) • [Катехизисы русские](#) • [Католикос](#) • [Католицизм \(римский\) в России](#) • [Католицизм и его пропаганда в Грузии в XI-XVIII вв.](#) • [Католическая церковь](#) • [Католические конгрессы в Германии \(Katholikenkongresse, Katholikentage\)](#) • [Католический социализм](#) • [Каттаф](#) • [Катун](#) • [Каулен](#) • [Кауч Эмиль](#) • [Кафтан Юлий](#) • [Кафтор, Кафторим](#) • [Кахетия](#) • [Кация](#) • [Кацхский монастырь](#) • [Качич-Миошич Андрей](#) • [Качество](#) • [Качковский Михаил](#) • [Кашкин](#) • [Кашменский](#) • [Кашперов](#) • [Каштан](#) • [Кающиеся](#) • [Кафары](#) • [«Кафедра»](#) • [Кафизма](#) • [Квабтахевский Успенский монастырь](#) • [Квадратное письмо](#) • [Квадрат](#) • [Квакеры](#) • [Квартодецимане](#) • [Кварт](#) • [Квасники](#) • [Квачала](#) • [Кведлинбург](#) • [Квенштедт](#) • [Квенсель](#) • [Квинтилиан, — его влияние на школу и церковное красноречие](#) • [Квинтилиан, св. мученик доростольский](#) • [Квириний](#) • [Квирин](#) • [Квиетизм](#) • [Кеворк IV](#) • [Кегелафа](#) • [Кедар](#) • [Кедворт Ральф](#) • [Кедемоф](#) • [Кедес](#) • [Кедма](#) • [Кедорлаомер](#) • [Кедрин Георгий](#) • [Кедрон — название упоминаемых в Свящ. Писании ручья, долины и города](#) • [Кедрон — город, укрепленный](#) • [Кендевеем](#) • [Кедр](#) • [Кедумим](#) • [Кеила](#) • [Кейль](#) • [Кейм Теодор](#) • [Кекгсгольмские архиереи](#) • [Кекгсгольмская епархия](#) • [Келарь](#) • [Келейник](#) • [Келер Мартин](#) • [Келер Август](#) • [Келе-Сирия](#) • [Кфлли и келлиоты](#) • [Келсий, св. мученик римский](#) • [Келсий, св. мученик египетский](#) • [Кельн](#) • [Кельсиев](#) • [Кельтская религия](#) • [Кельтская церковь](#) • [Кельтский обряд](#) • [Кембридж](#) • [Кемуил](#) • [Кеназ](#) • [Кенаф](#) • [Кендевей](#) • [Кенезеи](#) • [Кенеи](#) • [Кенель](#) • [Кениций](#) • [Кенникотт](#) • [Кеносис](#) • [Кенсорин](#) • [Кентербюри](#) • [Кент](#) • [Кенхреи](#) • [Кеплер](#) • [Кердон](#) • [Керенгаппух](#) • [Керенский](#) • [Керети](#) • [Керженец](#) • [Керинф и керинфианство](#) • [Кериоф](#) • [Кернира](#) • [Керк](#) • [Керо](#) • [Керский](#) • [Керуларий](#) • [Керчелич](#) • [Керчь и ее христианские памятники](#) • [Кесалон](#) • [Кесарий](#) • [Кесарий, св. мученик дамасский](#) • [Кесарий Назианзский](#) • [Кесарий епископ арльский](#) • [Кесария — три города, названные в честь римских цезарей](#) • [Кесарь](#) • [Кесед](#) • [Кесил — город на юге удела Иудина](#) • [Кесиль и прочие созвездия, упомянутый в Библии](#) • [Кестлин](#) • [Кесуллоф](#) • [Кетевань](#) • [Кеттлер](#) • [Готард](#) • [Кефалония](#) • [Кефар-Аммонай](#) • [Кефира](#) • [Кибардин](#) • [Кибль](#) • [Киброт-Гаттаава](#) • [Киворий](#) • [Кивот завета](#) • [Кивцаим](#) • [Кидар, сыны Кидара](#) • [Кидар, головное священное украшение](#) • [Кидоний](#) • [Кизик](#) • [Кикилия св. мученица римская](#) • [Киликия — древняя малоазийская область](#) • [Килиан](#) • [Кимвал](#) • [Кимгам](#) • [Кимин](#) • [Кимхи](#) • [Кина](#) • [Кинго](#) • [Кингслей](#) • [Киндей, св. священномученик памфилийский](#) • [Киндей, св. мученик Пергии памфилийской](#)

[Κοινῆ](#) 'общий' греческий язык

[Глава I. Κοινῆ](#).

[Происхождение Κοινῆ](#).

[Определение κοινῆ](#).

[Сущность κοινῆ](#).

[Борьба κοινῆ с древними диалектами.](#)

[Степень эллинизации разных стран.](#)

[Местные особенности в κοινῆ'.](#)

[Источники сведений κοινῆ'.](#)

[Литературная κοινῆ'](#)

[Аттицизм и аттицисты.](#)

[Эллинистический язык.](#)

[Глава II.](#)

[Библейский язык.](#)

[Мнения о языке Свящ. Писания.](#)

[Современная гебраистическая теория.](#)

[Критика догматической теории.](#)

[Теория проф. Адольфа Дейсмана.](#)

[Дополнение проф. Альберта Тумба к теории Ад. Дейсмана.](#)

[Говоры в библейском языке.](#)

[Общие выводы.](#)

[Глава III.](#)

[Особенности библейского языка сравнительно с аттическим.](#)

[I. «Общий греческий язык»](#)

[В. Особенности грамматические.](#)

[II. Инородные элементы в библейском языке.](#)

[III. Еврейский и арамейский элемент.](#)

[IV. Христианский элемент в Н. З.](#)

[V. Разница в языке библейских писателей.](#)

[VI. Проблемы.](#)

[Глава IV.](#)

[Язык христианской церкви после Апостолов.](#)

[Глава V.](#)

[Необходимость изучения греческого языка для богословов.](#)

А.П. Лопухин

**Православная Богословская энциклопедия или
Богословский энциклопедический словарь. Том 9.
Кармелиты – Koine**

Кармелиты

Кармелиты (Ordo fratrum. В. V. Mariae do monte Carmelo). Кармелитская легенда относит начало этого ордена ко времени иудейских царей, возводя основание к пророку Илие и видя в нем прямое продолжение пророческих школ, но достоверная история не имеет никаких известий о нем ранее 80 года XII века. Переселившиеся в XII веке в Палестину Бертольд Калабрийский (после 1185 г.) основал общину отшельников у источника св. пророка Илии на горе Кармил. Во время крестовых походов община быстро разрослась и преобразовалась в орден. Преемник Бертольда Брокер выхлопотал в 1209 г. у латинского патриарха иерусалимского Альберта правила для ордена, состоящие из 16 положений. Правила предписывают безусловное повиновение приору, отдельное пребывание монахов в кельях, постоянную молитву и ежедневное совершение мессы, нищету, ручную работу, ежедневное молчание с вечера до третьего часа следующего дня, невкушение мяса (исключая тяжкой болезни), пост от 14 сентября до пасхи. В 1226 г. эти правила были одобрены Гонорием III для Fratres Eremitae de Monte Carmelo. Но крестоносцы постепенно оставили Восток и перемирие, заключенное Фридрихом II с сарацинами, окончилось, а потому кармелиты переселились в 1238 г. на Кипр и затем в Сицилию. В 1240 г. возникли первые их общины в Англии, и в 1244 г. в южной Франции. Число их увеличилось, и уже в 1245 году они в Эйлесфорде, в Англии, избрали шестого генерал-приора ордена — Симона Стокка (р. в Хертфорде в 1164 г.). Во время его 20-летнего управления орден очень усилился, особенно благодаря покровительству Людовика Святого, учредившего в 1259 г. кармелитский монастырь в Париже. Стокк преобразовал правила ордена в духе особенно популярных в то время нищенствующих орденов и эти преобразования для Ordo V. Mariae de Monte Carmelo были утверждены Иннокентием IV в 1247 г. Чтобы отличить себя от других монахов, носивших белую или черную одежду, кармелиты стали носить плащ с белыми и черными полосами, в воспоминание о плаще (милоти) пророка Илии, имевшем будто бы именно такие следы после падения с огненной колесницы пророку Елисею. Позднее одежда эта вышла из употребления, и кармелиты одевались как доминиканцы, но для ряс избрали черный цвет, а для плащей — белый. Многие заимствовали они у доминиканцев и францисканцев и в организации ордена. Особенной популярности достиг орден средствами сомнительного достоинства. Уже Стокку легенда приписывает введение чудодейственной одежды, о которой говорили, что все носившие ее будут спасены, так как Богородица каждое воскресенье сходит в чистилище и выводит оттуда всех носивших эту одежду. Эта одежда (scapulare), состоящая из двух полос серого сукна, свешивающихся на грудь и на спину и скрепленных на плечах, будто бы была принесена Стокку самой Небесной Царицей незадолго до его смерти (16 мая 1265 г.). В действительности же эта легенда и обычай возлагать Scapulare на умирающих явились лишь в 1257 году, а так называемая Bulla sabbatina, будто бы изданная Иоанном XXII в 1320 г. и рекомендующая всему христианству эту одежду, как целебное средство, подложна. Кармелиты пошли еще дальше в своих изобретениях: они приписывали себе особенную любовь со стороны Богоматери, называли себя ее братьями, на основании легенды о пророке Илие причислили к членам своего ордена всех ветхозаветных пророков, Богоматерь и Апостолов и т. п. Тщетно боролся генерал ордена Николай Нарбоннский (1265—1270 г.) с этими измышлениями. Он был низложен и написал против своих бывших подчиненных Sagitta ignea, в которой награждал их самыми нелестными эпитетами. В XVI и XV веках деморализация ордена еще усилилась, дисциплина пала, вместе с церковным разделением перед Констанцским собором разделился (— особенно, после того, как Пий II в 1459 г. предоставил генералу ордена свободу распоряжения постами кармелитов —) и орден, где

конвентуалы приняли более смягченное правило, а обсерванты удержали их в первоначальной строгости. Первую попытку реформировать орден сделал Фома Конект Реннский (Thomas Rhedonensis), сожженный в 1433 г. в Риме, который дал строгий устав трем монастырям кармелитов. Евгений IV учредил конгрегацию в Мантуе, независимую от управления ордена, а остальную часть ордена объединил Генерал Сорет (Soreth), пытавшийся восстановить древнюю строгую дисциплину, был отравлен в Нанте в 1471 г.

Сорет в 1452 г. основал орден кармелиток. В 1635 г. они получили особые правила, измененные в 1678 г. Они быстро распространились, но между ними возникли тоже разногласия вследствие ослабления устава. И теперь кармелитки есть в Испании, Франции, Австрии и Баварии.

Неоднократные попытки реформировать орден кармелитов делались и в XVI веке. Наиболее успешною из них была попытка, сделанная в Испании во второй половине XVI века католическою святою Терезией Иисусовой вместе с е другом Иоанном Крестовым (a sancta Thuse), которые основали конгрегацию «безбашмачных кармелитов», называемых так потому, что они вместо башмаков носили сандалии. Уже в 1593 г. эта конгрегация получила своего генерала, а в 1600 г. она так разрослась, что была разделена на две конгрегации, подчиненные двум генералам.

Ко времени наибольшего процветания ордена относится страстная литературная: борьба между его богословами и богословами иезуитов и капуцинов, также находившихся в это время в зените своей славы и могущества. Поводом для борьбы послужила неумеренно разукрашенная вымыслами первоначальная история ордена. Борьбу начал ученый Сорбонны Жан Лонуа (Lanoue), подвергший критике в своих диссертациях (1642 г.) собрание легенд кармелитов «Paradisus carmelitici decoris (1639 г.), в котором происхождение самого христианства приписывалось отшельникам Кармила и защищалась басня об одежде, принесенной Стокку Богородицею. Вследствие этих нападок Paradisus был внесен в индекс. Вслед за ним болландист Папebroх (см. «Энци.» II) в последнем томе за март и в первом за апрель Acta Sanctorum раскрыл действительную историю возникновения ордена. Против него выступил Себастиан (a st. Paulo) и соединил с защитою кармелитов обвинения болландистов в отрицании 25-летнего епископства Петра в Риме, легенды о св. Веронике (см. «Энци.» III), о крещении Константина В. Сильвестром I и т. п. ересях. Одно время предприятию болландистов даже грозила опасность быть остановленным. Спор прекращен был только в 1698 г. бреве Иннокентия XII, где как кармелитам, так и иезуитам под страхом «excommunicatio latae sententiae» запрещено было писать о начале ордена кармелитов.

После французской революции и недавних конфискаций монастырей в романских странах юго-западной Европы, орден в настоящее время состоит лишь из пяти провинций обурых кармелитов (Рим, Мальта, Исландия, Англия, Галиция) и восьми безбашмачных (Рим, Генуя, Ломбардия, Венеция, Тоскана, Пьемонт, Аквитания и Авиньон) и нескольких монастырей и приорств в других странах.

С. Троицкий

Кармил — 1) одна из гор Палестины, достигающая 1.600 футов высоты и 2.000 фут. над уровнем моря. Лежавшая на южной границе колена Асирова и Манассиина и на западе примыкавшая к уделу колена Завулонова ([Нав.19:26, 11](#)), впоследствии она была причислена к области финикийского города Тира (И. Флавий, О войне иуд. 3, 3: 1). Вдаваясь своим северным концом в Средиземное море в трех милях расстояния от Птолемаиды, в юго-восточном направлении, Кармил простирается до северо-западного склона Самарийских гор и на всем этом протяжении, равняющемся двум с половиною часам пути, отделяет Ездрилонскую долину от Саронской равнины. Представляемая в Свящ. Писании образцом красоты и великолепия ([Песн. Песн.7:6](#); Ис.35:2; [Иер.46:18, 50:19](#), [Мих.7:14](#); [Ам.1:2](#); [Наум.1:4](#)), гора была покрыта в древности густыми лесами, лугами, пастбищами и плодоносными полями, лавровыми и масличными деревьями, сплошь усеяна гиацинтами и другими цветами, отчего и получила свое название «сад», «плодоносное поле». В истории Кармил известен прежде всего, как местопребывание пророков Илии и Елисея. Первый построил здесь жертвенник и испросил с неба огонь на принесенную им жертву, чем и посрамил жрецов Ваала ([3Цар.18:19-40](#)). По мнению van de Velde, место жертвоприношения находилось на одной из вершин южной части Кармила, но так как она находится в расстоянии двух-трех часов пути от потока Киссона ([3Цар.18:40](#)), то естественнее указание Робинсона, что его следует искать на юго-восточном склоне горы. На ней же после жертвоприношения пр. Илия испросил дождь ([3Цар.18:42](#)) и сюда же уединялся впоследствии пр. Елисей ([4Цар.2:25, 4:25](#)). Ознаменованная указанными событиями, гора Кармил пользовалась в позднейшее время уважением не только евреев, но и язычников. По свидетельству Тацита, Светония и др., последние называли ее святою, считая жилищем Зевса, и приходили сюда для жертвоприношения. Храма здесь не было, но самая гора и оракул почитались, как божество (Тацит 11, 78). В христианский период императрица Елена построила на Кармиле церковь, от которой к настоящему времени не осталось никаких следов, а в VI в. здесь подвизался: отшельник Иаков постник. В XII в. на месте предполагаемой пещеры пр. Илии и разрушенного христианского монастыря и рама был построен калабрийским священником Бертольдом небольшой храм, и положено начало ордену кармелитов. Преемник Бертольда Броккард испросил у иерусалимского латинского патриарха Альберта правила для монашеского общества, которые впоследствии были утверждены в 1226 г. Гонорием III и в 1230 г. Григорием IX. В том же XIII в. кармелитами был выстроен новый монастырь и храм, неоднократно впоследствии разрушаемый и восстанавливаемый. В последний раз он был разрушен до основания в 1821 г. турецким пашою города Акко. Современный монастырь возобновлен попечением простого монаха Джиовани Баттиста и п пожертвованиями французского короля Карла X. Главным его святилищем служит так называемый грот пр. Илии. Это — натуральная пещера, расширенная искусственным путем. В гроте стоит престол имени пр. Илии, на котором находится изваянная статуя молящегося пророка, а сверху над гротом возвышается алтарь во имя Кармельской Богоматери, на котором сидит Мадонна в богато убранном платье. В настоящее время Кармил окружен, как и прежде, очаровательными видами, но сам он уже далеко не то, что ранее. Вершина и бока его покрыты еще цветами, но зато совершенно лишены деревьев; только несколько маслин цветет при подошве и на покатостях; нивы при подошве голы и, вообще, на всем лежит печать запущения.

2) **Кармил** — гора и город на запад от Мертвого моря, в колена Иудином ([Нав.15:55](#)). На ней Саул поставил себе памятник после победы над амаликитянами ([1Цар.15:12](#)); здесь же скрывался от его преследования Давид ([1Цар.25](#)). На Кармиле впоследствии Озия прокаженный

построил башни, иссек водоемы, потому что имел в данной местности много скота, земледельцев и садовников ([2Пар.26:10](#)).

Свящ. А. Петровский

Карнавал

Карнавал — от итальянских однозначных слов: «сагпеvale», «сагповале», «carnasciale» и «carnesciale». Различно объясняется этимология. Дюканж (в *Glossarium mediae et infimae latinitatis*) считает его составным из «сагп-aval» (сагпе — мясо и avallage — жадно глотать) или из carn-a-val» — «мясо уходит», т. е. кончается мясоед; первое как бы подтверждается словами «carnescialé' в «carnasciale» (из «carn» и «scialare» — излишествовать, кутить), указывающими па объединение мясом перед постом. Иные видят здесь искаженное средневековое «carne-levamen» — «отрешение от мяса», сходное по значению с другим старинным названием этого сезона — «carnis privium» (греч. ἀπο'κρέως) — и напоминающее о существовавшей когда-то на Западе «Сырной седмице» (ср. испанское — «El Domingo ante carras tollendas» — «воскресенье перед оставлением мяса», соответствующее нашему «мясопусту»). Многие находят в нем «сагпе-vale» — «прощай, мясо!» Наконец, в «Dizionario della lingua Ital.» N. Tommaseo e B. Bellini (Torino 1865) отвергаются все подобные толкования и «сагпеvale» производится просто от «сагпе», как «таповале» — «ручной» от «тапо» — «рука» и т. п., в значении «мясной» (подразумевая «сезон») или «мясоед».

В западной Европе карнавалом называется вообще все время от Рождества до четырехдесятницы, когда население особенно увлекается балами, маскарадами и др. увеселениями; в собственном же смысле — лишь последние дни этого сезона, когда бывает самый разгар уличных маскарадов и всевозможных народных развлечений. Более точная продолжительность его в разных местностях определяется неодинаково. В Венеции, напр., он начинается 26 декабря, во многих городах — 6 января, в Испании — 20 января; в Риме длится лишь 8 дней, на берегах Рейна одну неделю; в Бельгии, Франции, Австрии. и Южной Германии — лишь три дня. Всюду он прекращается в «Среду Пепла», которою начинается западная четырехдесница и когда в храмах священники, омакнувши указательный палец в особый (окропленный святою водою после чтения покаянных псалмов) пепел, изображают им крест на челах молящихся, или просто посыпают его на головы их — со словами: «Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris», т. е. «Помни, человек, яко земля еси и в землю отыдеши». В Италии этот день называется и также «сагпеваліпо», потому что многие не сразу отстают от разгула. Только миланский карнавал, начинаясь 6 янв., кончается четырьмя днями позже обыкновенного, согласно «уставу св. Амвросия» («Rito Ambrosiano»). На эти лишние 4 дня, называемые «сагпевалопе» или «carnevale di S. Ambrogio», в Милан съезжаются неугомонившиеся гуляки из соседних городов и даже государств.

Большинство ученых считают карнавал остатком древне-языческих весенних празднеств: Озириса в Египте, Диониса в Греции, Сатурналий и Люперкалий у римлян и подобных же празднеств у северных народов. Особенно он напоминает Сатурналии (праздновавшиеся в конце декабря) и Люперкалии (в начале февраля) и по сезону, и по роду развлечений, среди которых и у древних римлян главную роль играло маскирование, позволявшее с большою свободой отдаваться разгулу. Обычай этих празднеств долго держались у христиан первых веков, будто бы даже в Константинополе. Соборы и св. отцы и учителя церковные прилагали все усилия к их искоренению. Тертуллиан, напр., жаловался, что христиане празднуют «Сатурналии» (*De idol., cap. 14*). 39 правило Лаодикийского собора запрещает их. Много боролись с ними св. Амвросий медиоланский и блаж. Августин (напр., в 215 слове *de tempore*). По свидетельству Бэды Достопочтенного, — папе Геласию, в конце V века (1 марта 492 г. — 19 ноября 496 г.: см. «Энци.» IV), с большим трудом удалось отменить в Риме «Люперкалии», заменив их праздником «Сретения» (по-католически «Purificazione»), в который устраивалась особая религиозная

процессия по городу с зажженными свечами (отсюда народное название праздника «Candelara» или «Candelja»), отмененная лишь недавно вместе с другими религиозными шествиями, потому что озлобленные фанатики — антиклерикалы — начали бросать в них бомбы.

Но, — запрещенные в своем чисто языческом виде, — эти разнузданные празднества продолжали существовать, меняя названия и прикрываясь иногда даже грубо-церковным характером. Особенно долго держались они в Испании, Италии, Англии, главным же образом во Франции и Бельгии, — в форме сумасбродного святочного народно-религиозного «праздника дураков» («Festum stultorum s. fatuorum»), во время коего временно уничтожались сословные преграды и устанавливалось равенство между всеми классами для участия в общих разнузданнейших процессиях, маскарадах, песнях и плясках, под начальством временно избранного по жребию «епископа дураков», или «папы дураков», или «короля дураков». Господа должны были прислуживать своим слугам. Общим лозунгом было: «Мир вверх дном» Некоторые церемонии являются святотатственным подражанием богослужению и совершались в храмах. Имелись даже особые книги (некоторые сохранились донныне), описывавшие порядок церемоний. По времени празднования (25, 26, 27, 28 дек., 1, 2, 6 и 14 янв.) он находится в несомненной связи с Сатурналиями («Calendae Jnnarii»).

Одним из его эпизодов был «festum asinorum», учрежденный в память или того осла, на котором Богоматерь с Младенцем бежала в Египет, или того, на котором Спаситель совершал Свой вход в Иерусалим; поэтому он справлялся в святки или, реже, в вербное воскресенье. Особенно славился «праздник осла» в г. Бовэ [Beawais на севере Франции в департаменте Уазы]: 14 января красивейшая девушка города с младенцем на руках ехала на осле, покрытом одеждами, в сопровождении священника и огромной толпы, в церковь св. Стефана; здесь кормили осла при пении особого латинского гимна с припевом: «Hé, Sire Ape, Hé!»; затем следовали уже неприличные подробности.

Весь «праздник дураков» особенно усердно справлялся клириками, диаконами и даже священниками некоторых церквей. Из актов Базельского собора (1435 г.) видно, что участники праздника, одетые в папское одеяние, благословляли, как епископы; иные одевались королями, герцогами или маскировались для сценических представлений. Окружное послание докторов парижского богословского факультета (1444 г.) ко всем прелатам Франции относительно уничтожения этого срамного обычая ясно упоминает, что клирики и священники выбирали из своей среды «епископа дураков» или «папу дураков», — переодевались в причудливые костюмы и маски, входили в храм и начинали плясать и петь неприличные песни; возле того престола, на котором совершалась месса, ели мясо, играли в кости и окуривали его дымом старых кож, обрезки коих клались в кадила. Ученый того же парижского факультета — Belet (1182 г.) упоминает, что «праздник иподьяконов» или «дураков» праздновался иногда в день Обрезания, иногда в Крещение. Durand, епископ г. Манда [Mende на юге Франции в департаменте Лозер], сообщает, что в Рождество после вечерни диаконы плясали. в храме с пением в честь св. Стефана; в день св. Стефана (26 дек.) священники совершали то же в честь св. Иоанна Богослова; в день св. Иоанна Богослова (27 дек.) совершалось клириками то же в честь «Innocenti» (28 дек.); иподьяконы же праздновали это в Обрезание или в Крещение и что их праздник и назывался по преимуществу «праздником дураков». O. Theoph. Raynand (1650 г.) подтверждает, что за мессою этого праздника, в день св. Стефана, пелся гимн ослу, участвовавшему в церемонии. В Париже в XIV в. его справляли даже в Notre Dame»: в день Обрезания священники и клирики, замаскировавшись, бегали со всевозможными кривляньями по улицам Парижа, — затем возвращались в собор, взлезали на престолы и своими безобразиями увлекали всех к необузданному распутству; в Крещение, после многих церемоний, гимнов и почестей ослу среди собора, вся процессия отправлялась в особый

открытый театр пред дверьми собора; здесь, на виду у толпы, всякий представлял что-нибудь по своему усмотрению; иные являлись голыми и потешали зрителей без стыдными телодвижениями; в заключение актеров поливали водою из ведер.

Некоторые ученые, ссылаясь на Анастасия, патриарха Иерусалимского (бывшего на соборе 860 г.), (читали этот обычай занесенным на Запад от греков; другие же видят в нем связь с языческим обычаем римлян — маскироваться 1-го янв. в шкуры животных. С 633 г. (Толедский собор) папы, епископы и соборы постоянно боролись с ним, но успеха в этом достигли лишь к XVII веку. Между прочим, 1198 г. Eude de Sully, епископ Парижский, дважды запрещал этот святотатственный обычай и ввел вместо него в Париже особо торжественное празднование Обрезания. Интересно, что в Германии до реформации последний день карнавала («Fastnacht») назывался также, «Narrenfest» или «Narrenkirchlweih».

Эпоха гуманизма и возрождения, когда господствовало смешение языческих и христианских идей, помогла карнавалу прочно и надолго укрепиться уже в качестве чисто народного разгульного праздника сначала в Италии (которая поэтому считается родиной его в современном виде), а потом и в других государствах западной Европы. Само правительство, поддерживало его, устраивая богатые символические триумфы языческих божеств, иногда копировавшие древние Сатурналии и Люперкалии и этим как бы искусственно возрождавшие их. В шумных уличных народных маскарадах давался полный простор продолжения древнеязыческих, причудливо-комичных и не слишком стыдливых мимических плясок и представлений, из которых постепенно развивалась импровизированная простонародная итальянская комедия и ее многочисленные постоянные типы, представители разных городов, с их оригинальными костюмами и масками, все богатое разнообразие коих, неизменно появляющееся и в современных европейских карнавалах, почти всецело обязано изобретательности итальянского гения. Исключением являются лишь «Пульчинелло» или «Полишинель» (неаполитанский тип) и Арлекин (тип г. Бергамо), существовавшие еще у древних греков и римлян, судя по рисункам в Помпее и на Этрусских вазах. Есть маска и самого «карнавала» в виде краснощекого веселого толстяка.

В XV веке уже по всей Италии отдельные города и республики соперничали между собою блеском и особенностями своих карнавалов. Знаменитейшею была Венеция, справлявшая кроме общего, «большого» карнавала еще «малый», следовавший за Вознесеньем, в которое до 1796 г. праздновалось «Обручение Дожа с Адриатическим морем». Со всей Европы съезжались сюда полюбоваться волшебным зрелищем: тысячи раззолоченных и разукрашенных гондол, наполненных масками, двигались по каналам; площади заполнялись «геркулесовым играми» (пирамидами из живых людей) и другими зрелищами; стены дворцов украшались вывешенными из окон и балконов дорогими коврами; сама гордая аристократия смешивалась с веселою народною толпой; с колоколен и триумфальных мачт реяли флаги св. Марка и союзных государств, и все это сопровождалось таким общим необузданным распутством, что к XVII веку здесь же почти не существовало семейного очага.

В эпоху упадка Венеции (XVIII в.) выдвигается карнавал римский, считающийся доньше одним из самых веселых и характерных в Италии. Лишь недавно прекратились его оригинальные скачки украшенных цветными лентами лошадей без седоков («corso de'barberi») по главной улице — «Corso» — в последний день карнавала. За ними тотчас же и на той же улице следовал заключительный «праздник огня» («festa dei moccoletti»): пользуясь наступлением сумерек, каждый зажигал свою восковую свечку («moccoletto») и, держа ее высоко над головою, старался загасить свечи соседей, защищая в то же время свою. Эта забава, сохранившаяся доселе, продолжается до 1 часу ночи.

Флоренция славилась, — особенно в эпоху Медичи, — своими стройными

маскированными процессиями, напр., охотников, шутов, ангелов, амуров, чертей; символическими триумфами славы, смерти, древне-языческих божеств (Вакха, Минервы) и т. д. Каждая процессия распевала особо для нее сочиненные и положенные на музыку стихи. Сам Лаврентий Великолепный, заботясь о разнообразии народных увеселений, придумывал планы их. Нынешний общераспространенный обычай перебрасываться разноцветным бумажным дождем и бумажными лентами произошел также от флорентийских подростков, бросавших друг в друга и в прохожих в дни карнавала камешки, гипсовые и меловые шарики («confetti» и «sogiandoli»), иногда фрукты. Ныне правительство запрещает эту небезопасную и для многих неприятную забаву.

Замечательны были карнавалы г. Ивреи. Ежегодно в каждом приходе выбирался представителем («abba») красивый видный юноша. Вооруженные шпагами с яблоком или апельсином на конце, верхом на лошадях, — эти «abba» составляли ядро многолюднейших маскарадных шествий, за которыми возились диковинные (иногда в форме морских судов) триумфальные колесницы. В последний день торжественно сожигался деревянный столб, обложенный горючими веществами и фейерверками («Scarlo»). За порядком наблюдали особо избранные: «генерал-главнокомандующий», «генерал-адъютант» и «полковники». В 1808 году появилась даже особая книга, излагавшая порядок шествий и хранившаяся у «секретаря» праздника; в нее же ежегодно записывался акт о празднике, с подписями коменданта и синдика города. Отказывавшиеся от должности «abba» наказывались сожжением их изображения в виде чучела. Предполагают, что этот карнавал установлен 24 сентября 1229 г. в память мира между жителями города и окрестными рыцарями, или же в память избавления Ивреи от деспотизма маркизов Monferrato.

В южном итальянском Тироле на главной сельской площади торжественно сожигается вязанка соломы и дров, как олицетворение карнавала; кругом костра борются арлекины с другими масками; тут же варятся особые карнавальные лепешки (Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol, 1857, стр. 232—235).

Вообще ныне итальянские карнавалы с каждым годом становятся менее оживленными и теряют былую славу.

Во Франции шумны карнавалы Парижа. В эпоху революции они прервались, но 23 февр. 1805 г. народ потребовал восстановления их. Префект полиции издал тогда особую 12-членную программу церемонии «dn boeuf gras»: мальчик, изображающий Купидона, должен ехать верхом на жирном быке, украшенном разноцветными лентами, с позолоченными рогами, ведомом на бойню 12-ю мясниками, которые должны нести все принадлежности своего ремесла. Эта копия древнеегипетской весенней процессии Аписа, везущего Горуса, до последнего времени была самым блестящим шествием парижского карнавала. Характерно также «descente de la Courtille»: в последний день простонародье привыкло отправляться в одно из городских предместий — «Courtille» для кутежа; вслед за ним отправлялись высшие классы, чтобы посмотреть на возвращающихся пьяных, иногда падающих, гуляк, шествие которых, продолжающееся до полудня «Среды Пепла», и называется «выходом из Куртиля».

В последние годы славится карнавалами Ницца, где богачи всех стран соперничают между собою в устройстве оригинальных маскарадных шествий, огромных символических колесниц и т. д.

В Португалии во время карнавала бросаются бобами и горохом; неосторожных обсыпают мукою, обливают водой. В Лиме (Перу) также обливают зазевавшихся грязною водою. В Испании особенно оживленны карнавалы Мадрида и Севильи. В Германии карнавал нашел уже готовую почву в местных древне-языческих процессиях с плутом, с колесницами в виде морских судов — в знак снова открывающейся навигации (так что некоторые пытались

производить самое имя от «carrus navalis»). В средние века он известен здесь под именем «Fasching». В XIII- XVII вв. карнавал сопровождается здесь интермедиями и интерлюдиями («Fastnarhtsspiele»: интермедии Ганса Фольца, Ганса Розенплита, Ганса Сакса). Реформация и 30-летняя война почти заглушили его. Только в начале XIX века французы занесли его сюда из Италии. В рейнских городах основались особые карнавальные общества для выработки и выполнения программ маскарадов. Кельн заслужил почти такую же известность, какую некогда пользовалась Венеция в Итлин. Блестящие карнавалы в Аахене, Трире, Майнце, Дюссельдорфе, Кобленце, Мюнхене, Нюрнберге. С 1568 года даже протестантские города, как Лейпциг, Гамбург, Берлин и другие, пытаются карнавальные маскарады сделать народным развлечением. Обычай некоторых цехов, — как, напр., «Schiffertanz» («пляска овчаров») в Мюнхене, «Bittchertanz» («пляска бондарей») в Франкфурт на Майне и «Metzgersprung» («пляска мясников») в Мюнхене, — считаются последними остатками древне-языческих национальных празднеств.

Практикующийся ныне во многих городах, — особенно в Париже и Милане, — обычай праздновать карнавальными развлечениями средину великого поста («Mittwoch», наш «перелом поста») является, вероятно, также эхом карнавала.

Иван Голубев

Карнаим, Аштероф, Аштероф-Карнаим, Нарнион

Карнаим, Аштероф, Аштероф-Карнаим, Нарнион — город, находившийся по ту сторону Иордана, в Васане, и упоминаемый в Библии под тем или другим из приведенных названий. О Карнаиме в первый раз упоминается [Быт.14:5](#): во времена Авраама, Кедорлаомер, царь еламский, поразил исполинов-рефаимов в Аштероф-Карнаиме. Полное название города «Аштероф-Карнаим» буквально значит «рогатые Астарты» и свидетельствует о том, что в городе существовало определенное место или капище, где было поставлено, для религиозного чествования, несколько статуй Астарты с рогами (Gesenius, Wörterbuch, 1868, S. 698) — одним из символов богини. Аштероф был впоследствии резиденцией Ога, царя васанского ([Втор.1:4](#), [Нав.9:10, 12:4, 13:12](#)). По завоевании Васана, Моисей дал Аштероф в удел полуколену Манассиину, поселившемуся за Иорданом ([Нав.13:31, 32](#)). Иуда Маккавей взял у сирийцев и разрушил укрепленный в то время Карнаим (Карнаин: [1Мак.5:43, 44](#)) или Карнион ([2Мак.12:21, 26](#)), вместе с капищем, которое . называлось «Атаргатион» (Ἀτερῦατίον) и в котором, след., воздавалось религиозное поклонение богине «Атаргатис». Нельзя, однако же, думать, что в карнаимском капище прежнее чествование Астарты заменилось почитанием совершенно другого женского божества «Атаргатис». Следует принять во внимание, что во многих странах передней Азии, со времен глубокой древности, было распространено почитание одного и того же женского божества — богини производительных сил природы. Но богиня эта в различных странах носила различные названия, которые даже в одной и той же местности иногда изменялись, с изменением тех или других обстоятельств. Так, в Ассирии и Вавилонии она была известна под именами Баалат, Баалтис, Белит, Истар, у хананеев — под названиями Аштар, Аштерет, в Сирии арамейское ее обозначение — Аштар, а в греческом видоизменении — Атаргатис (а также: Адаргада, Тиргата и др.). Сообразно с различными наименованиями, богине усвоились и различные символы, каковы, напр., луна, звезда, рога, морские улитки и др. При всем том она всюду, в течение тысячелетий, оставалась, по основной идее, по существу, одним и тем же божеством — богинею половой любви, рождения, плодородия. Поэтому Атаргатис — то же, что Астарта, и, значит, в карнаимском капище, — как при Аврааме, так и при Маккавеях, — поклонялись одному и тому же женскому божеству, лишь под различными наименованиями. — Возможно, что Аштероф-Карнаим обозначен в кн. I. Навина ([Нав.21:27](#)) именем Беештера (дом Астарты): город Беештера в Васане был дан от восточного полуколена Манассиина сынам Гирсоновым — левитам, но этот же город в [1Пар.6](#) назван «Аштароф». — Местонахождение Аштероф-Карнаима доселе с точностью не определено, несмотря на многочисленные попытки со стороны ученых исследователей заиорданской Палестины. Причина безуспешности этих попыток заключается, между прочим, в том, что, по мнению некоторых ученых (каков, напр., Буль), в Васане существовало два различных города с одним и тем же именем «Аштероф-Карнаим» (а другие у [Ам.](#) описательно: «мы взяли себе рога», т. е. сделались сильными: см. Gesenius — Buhl, Wörterbuch liber d. A. T., Lpzg. 1905, S. 666).

Прот. Н. Елеонский

Карнеад киренский (214—129 гг. до р. Хр.) — скептик, глава т. наз. третьей или средней Академии. В 155 г. он со стойком Диогеном и перипатетиком Критолаем отправляется в составе посольства в Рим, где, между прочим, своими в софистическом духе составленными речами за и против справедливости имел успех среди молодежи, но вызвал негодование знаменитого Катона. Свои скептические воззрения он развивал, главным образом полемизируя против стоика Хризиппа (так что даже сам говорил: «Если бы не было Хризиппа, то не было бы и меня»). Вслед за Аркезилаем Карнеад считал знание невозможным и выводы всякой догматической философии недостоверными. Чтобы показать невозможность критерия истины и основывающихся на нем убеждений, он анализирует представление и находит, что оно имеет отношение как к предмету, от которого получается, так и к субъекту, в котором возникает. Согласие с предметом дает истину, от отношения к субъекту зависит вероятность. Для суждения о первом у нас нет никаких средств ни в восприятии, ни в мышлении. Сравнение с предметом невозможно, потому что он всегда дается нам только в представлении. От *κατ'ἀληψις*'а также надо отказаться, даже в математике. Мы должны довольствоваться только вероятностью, *πθανotic*, которая имеет различные степени. Учение о вероятности и ее степенях в особенности нужно для практической деятельности, потому что последняя невозможна при воздержании от всякого суждения вообще. Особенно резко нападал он на стоическую теологию, опровергая как ее доказательства бытия Божия, так и самое представление о Боге. Но, наряду с этим, веру в богов он считал полезным мнением. Сам Карнеад, по свидетельству Диогена лаэртского, не оставил никаких собственных сочинений, а то, что было известно под его именем, написано учеником его Клитомахом карфагенским. Учение Карнеада изложено у Секста Эмпирика, Диогена лаэртского и Цицерона (последний, между прочим, называет его «*hominein omnium in dicendo acerrimum et copiosissimum*»).

Карнеев Георгий

Карнеев Георгий (Егор Васильевич) происходил из дворянской фамилии Харьковской губ., родился 1773 г. Обучение начал в доме своего родителя, человека набожного и строгой нравственности, продолжал учиться в Харьковском коллегиуме, откуда поступил в тамошнее дворянское училище, где и оставался до 14 лет. Дальнейшее образование он получил под влиянием своего дяди Захара Яковлевича в Москве; поступил в университет, зачислившись одновременно (1789 г.) по тогдашнему обычаю сержантом в Семеновский лейб-гвардии полк. Во время пребывания в Московском университете кроме дяди оказывал на него сильное влияние проф. Чеботарев, человек глубоко религиозный. Он первый посеял в молодом Карнееве то религиозное направление, которым он отличался всю жизнь. Будучи студентом, Карнеев напечатал духовно-нравственное сочинение «Приключения Бониквеста, сына Целестинова, обитателя щастливья страны Интры» (Москва 1800), в котором доказывает, что «истинное счастье заключается во внутренности человека, искусившегося в терпении и озаренного светом свыше». По окончании образования Карнеев поступил в военную службу в чине капитана. Военная служба продолжалась не долго. В 1800 г. он был назначен цензором в виленскую цензуру. Затем Карнеев занимал разные должности по министерству внутренних дел, финансов, народного просвещения. В 1822 с. был назначен попечителем Харьковского учебного округа; 1824 г. — управляющим, департаментом горных и соляных дел и горным кадетским корпусом. 1825 г. уволен от должности попечителя, назначен членом главного управления училищ; в 1837 г. пазанчен сенатором. Служба по горному ведомству составляет самую блестящую эпоху деятельности Карнеева и тесно связана с разными усовершенствованиями по этой части: составлены штаты для уральских казенных заводов, начато издание «Горного Журнала». В кадетском корпусе заботился Карнеев о поднятии научного уровня; учредил минералогический кабинет, обогатил коллекциями музеев. Везде Карнеев обнаруживал неутомимую деятельность, которой не изменял в течение своей более чем пятидесятилетней действительной службы. Краткое время, остававшееся от службы, Карнеев посвящал трудам литературным, большая часть которых имеет характер духовно-нравственный. Ревностней христианин, — он всю жизнь читал и изучал отцов церкви и сочинения знаменитых духовных писателей. Карнееву принадлежит перевод «Божественной философии Дю-Туа, в 6 частях, исполненный по приглашению князя А. Н. Голицына, бывшего министром духовных дел и народного просвещения. Перевод окончен в 1819 г. В этом сочинении Карнеев доказывает, что «свет веры — надежный вождь христианского философа, неложный указатель пути к Богу», «свет же разума — неверный вождь мирского философа», и «не есть способность созерцать чистья истины»... Кроме того, Карнеев перевел Монтеские «Дух законов» (3 част. 1839 г.; втор. изд. 1862 г.); соч. Розелли де Лорг, *Le Christ devant le ciècle* (помещен в «Маяке» 1845 г.); переложил на русские стихи Псалтирь (1846 г.); перевел творения Тертуллиана (1847 г., втор. изд. 1849—1850 г.); творения Лактанция (1847 г.). Перевод двух последних частей Тертуллиана и книги «Характер» — Лабрюера — остались в рукописи. Егор Васильевич не оставлял ученых трудов до смерти. Лишенный болью в руке возможности писать, он диктовал старшей дочери перевод сочинения Орнгена против Цельса еще за три дня до смерти. Умер 5 января 1849 г. (см. «С.-Петербургские Ведомости» 1849 г., № 198—199).

Б. Груздев

h2Карнеев Захар Яковлевич

Карнеев Захар Яковлевич (1748 — 1828 г.) происходил из старинной дворянской семьи, вышедшей из Польши и поселившейся в местности, ныне занимаемой Богодуховским уездом

Харьковской губ. Семейство Карнеевых было небогато, и потому они с ранних лет поступали на службу. Захар Яковлевич поступил в военную службу двадцати лет. Трудно полагать, чтобы он получил тщательное образование — тем более, что тогда и в богатых и знатных фамилиях не было в обычае тратить на образование много времени.

В военной службе З. Я. Карнеев пробыл 14 лет, оставаясь почти все время в действовавшей на юге армии и в Крыму. Он пользовался доверием, и ему давали ответственные поручения: 1775 г. З. Я. Карнеев был отправлен к Некрасовским казакам, чтобы вернуть их в русское подданство. В 1782 г. он вышел в отставку в чине полковника и назначен директором экономии в Курской губернии (член казенной палаты). В 1785 г. Карнеев назначен орловским вице-губернатором. В Орле оказывается, что он уже состоит масоном и занимает первенствующее место (мастера) в орловской ложе, заведенной И. В. Лопухиным. Последний отзывался о Карнееве, как о «человеке, исполненном честности и редких способностей». При императоре Павле (1796 г.) З. Я. Карнеев назначен минским губернатором, и здесь сначала обнаружил себя человеком чуждым нетерпимости и принудительных мер, понимающим глубоко религиозные вопросы, но вслед за изменением взгляда Павла на униатов явился сторонником самых строгих ограничительных мер против них. В 1808 г. был назначен сенатором, а вскоре членом государственного совета. За это время имеются сведения об участии его в деятельности библейского общества: был с 1815 г. вице-президентом общества. Заслужив расположение князя Голицына, З. Я. Карнеев был назначен попечителем Харьковского учебного округа, как лицо надежное и разделявшее взгляды министра, увлеченного мистицизмом. В Харьков З. Я. Карнеев приехал уже 69-летним стариком: от его прежних широких взглядов не осталось ничего. Подобно другим масонам — мистицизм, вера в существование особых непреложных законов, недоступных разуму, поселили и в З. Я. Карнееве недоверие к силе науки. Понятно, что от него нельзя было ожидать серьезного отношения к деятельности университета. Будучи мало сведущим в науках, он не мог ни судить о достоинстве членов ученой корпорации университета, ни следить за достоинствами научного преподавания. Все для него сводилось к чисто внешнему наблюдению за благоустройством, университетских помещена и исполнением профессорами своих обязанностей, вернее — за явкою их в университет. Но кроме такого внешнего отношения к университетской деятельности З. Я. Карнеев старался выказывать и положительную, заботился о поднятии религиозности как среди студентов, так и воспитанников гимназий округа. С этою целью введено было повсюду чтение и объяснение Евангелий, обязательное посещение богослужения в праздники, — словом, — введен был целый ряд мер для водворения (внешнего) благочестия. От самих профессоров и преподавателей требовалось, чтобы они заботились о «насаждении благочестия». Все это повело к развитию ханжества и лицемерия среди учащихся и учащих, а науки отступили на задний план. Под влиянием З. Я. Карцева было основано в 1821 году «студентское библейское содружество», имевшее главною целью распространение книг Свящ. Писания. Пост попечителя З. Я. Карнеев занимал до 1822 года; по выходе в отставку проживал большею частью в своем имении.

З. Я. Карнееву приписываются сочинения, изданные с инициалами К. З.: Мысли, излившиеся при чтении молитвы Господней «Отче Наш» (1814 г.); Мои понятия о символе веры (1814 г.).

В. Груздев

Каролинговы книги (*Libri Carolini*). Поводом к написанию Каролинговых книг послужили споры об иконопочитании (см. «Энц.» V) и ближайшим образом присылка Адрианом (см. «Энц.» I) Карлу великому деяний второго Никейского собора 787 года в очень неисправном переводе, автор которого неизвестен. Папа очевидно ожидал, что эти определения будут приняты и франками. Но недавнее пред тем расстройство дела о браке между дочерью короля и сыном Ирины не могло настраивать Карла В. на благоприятное отношение к восточным определениям — тем более, что и собственные убеждения шли против них. Вообще, во франкской церкви в отношении иконопочитания господствовало среднее мнение. Если восточные христиане стали особенно чтить иконы из-за противоположности со своими магометанскими соседями, то франки, напротив, воздерживались в этом отношении вследствие необходимости противодействовать идолопоклонству необращенных еще в христианство германцев. Вопрос этот обсуждался на одном из смешанных собраний духовенства и мирян, состоявшемся при Пипине, в Жантильи, в присутствии уполномоченных от папы Павла и посланников Константина Копронима; и хотя их решение не дошло до нас, однако же едва ли может быть сомнение в том, что оно согласно было с общими воззрениями национальной церкви. Получив деяния собора, Карл В. отослал их в Англию к королю Оффе, который предложил их на обсуждение английским епископам. По поручению английских епископов и князей находившийся там Алкуин (см. «Энц.» I) составил опровержение деяний, которое и было послано королю франков. Опровержение это не сохранилось, — и неизвестно в каком отношении оно стоит к тому, во всяком случае более обширному, сочинению, которое было составлено по повелению Карла В. с согласия епископов его государства против Седьмого Вселенского Собора под заглавием: *Opus illustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli Magni nutu Dei regis Francorum contra synodum, quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolide et arroganter gesta est.*

Каролинговы книги имеются теперь в двух рукописях — парижской и ватиканской, но встречаются упоминания и о других, не сохранившихся до нас рукописях, по одной из которых, упоминаемой Кассандером, и сделано первое издание, а затем и все другие, перепечатанные с первого. Это первое издание вышло в Париже в 1549 г. от имени *Eli. Philii* (т. е. *Elias Phillyra*), под которым скрывается Жан дю-Тилле (*Jean du Tillet* или *Joh. Tilius*), впоследствии епископ в Меуш (на севере Фракции). Так как протестанты часто опирались на это издание в своих напаках на католическую церковь, то в 1564 году оно было внесено в индекс, почему экземпляры его очень редки. Кроме того существуют издания: 1555 г. в Кельне, Мельхиора Гольдаста в *Imperialia decreta*, Франкфурт 1608 и 1673; Филиппа Парейя, Франкфурт 1628; анонимное без обозначения места и времени; Геймана в Ганновере в 1731 году (лучшее); Миня (*ser. lat.* 98 т., перепечатано с изд. Гольдаста): Яффе в *Monumenta Alcuiniana* 1873.

Подлинность этого произведения оспаривается некоторыми католическими учеными, но она несомненна как по содержанию Каролинговых книг, так и по свидетельствам о них Адриана I (см. Минь *lat.* XCVIII, 1247) и Гинкмара Реймского (*ibid.* 996).

Кто был автором Каролинговых книг, — неизвестно. Многие ученые считают автором Алкуина, указывая на его ученость, близость одного места книги (с. IV, 6, стр. 455 по изд. Геймана) к комментариям Алкуина на [Ев.](#) от Иоанна 4, 5 сл., и на замечание Симеона дюргэмского (*Simeon Dunelm.* под 792 г.), что Алкуин писал против Никейского собора. Но два первые основания шатки, а слова Симеона относятся к письму Алкуина к Карлу В. Поэтому другие ученые оспаривают авторство Алкуина. Вагеманн на основании заметки в рукописи

Тилия: «Ingerlannus abbas jussu Caroli hunc librum scripsit et ad A. papain tulit» строит предположение, что Каролинговы книги написаны другим приближенным к Карлу В. ученым аббатом Анигильбертом (см. «Энц.» I), но единственным основанием в пользу этой гипотезы является спутанная, а потому и ненадежная заметка рукописи Тилия. Остается признать, что Каролинговы книги были коллективным трудом придворных богословов Карла В.

Из заметки Каролинговых книг относительно Никейского собора, продолжавшегося с 24 сентября по 23 октября 787 года: «Gesta est ferme ante triennium» (происходил почти три года тому назад), можно заключить, что временем написания этих книг был 789 или 790 год. Целью составления Каролинговых книг была отмена постановлений Никейского собора, но из ответа папы Адриана Карлу В. видно, что к нему были посланы не Каролинговы книги, а какие-то 85 глав. В каком отношении находятся эти 85 глав к Каролинговым книгам, — вопрос спорный. Обыкновенно считают, что Каролинговы книги являются лишь дальнейшей разработкой 85 глав и написаны после того, как 85 глав были опровергнуты в письме Адриана, но этому противоречит полнейшее молчание Каролинговых книг о письме Адриана. Вернее присоединиться к мнению Гаука, что 85 глав составляют извлечение из Каролинговых книг. Следует, по-видимому, принять и другое мнение Гаука, что 85 глав посланы Адриану не после Франкфуртского собора 794 года, а до него, так как постановления собора, на котором присутствовали легаты папы, были обязательны для Адриана и он не мог бы после собора писать опровержение 85 глав. Франкфуртский собор, отвергший иконопочитание, служит таким образом ответом Карла В. на письмо Адриана. Каролинговы книги состоят из 4 книг и 120 глав. Тон этого трактата твердый и исполнен достоинства. Заявляя большое почтение к апостольскому седалищу, автор решительно поддерживает франкский взгляд на иконы и критикует основания, приводимые в пользу учения, содержимого Востоком и Римом. Порицая иконоборцев и Византийский собор 754 года за упущение из вида различия между иконами и идолами, автор объявляет их ошибкой меньшею, чем совершенное, будто бы, Никейским собором смещение употребления икон с поклонением им; одно заблуждение приписывается невежеству, другое — нечестию. Много говорится против стиля, официально употребляемого византийским двором, и этот стиль порицается, как посягающий на честь, долженствующую Богу. Собор порицается за допущение того, что он был руководим женщиной, вопреки повелению Ап. Павла ([1Кор. 11:14](#), [1Тим. 2:12](#)), чтобы женщинам не позволялось учить. Отвергается его притязание на вселенский характер на том основании, что члены его собрались не от всех церквей, и он не содержал веры вселенской церкви; отрицается также и принадлежащая ему божественная санкция. По мнению автора, неразумно для одной части церкви анафематствовать другие части в деле, касательно которого не дано положительных постановлений со стороны Апостолов, а особенно, когда отвергаемые мнения могут быть согласимы с более древними соборами и отцами. Автор исследует все места, приводимые в Никейских деяниях из Свящ. Писания и отцов и дает им другое толкование; порицает собор за допущение многих рассказов сказочного или апокрифического свойства; подвергает сомнению рассказ о переписке Спасителя с Авгарем, сильно порицает сказание о монахе и нечистом духе, выражает сомнение касательно истины многих рассказов о чудесах и доказывает, что, даже если бы чудеса и действительно были совершены чрез иконы, они все-таки не дают права для боготворения их. Делаются замечания о выражениях, употребленных отдельными епископами на соборе. Среди них есть важная неточность, будто Констанций из Константины на Кипре обвинялся в оказании почтения иконам, одинакового с почтением к Св. Троице, причем он, будто бы, анафематствовал всех, кто думал иначе; между тем, в действительности этот иерарх полагал различие между почтением, оказываемым иконам, и тем, которое оказывалось только Св. Троице. Затем обсуждаются и опровергаются вообще доводы, приводимые в пользу икон. В виде аналогии указывалось на

почести, оказываемые на Востоке статуям императоров; но автор отрицает, чтобы это указание могло служить основой для иконопочитания: — «ибо какое безумие защищать одну незаконную вещь другою». В доказательство незаконности восточного обычая указывается на поведение Даниила в Вавилоне. По мнению автора, крайне унижительно для святого таинства евхаристии, для креста, символа нашего спасения и знамения нашего христианского исповедания, для священных сосудов и для священных книг, что почитание, оказываемое им, ставится на один уровень с почитанием к иконам. Почтение, оказываемое священным останкам, представляющим собою части тела святых, или вообще вещи, и каким-либо образом связанной с ними, не может служить основанием для оказывания подобного же почитания к иконам, которые суть простое произведение художника. Христос и Его святые, будто бы, не требовали такого почитания, и хотя более образованные способны относиться к иконам без идолопоклонства, направляя свое почитание к тому, что означают иконы, однако необразованные, не имеющие искусства в тонких различениях, легко могут переходить к обоготворению того, что они видят, — без всякой мысли о предмете, стоящем вне пределов изображения. Вина в подобном грехе должна падать не на тех, кто дозволяет иконы и только отказывается поклоняться им, но на тех, которые вынуждают к подобному поклонению. Употребление икон, по мнению автора, может быть допустимо только в виде украшений или в качестве исторических воспоминаний. Истинное употребление их в качестве средства к воспоминанию настойчиво противопоставляется доводу, будто без них невозможно помнить о Боге. Те лица должны иметь слишком ненадежную память, которые нуждаются в напоминании им о Боге посредством икон и которые неспособны подняться духом выше вещественного творения иначе, как при помощи вещественного и сотворенного предмета. Король заканчивает заявлением папе, что он держится начал, изложенных Григорием великим в его посланиях Серену марсельскому, и что он считает это правилом вселенской церкви. Иконы можно допускать, но к почитанию их нельзя принуждать, хотя в то же время не должно и разбивать или разрушать их.

Помимо своего страстного тона, эта полемика против иконопочитания — даже по сознанию протестантов — несправедлива тем, что не обращает внимания на различие между λατρεῖα, что приличествует только Богу, и προσκυνησις τιμητικη, воздаваемого тварям, и приписывает Никейскому собору кощунственное положение: иконам подобает воздавать то же *servitium adorationis*, что и Пресв. Троице. Этот несправедливый упрек Никейскому собору объясняется, с одной стороны, неправильным переводом (προσκυνησις — *adoratio*), а с другой — непониманием греческого текста.

С. Троицкий

Карпини. Иоанн де Плано Карпини происходил из фамилии del Plan di Carpini в Перуджии; родился, как полагают, 1182 г. О его жизни известно мало. Современник Франциска Ассизского, — он был одним из известнейших членов основанного им ордена, прославился проповеднической деятельностью и основанием монастырей в Польше, Германии, Испании, Богемии, Венгрии. Так как разрушительные орды моголов по завоевании Руси в сороковых годах XIII столетия стали угрожать Европе, то папа Иннокентий IV положил на Лионском соборе 1245 г. отправить миссию, чтобы, сколько можно, отвлекать монголов от Европы; вместе с тем миссионеры должны были попытаться расположить монголов к христианской вере и собрать по возможности сведения об этом народе. Для миссии был избран Иоанн Карпини вместе с другими братьями по ордену — Бенедиктом из Польши и другими. Миссия отправилась в конце 1245 г. чрез Южную Россию и приволжские степи, предварительно накупив для подарков бобровых и равных других мехов. В приволжских степях Карпини видел хана Батыея, встретившего послов с почетом. Батый отправил их к самому великому хану, в главный стан кочевников. Путь послов пролегал чрез громадные пространства, занятые татарами. Последним хотелось уверить послов в огромности и могуществе их царства. Путь был очень трудный — тем более, что ехали очень быстро, несколько раз меняя в день лошадей. Монголы готовились в это время избрать на «курултае» (на сейме) хана Каюка, старшего сына хана Угедея, и послы торопились поспеть к самой церемонии восшествия на престол. 22 июля, совсем измученные, Карпини и его спутники прибыли к месту своего назначения; им отвели удобную палатку, богато снабженную всем, что только нужно. Здесь они прожили довольно долго, присутствовали при всех торжествах, причем им всегда оказывали особый почет. Они были ласково приняты новым ханом, представили ему папскую грамоту, на которую получили ответную с царскою печатью, после чего были отпущены. Обратный путь пришлось совершить зимою, почему должны были переносить еще более трудностей. В июне 1247 г. они добрались до Киева, где их приветствовали точно воскресших мертвецов. Отсюда они благополучно приехали к папе и донесли ему об успехе своего посольства. Отчет Карпини был милостиво принят папою, который наградил своего посла многими знаками своей благосклонности. Последующие годы своей жизни Карпини не оставлял проповеднической деятельности: мы встречаем его потом в Чехии, Венгрии и др. странах, где он проповедовал Евангелие. Он умер в сане архиепископа Антивари. Год смерти его неизвестен.

Карпини со вниманием наблюдал жизнь и занятия татар как по дороге, так и во время пребывания среди них. Свои наблюдения он изложил в сочинении «*Libellus hystoricus*» на латинском языке. За исключением нескольких, вставленных туда нелепых басен, переданных Карпини, сообщения его заключают в себе много интересных данных для этнографии и географии Южной России и монголов. Между прочим, Карпини сообщает о царстве пресвитера Иоанна, которое помещает в Индии (см. «Энци.» VII). Карпини видел на своем пути князей Василька Владимира Волынского, Даниила Романовича Галицкого, убеждал их принять унию, признав главенство папы, на что, будто бы, на обратном пути получил согласие их (Языков, Путеш. к татар., стр. 9. 63; ср. Е. Е. Голубинский, История русской церкви т. II, 1, стр. 82—87). В главном стане Карпини встретился с князем Суздальским Ярославом Всеволодовичем, которого Батый отправил присутствовать при восшествии на престол Каюка. О самих татарах Карпини отзывается с похвалою, отмечает их веротерпимость, верность хану, честность во взаимных отношениях, целомудрие их жен; но в отношении к прочим народам татары отличаются гордостью, надменностью, изменчивостью, жадностью: — ничего нельзя у них

добиться без подарков.
Б. Груздев.

Карпович Леонтий, нареч. еп., ср. «Энц.» III.

Карпов Василий Николаевич, профессор С.-Петербургской Духовной Академии по кафедре философских наук, известный переводчик сочинений Платона, род. 2 апр. 1798 г., умер 2 дек. 1867 г. Сын священника Воронежской епархии, образование получил в Воронежской семинарии (— где на него несомненно имел влияние протоиерей И. Я. Зацепин, ревностный почитатель Шеллинга —) и в киевской Духовной Академии, где он слушал философию у проф. И. М. Скворцова. Прослужив затем 4 года (1825—1829 г.) в киевской Духовной Семинарии, В. Н. Карпов перешел в киевскую Духовную Академию на должность бакалавра сначала французского языка, а потом философских наук; в октябре 1833 г. он был переведен в петербургскую Духовную Академию и здесь сперва исправлял должность библиотекаря, и до 1844 г. (после Ф. Ф. Сидонского) читал по философии, с 1844 г. — по истории философии, причем преподавал еще логику (в 1855 г.), логику и историю новейшей философии после Канта (с 1859 г.), логику и психологию (с 1865 г.). В продолжение своей жизни ему не раз приходилось быть посланным; в качестве ревизора для обозрения духовных семинарий и училищ. Неутомимый работник на ниве научной и талантливый профессор, он оставил после себя светлую память в петербургской Духовной Академии. Будучи человеком глубоко верующим и преданным интересам православия, В. Н. Карпов далеко не удовлетворялся современными ему течениями западной рационалистической философии; его симпатии были на стороне древней философии Платона, сочинения которого он переводил, по его словам, «более, чем с удовольствием» (пред. ко 2-му изд., стр. XXIII). Этот перевод — в 6 томах, из которых четыре были изданы при жизни В. Н. Карпова (первое издание Спб. 1841 имело только 2 тома, второе изд. Спб. 1863 уже 4 тома), а два последние по смерти его (М. 1879) — не утратил своего значения до настоящего времени и в некоторых отношениях лучше вновь сделанного перевода (под редакцию Вл. С. Соловьева, о чем см. у проф. А. А. Бронзова в «Христ. Чтении» 1897 г., I, 197 и 511). Объясняется это тем, что В. Н. Карпов, приступив к делу с отчетливым представлением своей задачи (см. предисл. к I-му изд., I-II), выполнил ее с редкой тщательностью, научную добросовестностью и искусством. В целях уяснения для читателя философии Платона, каждый его диалог переводчик предваряет особым введением, составленным под руководством исследований Стефана, Аста, Шлейермахера и Штальбаума. Влияние Сократо-Платоновой философии сказывается и на самостоятельных философских трудах В. И. Карпова,

В своем «Введении в философию» (Спб. 1840) проф. В. Н. Карпов стоит за систему так называемого философского синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматриваются в нераздельном и коренном их существовании, а не выводятся одно из другого. Основанием философии, по мнению проф. В. И. Карпова, — и не только формальным, но и реальным — следует почитать сознание, — как факт внутреннего опыта непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий, — ибо сознание, взятое конкретно (т. е. если не отделять в нем психической силы от содержания), есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему стремится. Таким образом, в духе Платоновой гармонии счастливо избегается односторонность тех философских начал, которые выражают какую-нибудь одну сторону нашего бытия (напр., либо чувство, либо ум) и подчиняют ей другие. Далее, областью метафизических исследований, по мнению проф. В. Н. Карпова, собственно должен быть признан человек и все остальное, поскольку оно отражается в человеке; а так как отражения в сознании бывают правильные и неправильные, то нужен критерий, которым могут быть только присущие нашей природе нормы. Отсюда вытекает важное философское значение

психологии, выясняемое особенно во Вступительной лекции по психологии (в «Христианском Чтении» 1868 г., № 2, стр. 189—229): она должна лежать в основании всей энциклопедии философских наук. Чтобы стоять на высоте такого своего призвания, психология, удовлетворяя требованию беспристрастия, источником своим должна иметь внутренний опыт, свободный от предвзятых мнений; но так как совершенно безыдейное опытное из следование невозможно, то при психологических исследованиях путеводною звездой следует иметь откровенное учение о человеческой природе. Во внутренней связи с психологиюю стоять, конечно, и логика, которой В. Н. Карпов, имея в виду соединить цели учебные с научными, посвятил особый труд «Систематическое изложение логики» (Спб. 1856); логика Карпова, по заявлению одного ученого (см. сборник «Памяти русского философа» Спб. 1898, стр. 36), не утратила еще до сих пор своего научно-философского значения и может быть названа, по своим задачам и методу, «формально-реальною». Характерно еще совпадение мнений В. Н. Карпова и Г. С. Сковороды по вопросу о необходимости самобытной русской философии, которые разделялись и другими современными и позднейшими русскими мыслителями (напр., славянофилами). По мнению проф. В. Н. Карпова, русская философия, находясь в зависимости от условий народно-общественной жизни (православия и единоподержавия), должна иметь своею практическою целью — определить место, значение и отношения человека в мире, поскольку человек, сам в себе всегда и везде одинаковый, в развитии охарактеризован типом истинно русской жизни, и прояснить ему его обязанности по отношению к религии и отечеству. Нужно также указать на следующие статьи В. Н. Карпова: Философский рационализм новейшего времени (в «Христ. Чтении» 1859 г., II, 286; 1860 г. № 3, стр. 288—326; № 4, стр. 394—414; № 5, стр. 456—493; № 6, стр. 559—580, и № 12, стр. 501—550); Систематическая форма философского рационализма или наукоучение Фихте (в «Радуге» 1865—1866 г., № 1, стр. 49—82; 2, стр. 194—219); О самопознании (в «Страннике» 1860 г., № 1, отд. II, стр. 18—34); О бессмертии души — против натурализма: разговор (в «Страннике» 1861 г., 6 5, отд. II, стр. 233—260); статья о Платоне по поводу собственного перевода его сочинений (в «Страннике» 1864 г.); Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений (в «Журн. Мин. Нар. Пр.» 1856 г., ч. 92, стр. 167—198); Душа и действующие в природе силы (в «Христ. Чтении» 1866 г., ч. II); О нравственных началах (в «Христ. Чтен.» 1867 г., II, 346); Мысли из уроков философии нравственного мира (сообщ. П. И. Савваитовым в «Страннике» 1868 г., № 3, стр. 103—106). Кроме того, В. Н. Карпов перевел Историю философии древних времен Риттера (Спб. 1839, ч. 1); под его же редакциею переведена Церковная история Евсевия и издан перевод византийских историков: Вриеиния, Кианама, Анны Комниной и Пахимера. — В 1898 г. петербургская Духовная Академия по случаю столетия со дня рождения В. Н. Карпова чествовала память своего идеально настроенного «христианского философа».

А. В. П.

Карпократ — гностик, происходил из Александрии и жил еще в первой половине второго столетия, так как его ученица Марцеллина пришла в Рим при папе Аниките (155—166 г.), а по блаж. Феодориту — даже при императоре Адриане. О его учении сообщает, главным образом, Иринея лионский (Прот. ерес. 1, 25). Позднейшие писатели ересеологи основываются преимущественно уже на этом свидетельстве: Ипполит — в Синтагме (с. 9) и в Философуменах (7, 32), Евсевий (Ц. И. 4, 7: 9), Епифаний (Ерес. 27). Филастрий (История 35), блаж. Феодорит (Ерес. 1, 5).

В основе учения Карпократа лежал платонизм. Карпократ учил, что в начале было высочайшее неведомое и неизглаголанное Существо, основа и причина всех вещей. Через эманацию (или саморазвитие) из него произошло множество ангелов, или эонов. Эти ангелы, которые стоят далеко ниже Бога безначального (ἀγένητος) и нарожденного (ἀγεννητος), и образовали мир. В начале души находились в общении или в обращении (περιφορα) с Богом; но пали и в наказание должны были перенести страдания: — зонами они были заключены в тела до тех пор, пока выстрадают все свои грехи и через то удостоятся освобождения. Для действительного достижения этой цели души нуждаются в довольно продолжительном и неоднократном прохождении через тела. Почти невысказано, чтобы души при однократном своем появлении в мире — в телах — могли достигнуть освобождения; однако каждый человек должен стремиться в своей личной земной жизни исполнить требуемые условия, дабы его душа не была вынуждена вернуться снова к земной жизни в новом теле, если ее свободе будет чего-нибудь не доставать по разлучении с телом. В этом смысле истолковывал Карпократ слова Иисуса Христа — [Лк.12:58](#). [Мф.5:25](#): «соперник» — диавол — один из ангелов, который влечет души к первому и начальствующему из димиургов; этот последний через служебных ангелов заключает их в другие тела до тех пор, пока они не отдадут последней «полушки», т. е. пока не достигнут той свободы, которая даст им возможность вознестись к тому Богу, Который возвышается над всеми ангелами-мирообразователями. Души имеют возможность во время своего земного странствования вспоминать о том состоят и, в котором они находились до своего заключения в тела. Но не все они фактически достигают такого воспоминания. Иисус, сын Иосифа, тем и отличался от других людей (будучи одинаков с ними в других отношениях), — что Его чистая и сильная душа хранила живое воспоминание о своем Боге и видела себя в общении с небесным Отцом. За это Бог послал Ему силу, которая дала Ему возможность освободиться от уз мира и воспарить к Богу. Воспитанный в иудейских нравах, Он, однако, презирал их. Благодаря такому образу жизни, Иисус достиг такой силы, которая уничтожила все лежащие на людях наказания в виде страдания. Тот, кто, подобно Иисусу, презирает князей мира сего, — достигает одинаковой с Ним силы и может совершить то же самое и даже большее. Искупление достигается через веру и любовь. Все прочее безразлично. Добро и зло покоятся только на мнении человека; по природе нет ничего злого. На основе этого учения последователи Карпократа приписывали себе господство над димиургом и всеми вещами мира, склоняясь в той или другой степени к антиномизму. Они имели у себя изображение Христа, которое ставили наряду с изображениями Пифагора, Платона, Аристотеля и других философов, воздавая всем им божеское почитание. Известие о Марцеллине показывает, что секта Карпократа распространилась до Рима. Особенными, успехом это еретическое учение пользовалось в Кефалонии, одном из островов Ионийского моря (см. «Ионийские острова» в «Энци.» II), где находилась родина жены гностика. По свидетельству Климентя александрийского (Strom. 3, 2), Карпократ имел сына Епифана, которому дал

энциклопедическое образование, наставив его особенно в философии Платона. 17-ти лет Епифан уже заявил себя в литературе, явился затем основателем новой секты, которая выделилась из ереси Карпократиан. Епифан учил о полнейшем коммунизме, — даже в общении с женами, — и в этом отношении превзошел, кажется, своего отца. Секта исчезла, по-видимому, уже в IV столетии. Епифаний кипрский, по крайней мере, уже не упоминает о ней, как о существующей, и краткость полемики, которую он ей посвящает, может свидетельствовать о том, что названная секта к его времени уже исчезла.

С Зарин

Карпцов (по-латински Carpovius) — немецкая протестантская фамилия, родом из Бранденбурга, давшая много замечательных богословов, юристов и филологов в XVII и XVIII веках. Ниже даются сведения об Иоанне Бенедикте I Карпцове (1607—1657 гг.), сыне его Иоанне Бенедикте II Карпцове (1639—1699 гг.) и внуке его Иоанне Готлибе Карпцове (1679—1767).

1) **Карпцов**, Иоанн Бенедикт И, протестантский богослов. Пятый сын известного немецкого юриста Бенедикта Карпцова (1565—1624 г.), он родился в Рохлице, в Саксонии, в 1607 г.; был пастором и профессором богословия в Лейпциге; скончался 22 октября 1657 г. Иоанн Бенедикт Карпцов написал несколько богословских сочинений, из которых более замечательны следующие: 1) *De NiniVitarum poenitentia*, Lipsiae 1640; 2) *Introductio in theologiam judaicam*, ibid.; 3) *Hedogcticum*, ibid. 1656, — трактат по гомилетике, пользовавшийся в свое время известностью; 4) *Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos*, — издано в Лейпциге (1665 г.) по смерти автора. Благодаря последнему сочинению, Иоанн Бенедикт Карпцов считается творцом протестантской символики.

2) **Карпцов**, Иоанн Бенедикт II — протестантский богослов, известный гебраист. Сын Иоанна Бенедикта Карпцова (см. выше), он родился в Лейпциге 24 апреля 1639 года: под руководством Иоанна Буксторфа (род. 13 авг. 1599 г., 17 авг. 1664 г.) прекрасно изучил древнееврейский язык и был в Лейпциге с 1665 г. профессором нравственного богословия, с 1668 г. — еврейского языка и с 1684 г. профессором богословия; умер 23 марта 1699 г. Иоанн Бенедикт II Карпцов был ярким противником пиэтизма и положил начало ожесточенной полемике относительно этого направления в протестантстве. От И. Б. II Карпцова остались следующие сочинения: 1) *Dissertatio de nummis, qui Mosen conutum exhibent*, Lipsiae 1659; 2) *Animadversiones ad Schickardi jus regium hebraeorum*, Lipsiae 1674, и многочисленные трактаты по вопросу о ветхозаветном священном языке, изданные в сборнике под заглавием: *Disputationes academicae*, Lipsiae 1699.

3) **Карпцов**, Иоанн Готлиб — один из лучших представителей ортодоксального лютеранства в области библейской критики.

Сын Самуила Бенедикта Карпцова (1647—1707 г.), племянник Иоанна Бенедикта II Карицова и внук Иоанна Бенедикта Карпцова, он родился в Дрездене 26 сентября 1679 года; обучался в Виттенберге, Лейпциге и Алтдорфе; путешествовал с научною целью в Англию и Голландию. С 1704 г. И. Готлиб Карпцов исполнял пасторские обязанности в Дрездене, с 1708 г. — в Лейпциге, где с 1713 г., кроме того, был экстраординарным профессором богословия, а с 1719 г. — ординарным профессором восточных языков. В 1730 году он был назначен первым пастором и супер-интендентом в Любеке, причем заявил себя строгим приверженцем чистого лютеранства, врагом реформатов и братьев моравских. Умер 7 апреля 1767 года.

После И. Готлиба Карпцова остались следующие замечательные сочинения: 1) *introductio ad libros canonicos Bibliorum Vet. Testamenti omnes* (Lipsiae 1714—21, три тома; 2-е издание 1731 г.; 3-е издание 1741 г.; два последние издания без перемен). В этом сочинении автор изучает одни после других книги исторические, поэтические и пророческие Ветхого Завета, исследуя вопросы об их наименовании, писателе, их цели, содержании и времени их написания, всегда подтверждая традиционные мнения при помощи опровержения позднейших взглядов — новаторских и заканчивая все обширным перечислением комментариев, опубликованных на каждую ветхозаветную книгу. В предисловии к 3 тому И. Г. Карпцов отвечает на критику, которая была помещена на 1-й том сочинения в журнале «Memoires de Trevoux»¹. 2) *Critica*

sacra Vet. Testamenti (Lipsiae 1728; второе издание — исправленное и дополненное — было опубликовано в 1748 г.). Это сочинение по библейской критике восполняет предшествующий труд И. Г. Карпцова. В 1-й части его содержится исследование о тексте Ветхого Завета в его целом и трудах, ему посвященных; во 2-й части разбираются варианты библейского текста. 3-я часть, по мысли автора, должна была касаться книг неканонических, но вместо этого автор поместил в ней опровержение на сочинение Вистона (G. Whiston), утверждавшего, что ветхозаветный еврейский текст был поврежден евреями. Эта часть исследования Карпцова была переведена на английский язык (London 1729). 3) Apparatus historic-criticus antiquitatum sacri codicis et gentis hebraeae (Lipsiae 1748). Это ученый комментарий по еврейской археологии. Впоследствии это сочинение было опубликовано Томасом Годвином (Thomas Godwin) на английском языке под заглавием: Moses and Aaron (London 1814). И. Г. Карпцов намеревался написать такое же критическое исследование о тексте Нового Завета, какое он составил о тексте ветхозаветном, но отказался от своего намерения, потому что эту работу взялся исполнить его верный ученик И. В. Румпеус, вдохновившийся учеными планами своего учителя, но не обладавший его колоссальной эрудицией. Сочинение Румпеуса под заглавием: Coininentatio critica in libros Novi Testamenti in genere, cum praefatione . G. Carpzovii, было напечатано в Лейпциге в 1730 г. К этому нужно добавить, что Румпеус умер, не окончив специальных введений на каждую книгу Нового Завета, как это он обещал.

Свящ. Н. В. П-в.

Карп, один из 70 Апостолов

Карп (Κα'ρπος — плод; Carpus), один из 70 Апостолов, ученик и спутник Ап. Павла. Во втором послании к Тимофею ([2Тим.4:13](#)) св. Павел просит последнего, чтобы он, когда пойдет к нему, принес оставленный им у Карпа в Троаде фелонь и книги, особенно кожаные. Местом епископского служения Карпа называется Верия фракийская, переименованная потом в честь императрицы Ирины Иринополем, а ныне — Варна. Так как деятельность Ап. Павла простиралась лишь на Верию македонскую, то в Acta Sanctorum (Mai VI, 356) высказано предположение, что Карп был епископом не в Верии фракийской, а в Верии македонской. Болландисты и другие агиологи, основываясь на повествовании Дионисия Ареопагита о молении Карпа к И. Христу наказать двух грешников, где этот Карп называется только пресвитером критским, различают двух Карпов: — Карпа св. пресвитера критского и Карпа св. епископа Верии, Апостола. Умер Апостол Карп, по месяцеслову Василия, в мире. Память его 26 мая и 4 января (собор 70 Апостолов).

Карп, св. священномученик

Карп, св. священномученик фиатирский, половины III столетия. В сане епископа фиатирского Карп с поставленным им диаконом Папилом за исповедание Христа был привлечен в суд и по распоряжению асийского анфипата Валериана подвергнут был пыткам. Страдания разделял и слуга его Агафодор. Вися на дереве, Карп улыбнулся и на вопрос начальника, что значить эта улыбка? ответил: «Я увидел благодать Христову, данную мне, и возрадовался». Страдания святых достигли такой степени, что даже лев зарычал человеческим голосом, понося гонителей. Их, а равно сестру Папила Агафоникию бросали в раскаленную печь, но огонь от павшего дождя погас, и святые остались невредимы. Наконец, они были обезглавлены. Царица Елена построила в Константинополе во имя Карпа и Папила монастырь наподобие Гроба Господня. По словам Антония Новгородского, женский монастырь во имя их поставлен царем Константином. Память их 13 октября.

Хр. Лопарев

Карп Стригольник

Карп Стригольник см. «Стригольники»

Карранца Варфоломей — знаменитый архиепископ Толедский (в Испании). Он родился в 1503 г. в Миранде на р. Ебре (Miranda-del-Ebro): по завершении образования в Алкале (близь Мадрида) сделался доминиканцем и инквизитором, с чрезвычайною ревностью работая над подавлением всяких проявлений против авторитета папы, каковой он ставил выше авторитета соборов. Поступив профессором коллегии св. Григория в Виллаидолиде, он приобрел репутацию замечательного богослова и послан был императором Карлом V (род. 24 февр. 1500 г., король испанский — с 1516 г., император германский с 1519 г.) на Тридентский собор, на котором играл важную роль, и сопровождая в Англию герцога Филиппа австрийского (сын Карла V), который должен был жениться на королеве Марии, Карранца сделался духовником последней. По указаниям королевы он много трудился над укреплением католической веры в Английском королевстве, показав себя ярым, фанатичным инквизитором. Его ревность доходила до того, что он приказывал вырывать из земли трупы еретиков, чтобы потом предавать их сожжению. Усердие Карранцы не осталось не вознагражденным. В 1555 г. герцог Филипп, по отречении Карла V от германского и испанского престолов, сделался королем испанским и в 1558 г. назначил Варфоломея Карранцу, за его услуги католической церкви и королевскому дому, архиепископом Толедским. Это назначение возбудило зависть во многих испанских прелатах, желавших занять важный архиепископский пост в Толедо, и было для Карранцы началом несчастий. Против королевского любимца составилась заговор. Карранца опубликовал в своем диоцезе катехизис, который был запрещен цензурою инквизиции, но одобрен комиссиею Тридентского собора, занимавшеюся рассмотрением книг, и потом снова подвергся критике со стороны епископа леридского. Этот катехизис дал повод неблагонамеренным лицам обвинить Карранцу в ереси. Кроме того, Карранца присутствовал при последних минутах; Карла V (21 сентября 1558 г.), и его обвинили еще в том, будто он религиозно совратил умершего. Архиепископ Толедский был арестован и заключен в тюрьму инквизиции. Папа Пий V в 1567 г. перенес дело в Рим, где оно тянулось до 1576 г. В течение этого времени Карранца, перевезенный туда же, томился в замке св. Ангела. 16 марта 1576 г. папа Григорий XIII произнес окончательный приговор над Карранцей. Последний, весьма заподозренный в ереси (*en gran manera sospechoso*), должен был отречься от 16 соблазнительных положений, подвергался разным епитимиям и на пять лет лишался права священнодействовать. Такой приговор окончательно надломил здоровье несчастного архиепископа Толедского, и 2 мая 1576 г. он скончался в монастыре Минервы, не переставая доказывать свою невиновность.

От Варфоломея Карранцы осталось несколько сочинений на латинском и испанском языках. Из них отметим наиболее замечательные: 1) *Comentarios sobre et catequismo cristiano*, Антверпен 1558 г., в лист. Это сочинение, посвященное королю Филиппу, и было причиною несчастий Карранцы; в настоящее время оно представляет из себя большую редкость. 2) *Summa conciliorum*; в первый раз опубликовано в Венеции в 1546 г., в 8°, и перепечатано с некоторыми изменениями в 1639 г. (Франциском Сильвием), в 1668 г., в 1681 г. (Франциском Элингом) и в начале XVIII в. (бенедиктинцем Шраммом). 3) *De necessaria residentia episcoporum et aliorum paslorum*, Венеция 1547 и 1562, в 8°. — Жизнеописание Карранцы составлено на испанском языке Дидье (Didier de Casteon) и Салазаром (Salazar de Mendoza).

Карталинская и Кахетинская епархия

Карталинская и Кахетинская епархия, обыкновенно называемая грузинскою, образована по Высочайше утвержденному 28 декабря 1818 г. проекту преобразования церковного устройства Грузии, составленному экзархом Феофилактом Русановым (Полн. Собр. Зак. № 27.605). До учреждения Карталинской и Кахетинской епархии именованная «Карталинская» и «Кахетинская», — каждое особо, — также служили к обозначению грузинских епархий, но в сочетании с другими именованьями, а именно: по положению 30 июня 1811 г. образованы были в Грузии две епархии: Мцхетская-Картилинская и Алавердская-Кахетинская. В первой архиерействовали экзархи и ее история изложена в очерке Грузинского экзархата («Энци.» IV). Епархия же Алавердская-Кахетинская при своем образовании поручена была управлению митрополита Сигнахского Иоанна (Бодбели, князь Макаев); просуществовала епархия около 3-х лет и, по новому положению о церковном устройстве Грузии, 30 августа 1814 г., была упразднена за отходом ее территории к новоучрежденным епархиям Телавской и Сигнахской. Этим же положением из епархии Мцхетской и Карталинской образована была епархия Мцхетская, Тифлисская и Карталинская; ею управляли экзархи Варлаам и после него Феофилакт. Она просуществовала 4 года и затем, по положению 28 декабря 1818 г., была переименована в Карталинскую и Кахетинскую, оставшуюся также в управлении экзархов: ее история изложена в очерке Грузинского экзархата («Энци. т. IV). В дополнение к сказанному там, следует прибавить, что после архиепископа Алексия, переведенного 1 июля 1905 г. на Тверскую кафедру, экзархом и архиепископом Карталинским и Кахетинским был назначен того же 1 июля 14) Николай (Николай Александрович Налимов); уроженец Петербургской епархии, он, по окончании курса С.-Петербургской Духовной Академии в 1877 г., был преподавателем, Александро-Невского училища в Петербурге, затем помощником, инспектора и преподавателем Петербургской Семинарии; в 1885 г. принял монашество, в 1886 г. назначен ректором Смоленской Семинарии, в 1889 г. перемещен в Петербургскую Семинарию, 5 августа 1890 г. хиротонисан во епископа Ладожского, викария С.-Петербургской епархии, в 1892 г. переименован во епископа Гдовского, 13 ноября 1893 г. назначен на Саратовскую кафедру, 16 января 1898 — архиепископом Финляндским; 9 июня 1906 г. преосвященный Николай, согласно прошению, был уволен от должности экзарха, а 23 июня назначен на Владимирскую кафедру, где и святительствует доньне. С увольнением его назначен экзархом 15) Никон (Николай Софийский), бывший архиепископом Владимирским. По окончании родной Костромской Семинарии в 1882 г. он был надзирателем Макарьевского училища, 20 февраля 1883 г. рукоположен во священника; овдовев, поступил в 1884 г. в Петербургскую Духовную Академию, в которой в 1887 г. принял монашество; по окончании курса был инспектором Петербургской и с 1891 г. ректором Владимирской Семинарий, 8 марта 1898 г. хиротонисан во епископа Вольского, викария Саратовской епархии, в следующем году переведен епископом Нарвским, викарием Петербургской епархии, в 1901 г. назначен на Вятскую кафедру, в 1904 г. переведен на Владимирскую кафедру, в 1906 г. получил здесь архиепископство. В Грузию владыка назначен в трудную пору, когда часть грузинского духовенства, домогаясь автокефалии, взволновала весь экзархат (См. еще в «Энци.» III, где помещен и портрет).

Викариатства. Горийское викариатство учреждено 30 июня 1811 г. Викариями были: 1) Досифей (Пицхелауров или Пицхелаури): родом грузин, он вступил в монашество в 1791 г., в 1795 г. получил сан архимандрита, с 1801 г. управлял Квабтаховским монастырем, с 1806 г. — и Шиомгвимским, с 1809 г. — еще и Урбнискою епархией, в 1811 г. католикос Антоний II, отправлявшийся в С.-Петербург по вызову, взял с собою и Досифея; здесь он, в ожидании

архиерейства, поселился в Александро-Невской лавре и получал пенсию в 2.000 р.; 30 января 1812 г. он был хиротонисан во епископа Горийского, викария Грузинского. но с оставлением в С.-Петербурге; 30 августа 1814 г. назначен архиепископом Телавским и Грузино-Кавказским и членом грузино-имеретинской конторы, с поручением заведывания делами осетинской комиссии, учрежденной в 1745 г. для просвещения христианством осетин и прочих кавказских горцев и в 1792 г. прекратившей свою деятельность; 14 мая 1817 г., при новом преобразовании церковного устройства Грузии, уволен с пенсией в 2.000 р. и помещен в московском Высокопетровском монастыре. Скончался 19 ноября 1830 г. Епархия вошла в состав сигнахской.

— 2) Гервасий (Мачавариани), с 30 августа 1814 г.; скончался 5 февраля 1817 г.; ранее (с 30 июня 1811 г.) он был епископом Цилканским. — 3) Ствфан (князь Джорджадзе), архиепископ прежде Руставский, с 28 декабря 1818 г.; скончался 18 ноября 1839 г. — 4) Никифор (князь Джорджадзе), хиротонисанный из архимандритов Хирского Стефановского монастыря 5 апреля 1842 г.; скончался 13 декабря 1851 г. — 5) Иоанн (Петр Георгиевич Авалиани), сын священника из грузинских дворян, окончил курс Тифлисского благородного училища в 1804 г., в 1807 г. посвящен в диакона, в 1814 г. — во священника, в 1819 г. возведен в протоиерея, в 1834 г. принял пострижение в монашество и назначен членом грузино-имеретинской синодальной конторы и настоятелем давидгареджийской пустыни, с возведением во архимандрита, 13 апреля 1852 г. хиротонисан во епископа Горийского, скончался 6 апреля 1858 г.; погребен в тифлисском Сионском соборе. — 6) Гавриил (Герасим Максимович Кикодзе), сын священника из дворян гурийской области, образование получил в Петербургской Семинарии и Академии, которую окончил со степенью магистра; по окончании курса в 1849 г. назначен инспектором тифлисской Семинарии, 8 ноября 1854 г. рукоположен во священника, 6 октября 1856 г. принял монашество, в 1858 г. назначен архимандритом давидгареджийской пустыни, 6 декабря этого же года хиротонисан во епископа Горийского, 2 июля 1860 г. назначен имеретинским, в 1869 г. ему же поручено управление абхазскою епархией; скончался 26 января 1896 г. За его самоотверженную миссионерскую деятельность историки называли его «апостолом Абхазии». Он, как простой миссионер, лично изъездил всю свою область большею частью верхом, в сопровождении только келейника или еще одного монаха (см. и у еп. Кириона, Краткий очерк истории Грузинской церкви и экзархата за XIX столетие, Тифлис 1901, стр. 124—129). Некрологи называют его мужем великого разума, живым образцом кротости, простоты, смирения, отцом вдов и сирот, беспощадным карателем зла и неправды, обличителем лжи и тьмы, восстановителем и вносителем света истины всюду, куда только мог проникнуть его голос и где только позволяли ему силы («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1896 г. №№ 4, 9). Он был и замечательным проповедником; его проповеди еще в 1867 г. были переведены на английский язык; были переводы и на французский. Изданы они в 3-х томах: два грузинских и один русский (рецензии в «Богосл. библиогр. Листке» при «Руков. для сельск. пастырей» 1894 г., май: «Церк. Ведом.» 1893 г. № 43). «Как вся деятельность преосвященного проникнута стремлением к правде и истине, водворением царствия Божия на земле, так этою же небесною силой одухотворены и все его слова, речи и поучения». Погребен владыка в гелатском монастыре. Его погребение было великим духовным торжеством; собралось до 300 лиц духовенства, участвовавших в погребальной процессии («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1896 г. № 6). — 7) Геронтий (Папиташвили), с 19 мая 1862 г.; 30 мая 1869 г. уволен на покой в гелатский монастырь, где скончался 1 июля 1871 г. и погребен; о нем см. в очерке Мингрельской епархии. — 8) Александр (Алексей Давидович Окропиридзе), сын священника Горийского уезда, родился в 1824 г., окончил курс в тифлисской Семинарии, 8 июня 1845 г. пострижен в монашество, в сане иеродиакона поступил в Казанскую Дух. Академию, которую и окончил в 1850 г., в 1849 г. рукоположен во иеромонаха, в 1851 г. назначен учителем Тифлисской Семинарии, а потом

последовательно смотрителем Абхазского и Кутаисского дух. училищ, в 1855 г. возведен во игумена, в 1856 г. — во архимандрита, с этого года около полутора лет управлял Абхазскую епархией, 4 марта 1862 г. хиротонисан во епископа Абхазского, в 1869 г. назначен Горийским, с 1882 по 1886 г. управлял и Гурийскою епархией, 20 марта 1898 г. назначен Гурийско-Мингрельским, в 1903 г. уволен на покой. Биограф преосвященного пишет о нем, что владыка принадлежит к тем «избранным, отмеченным благодатью свыше, натурам, который, служа украшением своего звания, вместе с тем украшают и всю страну». «Своею простою жизнью и христианским смирением преосвященный напоминает тех древних иерархов и пастыреучителей, для которых как бы не существовало потребностей тела. Преосвященный все свои средства употребляет на дела благотворительности. Щедрость его давно известна всем в Грузии. Немало сирот и бедняков получило и получает на средства преосвященного воспитание и образование». Преосвященный пожертвовал до 33.000 р. на обеспечение Шиомгвимского и Зедазнийского монастырей. Эти монастыри ему же в значительной степени обязаны и своим восстановлением. Владыка «всячески старается о приумножении и распространении монашества в Грузии и о содействии таким образом подъему нравственности и религиозности в народе». Он имеет заслуги и по «восстановлению древней грузинской религиозно-церковной и богословской письменности». «Им изданы: Готовый Ответ католикоса Антония I; Слова и речи Амвросия, митрополита Некресского; Исторические документы, касающиеся Шиомгвимского монастыря; Лексикон Саба Орбелиани и др.». Имеет заслуги владыка и «в деле восстановления и переложения на ноты старинных грузинских церковных напевов». «По его воззрению, церковь и государство имеют одну и ту же цель: осуществление правды Божией на земле. Благоденствие Церкви есть благоденствие государства и обратно». Характер владыка имеет «нелицеприятный, прямой, откровенный, простой, доступный и решительный» («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1898 г. № 9). — 9) Леонид (Лонгин Окропиридзе), уроженец тифлисской губ., образование получил в Киевской Дух. Академии, в которой в 1887 г. принял монашество, в 1888 г., по окончании курса, назначен инспектором училищ «Общества восстановления православного христианства на Кавказе», к 1892 г. — настоятелем Зедазнийского монастыря с возведением в сан игумена, в 1893 г. — настоятелем хирского Стефановского монастыря с возведением во архимандрита и членом грузино-имеретинской синодальной конторы, в 1897 г. — настоятелем Иоаннокрестителейской пустыни, 19 апреля 1898 г. хиротонисан во епископа Горийского, 12 августа 1900 г. назначен епископом Имеретинским, 1 фев. 1908 г. переведен на Гурийско-Мингрельскую кафедру (см. о нем и под словом «Леонид»). — 10) Кирион (Георгий Иеронимович Садзагелов), сын свящ. Груз. епархии, род. 10 нояб. 1854 г., по окончании курса Киев. Дух. Акад. в 1880 г. назначен помощн. инспек. Одесс. Дух. Сем., в 1883 г. переведен помощником смотрителя Телавского дух. училища, в 1885 г. перешел в Горийское дух. училище, в 1890 г. назначен преподавателем Кутаисского дух. училища, затем в 1891 г. перешел в Тифлисское, в 1896 г. 2 ноября пострижен в монашество и 6 ноября рукоположен во иеромонаха: в том же году назначен настоятелем квабташевского Успенского монастыря с возведением во игумена и инспектором школ «Общества восстановления православного христианства на Кавказе», 10 мая 1898 г. возведена во архимандрита; (27 июня назначен и) 23 августа 1898 г. хиротонисан во епископа Алавердского, 12 августа 1900 г. назначен Горийским, 10 марта 1902 г. назначен епископом Балтским, викарием Подольской епархии, 3 мая 1903 г. — епископом Новомиргородским, викарием Херсонской епархии. 23 апреля 1904 г. назначен на орловскую кафедру, 3 фев. 1906 г. переведен по его желанию в Сухум, 25 января 1907 г. назначен епископом Ковенским, викарием Литовской епархии. 15 фев. 1908 г. вышел на покой. Владыка; в бытность преподавателем был одним из усердных сотрудников «Дух. Вест. Грузинского Экзархата», в котором помещал статьи по изучению грузинской старины:

«Описание метехского евангелия 1049 года», «Никозский собор», «Описание никозской Михаило-архангельской церкви», «Двенадцативековая религиозная борьба православной Грузии с исламом», речь «О заслугах грузинского монашества и монастырей для Церкви и общества», «История и древности цромского Вознесенского храма» («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1896 г. № 22). Кроме «Дух. Вестн. Груз. Экз.», владыка в прежнее время печатал свои статьи в «Иверии», «Пастыре». «Кавказе», «Новом Обозрении», «Кавказском Обозрении», «Трудах московского археологического общества». Перечисление важнейших трудов дано в «Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1898 г. № 17. В последнее время владыка издал сочинение по истории грузинского экзархата (Более подробную его биографию и портрет см. под словом «Кирион»). — 11) Вениамин (Владимир Борнуков), уроженец Нижегородской епархии, родился в 1862 г., по окончании Нижегородской Дух. Семинарии состоял сельским священником в Нижегородской епархии, в 1889 г. поступил в Петербургскую Дух. Академию, здесь в 1892 г. принял монашество, по окончании академического курса в 1893 г. был назначен помощником инспектора Петербургской Дух. Семинарии и в том же году определен смотрителем Законоспасского дух. училища в Москве, в 1896 г. назначен инспектором Кутаисской Дух. Семинарии, в 1897 г. — ректором, с возведением во архимандрита, 21 апреля 1902 г. хиротонисан в Тифлисе во епископа Горийского, первого викария Грузинской епархии (причем произнес при своем наречении речь, замечательную в том отношении, что это чуть ли не единственный случай из нового времени, когда при таком случае архиерей с выразительной благодарностью вспомнил родную Академию и ее профессоров — своих учителей); скончался 16 февраля 1905 г.; погребен в левом приделе Сионского собора («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. № 10; 1905 г. № 6). — 12) Евфимий (Евстафий Елиев), уроженец Грузии, по окончании в 1865 г. тифлисской Семинарии был учителем духовного училища в Тифлисе. 5 января 1866 г. рукоположен во священника, с 1873 г. был помощником смотрителя Тифлисского духовного училища и затем настоятелем церкви и законоучителем женских учебных заведений св. Нины, с 1880 г. законоучителем Тифлисской мужской гимназии, с 1884 г. кафедральным протоиереем Сионского собора в Тифлисе, но с 1891 г. снова только законоучителем гимназии, в 1892 г. назначен членом грузино-имеретинской синодальной конторы, в 1902 г. перемещен настоятелем тифлисской квацветской Георгиевской церкви, в 1903 г. принял монашество и назначен архимандритом тифлисского Преображенского монастыря, 30 ноября 1903 г. хиротонисан во епископа Алавердского, 19 мая 1905 г. назначен епископом Горийским (биографич. сведения в «Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1903 г. № 23—24; 1904 г. № 4), (в июне 1906 г. участвовал в комиссии Предсоборного Присутствия по грузинским церковным делам и. как не поддерживавший крайних притязаний относительно грузинской автокефалии, не мог возвратиться в Тифлис, а потому 10 ноября 1906 г. назначен епископом Балахнинским, викарием Нижегородской епархии. — 13) Петр (Кончуев) — с 6 апреля 1907 г. из епископов Алавердских (см. ниже).

Алавердское викариатство, второе Грузинской епархии, учреждено 1 марта 1886 г. Наименование получило от имени монастыря, управляемого викарием. Викариями были епископы: 1) Виссарион (Виссарион князь Дадиани); он получил образование в Мартвильском монастыре, принял пострижение в 1849 г., в иеромонаха рукоположен в 1857 г., через 2 года возведен в архимандрита, в 1860 г. назначен настоятелем Джручского монастыря, в 1865 г. — Гаэнатского (Гелатского), в 1871 г. — членом грузино-имеретинской синодальной конторы, 12 января 1875 г. хиротонисан во епископа Мингрельского; 12 июня 1885 г. Мингрельское викариатство введено в состав новообразованной Гурийско-Мингрельской епархии, а преосвященный Виссарион 1 марта 1886 г. назначен епископом Алавердским. — 2) Кирион (Садзагелов) — с 22 августа 1898 г. по 12 августа 1900 г., когда он был назначен епископом

Горийским (см. о нем выше). После него кафедра викариатства оставалась некоторое время вакантною; 23 апреля 1902 г. хиротонисан во епископа Алавердского. — 3) Димитрий (князь Давид Абашидзе). Владыка — уроженец Тифлис. губ., по окончании курса в Новороссийском Университете в 1892 г., поступил в Киев. Дух. Академию, в первом курсе принял монашество, в 1896 г. рукоположен во иеромонаха, по окончании курса состоял преподавателем Тифлис. Дух. Семинарии, потом — инспектором Кутаисской, в 1898 г. перемещен инспектором в Тифлис. Семинарию, в 1899 г. назначен ректором Александровской Миссионерской Семинарии в сел. Ардоне с возведением в архимандрита («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. №№ 10 и 13—14), 23 апреля 1902 г. хиротонисан во епископа Алавердского, в 1903 г. назначен епископом Гурийско-Мингрельским, в 1905 г. назначен епископом Балтским, викарием Подольской епархии, в 1906 г. — Туркестанским (см. о нем и в «Журналах и Протоколах Предсоборного Присутствия» т. III, Спб. 1907 г., стр. 7. 81). — 4) Евфимий (Елиев), с 30 ноября 1903 г.; 19 мая 1905 г. назначен епископом Горийским (см. о нем выше). — 5) Петр (Кончурев), уроженец Тифлис. епархии, в 1859 г. по окончании курса Тифлис. Дух. Семинарии был преподавателем Телавского духовного училища, с 1861 г. был священником и благочинным джавских приходов в южной Осетии, в 1865 г. переведен в кахский приход, в 1868 г. назначен священником Сионского собора и затем законоучителем и настоятелем церкви Закавказского девичьего института императора Николая I, в 1880 г. возведен в протоиерея, 13 ноября 1905 г., по облечении в рясофор без пострижения в монашество, хиротонисан в Тифлисе во епископа Алавердского. Владыка весьма (но особо) популярен в Грузии. Ему принадлежит «весьма кропотливый труд по исправлению текста Грузинской Библии; им же составлены, и изданы сочинения: Путешествие по свв. местам Палестины и горы Афонской, Учение о законе Божиим и заповедях, Вопросы на исповеди. Последние два сочинения — перевод с русского». Ему же принадлежит «множество статей церковно-исторического характера в повременных изданиях грузинских» («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1905 г. №№ 21—22). (Впрочем, об издании Грузинской Библии см. в «Журналах и Протоколах Предсоборного Присутствия» т. III, Спб. 1907, стр. 60—61. 77. 78. 80—81. 84—85, а также ср. у еп. Кириона, Краткий очерк истории Грузинской церкви и экзархата за XIX столетие, Тифлис 1901, стр. 233—235). 6 апреля 1907 г. переведен на Горийское викариатство. — 6) Давид (Качахидзе), уроженец имеретинской епархии, студентом Казанск. Дух. Академии принял в 1897 г. монашество, в 1899 г., по окончании курса назначен инспектором школ Общества восстановления правосл. христианства на Кавказе, в 1900 г. преподавателем Телавского дух. училища, в 1902 г. определен помощн. смотрителя Мингрельского дух. училища, в 1903 г. был смотрителем Соликамского, потом Полоцкого дух. училищ, в 1905 г. определен ректором Витебск. Семинарии и возведен в архимандрита, в 1906 г. перемещен в Донск. Семинарию, 4 нояб. 1907 г. епископ Алавердский.

Бакинское викариатство, третье грузинской епархии, ведет свое начало с 19 мая 1905 г., когда состоялось Высочайшее повеление о бытии архимандриту Никандру вторым викарием грузинской епархии с именованьем епископом Бакинским. Архим. Никандр (Николай Феноменов) — уроженец Орловской епархии, образование получил в Киев. Дух. Академии, в которой и принял монашество; по окончании курса в 1897 г. назначен был преподавателем в Тульскую Семинарию, в 1900 г. назначен инспектором Кутаис. Семинарии, в 1901 г. переведен в Тифлисскую, здесь в 1902 г. назначен ректором, 19 мая 1905 г. состоялось Высочайшее повеление о бытии ему епископом Бакинским, но затем 2 июля, в связи с происходившими тогда волнениями среди грузинского духовенства, определено ему быть епископом Кинешемским, викарием Костромской епархии, в какового он и хиротонисан 10 июля 1905 г. После этого вторым викарием назначен был преосв. Петр с удержанием прежнего именованья Алавердским (см. выше). А засим по ходатайству экзарха Грузии, ввиду необходимости, при

многочисленности в пределах епархии русского населения, иметь для последнего особого викария, 6 апреля 1907 г. состоялось Высочайшее повеление о бытии архимандриту Григорию епископом Бакинским, «третьим» викарием Грузинской епархии. Преосвященный Григорий (Вахнин), по окончании курса Московской Дух. Академии в 1891 г. служил в канцелярии Харьковского губернатора, в 1900 г. назначен наведывающим торговыми классами Харьковского и купеческого общества, 13 августа 1901 г. пострижен в монашество и назначен преподавателем Александровской Семинарии в Ардоне, в 1902 г. — инспектором, в 1903 г. переведен в Новгородскую Семинарию, в 1905 г. вернулся в Ардон. ректором и в том же году перемещен в Тифлис. Семинарию. Хиротонисан 9 мая 1907 г.

Владикавказское викариатство учреждено 3 апреля 1875 г., в качестве второго Грузинского викариатства. Викарием был преосвященный Иосиф (Чепиговский). 23 апреля 1885 г. Владикавказское викариатство обращено в самостоятельную Владикавказскую епархию, которая первое время оставалась все же в составе экзархата, а в 1894 г. выделена в независимую (см. особый очерк в «Энци». III). Вместо Владикавказского учреждено и Алавердское викариатство.

Духовно учебные заведения. Духовная Семинария в Тифлисе (о ней см. «Энци.» IV).

Духовные училища мужские: 1) Горийское, в 1904—1905 уч. году имело 160 воспитанников, в том числе 46 иносословных; общежития в училище нет; в приготовительном классе 3 отделения: старшее, среднее и младшее («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. № 15—16). В библиотеке — до 2.000 книг; 2) Телавское, открытое экзархом Феофилактом 11 октября 1817 г. — первоначально, как уездное и приходское училище, в 1904—1905 уч. году имело 176 воспитанников, при 74 иносословных; общежития в училище тоже нет и также в приготовительном классе 3 отделения («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. № 15—16); в библиотеке до 400 названий и 600 томов; 3) Тифлисское, в 1904—1905 уч. году имело 188 воспитанников при 69 иносословных и 76 живущих в общежитии, в приготовительном классе 2 отделения — старшее и младшее («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. № 15—16); в библиотеке до 600 названий и до 1.300 томов.

Епархиальное Иоанникиевское женское училище в Тифлисе ведет свое начало с 5 сентября 1866 г., когда в г. Мцхете, при Самтаврском монастыре, открыто было первое в экзархате «грузинское училище девиц духовного звания». В 1879 г., при экзархе Иоанникие (сконч. 7 июня 1900 г. митрополитом Киевским: см. «Энци.» VI) училище переведено из Мцхега в Тифлис (открыто здесь 21 сентября); названо Иоанникиевским по постановлению съезда депутатов духовенства грузинской епархии в 1899 г. в ознаменование 50-летнего юбилея преосв. Иоанникия (тогда уже митрополита Киевского) в священном сане. С 1900 г. училище преобразовано из трехклассного в шестиклассное. При училище существует с 1899 г. образцовая школа. В 1902 г. в училище было 213 воспитанниц, в том числе 27 иносословных, в школе 36 учениц. В общежитии живет до 120 воспитанниц («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. №№ 7—8, 13—16).; Содержание училища обходится свыше 32.000 р. в год. (См. и у еп. Кириона, Краткий очерк истории Грузинской церкви и экзархата за XIX стол., стр. 208—212.)

Просветительные благотворительные и взаимно вспомогательные епархиальные учреждения.

Братство во имя Пресвятой Богородицы при тифлисском кафедральном Сионском соборе учреждено экзархом Павлом 10 ноября 1885 г. Братство ставило своею задачей организацию внебогослужебных религиозно-нравственных беседований, распространение книг Свящ. Писания, издание религиозно-нравственных книг на русском и грузинском языках в удовлетворение религиозных потребностей местного населения, распространение свящ. изображений, устройство церковных библиотек, охранение и изучение памятников

православно-христианской древности. Братство с годами перестало публиковать сведения о своей деятельности. (Ср. и у еп. Кириона, Краткий очерк..., стр. 143—150.)

Епархиальное миссионерское духовно-просветительное братство в г. Тифлисе учреждено экзархом Владимиром (ныне митрополитом Московскими см. о нем «Энци.» III) 17 октября 1897 г. с целью распространения и утверждения в обществе истинных понятий о св. православной вере, православном богослужении и христианской нравственности; средства для достижения цели обычные: чтения, собеседования, беседы, распространение брошюр и книг, устройство библиотек, книжных складов, читален. Общество ведет главным образом собеседования, а (также занятия с детьми в послеурочное время в помещении одной из церковных школ, имеет 2 библиотеки-читальни. Устав напечатан в «Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1897 г. 23. Братство в последнее время собирает пожертвования на постройку своего храма, для которого приобрело уже участок земли; имеет домовую церковь и школу на окраине Тифлиса, именуемой Колочая балка. К 1902 г. братство имело 267 членов; управляется советом («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. № 9). (См. и у еп. Кириона, Краткий очерк..., стр. 150—160.)

Закаспийское братство святого Креста в г. Асхабаде своею целью поставило развитие и укрепление православной веры и русской народности на иноверной и иноплеменной окраине. Своим возникновением братство обязано главным образом начальнику закаспийской области генерал-лейтенанту А. А. Боголюбову. Устав составлен священником Колобовым («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1900 г. № 2), напечатан в № 1 «Дух. Вестн. Груз. Экз.» за 1901 г. Открыто 23 декабря 1900 года («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1901 г. № 5).

Бакинское Кирилло-Мефодиевское и братство, в г. Баку, учреждено 24 апреля 1887 г., открыто 27 сентября. Подсчитывая свои заслуги за 15 лет, братство указывало на улучшение церковного пения (и не без некоторой гордости вспоминало, что в братском хоре в бакинском соборном храме пел всю зиму 1894 г. известный ныне оперный артист Шаляпин, получая до 40 руб. в месяц), открытие 18 церковно-приходских школ, приют детский при 1-й бакинской школе, заложенный в 1894 г., 3 библиотеки, 1 библиотеку-читальню, распространение религиозно-нравственных изданий на 13.000 р. За 15 лет братство собрало частных пожертвований 127.000 руб., израсходовало 109.000 руб. на школы, 7.000 р. на хор, 11.000 р. на детский приют, 34.000 р. на постройку доходного дома при одной из школ. Братство имеет своих 11 школьных зданий, 2 школьные церкви, дом трудолюбия, дом-приют и доходный дом. Капитала в 1902 г. было 5000 р. («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. № 18).

Бакинское братство законоучителей — сведений о себе не печатает.

Общество любителей православного церковного пения в городе Тифлисе, открыто 10 марта 1902 г.; цель — «ознакомление жителей Кавказского края с пением истинно-православным церковным, особенно же с древними напевами русской и грузинской церкви, а также улучшение; постановки его в местных церковных хорах» («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1902 г. № 7—8; устав напечатан в № 15—16 за 1901 г.).

Имеются в епархии и церковно-приходские попечительства.

Хотя в 1810 г. Высочайше было положено завести в Грузии грузинскую церковную типографию, но до 1863 г. грузинские церковные книги печатались в московской синодальной типографии, при которой имелось особое грузинское отделение. После 1863 г. печатание отдавалось частным типографиям в Тифлисе и Кутаисе с торгов грузино-имеретинскою конторою. 29 ноября 1899 г. съезд духовенства постановил завести свою типографию — на капитал, собранный обложением каждого причта по 10 р. (См. и у еп. Кириона, Краткий очерк..., стр. 220—228.)

В № 17 «Дух. Вестн. Груз. Экз.» за 1894 г. напечатан устав кассы и общества взаимного вспомоществования лиц духовного звания грузинской епархии.

Попечительство о бедных духовного звания грузинское в г. Тифлисе, открыто 30 августа 1833 г. и первоначально обслуживало весь экзархат, в настоящее время, — с открытием епархиальных попечительств во всех епархиях экзархата, — осталось только для грузинской епархии. В 1900 г. попечительство имело на приходе свыше 2.600 р., израсходовало свыше 1.300 р., к 1901 г. имело капитала до 38.000 р. Главную статью расхода составляют постоянные пособия вдовами и сиротам духовного звания. Приход попечительства складывается из ежегодной субсидии из грузинского церковного казначейства, добровольных пожертвований в церковные кружки и штрафов, налагаемых епархиальным начальством на священно-церковно-служителей за (разные) проступки. (Ср. и у еп. Кириона, Краткий очерк..., стр. 272—275.)

Тифлисский епархиальный свечной завод открыт в 1866 г. грузино-имеретинскою конторой во дворе дома конторы в бывшем монетном дворе грузинских царей; в 1878 г. завод передан конторою духовенству грузинской епархии и перешел в другое, наемное помещение. По положению 1899 г. завод состоит при грузинском епархиальном попечительстве о бедных дух. звания и целью имеет, — кроме снабжения церковей чистыми свечами, — «увеличение средств к удовлетворению духовно-училищных и других обще-епархиальных нужд, а чрез то облегчение и даже прекращение вовсе взносов от священно-церковно-служителей епархии» («Дух. Вестн. Груз. Экз.» 1899 г. № 1). В 1900 г. завод обзавелся собственным помещением. Вырабатывается на заводе до 2.500 пуд. белых свечей и до 500 пуд. желтых. Завод имеет 8 складов. Из своих доходов завод дает в контору до 15.000 р. взамен процентного сбора с церковей и за помещение складов, на женское училище 13.000 р. и на церковный музей по 1.000 р. (См. и у еп. Кириона, Краткий очерк..., стр. 277—287; ср. его же, Восковая свеча в греко-грузинской церкви, Тифлис 1901.)

С. Рункевич

Картан Иоанникий (Καρτά'νοϲ 'Ιωαννι'κιοϲ), богословский писатель греческой церкви, живший в XVI веке. В начале XVI века, когда знание древнегреческого языка у греков почти исчезло, между духовенством греческой церкви началось движение в пользу перевода новозаветных и книг и творений св. отцов на простонародный язык. Одним из первых представителей этого движения был Иоанникий Картан. Он происходил с острова Корфу и был там иеромонахом и протосинкелом. Посланный в Венецию он был, заключен там в тюрьму, но впоследствии был освобожден и вернулся в Грецию. Дальнейшая судьба его неизвестна. В венецианской тюрьме он и написал свое главное сочинение: «'Ανι'λοϲ» (Венеция 1536), единственный известный экземпляр которого хранится в Мюнхенской королевской библиотеке (В. Hist. 243). В предисловии он говорит о своем намерении снова сделать Свящ. Писание доступным для народа, затем кратко излагаются догматика и библейская история, далее находится 19 нравственных трактатов и несколько статей литургического характера. К сожалению, Картан включил в свой труд много апокрифического материала.

Книга разошлась очень быстро и в 1567 году была переиздана. Против приверженцев Картана восстали защитники древнегреческого языка во главе с Пахомием Рузаном и, по-видимому, успешно боролась с ними, так что вскоре движение в пользу новогреческого языка исчезло бесследно.

С. Троицкий

Картезианцы

Картезианцы (Ordo Cartlhusianus) — монашеский орден, основанный Бруно кельнским. Прежде во Франции господствовали общежительные монастыри, а Бруно положила начало отшельническим монастырями. Еще до него Гуго, епископ Гренобльский (1080—1132 г.), покинул свою кафедру и удалился в монастырь Шез-дье (Casa-Dei), но по приказанию Григория VII должен был вернуться. Бруно родился около половины XI века в Кельне от благородных родителей, учился в соборной школе в Реймсе, был каноником в Кельне, а затем около двадцати лет (с 1057—1076 г.) был начальником соборной школы в Реймсе. В 1075 г. он сделался канцлером Реймса и начал борьбу с архиепископом Манассиею, самым бесстыдным симонистом того времени, которому приписываются слова: «какая прекрасная вещь была бы архиепископия Реймская, если бы только для пользования ее доходами не нужно было совершать обеден». Бруно успел достигнуть низложения Манассии. Мало-помалу Бруно стало охватывать сомнение в достаточности для спасения одних занятий богословием. Вместе с некоторыми одинаково настроенными лицами он удалился в Малезм, в епископстве Лангрес, чтобы там вести отшельническую жизнь. Здесь он сблизился с почитателями Роберта, основателя ордена цистерцианцев, и с их одобрения основал небольшой союз отшельников в соседнем местечке Seche-Fontaine. Но это место показалось недостаточно уединенно, и он с шестью своими последователями отправился к югу, в Гренобль, к вышеупомянутому епископу Гуго, который указал им горную мало доступную долину Cartusia (la Chartreuse к северо-востоку от Гренобля), как самое удобное место для уединенной жизни. Позднейшая легенда так объясняет отшельничество Бруно. В 1082 г. в Париже умер Раймунд, ученый богослов и каноник церкви Notre-Dame. Во время совершения чина погребения при чтении и слов: «Quantas habes iniquitates et percata», умерший поднялся и вскричал: «Я обвиняем праведным судом Божиим». Богослужение было прервано. На следующий день при чтении этих же слов умерший снова вскричал: «Я судим праведным судом Божиим». На третий день при чтении этих же слов он страшным голосом закричал: «Я осужден праведным судом Божиим». Бруно, присутствовавший при этом, не мог более заниматься наукою и стал вести пустынножизненную жизнь. Эта легенда, пытающаяся объяснить и переход Бруно от занятий богословием и к отшельничеству, содержит в себе ряд исторических несообразностей и в 1631 г.; Урбаном VIII была исключена из breviария (II, 1129—1130). 24 июня 1084 г. в Картузии началась постройка монастыря, состоящего из трех низеньких келлий и церкви. Первоначально определенных правил у отшельников не было и, по-видимому, все вели образ жизни камальдульцев; они одевались в белую одежду, сохраняли постоянное молчание, молились в определенные часы, держали строгий пост и переписывали благочестивый книги. Бруно руководил монастырем в продолжение 6 лет, а потом Урбаном II, который когда-то был его учеником в Реймсе, приглашен был к папскому двору. За ним последовала и часть монахов. Другая часть осталась в Картузии под управлением брата Ландуина, но скоро и римские отшельники возвратились в Картузию.

Сам Бруно сделан был архиепископом Реджио в Калабрии, но, не чувствуя призвания к церковно-политической деятельности, он в 1091 г. удалился в пустынную страну Ла-Торре (Turritana) в Калабрии и основал здесь, в Сан-Стефано, такой же монастырь, как и в Картузии. В 1099 г. он основал и другой монастырь св. Иакова. 6 октября и 1101 года Бруно умер и был погребен в Сан-Стефано. Оба калабрийские монастыря были захвачены цистерцианцами, и в 1137 г. картезианских поселений было лишь четыре и все они во Франции. С половины XII в: орден начинает быстро расти. Уже в 1170 г. Картезианцы были приняты под особую защиту

папы и Александр III утвердил существование их в качестве особого ордена. При Александре IV (1258 г.) число поселений картезианцев достигло 56. В 1378 г. произошел раскол в ордене, соответствующий папскому, продолжавшийся до собора в Пизе. Папу Мартина V признали все картезианцы. Оба генерала ордена уступили свою власть приору картезианцев в Париже, Иоанну Грейффенбергу, который стал во главе всего ордена. Мартин V в 1420 г. освободил от десятины все владения ордена. Юлий II в 1508 г. издал буллу, по которой приор Картузии должен быть генералом ордена и в Картузии же генеральный капитул ордена ежегодно должен собираться. В 1513 г. Картезианцам был возвращен С.-Стефанский монастырь — место погребения основателя ордена, а в следующем году Бруно признан был святым. В начале XVIII века картезианцы насчитывали 170 поселений, из коих 75 были во Франции. Французская революция много повредила ордену, но не уничтожила его. Дух ордена выражается в его правилах. До 1130 года не существовало никаких письменных правил. В этом году пятый приор Картузии Гвиго де Кастро (1137 г.) письменно изложил *Consuetudines Cartusiae*, а в 1558 году Бернард де ля Тур собрал постановления генерального капитула с 1141 года, которые и были утверждены генеральным капитулом 1559 г., как *Statuta antiqua*, к которым в 1367 г. прибавились *Statuta nova*. Существуют также *Tertia compilatio statutorum* (1509 г.) и *Nova collectio statutorum ordinis Cartusiensis* (1581 г.). Во всех постановлениях ордена проглядывает стремление к отделению, к изолированию личности от всякого соблазна, заботы, труда, радости, от всякого общения с миром и, по возможности, от взаимного общения членов ордена. Далее порядок жизни картезианцев стремится к отделению духовных членов ордена (профессов) от светских. Нигде светские члены ордена, разделяющиеся на три разряда (*Conversi*, *Donati*, *Redditi*), не занимают такого зависимого положения и в то же время не имеют такой многочисленности и значения, как у Картезианцев. Благодаря последовательно проведенному изолированию ордена от всего мира, он обладает необыкновенною устойчивостью. Потребности в реформах, которой при переходе от средних веков, к новому времени подчинились все остальные ордена, для картезианцев не возникало: «*Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata*». Ныне существует 26 картезианских монастырей.

Орден картезианок основан в 1234 г. Беатрисою монферратской; он возник во Франции сначала в монастырях Салетт на Роне и Премоль близ Гренобля. Они приняли правила картезианцев и состояли под надзором орденского начальства последних. В 1790 г. они прекратили свое существование.

Члены ордена картезианцев заявили себя научною деятельностью, хотя и гораздо менее широкою, чем деятельность иезуитов и бенедиктинцев, но также насчитывающею во все века много славных имен (Людольф саксонский, Лоренц Сурий, ле Вассер и др.). Эта деятельность продолжается и теперь — и упреки ордену, будто от прежнего он сохранил лишь искусство изготовления прекрасных ликеров (*Elixir vegetal de la Grande Chartreuse*), далеко несправедливы. Из храмов картезианцев замечателен в Сетроса близ Павии, начатый в 1491 г. и оконченный в XVI веке.

С. Троицкий

Картезианство

Картезианство — философское направление, созданное Декартом. Основные принципы его: самодостоверность сознания своего «я», ясность и отчетливость, как критерий истины, материя, как наполнение пространства, дуализм, методическое сомнение, рационализм и преклонение пред математикой, как образцом точного познания. Из крупных философов картезианцами могут быть названы Спиноза и окказионалисты Гейлинкс и Мальбранш. Они дополняют и преобразуют Декартову философию настолько, что с полным правом могут считаться самостоятельными мыслителями, а не стоять только под флагом родоначальника школы. Но логическое отношение их учений к Декартовой системе является, бесспорно, самым тесным. Оно состоит в том, что допущенный Декартом двойной дуализм: между протяженной и мыслящей субстанцией, с одной стороны, и между сотворенными и божественной субстанциями, с другой, — дал исходные пункты для окказионализма и для учения Спинозы. Противоположность по природе духа и тела делает непонятным их взаимодействие; — окказионалисты и отвергли последнее, объявив единственную действующую в мире причиной Бога. Спиноза устранил другой дуализм — между божественной и сотворенными субстанциями, объявив единственной субстанцией Бога. Окказионистический тезис о невозможности взаимодействия между духом и телом уже сам собою вытекает из основной точки зрения Спинозы.

Картезианцами в тесном смысле слова называются обыкновенно последователи Декарта во Франции, Голландии, Германии, Италии и Англии. В Утрехтском Университете раньше других начала преподаваться картезианская философия. Представителями ее явились здесь профессора Ренерий (или Ренье) и Регий (Леруа). Затем следует Лейденский университет (профессора Герборд, Рей, Виттих, Гейдан, Вольдер); в Гронингене картезианцами являются Марезий, Гуссе и т. д. Во Франции сторонниками картезианской философии явились янсенисты и ораторианцы. Из янсенистов должны быть упомянуты Арно и Николь, принимавшие главное участие в составлении знаменитой Поррояльской логики (*L'art de penser*, 1662), сохранившей свою полную ценность и доселе. Из ораторианцев можно назвать кардинала Берюля и его друзей Жибьефа и Лабарда; ораторианцем же был и окказионалист Мальбранш. Благожелательно были настроены к картезианству и некоторые высшие духовные лица: кардин. Рец, Фенелон, Боссюэт. Сюда же должны быть причислены и предшественники окказионализма — Кордемуа и Делафорж. Из немецких картезианцев известен Клауберг.

И. Тихомиров

Картерий

Картерий, св. священномученик каппадокийский, III-IV столетия. Иерей и учитель, — Картерий жил в Кесарии каппадокийской в царствование имп. Диоклитиана (284—305) и игемона Урвана. Он воздвиг храм, собрал много христиан и учил истинам Евангелия. Когда на него был сделан донос игемону, Картерий скрылся; но Господь явился ему и повелел идти к игемону, обещая. быть с ним, и пострадать, ибо веровавшие через него будут спасены. Урван прежде всего потребовал от Картерия принести жертву Серапису. После многообразных страданий он был пронзен евреем. Истекшая из него сначала вода погасила пылающий костер, а когда вышла кровь, святой скончался. Память его 8 января.

Хр. Лопарев.

Кархемиш

Кархемиш, Гаргамис клинообразных надписей, современный Иерабл — город, лежащий в самой северной части Евфрата, на западной его стороне. Время его основания относится к периоду господства в Сирии хетов, или хеттеев. При них Кархемиш был одною из сирийских столиц, господствовавшей над большой торговой дорогой с запада на восток. В руках хетов оставался Кархемиш и в царствование Тиглат-Пилезера (или Феглаофелласара) (конец XII в.), завоевавшего большую часть их территории. Впоследствии (около 1060 г. до р. Хр.) под его стенами был разбит хеттеями внук Т. Пилезера I-го Ассуррабамара. Однако при Саргоне Кархемиш был присоединен к владениям Ассирии ([Ис. 10:9](#)), а затем перешел в руки вавилонян. В 604 г. до р. Хр. при нем произошла кровопролитная битва между Навуходоносором и египетским фараоном Нехао, кончившаяся полным поражением последнего ([2Пар.35:20](#). [2Ездр.1](#)сл. [Иер.46:2](#)).

Свящ. А. Петровский

Кар Лукреций

Кар Лукреций (Titus Lucretius Carus), гениальный поэт-философ древнего Рима, последователь Эпикура, написавший поэму «De rerum natura» (О природе вещей), род. в 99 или 95 г. до р. Хр., ум. в 55 или 51 г. до р. Хр. Его поэма, по свидетельству блаж. Иеронима, была издана уже после его смерти каким-то Цицероном, — по всей вероятности, Марком Туллием, знаменитым оратором, а не его братом Квинтом². Особо важное значение эта философская поэма имеет уже потому, что она вместе с сочинениями Цицерона, Плутарха и др. служит источником для изучения философии Эпикура, произведения которого до нас в целом виде не дошли. Хотя еще в науке не окончен спор относительно того, передает ли поэма дословно учение Эпикура или же автор ее отступает от него, однако и теперь достаточно выяснено, что Лукреций в общем строго придерживается греческой доктрины и что несущественное различие между греческим философом и римским поэтом объясняется индивидуальными особенностями того и другого и характером сравниваемых эпох. Поэма «О природе вещей» восстанавливает Эпикурову физику (учение о происхождении и устройстве мира) и отчасти — в четвертой книге — канонику (учение об источниках познания и мерилах достоверности); что касается этики, то ей не отведено отдельного места, но она эпизодически выступает там, где поэт считает возможным связать ее с общим учением Эпикура. Можно вкратце указать содержание 6-ти книг (или глав), составляющих поэму: I-я кн. излагает общую теорию атомов и общие положения атомизма; II-я — изъясняет причину, создавшую разнообразие видимого мира, которая заключается в известном движении атомов; III-я — раскрывает природу души, которая, по учению Эпикура, материальна и смертна; IV-я — изъясняет природу чувств человека и человеческой мысли также в духе Эпикурова учения; V-я — излагает космологию и дает общую схему развития культуры в роде человеческого и, наконец, VI-я — посвящена разъяснению различных физических и метеорологических явлений. Ввиду своего исключительного по глубине содержания, поэма Лукреция «De rerum natura», кроме специального филологического интереса, представляет интерес во многих других отношениях: — естественнонаучном, литературном, философском, моральном и, наконец, (что в данном случае нас всего более занимает) в религиозном. Поэма Лукреция, построенная на принципах эпикурейско-атомистической философии, по существу своему глубоко антирелигиозна, но она должна быть оценена по соображению с исторической обстановкой. Лукреций, пламенный энтузиаст, увлеченный греческою доктриной Эпикура, глубоко был возмущен религиозными заблуждениями современного ему римского общества. Благочестивый римлянин его времени, окруженный и как бы преследуемый бесчисленными богами (Варрон насчитывал их до 30.000), за каждый свой шаг боялся небесного мщенья и, — по словам Плутарха, — вступал в святилище с таким чувством, как будто бы это было логовище медведя или нора дракона. Этот тяжелый страх, внушаемый языческою религией, соединенный с убеждением, что природа подчинена прихотям и капризам богов, Лукреций, следуя своему учителю Эпикуру, хотел уничтожить, показав, что в мире существуют определенный порядок, связь и взаимоотношение причин и действий, а все это обуславливается постоянными законами. Конечно, его собственные объяснения явлений природы далеко не всегда выдерживают научную критику, но и сам Лукреций не придавал им особого значения, считая достаточным, чтобы человек дошел до сознания, что исследуемое явление может возникнуть от какой-либо естественной причины (а какой именно, — это, по мнению Лукреция, неважно). Далее и атомистическая доктрина (которую Лукреций взял от Эпикура, заимствовавшая ее в свою очередь от Демокрита), основанная на остроумной, но мало доказательной спекуляции, была, конечно, слишком

шаткою гипотезой, чтобы на ней можно было что-нибудь построить; но в древнем мире она имела исключительное значение, смягчая в человеческих умах косность и склонность к суеверию и открывая людям свободу критики. Заслуга Лукреция именно в том и состоит, что он, обратив взоры своих соотечественников к изучению природы, способствовал раскрытию и уяснению ее законов и явлений, а также удалению из ее области разного рода вымыслов и химер, и что он, полемизируя против богов и благочестивых обманов, нанес весьма чувствительный удар языческой религии. Таким образом, Лукреций был ярким врагом языческого политеизма, — и лишь с точки зрения языческих верований он является атеистом; ведь не его вина, что материалисты XVII и XVIII в. и против богооткровенной религии направили те же доводы, которыми старый поэт-философ пользовался против языческой религии с ее причудливыми и ужасными суевериями. Но Лукреция можно упрекнуть в том, что он, не сумев отличить суеверие от религии в ее собственном значении, слил эти два различные понятия в одном «religio» и объявил войну религии, как вообще всякому отношению человека к божеству, объясняя происхождение религии исключительно из страха людей пред таинственными силами и явлениями природы. Верный эпикурейской доктрине, Лукреций в своей дидактической поэме учил, что боги несомненно существуют, но что они, чуждые горя и забот, равнодушные к добру и злу, не имеют ни малейшего отношения к нашему миру и не могут людям причинить вреда или принести счастья, хотя и заслуживают почтения, как идеалы высшего блаженства, как образцы того, к чему должно человеку стремиться. Посему, признание богов было лишь мертвым и вовсе не необходимым придатком в системе учения Эпикура-Лукреция. Истинное благочестие Лукреций, видевший в религии источник всяких бедствий и зол, определял в своей поэме (V, стихи 1198, 1199 и 1202) следующим образом (по переводу Рачинского, Москва 1904 г., стр. 182):

"Ведь благочестье не в том состоит, чтоб с покрытой главою К камням немым обращаться в всем алтарям поклоняться... Нет, оно в том, чтобы с духом покойным глядеть на все вещи».

Веру в бессмертие человеческого духа Лукреций с ожесточением отвергал, но в то же время, признавая необходимость разложения всего на первоначальные тела, которые вечны, утверждал, что эти тела могут при своих бесконечно разнообразных, соединениях принять ту форму, в какой уже были.

Вообще же при суждении о доктрине Лукреция нужно иметь в виду, что она всецело заимствована у Эпикура; Лукреций лишь представил ее в блестящей поэтической форме. Отличительной чертой его произведения являются энтузиазм и боевое и настроение, — качества, менее всего присущие чистому эпикуреизму; к суевериям, к вмешательству религиозного культа в научную область он относится с непримиримой враждой и едким сарказмом, так мало свойственным Эпикуру. В этой непримиримой враждебности язычеству заключается с нашей точки зрения и положительное пропедевтическое значение поэмы Лукреция для древнего мира.

А. В. П-в.

Карфа

Карфа ([Нав.21:4](#)) — город в колене Завулоновом, данный с его предместьями племенам сынов Мерариных — левитам. Впрочем, в перечне городов Завулоновых у И. [Нав.19:10-15](#) гор. Карфа не упомянут; поэтому его отождествляли иногда (— основываясь, вероятно, на некотором созвучий наименований —) с гор. Каттафом, который в названном перечне значится.

Прот. Н. Елеонский.

Карфаген

Карфаген (Carthago — латинская транскрипция семитского Karth — chadaschath — Новгород), древний соперник Рима, переживший отблеск прежней славы в том церковном значении, какое получил он в первые века христианской эры. Начало проповеди Евангелия соединяется здесь с именем Ап. Епенета ([Рим.16:5](#); ср. «Энци.» V), но первым епископом карфагенским упоминается Опат (202 г.). В начале III века епископы Карфагена стали во главе всей северо-западной Африки (Africa proconsularis и Bysacium). Особенно много способствовал возвышению Карфагена своею дальновидною политикой по отношению к Риму и соседним епископам Киприан. Епископы Карфагена созывали не только провинциальные, но и общие соборы, председательствовали на них и издавали их решения. К карфагенским соборам при Киприане (ер. 67) обращалась за решением дел даже испанская церковь. Африканская церковная литература заняла выдающееся место в истории христианского богословия, благодаря Тертуллиану, Киприану и Августину. Дошедшая до крайностей своеобразность Карфагенской школы нашла выражение в донатизме (см. «Энци.а IV), долго возмущавшем церковный мир Африки. Возникшие здесь же пелагианские споры, затронувшие основные вопросы христианской догматики, распространились отсюда и на запад, и на восток и способствовали внутреннему развитию богословской науки. В 439 году северная Африка подверглась опустошительному завоеванию ариан-вандалов, и Карфаген был около столетия их столицею. Внутренние споры исчезли пред внешнею опасностью со стороны варваров-еретиков. В 533 г. Карфаген был завоеван византийским полководцем Велизарием, получил имя Юстинианы и сделался резиденциею византийского наместника. В 535 г. епископ Карфагена получил титул патриарха, а затем сравнен с епископами Римским и Константинопольским, но политическая зависимость от Константинополя сопровождалась фактически и церковною. В конце VII века Карфаген был разрушен полководцем Калифа Абдулмелека Гассанном бен-Миманом и 200 лет оставался в развалинах. Восстановленный первым Фатимидом, Карфаген не мог приобрести прежнего значения. Последние следы христианства здесь встречаются в XI веке.

С. Троицкий.

Карфагенские соборы

Карфагенские соборы. Приблизительно с начала III в. карфагенские епископы получили первенствующее, главенствующее значение по отношению к епископам церковей северной Африки, ближайшим образом «Африки Проконсульской». Такое значение было усвоено карфагенским епископам ради первенствующего значения их кафедры, тогда как это место в Нумидии, а позднее также и в прочих провинциях северной Африки обуславливалось старшинством посвящения епископа той или другой кафедры в известной провинции.

Однако многие епископы и этих соседних провинций нередко обращались устно или письменно за советом к карфагенскому епископу, особенно во времена Киприана Карфагенского, которым своею мудрою политикой упрочил и возвысил авторитет и самостоятельность своей кафедры во внутренних и внешних делах. В Карфагене случайно или по соглашению собирались епископы соседних провинций для совместных рассуждений и действий еще и до Киприана, под председательством его предшественников. Здесь составлялись не только провинциальные, но и областные соборы, в которых принимали участие епископы Нумидии и Мавритании. Именно благодаря своей солидарности, находившей свое проявление и осуществление в епископских соборах и укреплявшейся чрез них, североафриканская церковь уже в сравнительно раннее время сделалась значительной величиной, очень влиятельной в общецерковных вопросах. В этом отношении Карфаген не без успеха соперничал некоторое время даже с Римом. Так, на Третьем Карфагенском соборе было постановлено, против притязаний Римского епископа на главенство, — чтобы африканская церковь ни в каком случае не обращалась к суду римской церкви.

Если и можно наблюдать в этот период антагонизм и оппозицию нумидийских церковей против главенствующего значения Карфагена, то это явление было случайным, преходящим и объясняется более общими и принципиальными причинами, поскольку оно отразилось и в самом Карфагене. Это произошло собственно с началом донатистских волнений, которые разделили всю церковную область на две враждебные части, причем все попытки церковной и гражданской власти водворить в церкви мир оставались долгое время бесплодными.

Из многосторонности тех догматических вопросов, какие дебатировались во время этих споров, видны свойственные церковному духу северной Африки подвижность и чуткость, которые в прежнее время особенно проявились в личности Тертуллиана, а теперь с. наибольшею рельефностью выступили у блаж. Августина. Защищавшиеся в это время пункты имели основоположительное значение для общего внутреннего развития богословской жизни последующего времени.

Относительно пелагианского спора это можно сказать, впрочем, только с ограничением, так как северная Африка, — специально Карфаген, — были только отчасти ареною развития этих споров, хотя толчок для них и был дан именно из Карфагена. Карфагенские соборы защитников православия много занимались также вопросами церковной организации и практики. Далеко не все соборы, которые происходили в Карфагене, оставили прочный и определенный след в истории, а потому многие из них не могут быть определены и указаны с точностью. Поэтому из карфагенских соборов будут в настоящем случае указаны только те, о которых история сохранила сведения более определенные и точные, причем они будут, для удобства изложения, подразделены на несколько групп.

I. Синоды до Киприана и современные ему.

1) Собор под председательством Агриппина Карфагенского (около 220 года) из 70 епископов Африки (в тесном смысле) и Нумидии, на решение которого относительно крещения

еретиков ссылался Киприан и который только вследствие этого обстоятельства остался в памяти потомства. На этом же основании Агриппин, вместе с Киприаном, считается защитником церковного единства.

2) В 251 году состоялся первый, под председательством Киприана, после его возвращения из удаления, собор из многочисленных епископов (впрочем, только «Проконсульской Африки»). На этом соборе относительно «падших» (*lapsi*) было решено, чтобы при обратном принятии их в церковь различались те, кто во время гонений, не выдержав мучений, принесли жертвы идолам (*sacrificati*), от тех, которые только получали свидетельства от суда в принесении жертв (*libellatici*). Если первый разряд «павших» мог быть принимаем в церковь лишь после предварительного, довольно продолжительного, периода покаяния, который мог быть сокращаем только в случае смертной опасности, то вторых разрешалось допускать в церковное общение после прохождения сравнительно краткого периода покаяния.

3) Фелициссим, виновник возмущения, душа партии недовольных пресвитеров, был отлучен. Эта раскольническая партия, противная Киприану, требовала принятия в церковь падших без всякого рассмотрения их дела. Через год, также около пасхи, происходил уже новый собор (в 252 г.).

4) На соборе 253 года (приблизительно), собранном вследствие нового гонения на христиан в царствование Галла (251—253 г.), отношение к «падшим» было смягчено таким образом, что принесших искреннее и горячее покаяние разрешалось принимать в церковное общение тотчас же, без ограничения определенным сроком, о чем и было изложено в послании собора.

Таким образом, вследствие сопутствовавших обстоятельств, вопрос о принятии падших был вопросом не только церковной дисциплины, но и вопросом авторитета епископской власти. Далее следуют соборы о крещении еретиков.

Церковь карфагенская с большею частью африканских перекрещивали всех еретиков, при вступлении их в православную церковь, признавая крещение, совершенное над ними в еретическом обществе, отделившемся от церкви, неправильным. Напротив, другие церкви, напр., александрийская и римская, не перекрещивали еретиков, если крещение было совершено правильно по форме. Киприан карфагенский доказывал, что благодать находится только в истинной христианской церкви, а потому крещение, совершенное вне ее, не есть действительное крещение и не имеет спасительной силы.

5) В 255 году был по этому поводу собор из 31 епископа «Проконсульской Африки».

6) Весною 256 года состоялся собор из 71 епископа, вместе с нумидийскими.

7) 1-го сентября 256 года (7-ой собор под председательством Киприана) из 87 епископов, со включением и мавританских.

II. Соборы из периода борьбы с донатистами.

1) В 312 году собор, под председательством Секунда тигизийского, предстоятеля нумидийской церкви, из 70 епископов, противников Цецилиана, руководителя православной партии, отлучил этого последнего от церковного общения, оформив этим начавшееся ранее разделение.

2) Вывший около 330 года (между 321—343 гг.) собор из 270 донатистских епископов действовал в примирительном духе и согласился на принятие «предателей».

В последующее время мы не встречаем более донатистских соборов в Карфагене; здесь составляются только соборы сторонников православной партии. Тон этих соборов по отношению к схизматикам-донатистам был то более суровым, то более мягким, смотря по тому, встречали или нет православные епископы со стороны донатистов готовность к уступкам и переходу в православную церковь. Когда же надежда на это исчезала, православные прибегали к своему политическому влиянию с целью внешнего, гражданского воздействия на донатистов.

Соборы последующего времени, происходившие по обычаю ежегодно — около пасхи или же 23го августа, касаются донатистов очень мало; только соборы, происходившие между 401—411 годами, имели к донатистам более близкое, прямое и решительное отношение.

3—11) В частности, соборы по делу о донатистах происходили 16-го июня и 13-го сентября 401 года, 25-го августа 403 года, 16-го июня 404 года, 23-го августа 405 г., 13-го июня 407 г., 13-го октября 408 г., 15-го июня 409 г., 14-го июня 410 г. — Эти соборы стремились решить дело мирным путем, хотели склонить донатистов к уступкам, но без заметного результата.

12) В 411 г., по инициативе блаж. Августина, состоялся торжественный диспут между православными и донатистами. В Карфагене собрались на собор 286 епископов православных и 279 донатистских; здесь же присутствовал императорский чиновник Марцеллин. Диспут продолжался три дня. Во главе православных стояли Августин и Аврелий, епископ Карфагенский; со стороны раскольников особенно выдавались — Премиан и Нетилиан. Основным спорным вопросом был следующий: перестает ли церковь быть святою, если в ее лоне находится недостойные члены. Рассуждения и споры не привели ни к каким существенным положительным результатам: каждая сторона осталась при своем.

13) Собор 1 мая 418 года входил в обсуждение вопроса относительно устройства обществ донатистов, вступающих в общение с церковью, а также уяснил обязанности в деле обращения их.

III. Соборы из периода пелагианских споров.

1) В 411 (или 412) году епископом Карфагенским Аврелием был собран собор для расследования обвинений, которые были предъявлены диаконом медиоланской церкви Павлином к пресвитеру Целестию, последователю и ревностному сотруднику Пелагия. Целестий, сомневавшийся в передаче роду человеческому наследственного прародительского греха, был осужден собором. Из обширных соборных актов до нас сохранился только краткий отрывок — диалог между Павлином, Целестием и Аврелием и свод шести положений, приписанных Целестию и осужденных собором. Эти положения следующие: а) Адам был создан смертным, так что он должен был умереть, хотя бы и не согрешил; б) грех Адама имел значение для него лично, а не для всего рода человеческого; в) дети рождаются в том же самом состоянии в каком находился Адам до своего грехопадения; г) род человеческий умирает не чрез смерть или преступление Адама, а равно и восстает не чрез воскресение Христа; д) закон, как и Евангелие, ведут одинаково в царство небесное; е) и до пришествия Христа были люди без греха.

2) Осенью 416 года снова состоялся собор епископов карфагенской церковной области. Прямо и определенно этот собор не произнес анафемы на Пелагия и Целестия, но высказался в том смысле, что эти лица являются виновниками заблуждения, достойного осуждения, поскольку они, настаивая на свободе человеческого самоопределения, не оставляют никакого места для благодати и отрицают необходимость крещения детей.

3) 1-го мая 418 года, в присутствии уполномоченных римского епископа, состоялся большой собор — из 214 епископов. На этом соборе с несомненностью выяснилось, что Пелагий и Целестий отвергають необходимость благодати Божией для спасения.

Наряду с 11 другими канонами собор составил 9 канонов, направленных против пелагиан. Эти, имевшие большое значение для последующего времени, каноны содержат в себе следующие истины: а) Адам сделался смертным только чрез свое грехопадение; б) дети, какотягченные первородным грехом, должны быть крещены во оставление грехов; в) благодать, которую мы оправдываемся, необходима не только для оставления грехов, но и как сила, помогающая человеку; г) совершенство на земле недостижимо.

IV. Заключительные соборы.

1) Среди них первое место принадлежит собору 419 года из 217 епископов, имевшему собственно два заседания — 25 и 30 мая. Существенно новых определений этот собор не составил, а ограничился тем, что собрал важнейшие правила прежних африканских соборов, пересмотрел их, отчасти сократил и одобрил к руководству. Таким образом составилось 147 правил, которые Трулльским собором приняты в канон под общим наименованием правил Карфагенского собора. Африканские каноны были приняты в восточное церковное право отчасти ввиду их тенденции, находившей полное сочувствие на востоке, — противодействовать вмешательству римского епископа в дела поместных церквей, хотя в то же время карфагенские каноны носят на себе яркий отпечаток западно-латинской церковной жизни, несогласный с порядками и духом церквей восточных, напр., в отношении к безбрачно духовенства, совершению миропомазания только епископом и проч.

2) Свирепое нашествие вандалов, которые, вторгшись с запада в 439 году, взяли Карфаген, отозвалось очень пагубно на дальнейшей исторической жизни православной североафриканской церкви. Ариане-вандалы жестоко преследовали православных, и всякое развитие внутренней церковной жизни в северной Африке должно было замереть посреди всеобщего опустошения.

2—3) Изредка, при сравнительно благоприятных обстоятельствах, соборы в Карфагене иногда собирались (напр., в 525 и 535 гг.), но они уже не имели важного значения и влияния. Развитие североафриканской церкви слилось с широким потоком византийского церковного права, пока арабы не довели ее почти до полного уничтожения.

С. Зарин

Карфан

Карфан — город в колене Неффалимовом, назначенный служить убежищем для убийц, лишивших жизни человека по ошибке, без умысла ([Нав.19:1-16, 21:32](#)); этот же город дан был сынам Гирсоновым из племен левитских ([Нав.21:27](#)).

Прот. Н. Ел.

h2Касаткин

Касаткин А., ред. «,Енис. Е. Вед.» ср. «Энци.» V.

Касиния

Касиния, св. — мученица анкирская, IV столетия. В царствование имп. Юлиана Касиния за исповедание Христа страдала вместе со своим мужем Меласиппом и сыном Антонином. Родители были сначала повешены на дереве; Меласиппу отсечены ноги до колен, Касинии отрезаны сосцы. Сын, поцеловав усеченные члены тела родителей, плюнул в лице императору, за что подвергся разнообразным пыткам и, наконец, был обезглавлен. Память всех их 7 ноября (Пролог).

Хр. Л-в.

Касифья

Касифья — местность, как нужно думать, в вавилонской области; здесь, во время плена, обитали левиты и нефинеи. Когда законник Ездра, с разрешения Артаксеркса, царя персидского, отправлялся из плена вавилонского в Иерусалим, то, пред выходом в путь, он остановился на реке Агаве, при впадении в нее другой, не названной реки. Отсюда Ездра послал благонадежных лиц к Иддо, главному в местности Касифье, попросить у него служителей для дома Господня, которых не оказалось между спутниками Ездры. Посланные привели в стан на Агаве из Касифьи левитов в нефинеев, пожелавших переселиться в Палестину (1Ездр.7:16, 8:15-21). В каком именно пункте вавилонской области находилась местность Касифья, — неизвестно.

Прот. Н. Елеонский.

Касицын Димитрий Феодорович, протоиерей, заслуженный профессор Московской Духовной Академии, редактор-издатель журнала «Душеполезное Чтение». Протоиерей К. — сын диакона с. Казанова, Рузского у., Московской губ.; первоначальное и среднее образование получил в духовном училище при Саввино-Сторожевском монастыре и в Вифанской Духовной Семинарии, где был с 1854 по 1860 г.; высшее — в Московской Духовной Академии. Окончив в последней курс наук по 1-му разряду, в 1864 г., он был определен в Вифанскую Духовную Семинарию преподавателем сначала патристики и греческого языка, а затем — логики, психологии и латинского языка. В 1867 г. Д. Ф. был возведен в степень магистра богословия и перемещен на должность бакалавра Московской Духовной Академии по кафедре истории западной церкви; с 1869 г. преподавал в Академии новую церковную историю; в 1873 г. избран и утвержден в звании экстраординарного профессора. В 1875 г. К. был командирован за границу сроком от 15 июня 1875 г. по 15 августа 1876 г. для изучения на месте религиозной жизни западных государств. С преобразованием Академии в 1884 г. ему поручено было преподавание историк и разбора западных исповеданий. Как профессор, Д. Ф. за все время преподавания пользовался любовью слушателей-студентов, всегда обильно собиравшихся в его аудиторию: это вызывалось, с одной стороны, интересными, оригинальными лекциями, которые Д. Ф. не читал по тетради, боясь утомить внимание студентов, но говорил и даже импровизировал, с другой — его неизменно теплым и искренно-доброжелательным отношением к студентам, весьма многие из которых продолжали и по окончании курса бывать у Д. Ф. в доме и сохранили с ним непрерываемую связь до самой его смерти. Один из учеников Д. Ф. так отзывался о нем, как о лекторе: «Говорил он так, как будто бы и для него самого то, что он сообщал, было новостью, внезапно его озарившею, вследствие чего от его лекций всегда веяло свежестью, жизнью, личную убежденностью оратора в непреложной истинности сообщаемого... Я слышал потом многих ораторов — и русских и иностранных, и французов и немцев. Между ними были в своем роде замечательные. Но Д. Ф. остается среди них оригинальным. Это своего рода — *unicum*» (статья: Д. Ф. Касицын, как профессор и ученый: «Душеп. Чтение» 1902 г., № 12, и отд. оттиск: Памяти проф.-прот. Д. Ф. Касицына, Москва 1902 г., стр. 25—26). Другой, хорошо знавший Д. Ф., так характеризует его, как профессора по кафедре истории и разбора западных исповеданий (см. Из академической жизни в «Богосл. Вестнике» 1902 г. № 4, стр. 758): «Д. Ф. никогда не был злостным обличителем различных религиозных реформаторов Запада, кто бы они ни были и что бы они ни проповедовали. Никогда он не смотрел на западные исповедания, как на одну только какую-то сплошную тьму, вечную ошибку и непоправимое заблуждение. В его лекциях реформаторы не являлись пред нами какими-то обманщиками, проходимцами, своего рода мошенниками. Он всегда умел указать в их деятельности весьма светлые симпатичные стороны, достойные всякого внимания. Немало светлых сторон указывал он и в западных исповеданиях. Мало того, самые недочеты в том или другом западном вероучении в его изложении являлись скорее печальными ошибками ума, немощной воли человеческой, стремившейся к добру и делавшей вместо добра зло, чем какими-либо другими злонамеренными соображениями. И невольно в душе слушателя возникало скорее чувство сожаления по отношению к известному реформатору, чем чувство осуждения его или глумления над ним». (Вообще же по своим убеждениям и чувствам о. Д. Ф. Касицын всегда был человеком строгой ортодоксальности и в этом смысле больше «снисходил» к католицизму, чем к протестантизму с его разветвлениями и порождениями, где утрачены существенные свойства Церкви и потому нет действительной церковности. В этом своем воззрении о. Д. Ф. К. был тверд

и последователен до конца дней.

В 1889 г., резолюцией митроп. Иоанникия от 20 августа, Д. Ф. был определен священником московской Николаевской, что в Толмачах, церкви, на место своего тестя, прот. Василия Петровича Нечаева, который, лишившись супруги, принял иночество с именем Виссариона и вскоре же получил епископский сан (еп. Костромской). Одновременно с этим от последнего перешел к его зятю и журнал «Душеполезное Чтение», и указом Св. Синода от 20 ноября 1889 г. о. Касицын был утвержден в звании редактора-издателя. Приняв на себя новые многосложные обязанности по приходу и журналу уже в преклонном возрасте, он, однако, еще в течение 2 лет продолжал свою профессорскую службу в Московской Академии, а с 1890 г., избранный членом московского городского училищного совета, ревностно занимался также делом народного образования в Москве. В 1890 г. о. К. награжден камилавкой; в 1892 г. избран в действительные члены общества любителей духовного просвещения, возведен в сан протоиерея, утвержден в звании заслуженного профессора московской Академии и награжден золотым наперсным крестом.

Как священник, о. К. отличался строгим отношением к своим пастырским обязанностям, всегда истово, с благоговением совершая богослужения и требы, особенно же дело исповедования своих духовных детей. Он много сделал для умственного и нравственного блага своих прихожан. Так он открыл в приходе отдел Елизаветинского благотворительная общества; основал церковно-приходское попечительство; был одним из усердных членов-строителей местной церковно-приходской школы и (благодаря гг. братьям Лосовым, купившим библиотеку преосв. Феофана затворника и давшим для нее даровое помещение) открыл бесплатную библиотеку-читальню, куда пожертвовал значительное число собственных книг.

В течение 12 лет состоя во главе журнала «Душеполезное Чтение», он придал своему изданию живость и разнообразие и так хорошо поставил его, что «Душеполезное Чтение» сделалось самым распространенным духовным журналом в России.

Как человек, прот. К. отличался высокою религиозною настроенностью, которая особенно сказалась при его кончине. Последняя была поистине замечательна. Трогательное описание ее можно читать в февральской кн. «Душеп. Чтения» за 1902 г. (стр. 195—198).

Прот. Д. Ф. Касицын скончался почти 62 л. от роду, в ночь на 3 декабря 1901 г. и погребен 7 декабря на Даниловском кладбище, в Москве, где он сам приготовил себе заранее могилу.

Перу о. прот. Д. Ф. Касицына принадлежат сочинения: Раскол первых веков христианства: монтанизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о церкви («Прибавление к Твор. свв. отцов в русском переводе», 1889 г., ч. 43 и отдельно), актовая академическая речь о Лютере по поводу 400-летнего юбилея (там же 1885 г. и в сборнике, стр. 207 сл.) и статьи в «Русском Вестнике»: Воскресенье в Берлине (февраль 1876 г.), Из дорожных наблюдений от Берлина до Рима (апрель 1876 г.), Из наблюдений в Риме (февраль. 1877 г.). К. долго сотрудничал в «Московских Ведомостях» (особенно до принятия священного сана, преимущественно при М. Н. Каткове), руководя всеми «духовными» вопросами, хотя работал и по многим другим предметам, а равно поместил много статей, обыкновенно не подписывая своего имени, на страницах «Душеполезного Чтения». Часть из них (числом 40) вошла в посмертный «Сборник статей протоиерея Д. Ф. Касицына», Москва 1902 (225 стр.).

Свящц. И. П-в.

Касия, Кассия

Касия, Кассия — благовонное растительное вещество, которое евреи получали из чужих стран. Это вещество есть хорошо очищенная от верхнего грубого слоя и высушенная на солнце внутренняя кора дерева кассии (*Cinnamomum Cassia*, *Laurus Cassia*), растущего в Китае, Индии и на островах Яве, Борнео, Цейлоне, принадлежащего к семейству лавровых; (*Laugaceae*) и родственного с коричневым (коричневым) деревом (см. «Корица»). Кассия — дерево, достигающее высоты 5—8 1/2 аршин, с четырехгранными, шероховатыми ветками, с продолговатыми эллипсовидными листьями, мелкими, внутри желтоватыми цветками, собранными в метелки. Из кассии, вместе с другими наилучшими благовонными веществами, было составляемо евреями миро для священного помазания ([Исх.30:22-25](#)); как благовонное вещество, кассия была употребляема и отдельно, в домашнем обиходе ([Пс.44:9](#); ср. [Песн. Песн.4:11](#)), и привозима купцами из дальних стран в Тир для обмена на тирские товары ([Иез.27:19](#)). Из [Иов.42](#) видно, что слово «кассия» употреблялось у евреев, как имя собственное: этим именем была названа одна из дочерей Иова. — В славянском и русском (синодск.) переводах Библии словом «кассия» (кассия) переданы еврейские речения кидда и кециа (*kiddah*, *keziah*). Не излишне заметить, что значение евр. слова и «кидда» никогда не было твердо установлено; отсюда оно как в древности, так и в новое время было относимо к различным растениям и переводилось различными словами (напр., [Исх.30:24: LXX](#) — *kiddah* ἰ'ρις, Симмах — στανκτῆ'. Вульг. — *casia*); из новейших — Шенкель (*Schencel*) под словом «*kiddah*» разумеет благовонное вещество, совершенно отличное от кассии, доставляемое одним, точно еще не определенным, южноаравийским деревом.

Прот. Н. Елеонский.

Каслухим

Каслухим (LXX: Χασμωνιει'μ, славянск. хасмониим) — сын Мицраима (см.; «Мицраим»): от него произошли филистимляне ([Быт.10:14](#). [1Пар.1:12](#)). Полагают, что ближайшие потомки Каслухима — Каслухиты обитали по берегам Средиземного моря, между египетскою (нильской) дельтой и странюю филистимлян.

Прот. Н. Елеонский

Каспари, Карл Пауль, знаменитый норвежский ученый богослов экзегет, церковный историк и ориенталист (1814—1892 г.), — происходил из еврейской! купеческой семьи г. Дессау; первоначально обучался в местной еврейской школе, а потом — в городской классич. гимназии; в 1834 г. поступил в Лейпцигский Университет где избрал своею специальностью *orientalia* и под руководством знамен. ориенталиста проф. Флейшера изучал арабский и персидский языки. В университете Каспари, благодаря влиянию товарища Карла Грауля, впоследствии — председателя миссионерской школы в Лейпциге, и проф. Франца Делича, получил случай ознакомиться с Нов. Заветом: убедившись в истинности Евангелия и христианства, принял крещение в 1838 г. и с этого времени посвятил себя всецело богословской науке, — специально — ветхозав. экзегетике; с целью усовершенствования в этой дисциплине, по рекомендации проф. А. Толюка, занимался два года в Берлине под руководством проф. Генгстенберга; по возвращении в Лейпциг вынужден был некоторое время содержать себя частными уроками и учено-литературным трудом; в 1842 г. получил степень доктора философии, а в 1844 г. от Кенигсбергского Университета получил степень лиценциата богословия *honoris causa*; тем не менее в следующем 1845 г. отказался принять кафедру э. о. профессора богословия в этом Университете, предложенную ему прусским правительством, под условием перехода его на сторону прусской церковной унии, или, по крайней мере, обязательства воздерживаться от нападков на последнюю, находя противным своим убеждениям принять эти условия. В 1847 г. Гисле Ионсон, будучи в Германии, по рекомендации Генгстенберга, предложил Каспари свободную кафедру лектора богословия в Христиании; после некоторого колебания Каспари принял предложение; прибыв в октябре месяце того же года в Христианию, немедленно занялся изучением норвежского языка и уже в начале 1848 г. был в состоянии вести чтение на этом языке; в 1857 г. получил звание профессора, в 1860 г., от эрлангенск. Унив., степень доктора богословия *honoris causa*. Норвегия сделалась для Каспари вторым отечеством: он провел в ней 44 года и настолько привязался к ней, что отказывался от неоднократных почетных приглашений в различные немецкие университеты (Росток, Дерпт. Эрланген). Это не препятствовало ему совершать часто, а в последние 25 лет — ежегодно, научные поездки, частью на собственные средства, частью на субсидии от Университета и казны, с целью разыскания в библиотеках и монастырях новых источников; для истории древней, а попутно — и средневековой, церкви, преимущественно же — для истории древних церковных символов. Так. обр. Каспари посетил в различное и время, кроме Германии, Швейцарию, Австрию, Голландию, Францию, Италию, Испанию и Россию, повсюду знакомясь с рукописными сокровищами, и успел собрать весьма; ценный материал для своих специальных изысканий.

Профессорская деятельность была настоящим призванием Каспари, и «Каспари-Ионсонская эра» по справедливости считается «не только лучшим временем норвежского богословского факультета, но вместе с тем и блестящею главой: в норвежской новой церковной истории» (Brandrud). Академические лекции Каспари по ветхозаветной, частью же по новозаветной, экзегетике и исагогике отличались «живым изложением, основательностью, убедительностью и остротою ума», Влияние его на учащуюся молодежь было весьма сильное; многие из его учеников с благодарностью свидетельствовали, что «глубокое и простосердечное благочестие и симпатичная личность» Каспари дали «толчок к вечному движению». Помимо университетских лекций Каспари выступал в качестве лектора с популярными чтениями на библейские темы пред широкою публикой.

Литературная деятельность Каспари была весьма обширна и разнообразна. Значительная часть его трудов посвящена библейской экзегетике. Сюда относятся следующие труды, изданные на немецком и языке: *Der Prophet Obadja ausgelegt*, Lpzg 1842. *Beitrag zur Einleitung in das Buch Jesaia u. zur Geschichte der jesaianischen Zeit*, Berl. 1848. *Ueber den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham u. Ahas: ein Beitrag zur Geschichte Israels in der assyrischen Zeit u. zu den Fragen über die Glaubenswürdigkeit der Chronik u. den Plan des Jesaia*, Christiania 1849. *Ueber Micha den Morasthiten u. seine prophetische Schrift: ein monographisches Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Schrifthums u. zur Auslegung des Buches Michas*, Christ. (1851—)1852. *Zur Einführung in das Buch Daniel*, Lpzg 1869. На норвежском языке: *Комментарий к первым 12 главам прор. Исаии, ч. I, главы 1—6*, Христиания (1858—)67. *История Ветхозав. Писания, Хр-ия 1881* (изд. с согласия Каспари по рукоп. лекциям). К этому же отделу можно причислить популярные труды позднейшего времени, каковы: *Призвание Авраама и Авраам и Мелхиседек*, Хр-ия 1872. *Искушение Авраама и борьба Иакова с Богом*, Хр-ия 1871 (3-е изд. 1876 г.). *Популярное чтение о книге Даниила*, 1877. *Библейские трактаты*, Хр-ия 1884. Знание Каспари еврейского и других семитских языков дало возможность Норвежскому Библейскому Обществу осуществить возникшую в 1842 г. мысль о новом переводе Библии, что и было достигнуто под руководством Каспари, при содействии Г. Ионсона, Тистедаля и Каурина, относительно Ветх. Завета в 1891 г.

Церковные события, вызванные реформационными стремлениями Грундтвига и его партии (ср. об этом в «Энци.» III и см. у П. Е. Зарнитского в «Прав. Обзор.» 1877 г. сент., стр. 117—147), на продолжительное время сосредоточили учено-литерат. деятельность Каспари на борьбе с новым «церковным взглядом» Грундтвигианства, особенно же на выяснении значения апостольского символа. Этому, в сущности, случайному обстоятельству обязаны своим происхождением церковно-патристические труды Каспари, создавшие ему почетную известность в западноевропейском ученом мире. Главнейшие из них: *Ungedruckte, unbeachtete u. wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsyimbols u. der Glaubensregel I-III*, Chra. 1865—75, *Nadverens Indstiftelsesords gudstjenstlige Historie fra det femte Aarhundrede af indtil vore Dage. Med soerlig Hensyn til Grundvigs og hans Venners Anskuelse om disse Ords form og kirken og denne Forms Oprindelse*, Chra. 1868. *Alte u. neue Quellen zur Geschichte des Taufsyimbols u. der Glaubensregel*, Chra. 1879. *Historisk-kritiske Afhandlinger over en Del verkeilige og formentlige orientalske Daabsbekjendelser*, Kra, 1881. Будучи строгим ортодоксалом, Каспари остался навсегда решительным противником нового движения, но в вопросе о древности апостольского символа с течением времени приблизился к взгляду Грундтвига, в чем сам откровенно признался проф. Фр. Нильсену (см. N-s, Prof. C. og G., Kbhvn. 1893). В связи с борьбою за «истинное лютеранство» стояло предпринятое Каспари совместно с Г. Ионсоном дело издания в переводе на норвежском языке «Книги Конкордии» (1866) и «Символических книг норвежск. лютеранской церкви» (3-е изд. 1884 г.).

Как знаток восточных языков, Каспари зарекомендовал себя двумя трудами: изданием арабск. сочинения, под заглавием «*Bornhandeddini es Sernudji Enchiridion studiosi*, Lipsiae 1838 (с лат. переводом и лексиконом) и учебного руководства — *Grammatica arabica in usum scholarum academicarum I-II*. Lips. (1844—)1848 (существуют 3 издания на нем. яз., два — на английском и одно — на фр.).

Последние годы своей ученой деятельности Каспари посвятил разработке и изданию собранных им материалов по древней и средневековой церковной истории. К этой группе трудов принадлежит: *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum, zum ersten Male vollständig u. in verbessertem Text, herausg., mit Anmerkungen begleitet, u. mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben u. übrige Schriften eingeleitet*,

Chra. 1883 (изд. Академии Наук в Христиании). Kirchengeschichte nebst neuen Ausgaben patristischer u. kirchlich-mittelalterlicher Schriften, Chra. 1883. Eine Augustin falschlich beigelegte Homilia do sacrilegiis, Chra. 1886. Briefe, Abhandlungen u. Prediken aus dem zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums u. dem Anfang des Mittelalters, Chra. 1890.

Литературная продуктивность Каспари далеко не исчерпывается исчисленными и прочими отдельно изданными трудами. Огромная масса всякого рода статей помещались им в духовных журналах и других повременных изданиях, каковы: Forhandl. и Videnskabs-selskabet i Chra, Luthersk Kirketidende (между прочим статья: Употребляется ли в русской церкви апостольский символ? VIII, S.S. 192—202), «Luthersk Ugenskrift» (Изъяснения еванг. чтений и псалмов), «Missionsblad for Israel» (Проповеди), «Rudelbachs u. Guericke's Zeitschrift für die ges. luth. Theologie u. Kirche» (Критические библейско-исторические и экзегетические статьи; между прочим за 1857 г.: Zur Geschichte des Taufbekenntnisses in der orientalischen Kirche nach der Abfassung des Nicaeno-Constantinopolitanischen Symbols). Но главным органом, где помещались его ученые исследования и статьи, был основанный им в 1857 г. (вместе с Г. Ионсоном и Т. Инссеном) «Богословский журнал» («Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge»). В этом журнале печатались им отчеты о научных поездках, под заглавием — Resefrugter.

Благодаря своей многоплодной учено-литературной деятельности. Каспари занял выдающееся положение «одного из самых видных европейских ученых в области богословия и восточной филологии»; его богословские и экзегетические труды «le firent regarder, comme un des theologiens les mieux pensants et les plus erudits de l'Allemagne du Nord». Каспари состоял членом ученых обществ: Историко-Богословского Общества в Лейпциге (с 1842 г.), Азиатского Общества в Париже (с 1844 г.), Немецкого Восточного Общества (с 1846 г.), Академии Наук в Трондгейме и Христиании (с 1857 г.) и других учреждений.

И. Р.

Каспин

Каспин — город в Галааде, который во времена Иуды Маккавея был окружен стенами и населен представителями различных народностей. Иуда, ведя борьбу с сирийцами, взял этот город приступом и произвел в нем бесчисленные убийства, так что близлежащее озеро, имевшее две стадии в ширину, казалось наполненным кровью. Эта страшная жестокость была вызвана тем, что жители Каспина, надеясь на крепость стен и запас продовольствия, злословили бывших с Иудою, богохульствовали и произносили неподобающие речи ([2Мак.12:13-16](#)). Каспин назывался также «Хасфор» и «Хасфон» ([1Мак.5:26. 36](#)) и находился на восток от Геннсаретского озера, на север от потока Ярмук, там, где ныне — укрепление «Хисфин» (Chisphin, Chisfin).

Прот. Н. Елеонский

Кассандер, Георг (Cassander, Georgius) — голландский учитель классических языков и богослов; поборник примирения римско-католиков с протестантами, или — лучше — признания греческой, русской, сирийской, армянской, римской и евангелической церковью равноправными членами единой католической церкви. В молодости строго соблюдал учение и обряды римской церкви, но под влиянием чтения реформатских сочинений мировоззрение его потом сильно изменилось. В 1546 г. Кассандер уехал за границу, чтобы избежать грозящего ему преследования со стороны имперской и папской инквизиции. Из Фландрии (в нынешней Бельгии) он переехал в Германию. В этот период Кассандер очень склонялся в сторону церковной реформации, с решительными представителями которой сносился, как с друзьями и единомышленниками. Проживал в Фрейбурге в Бр., в Базеле, в Страсбурге, где изучал еврейский язык у Фагиуса (Fagius) и подружился с Мартином Буцером (Martinus Bucerus) и своим земляком Иоанном Утенховиусом (Joannes Utenhovijs), выехавшим за границу также вследствие преследований за веру. Много лет жил он в Кельне. Мало-помалу в догматических взглядах его произошло новое колебание, объясняемое невзгодами времени и влиянием на него уже с молодых лет сочинений Эразма. По его уверению, сочинения противников-протестантов убедили его, что приверженцы реформации намеревались отрезать от церкви не только больные, но и здоровые члены ее. Свое с трудом выработанное мнение он изложил в вышедшем в печати в 1561 году труде: «О долге мужа, благочестивого и истинно жаждущего общественного мира, при современных религиозных спорах» (*De officio pii ac publicae tranquillitatis vere, amanti viri in hoc religionis dissidio*). Этот труд вызвал ответ со стороны Кальвина и Беза, на который он отвечал в свою защиту сочинением: «*Defensio insontis libelli de officio pii viri adversus iniquum et importunum castigatorem*». Это сочинение привлекло к нему внимание широких кругов и имело последствием приглашение его на совещания по религиозным вопросам во Францию. Немецкий император Фердинанд I стремился к сближению или примирению католиков и протестантов в своем государстве. Так как Тридентский собор совершенно обманул в этом отношении его надежды, то он и решился взять дело в свои руки, поручав в 1564 году Кассандеру выработать мнение о противоречиях между Аугсбургским вероисповеданием с одной и учением римско-католической церкви с другой стороны, а вместе с тем и о многих попытках к примирению, остающихся до сих пор безуспешными. Кассандер доставил это мнение в форме обширного трактата под заглавием: «*De articulis religionis inter Catholicos et Protestantos controversis consultatio*». Сделанные Кассандером уступки признаны крайними приверженцами реформации недостаточными, даже ничтожными и не заслуживающими серьезного внимания. Если протестанты удержат Апостольский символ веры и не отделятся от церкви, он готов признать их членами истинной церкви, хотя бы и от другой ветви ее, чем католики. На правителей римской церкви падает, по его мнению, упрек в том, что они всякого, стремящегося к уничтожению злоупотреблений, отлучают от церкви и присуждают к смертной казни; это, — думает он, — главная причина всей схизмы. С другой стороны, хотя бы церковь и оскудела до крайности, она все же продолжает существовать до тех пор, пока Христос остается ее фундаментом. По Кассандеру, должно различать отделение от главы и отделение от тела церкви: от главы отделяется тот, кто распространяет ложное учение о Христе; от тела же отделяются не из-за известной разницы в обряде и мнениях, но вследствие недостатка любви. Строже всего порицает он тех, кто хотел бы оставить церковь в ее упадке. Они чтут папу, — говорить он, — почти как Бога; они возносят его власть не только над всею церковью, но и над Свящ. Писанием; его слово, как непогрешимое правило веры, ставится

наравне с божественным откровением. В этом многие приверженцы реформации могли бы с ним согласиться, однако прочное соглашение тотчас же делается невозможным, когда Кассандер рядом со Свящ. Писанием, как *Regula fidei*, ставит церковные предания и чрез это, — по их мнению, — широко открывает двери для тех самых злоупотреблений и ложных учений, которые они пытались искоренить, как нетерпимые в истинной религии. Ссылаясь на св. Иринея и Тертуллиана, Кассандер старался доказать, что недостаточно знать Свящ. Писание, а нужно еще понять его правильный, истинный смысл. Апостолы изложили в своих писаниях учение Христа лишь кратко, но устная их проповедь была полней. По смерти Апостолов нельзя было опровергнуть еретиков с помощью Свящ. Писания — тем более, что оно было общим и для православных' и для еретиков. Ложное учение последних можно было опровергнуть только лишь при помощи истинного смысла Свящ. Писания. А этот истинный смысл мог быть отыскан именно в согласии всех церквей, которым Апостолы доверили, как залог, учение Христа. Есть четыре рода истин веры. Первый — это учение Свящ. Писания; второй — апостольские предания, — и для этих обоих непозволительно какое-либо сомнение. Третий содержит учение, принятое всеми или большинством церквей, подтверждаемое правдоподобными (вероятными) основаниями и свидетельствами Писания; такое учение тоже должно быть исповедуемо всяким благочестивым человеком, несмотря на споры по этим вопросам ученых голов. На четвертом месте стоять известные спорные пункты или учения, которые не покоятся ни на ясном свидетельстве Писания, ни на исконном согласии церкви, — учения, введенные в западной церкви лишь в последние века. Оспаривание учений этого последнего рода не запрещается никому, но в большинстве случаев и не рекомендуется. Выше приведенный набросок заимствован из сочинения «*De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri*». Свобода по отношению к римскому догматизму здесь очень ограничена. Врученное императору Фердинанду исследование: «*De articulis religionis inter Catholicos et Protestantas controversis*» показало, что автор сохраняет римскую церковь почти неизменной, за приверженцами же Аугсбургского исповедания желал бы признать лишь незначительные права. Несмотря на это, римская церковь прокляла все его без исключения сочинения. Полное издание этих сочинений вышло под заглавием: *Georgii Cassandri Belgae theologi Opera omnia*, Paris 1616, in fol.

Профессор Фридрих Пейпер³

Кассаньяк (Paul de Granier de Cassagnac, род. 2 дек. 1842 г., умер 1904. г.) — один из виднейших защитников католичества во Франции, талантливейший и блестящий журналист и оратор второй половины XIX века. Кассаньяк первоначально участвовал в местном журнале «Pays», издаваемом его отцом, депутатом департамента Gers, а после смерти отца и по возвращении из прусского плена продолжал участвовать в «Pays» и «Matin». За смертью собственника журнала «Pays», он основал 25 февраля 1886 г. свой собственный журнал «L'autorit#233». Был несколько сессий избираем членом в палату депутатов. В своей литературной и политической деятельности был самым ярким противником парламентаризма и республиканского режима, был защитником католичества, против нападков республиканского правительства — не столько со стороны догматической, сколько со стороны политического положения католической церкви во Франции, всегда был также на стороне влияния религии и церкви на воспитание народа. В журнале «Pays», «Constitutionnel», «Matin» и особенно в «Antorit#233» рассеяны бесчисленные блестящие филиппики против республиканского правительства, когда оно так или иначе затрагивало и ограничивало права и деятельность католической церкви. Словом, в продолжение сорокалетней своей политической и литературной деятельности Кассаньяк с величайшей энергией ратовал за авторитет церкви, за монархический образ правления и за консерваторов, оставшись до конца жизни верным своим принципам.

Николай Архангельский.

Кассино, или Монте-Кассино, — главный монастырь ордена Бенедиктинцев в нижней Италии. На вершине горы, находившейся в Лациуме и носившей название Casinus, существовала некогда крепость, называвшаяся Casinum или Cassinum и принадлежавшая городу, расположенному у подошвы той же горы и населенному Вольсками; но во время самнитской войны римляне обратили этот город в латинскую колонию. Когда Бенедикт нурсийский (см. «Энц.» II) с несколькими своими товарищами пришел сюда в 529 году, то он здесь нашел еще храм Аполлона. Римский патриций Тертулл, который поручил Бенедикту воспитание своего сына, подарил ему, вместе с другими землями, также и Монте-Кассино. Это, кажется, и было ближайшей причиной того, что Бенедикт именно эту местность избрал для того, чтобы основать и устроить новый монастырь. На горе при храме Аполлона находился алтарь Венеры, а также священная роща, — и окрестное население во множестве сходилось еще на языческое богослужение. Бенедикт разрушил храм, рощу сжег, а на месте языческого храма соорудил маленькую церковь в честь св. Иоанна Крестителя; для учеников же своих он построил жилище, башню, обеспечивавшую обитателям, по крайней мере, некоторую безопасность от набегов варваров. С помощью своих учеников Бенедикт постепенно обратил окружающих язычников ко Христу, а для своих монахов, которые ежедневно возрастали в числе, написал знаменитое орденское правило.

Подобно тому, как еще в древности расположенный у горы город Казинатов, вместе со своими окрестностями, служил ареною нескольких военных событий, так и на развалинах этого города построенное и в пограничной области, между средней и нижней Италией расположенное аббатство в течение всего средневековья подвергалось нередким вражеским нападениям и разрушениям.

При жизни Бенедикта (— он скончался в 543 г. —) монастырь, несмотря на продолжавшиеся остготские войны, мог существовать и развиваться спокойно, ибо остготский король Тотила, хотя и арианин, проявлял к Бенедикту и его монастырю большое уважение. При первых трех последовательно сменявшихся преемниках Бенедикта, при аббатах Константине, Симплиции и Виталисе, — монастырь также пользовался сравнительным спокойствием, несмотря на продолжавшиеся вторжения варварских орд: кости Бенедикта и его сестры Схололастики, положенные на месте древнего алтаря Аполлона и уже в те времена почитаемые за чудотворные, представляли на первых порах достаточную защиту для его обители. При четвертом аббате Боните лангобарды, под предводительством беневентского герцога Зоты, в первый раз разрушили монастырь. Монахи все спаслись бегством, захватив с собою только (мнимо) оригинальную рукопись их орденского правила и несколько других рукописей. Папа Пелагий II принял прибывших к нему в Рим монахов очень дружественно и назначил им для жительства монастырь св. Иоанна Евангелиста, близ Латерана. Здесь монахи прожили целых 130 лет, а потом снова вернулись в Кассино, в развалинах которого за этот долгий период времени жили по временам только отдельные анахореты. Древний монастырь возник из своих развалин при папе Григории II, благодаря благочестивому и богатому Петронаксу из Брешии. Аббат Петронакс, вместе со своими монахами, из Рима вернулся в Кассино и, благодаря богатым дарам герцога Гизульфа беневентского, он не только построил монастырь на горе, но построил также и монастырь Спасителя у подошвы горы, где позже возник город С.-Жермен, на месте древнего Кассино. Папа Захарий освятил в 748 г. новый монастырь, утвердил пожалованные ему привилегии, вернул автограф правила Бенедикта и даже изъял обитель из всякой епископской юрисдикции. Папа пополнил библиотеку монастыря несколькими

рукописями Библии, из коих особенно замечателен один прекрасный кодекс Евангелия с миниатюрами. Восстановленный монастырь, особенно благодаря успешно культивировавшимся в нем научным интересам, скоро приобрел себе такую славу, что, напр., апостол Германии Бонифаций еще в 747 г. посылал туда аббата Стурмия фульдского, чтобы он мог непосредственно, по первоисточнику, изучить правила, обычаи и жизнь бенедиктинцев. Карл Мартелл, сын Карломана, и лангобардский король Рахис поступили в монастырь, — первый в 747 г., а второй в 749 г., после того, как они отказались от власти, — чтобы здесь, приняв монашество, последние дни своей жизни посвятить безраздельно Богу. Еще раньше, в продолжение 10-и лет (728—738 г.) жил в этом монастыре Виллибальд, впоследствии первый епископ эйхштедтский (с 741 г.). Карл великий; двоюродный брат которого в 772 г. поступил в бенедиктинский монастырь, почтил этот последний своим посещением, взял из монастыря к своему двору знаменитого; историка Павла Варнефрида, известного под именем Павла Диакона — автора «Истории Лангобардов» и «Изъяснения правила св. Бенедикта»; утвердил за монастырем все его владения и наделил его чрезвычайными привилегиями. В конце VIII-го и начале IX-го столетия монастырь пользовался продолжительным, ничем совне не нарушавшимся миром, — и монахи могли беспрепятственно предаваться благоустройству монастырской дисциплины, переписке книг и вообще научным занятиям. Из ученых этого периода может быть упомянут аббат Бертарий (с 856 по 884 г.), написавший изъяснение библейских книг В. и Н. Завета и различные произведения из области грамматики и медицины. Монте-Кассино принадлежит бесспорная заслуга и по разработке медицинской науки в Италии, — еще до основания высшей школы в Солерно.

Новая эпоха опустения монастыря, продолжавшаяся почти 70 лет, началась после ограбления и опустошения монастыря сарацинами в 854 г., причем аббат Бертарий был умерщвлен на церковном алтаре. Погибло также много монахов. Оставшиеся бежали в Теано, захватив с собою только некоторые документы и святыни, — напр., первоначальный манускрипт «правила» (впрочем, спустя 5 лет погибший в пламени). После 30-летнего пребывания в Теано под защитою тамошнего графа, монахи перенесли свою резиденцию в Капую, побуждаемые к этому своим аббатом Иоанном I, родственником падуанского государя и строителем церкви св. Бенедикта (915 г.). Аббат Алигерн (949—985 гг.), неаполитанец, предпринял попытку снова восстановить пришедшую в упадок дисциплину. Он переселился с монахами в Монте-Кассино, возвратил в монастырь часть похищенных имуществ, выстроил новые здания и заботился о возобновлении в монастыре занятий науками и искусствами. При его преемниках Мансо (985—996 г.) и Теобальде (1022—1035 г.) дисциплина снова упала и была восстановлена путешествовавшим по стране Одило клюнийским. После этого монастырем управляли: Рихер (1038—55), доверенный советник и друг папы Льва IX; лотарингский принц Фридрих (1056—1057 г.), впоследствии сделавшийся папою Стефаном IX, и — особенно замечательный своею плодотворною деятельностью — Дезидерий (1059—1087 г.), который, с именем Виктора III, также и занял папский престол. Тридцатилетнее почти управление этого аббата было для монастыря эпохой его всестороннего и полного процветания. Число монахов возросло до 200, здания были реставрированы, заново была выстроена великолепная базилика с помощью художников из верхней Италии, Амальфи и Константинополя. Монастырь пользовался в эту эпоху выдающимся уважением и почитанием у окрестных жителей. Монте-Кассино — «Синай Запада», как он нередко назывался, «был вместе с тем Меккою для южных лангобардов и норманнов», которые с пением псалмов посещали гробницу св. Бенедикта (Грегоровиус). Под управлением Одеризия I (1087—1105 г.), который продолжил и закончил некоторые постройки, начатые его предшественником, и особенно больницу, — монастырь продолжал оставаться все еще на большой высоте как в церковно-политическом, так и в

литературно-научном отношении; равно и при аббате Бруно (Бруноне), который, вместе с тем, был епископом Сеньи (1107—1123 г.). При нем знаменитый историк Леон остийский написал хронику монастыря (*Chronicon Casineuse*). Далее в течение XII столетия и еще более XIII наступил постепенный упадок внешнего влияния монастыря, вследствие захвата в свои руки власти со стороны феодалов и недоброжелательства императоров. Литературная деятельность в монастыре все же продолжалась, в лице продолжателя хроники Льва остийского Петра Диакона (ум. около 1188 г.), который составил еще ценный каталог писателей (*De viris illustribus Casineusibus*), впоследствии продолженный Плацидом Романом до конца XVI столетия. В монастыре процветали также некоторые искусства, особенно рисование на стекле.

Император Фридрих II изгнал монахов из монастыря, занял его своими солдатами и многие сокровища обратил в деньги. Попытка реорганизации монастыря, предпринятая умным и ученым аббатом Бернардом из Лиона (1263—1282 г.), автором нового изложения орденского правила, столь же мало способствовала восстановлению все более и более падавшей дисциплины, как и попытка папы Целестина V обратить бенедиктинцев Монте-Кассино в целестинцев (1294 г.), или распоряжение Иоанна XXII о возвышении аббатства в епископию, а монахов — в кафедральное духовенство (булла от 1331 г.). Землетрясение, бывшее в 1349 г., почти совершенно разрушило величественные здания монастыря, так что оставшиеся здесь немногие монахи должны были около десятилетия жить в жалких хижинах на развалинах монастыря.

Ради своих богатых доходов Монте-Кассино с половины XV века на долгое время попал в руки светских начальников-аббатов, которые его беспощадно грабили; дисциплина в нем дошла до крайней степени упадка. Юлий II заставил монастырь принять реформу, начало которой было положено в 1414 г. в монастыре св. Юстины, и этим несколько ослабил омирщение монастыря, который назывался теперь «Конгрегациею Монте-Кассино».

Громадными богатствами владел монастырь еще в продолжение всего XVI столетия: аббатство наведывало 4 епископиями, 2 княжествами, 20 графствами, 350 замками, 440 деревнями и вилами, 336 хуторами, 33 островами, 200 мельницами, 1662 церквами; его доходы простирались до полмиллиона дукатов.

Однако важнее, чем все эти материальные сокровища, были его дошедшие и до нашего времени неоцененные духовные богатства, в виде редкого — количественно и качественно — собрания различных литературных памятников. Это и неудивительно, ибо за все 1300-летнее существование монастыря научные занятия и любовь к искусствам в нем никогда не исчезали.

Уже Мабильон (*Mabillon*), посетивший монастырь в 1645 г., свидетельствовал, что в нем он нашел архив, самый значительный в Италии и самый ценный во всей Европе; он вмещал в себе до 1000 документов, полученных монастырем от императоров и пап, около 800 рукописей — частью на пергаменте, частью на бумаге из времени до XIV столетия — и бесчисленное количество рукописей от позднейшего времени. Эти литературные сокровища для научной их разработки стали доступны широким кругам только в последние десятилетия. С 1866 г. Монте-Кассино лишился своего собственного значения, как центральный пункт могущественнейшего из всех католических орденов, так как он был провозглашен национальным памятником итальянского королевства и был обращен в учебно-воспитательное учреждение для духовенства; но его значение с этого же времени сделаюсь в высшей степени плодотворным, благодаря постепенному опубликованию его литературных сокровищ и памятников искусства. Так, с 1873 г. начал печататься общий каталог монте-кассинских рукописей (*Bibliotheca Casinensis*, 5 voll., 1873—1894). С 1899 г. (в память 1100-летия со дня смерти в 799 г. Павла Диакона) ведется краткая «библиотека» для руководства в целях удобного пользования библиотечными книгами и рукописями библиотеки (*Bibliotheca Paulina* или собственно: *Bibliotheca Consultatioais a Paulo*

Diacono numusata). С сокровищами библиотеки знакомит также два периодических издания: *Spicilegium Casinens*, в котором печатается и текст документов частью классического, частью церковного содержания (до 1896 г. появилось 4 тома) и *Miscellanea Cassinense*, в котором печатаются некоторые документы, относящиеся к истории, истории литературы и истории искусства Монте-Кассино и вообще бенедиктинского ордена. Чтобы дать возможность составить представление о том, какими способами написаны монте-кассинские кодексы, изданы (1876—1884 г.) печатные цветные снимки, под названием: «*Paleografia artistica di Montecassino*», а также роскошное издание, содержащее миниатюры тех же рукописей (2 серии, 1888—1896 г.), составляющие, по общему признанию, литературную славу ордена.

С. Зарин.

Кассиан Юлий (Κασσιανός, еретик II века, неизвестный на Западе, так как ни св. Ириной лионский, ни автор «Философумен» в Риме, ни Тертуллиан в Карфагене не упоминают его между еретиками своего времени; на Востоке же он называется не только главою докетов (τῆς δοκίσεως ἑξάρχων у Климента александр. в Strom. III, 13: Migne gr. VIII, 1192), но и сильным поборником енкратизма (см. у Климента ал. loc. cit. и у блаж. Иеронима In Galat. lib. III, cap. VI, 8: Migne lat. XXVI, 431). Он жил, очевидно, в Александрии или в ее окрестностях, а время его рождения и смерти точно неизвестны. Кассиан был последователем Керинфа, считая тело Иисуса чистым призраком, вопреки отчетливому учению обратного характера у Игнатия антиохийского и Поликарпа смирнского. Кроме того он увлекся енкратизмом (см. «Энци.» V), причем свои тенденции крайнего аскетизма выразил в сочинении 'Εξηγητικά', упоминаемом у многих авторов (Клим, алекс. Strom I, 21: Migne gr. VIII, 820; Χρονογραφία, которою пользовался Климент ал., по словам Евсевия в Ц. И. 6, 13 ap. Migne gr. XX, 548, была лишь частью этого сочинения; блаж. Иероним De vir. III. 38: Migne lat. XXIII, 653). Кассиан написал еще Περὶ ἐγκρατείας или Περὶ ἐόνουχίας, откуда Кламент ал. приводит некоторые отрывки (Strom. III, 13: Migne gr. VIII, 1192). Так как эти труды не сохранились, то о свойствах его экзегетики и системы можно делать лишь предположения. Кассиан пользовался некоторыми изречениями Ап. Павла о превосходстве девства и других свящ. новозав. книг о духовном скопчестве в смысле, противоречащем общему церковному преданию. Текстом: «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление» ([Гал.6:9](#)), он грубо злоупотреблял для осуждения всякого полового общения, не исключая и брачного, как источника развращения (Иерон. In Galat. 1. III, c. VI, 8: Migne lat. XXVI, 431). Евангелием его было «Евангелие от Египтян», — памятник крайнего аскетизма (Клим. ал. Strom. III, 13: Migne gr. VIII, 1193). В этом Евангелии Иисусу приписываются такие слова: «Я пришел, чтобы упразднить дела женщины». Здесь высказываются такого рода предположения: «придет время, когда тело, эта позорная одежда, будет попираемо ногами» и «когда не будет ни мужчины, ни женщины» (ср. E. Nestle, Nov. Test, supplementum, Lpzg 1896, стр. 72 сл.). С одной стороны, Кассиан считал источником зла материю, с другой — верил в предсуществование душ, как и Платон (Климент ал. Strom. III, 13: Migne gr. VIII, 1193), что признавал и Ориген. С его точки зрения, душа божественна по своему началу, но, ослабев от пламенения своих пожеланий, она приходит на землю только для произрождения и развращения (ibid.). Сообразно с этим взглядом Кассиан утверждал, что под «кожаными опоясаниями», в который облеклись Адам и Ева по грехопадении ([Быт.3:21](#)), разумеется тело, что опровергал Климент ал. (Strom. III, 14: Migne gr. VIII, 1196). Отвергая всякое половое общение, еретик считал брак и рождение детей изобретением дьявола, а полнейшее воздержание — единственным источником спасения.

С. Троицкий

Кассиан, св. мученик западной церкви

Кассиан, св. мученик западной церкви. Единственным источником сведений о нем является Пруденций, который в 407 г. был в Forum Syllae или Forum Corneliae и видел изображение святого над его могилой. Смысл этого изображения был объяснен ему церковным служителем. В 9 гимне своего сочинения *Περὶ ἁγίων* (изд. Дресселя, Лейпциг 1860, стр. 383) Пруденций рассказывает, что Кассиан был учителем детей в Имоле. Во время общего гонения на христиан он был предоставлен префектом своим ученикам, которые замучили его уколами железных палочек для письма. Рассказ Пруденция повторяет Григорий турецкий (*Glor. mart.* 42, *Mon. Genu. S. Script, reg. Morov.* I, 2, стр. 516). Прежде относили (Бароний, Гунд, Мандони) смерть Кассиана к 362 году, когда Юлиан запретил христианам учить; по позднему и более обоснованному взгляду (Крозини, Радер, Брунпер, Рошианн) Кассиан умер во время гонения Диоклетиана в 303 или 304 году. Гаук отказывается определить время смерти Кассиана. Не разрешен также вопрос, был ли прежде Кассиан первым епископом Сегена (Бриксен в Баварии), как об этом говорят позднейшие свидетельства (с 1204 года). Пруденций, Григорий турецкий, Петр Дамиани, древние мартирологи и грамоты называют его только мучеником. Основываясь на этом, Тартаротти, Винтер, Реттберг и Гаук решительно отрицают епископство Кассиана в Сегене. С другой стороны Реш, Бош, Рошманн и Зиннахер признают достоверность устойчивого бриксенского предания об епископстве там Кассиана и считают, что молчание древних источников об епископском достоинстве Кассиана объясняется или тем, что Кассиан скрывал свой сан во время гонений (Рошманн и Зиннахер), или тем, что предикат епископа был поглощен более почетным предикатом мученика (Реш). Но, по-видимому, справедливее мнение Гаука, который возникновение самого предания об епископстве Кассиана в Сегене объясняет особенным почитанием святого еще в первой половине IX века, о чем говорит грамота Людовика IV от 20 января 909 года, ссылающаяся на утерянный диплом Людовика Благочестивого (Böhmer-Mühlbacher, *Reg. imp.* I, 2000).

С. Троицкий

Кассиан Иоанн см. «Иоанн К.» в Энцикл. VII

h2Кассиан, святые русские

Кассиан : 1—6 святые русские (по алфавитному прозванию)

1) Кассиан и Григорий преп. авнежские, основатели ныне упраздненного авнежского Троицкого монастыря, в 60-ти верстах к востоку от г. Вологды, 1392 г. Они были учениками преп. Стефана махрицкого (память 14 июля). Препод. Григорий, зажиточный землевладелец, последовал за преп. Стефаном и принял пострижение, когда последний устроил основанный им (около 1358 г.) махрицкий монастырь, в 35 верстах от Троице-Сергиевской лавры. Вместе со Стефаном Григорий потом удалился в вологодские пределы и здесь в авнежской области (в нынешнем Тотемском уезде), близ реки Сухоны, у потока Юрьева, они основали монастырь (около 1370 г.). Пришельцам много помогал щедрыми приношениями местный богатый землевладелец Константин Дмитриевич, который потом принял пострижение в обители с именем Кассиана. Преподобные Григорий и Кассиан продолжали свои труды и подвиги по устройению авнежской обители и по удалении из нее преп. Стефана, — Григорий в качестве настоятеля, а Кассиан в должности келаря, пока жизнь их не была насильственно прекращена при разграблении и сожжении в 1392 г. авнежского монастыря казанскими татарами, грабившими вологодские пределы. После этого авнежский монастырь долгое время оставался в запустении и, по-видимому, далее память о погребенных здесь св. подвижниках исчезла. Только в XVI в., вследствие явления преподобных во сне местным жителям и совершившихся при их гробах чудес, положено было начало возобновление авнежской обители и началось почитание преп. Григория и Кассиана. Иоанн Васильевич Грозный послал богатые дары в авнежский монастырь, а митроп. Макарий (после проверки сведений о чудесах сначала чрез одного игумена, а потом чрез местного пермско-вологодского епископа) в 1560—61 г. с собором епископов установил празднование преподобным. Вслед за этим составлена была служба, а также написано сказание о явлении мощей преп. Григория и Кассиана авнежских и о чудесах их; см., напр., рукоп. № 635 Троицкой лавры, XVII в. — Память преподобных Григория и Кассиана 15 июня. Мощи их под спудом в авнежской приходской церкви, оставшейся от монастыря, упраздненного в 1764 г.

2) Кассиан и Лаврентий преп. игумены комельские. О жизни их известно только то, что сообщается в житии преп. Корнилия комельского, учениками которого они были. Преп. Кассиан управлял комельским монастырем в течение нескольких лет, во время временного удаления преп. Корнилия в 1529 г. в уединение. Когда Корнилий по воле вел. князя снова возвратился в обитель, преп. Кассиан отказался от игуменства, желая по-прежнему оставаться в послушании св. старцу. Скончался он, — надо полагать, — прежде преп. Корнилия, около 1537 г. Преп. Лаврентий по выбору преп. Корнилия еще при его жизни был поставлен игуменом комельского монастыря, которым управлял в духе своего наставника, вначале пользуясь его устными наставлениями; между прочим, трудился по переписке книг («многи книги написа своею рукою»); скончался в 1548 г. — Память преп. Кассиана и Лаврентия 16 мая. Проф. Е. Е. Голубинский помещает пр. Кассиана в числе усопших, на самом деле не почитаемых (История канон, св., изд. 2-е, стр. 359); преп. Лаврентий у него в числе почитаемых усопших, но не канонизованных (ibid., стр. 332). У преосвящ. Сергия оба препод. также считаются неканонизованными (Полн. месяц. Вост. II, прилож. 3-е, стр. 563, 564). Однако они находятся в «Верном месяцеслове всех рус. св.» (М. 1903, стр. 16) в числе святых канонизованных, чтимых молебнами и торжественными литургиями.

3) Кассиан Куезерский, основатель ныне упраздненного муезерского Троицкого монастыря в Кемском уезде архангельской губернии. Упоминается между подвижниками севера; время и обстоятельства жизни неизвестны. Он не канонизован; у проф. Е. Е. Голубинского — в числе почитаемых усопших (История канониз. св., изд. 2-е, стр. 330).

4) Кассиан преп. затворник печерский, постник и чудотворец; полагают, что жил в XIII в.; о жизни его сведений не сохранилось. Мощи почивают в Дальней или Феодосиевой пещере. Память общая с другими святыми 28 августа.

5) Кассиан игумен Спасокамецкого монастыря, на Кубенском озере. Жизнь его богата событиями. Приняв пострижение в Спасокаменском монастыре, он некоторое время жил в; Кирилло-Белозерской обители, еще при и жизни преп. Кирилла, и был здесь потом избран во игумена, — видимо, — как человек достойный и выдающийся. С этой же стороны Кассиан делается известным вел. кн. Василию Васильевичу и митрополиту Ионе, по поручению которых он; дважды путешествовал в Константинополь к патриарху, с вопросами «о церковном исправлении». Щедро одаренный великим князем за выполненные поручения, Кассиан по собственному желанно возвратился на: место своих первоначальных подвигов, в Спасокаменский монастырь, где занял место игумена. От него принял пострижение юный князь Андрей, в монашестве св. Иоасаф (память 10 сентября). — Год кончины преп. Кассиана точно неизвестен, но полагают между 1460—1479 гг. Погребен в южном приделе Спасопретворенского собора Спасокаменской обители. — Кассиан не канонизован: его нет в «Верном месяцесл. всех русск. св.», М. 1903 г. Проф. Е. Голубинский. (Истор. канон, св. Изд. 2-е, с. 330) и преосвящ. Сергей (Полный месяц. Востока II, прил. 3, стр. 563) помещают его в числе только «почитаемых усопших».

6) Кассиан преп. угличский чудотворец, в мире Константин, родом грек, из князей Манг(к)упских. По проложному сказанию, он прибыл в Москву «от италийския страны, от аммории», в свите Софии Палеолог, невесты вел. кн. Иоанна III. Преосвящ. Димитрий (Месяцесл. св., 2-го октября: 1893 г., вып. 2, стр. 19) высказывает предположение о происхождении преп. Кассиана не из Морейской (в Греции) фамилии кн. Мангуппи, а от владельца крымского города Мангупа. Проф. Голубинский (Истор. канон, св., изд. 2-е, стр. 126) решительно склоняется в пользу этого мнения, категорически утверждая, что в свиту Софии Палеолог Кассиан-Константин не мог попасть, и вероятно, прибыл в Россию после завоевания Мангупа турками в 1475 г. Знатный иностранец имел возможность устроиться при дворе велик. князя, но он отказался от этой чести. Сначала он жил у Ростовского архиепископа Иоасафа, а потом вместе с последним удалился на Белоозеро в Ферапонтов монастырь, где и принял пострижение. Отсюда он перешел в ростовские пределы и здесь па берегу Волги при впадении Учмы, в 15 верстах от г. Углича, основал свой монастырь в честь Успения Божией Матери. При устройении монастыря ему помогал угличский князь Андрей, расположением которого пользовался преподобный и у которого он воспринимал от купели сына (Димитрия). Скончался преп. Кассиан в старости 1504 г.

Празднование ему установлено в 1629 г. Ростовским митроп. Варлаамом; тогда же написана служба. — Память пр. Кассиана 2 октября и 21 мая. Мощи почивают под спудом в бывшей (упразднена 1764 г.) учемской обители, основанной им.

Кроме краткого проложного сказания, которое печатается в Прологе на 21 мая, известно в рукописях XVII — XVIII в. (напр., Милютин. Ч.-Минея на 21 мая) более пространное житие преп. Кассиана, написанное угличским иноком Сергием.

Касиан архим. жидовствующий

Касиан архим. жидовствующий 1504 г. см. «Энц.» V.

Кассиан, еп. Рязанский

Кассиан, еп. Рязанский, 1556 г., посвящен на кафедру из архимандритов Юрьевского монастыря. По своим взглядам Кассиан принадлежал, к партии заволжских старцев (см. «Энци.» V), но как далеко шел его церковный либерализм и насколько приближался он к ереси жидовствующих (см. «Энци.» V) и Косого, — сведений об этом сохранилось мало. Есть известие, достоверность которого, однако, сильно заподозривает проф. Е. Е. Голубинский, что он, приближаясь к Косому, хотя и не принадлежал к числу его учеников, не нарицал Христа Бога Нашего Вседержителем и говорил, что более согрешаем Богу, нарицая Христа Вседержителем (см. Сказание вкратце о соборе на Матвея Башкина в «Чтен. Общ. Ист. и Древн.» 1847 г., кн. 3). Но в этом же «Сказании» о Кассиане говорится, что он поклонялся мощам святых, и об его старце или учителе по монашеству соловецком старце Исааке (Иоасафе?) Белобаеве говорится, что он (только) нечто от церковных закон развращал. Сказание повествует и об участии Кассиана на соборе, собранном на Башкина в конце 1553 г. По сказанию Кассиан не был обличен в вольномыслии по розыску, а сам обличил себя и, так сказать, был обличен Богом. Когда были приведены на собор заволжские старцы и вместе с ними упомянутый Исаак Белобаев, Кассиан начал защищать всех еретиков, а в особенности своего бывшего учителя и начал хулить книгу преп. Иосифа Волоколамского на новгородских еретиков: но у него внезапно отнялись рука, нога и язык (т. е. с ним случился паралич), так что он принужден был оставить епископию и идти в монастырь (один из заволжских), где он и умер. 17 марта 1554 г. ему уже был поставлен преемник. Иначе представляется дело в «Историческом обозрении Рязанской иерархии» Т. Воздвиженского (Москва 1820 года). Здесь сообщается, что Кассиан жаловался на митрополита (Макария) государю в том, что он в Рязанской епархии чрез своих священников освятил несколько церквей и что государь, рассмотрев сие дело, не велел более митрополиту вступаться в епархиальные дела. Возникшая из-за этого ссора между Макарием и Кассианом и была причиною низвержения с кафедры епископа митрополитом (стр. 46). К сожалению, Т. Воздвиженский не сообщает источников этих сведений, но вероятность их косвенно подтверждается Курбским («Сказания» кн. Курбского, стр. 134 сл.), который называет Исаака Белобаева и других заволжских старцев, осужденных собором на пожизненное тюремное заключение, совершенно невинными и представляет дело так, что когда открыты были в Белозерьи действительные еретики, то любостыжательные епископы и монахи воспользовались случаем, чтобы отделаться от поименованных лиц, которые были проповедниками нестяжательности, и оклеветали их в ересях. Отсюда со значительною степенью вероятности можно заключить, что и в деле низложения Кассиана играли роль и личные счеты, — помимо различия взглядов.

С. Троицкий

Кассиан Сакович

Кассиан (в мире Каллпст) **Сакович**, бывший ректор Киевской Академии (Киево-братской школы 1620—1624 гг.), родился около 1578 г. в Подтеличе и был сын православного русского священника. В детстве с ним произошло маленькое несчастье, давшее впоследствии его противникам обильную пищу для насмешек над ним: свинья отгрызла ему ухо. Кассиан Сакович получил образование в Академиях — Замойской и Краковской. По окончании образования, некоторое время он жил при доме униатского перемышльского епископа Афанасия Крупецкого, причем вел жизнь, — ; по свидетельствам противников его, — веселую, буйную и развратную. В 1620 г. Кассиан Сакович, после принятия монашества, сделался ректором Киево-братской школы, родоначальницы киевской Духовной Академии. В первой половине 1624 г. Кассиан Сакович, по просьбе известного западнорусского патриота и ревнителя православия Лаврентия Древинского, переселился в Люблин, где в течение одного года исполнял обязанности проповедника при местном православном братстве. Недовольство люблинскими братчиками, а с другой стороны, щедрые обещания брацлавского воеводы кн. Адама Заславского побудили К. С. сблизиться с латино-униатами. Прослушав в течение года богословские лекции у доминикан в Люблине, Кассиан Сакович удалился в Краков. Ему было обещано архимандричье место в богатом Дубенском монастыре, находившемся в ведении униатов и под патронатством князя Заславского. Это побудило его переменить православие на унию, в которой он затем пребывал около 15 лет. По убеждению в неправоте унии, как объясняет сам Кассиан Сакович, или по принуждению, вследствие крайне неодобрительного поведения, совершенно, скомпрометировавшего его в глазах униатов, он и оставил богатую Дубенскую архимандрию. После того Кассиан Сакович, — по свидетельствам униатских писателей, — начал, как второй Каин, слоняться по разным местам — по Дерманям, Холмам, Владимирам, Люблину, Супраслю, Вильно и др. В 1641 г. в Луцке во время бывшего здесь католического собора Кассиан Сакович отрекся от унии и принял католичество. Не особенно доверяя Кассиану Саковичу, католики потребовали от него подписки в том, что он вновь не перейдет в унию. Свою бурную жизнь Кассиан Сакович закончил в Кракове в 1647 г., не нашедши, по-видимому, удовлетворения своей беспокойной и мятущейся совести и в католичестве. Особенную известность Кассиан Сакович приобрел своими многочисленными полемическими сочинениями, которые, — кроме чисто литературного, — представляют весьма важный и исторический интерес. Некоторые из них и сами по себе и особенно в предисловиях к ним бросают яркий свет на многие важные события и на разные стороны жизни западнорусской православной и униатской церкви за время жизни и литературной деятельности Кассиана Саковича. Особенно замечательны из этих сочинений следующие: 1) *Problemata abo pytania polskie o przyrodzeniu Indzkim* (1620 г.); 2) Верше на жалобный погреб зацного рыцера Петра Канашевича Сагайдачнаго и Материя для учинения подякованя при погребе якого зацного человека (изд. 1622 г.); 3) *Traktat o duszy* (1625 г.); 4) *Desiderosns...* (1625 г.); 5) *Kalendarz stary...* ; (1640 г.); 6) 'Ελαφο'ρθωσις albo *Perspectiwa...* (1642 г.); 7) *Okolary kalendarzowi staremu...* (1644г.) и 8) Рукописные критические замечания К. С., сделанные на полях принадлежавшего ему экземпляра полемического южнорусского сочинения: *Λι'θος 'α* albo *Kamien'ia* (изд. 1644 г.), написанного в опровержение его «Перспективы».

Протоиерей Ф. Титов

h2Кассиан (Ляхницкий или Лехницкий)

Кассиан (Ляхницкий или Лехницкий), архимандрит Киево-братского монастыря и ректор Киевской Дух. Академии, сын причетника, родился в 1735 г., умер 11 июля 1784 г. Образование

получил в Киевской Дух. Академии и по окончании курса остался в ней учителем, постригшись в 1762 г. в монашество. С 1762 г. преподавал греческий язык, постепенно переходя из школы в школу (инфима, грамматика, синтаксима и риторика): в 1770—1773 гг. преподавал великую инструкцию, с сент. 1773 г. — философию и внов греческий язык, в марте 1774 г. сделан префектом, с 1775 г. преподавал богословие, 17 мая 1775 г. произведен в архимандрита Киево-братского монастыря и назначен ректором Академии. В конце 1782 г. вызван был в С.-Петербург для исполнения чреды священнослужения и проповеди Слова Божия. Летом 1784 г. возвратился в Киев больным и умер от водянки. После него осталась большая библиотека из русских, греческих, латинских и польских книг. Из сочинений его известны: «Речь при встрече Высочайших особ в Академии 13 окт. 1781 года» и сочиненное им для слушателей «Руководство о догматах веры» (Киев 1779 г.).

К. Здравомыслов.

Кассиан Аравский

Кассиан Аравский, игумен Яблоченского Св.-Онуфриевского монастыря (1753—1769 и 1776 г.), принадлежит к числу деятельных борцов за православие и русскую народность в Западной Руси во второй половине XVIII в. Он пользовался доверием Киевского митрополита Тимофея Щербацкого и был одним из ближайших сотрудников его и преемников его м. Арсения Могилянського и Гавриила Кременецкого — по управлению заграничною частью их епархии-митрополии. Вскоре после назначения его на должность игумена Яблоченского монастыря, ему вместе с игуменом брестского Симеоновского монастыря Спиридоном Гриневецким была поручена ревизия некоторых заграничных монастырей Киевской митрополии-епархии, находившихся в Польше. Одним из следствий этой ревизии было, между прочим, то, что Кассиану Аравскому было поручено заведывание еще двумя монастырями Дрогичинскими — Троицким и Спасским. Начало деятельности Кассиана Аравского по управлению т. наз. подлясскими монастырями Киевской митрополии-епархии было очень трудное, вследствие жестоких гонений со стороны латино-униатов. В 1754 г. Кассиан Аравский вместе с игуменом брестского Симеоновского монастыря Спиридоном Гриневецким подавал просьбу императрице Елисавете Петровне о защите их монастырей и всех вообще православных жителей Польши от гонений со стороны латино-униатов, с описанием самых этих гонений и стеснений, каким подвергались тогда православные в Польше. К сожалению, эта просьба игуменов не имела успеха. Русский резидент при Варшавском королевском дворе Ржичевский (сам поляк и католик) признал просьбу их неосновательною и отозвался о них, как о людях беспокойных. Об этом дано было знать чрез Св. Синод Киевскому митрополиту Тимофею Щербацкому, который, однако же, принял Кассиана Аравского и его товарищей под свою защиту, аттестовав (20 января 1755 г.) их, «как людей честных и доброобходительных, а не каких-нибудь затейщиков». В 1760 г. Слуцкий архимандрит Досифей Галяховский, по поручению Киевского митрополита Арсения Могилянського, ревизовал Яблоченский монастырь и нашел его вполне благоустроенным, причем об игумене его Кассиане Аравском отозвался, как о «зело радетельном» начальнике. В 1769—1776 гг. Кассиан Аравский, видимо, утомленный трудами по управлению бедною обителью и непрерывною борьбой с латино-униатами, удалился в Киев и жил при кафедре митрополита. Но и в это время он не оставлял своими советами и помощью заграничных православных христиан, равно как помогал и киевскому епархиальному начальству, давая отзывы и доставляя ему сведения о заграничных православных деятелях и о положении дел в Западной Руси. Между тем Яблоченский монастырь при преемниках Кассиана Аравского пришел в большое запущение. Это заставило престарелого, без сомнения, игумена Кассиана Аравского снова отправиться в Западную Россию и принять Яблоченский монастырь в свое управление. Там он, вероятно, и умер.

Протоиерей Ф. Титов.

Кассиодор Магн Аврелий, по прозвищу Сена ор, литературно-общественный деятель западной церкви, родился около 477 года и происходил из древней и известной фамилии, которая выдвинула из своей среды целый ряд государственных деятелей. Сам Кассиодор постепенно достиг консульского положения в Риме при готском короле Теодорихе и был в большом почете у преемников Теодориха до времен Витигеса. Около 540 г. он оставил государственную службу и, удалившись от мира, начал отшельническую жизнь в положении настоятеля основанного им итальянского монастыря, т. наз. Виварийского. Этот монашеский период его жизни и был по преимуществу учено-просветительного характера. Кассиодор всю свою деятельность посвятил на составление библиотеки, на переводы на латинский язык сочинений греческих авторов, на списывание различиях философских и богословских книг. В данном случае деятельными помощниками были для него монахи. Кассиодор известен и как автор целого ряда литературных произведений, из которых одни светского, а другие (большинство) богословская содержания. Первые были написаны главным образом в домонашеский период его жизни. Таковы: 1) «Собрание различиях писем и формуляров» в 12 книгах; это сборник различных административных актов, изданных от имени Теодориха, Аталариха, Теодогада и Витигеса и самим Кассиодором в бытность государственным деятелем. 2) «Хроника» — краткие отрывочные летописные сказания о событиях от создания мира до 519 года, составленные на основании Евсевия, Иеронима, Проспера, Тита Ливия и др. историков. 3) «История готов» (*De origine actibusque Getarum*) в 12 кн., — известная теперь только в извлечениях, обнаруженных в 551 г. Иорданом. 4) «О душе» — богословско-философский труд, посвященный выяснению понятия о душе и написанный под влиянием Августина и Клавдиана Мамерция. Кроме того написал два произведения логическо-филологического характера: «О речи» и «О правописании».

В период монашества Кассиодор написал целый ряд трудов по преимуществу богословского содержания. Из них некоторые посвящены толкованию Свящ. Писания: «*Complexiones in Psalmos*» — систематическое обозрение псалмов, написанное под влиянием подобного же произведения Августина (*Enarrationes in Psalmos*) и «*Complexiones in epistolas et acta apostolorum et Apocalypsi*» систематическое обозрение посланий, Деяний апостольских и Апокалипсиса. В области церковной истории Кассиодор оставил след своим трудом «*Historia ecclesiastica tripartita*». Этот труд (в 12 кн.) от начала до конца компилятивный и составлен на основании Сократа, Созомена и Феодорита, этих трех церковных историков, составляющих таким образом тройной источник для труда Кассиодора (откуда и название — «*tripartita*»); он является дополнением истории Руфина и, несмотря на свои крупные недостатки (компилятивность, хронологические и фактические неточности, отсутствие критицизма, плана, объединяющей идеи и неправильность передачи греч. подлинников), долгое время в средние века был школьным руководством, по которому учился еще Лютер. Самый важный богословский труд Кассиодора, несомненно, его «*Institutiones divinarum et saecularium lectionum*», — труд, представляющий нечто вроде энциклопедии по важнейшим светским и богословским наукам. Он разделяется на две части. Первая, в составе 33 глав, имеет своим содержанием методологическое обозрение материала по Свящ. Писанию (вопрос о необходимости и пользе его чтения, характеристика отдельных свящ. книг в экзегетическом и педагогическом отношении), по святоотеческой письменности (сочинения Илария, Киприана, Амвросия, Иеронима и Августина, как пособия при изъяснении Свящ. Писания) и по церковной истории (преимущественный обзор деятельности 1—4 Всел. Соборов). Вторая часть посвящена

методологическому обзору светских наук — семи свободных искусств (грамматики, риторики, диалектики, арифметики, музыки, геометрии, астрономии). Сочинения: «Объяснения на Песнь Песней» и «О христианской дружбе» приписываются Кассиодору неправильно.

Таким образом, Кассиодор был философ, богослов и церковный историк; но все его значение в этих областях сводится к одной только популяризации этих знаний. Ничего оригинального и самобытного Кассиодор не принес в сокровищницу человеческой мысли и знания.

Скончался Кассиодор около 563 г. почти 90-летним стариком.

Л. Писарев

Кассия см. «Касия»

Кассия см. «Касия» выше.

Кассия — инокиня, составительница церковно-богослужебных песнопений

Кассия — инокиня, составительница церковно-богослужебных песнопений, жившая в IX веке. Она происходила из знатной византийской фамилии, была «девицею ученой и отличавшейся образованием» (историк И. Зонара), «превосходила других красотой», обладала глубоким и серьезным умом. В молодости в жизни Кассии произошел исключительный факт, определивший всю последующую ее судьбу. Около 830 г. византийская императрица Евфросина, желая найти достойную невесту своему сыну и наследнику престола Феофилу, пригласила во дворец одиннадцать красивейших девиц из знатных византийских фамилий, на одну из которых должен был пасть выбор царственного жениха. Феофил, держа в руке золотое яблоко, которое и должен был отдать наиболее понравившейся ему девице, прежде всего остановил свой выбор на Кассии. Подойдя к ней, Феофил сказал: «От жены произошло все зло». Не потерявшись от такого неожиданного и неприветливого обхождения, Кассия быстро и смело возразила Феофилу: «Но от жены произошло и все лучшее». Однако смелый и находчивый ответ не понравился Феофилу, и он подал золотое яблоко другой девице, Феодоре Пафлогонянке, которая скоро и сделалась византийскою императрицей. Кассия, лишившаяся за свое остроумие царского престола, решила оставить мир и удалиться в монастырь. Обладая большими материальными средствами, она построила в Константинополе свой собственный монастырь, где и провела остальную жизнь в молитве, созерцании и составлении церковных песнопений, в которых отразилась вся ее богато одаренная душа. Насколько Кассия была известна, как церковная поэтесса, видно из того, что ее имя упоминается в стихотворном «Каталоге песнотворцев» Никифора Каллиста Ксанфопула, который ставит ее наравне с великими «песнотворцами гимнов, свыше вдохновенных», каковы «чудный» Косма, «новый Орфей» из Дамаска (св. Иоанн Дамаскин), Феодор и Иосиф Студиты, «наилучшие органы песнопений».

Кассия известна, прежде всего, как составительница стихир, число которых восходит до 25. Одни из них вошли в состав церковно-богослужебных книг, а другие сохранились только в рукописях. Все стихиры можно разделить на пять групп. К первой группе относятся стихиры, которые как в греческих рукописях, так и в наших минеях и триоди надписываются именем Кассии. Их указываются пять, именно: 1—2) две стихиры на «Хвалитех» в день памяти св. пяти мучеников 13 декабря: «Паче эллинских наказаний» и «Пятиструнную цевницу», 3) стихира на «Господи воззвах» в день Рождества Христова: «Августу единоначальствующу на земли»..., 4) стихира на стиховне в день рождества Иоанна Предтечи (24 июня): «Исаии ныне пророка глас»..., 5) стихира на стиховне (на утрени) и на «Господи воззвах» в Великую Среду: «Господи, иже во многия грехи впадшая жена»... Принадлежность указанных стихир Кассии подтверждается согласным свидетельством греческих и славянских церковно-богослужебных книг, а также может быть оправдана соответствием содержания этих стихир пылкому и властному характеру Кассии, ее презрению мира и его прелестей и т. п. Ко второй группе стихир, принадлежащих Кассии, относятся те, которые надписываются ее именем в некоторых греческих рукописях, но в славянских минеях и триоди не имеют никакого надписания. Число их восходит до 14, а именно: 1) стихира на «Господи воззвах» в день и свв. мучеников Гурия, Самона и Авива (15 ноября): «Едес веселится, яко ракою святых обогатится»; 2) стихира на «Господи воззвах» в день памяти препод. Марии Египетской (1 апреля): «Душевная ловления и страсти плотския мечем воздержания посекала еси»; 3) стихира на стиховне в день свв. Апостолов Петра и Павла (29 июня): «Светильники великия церкви Петра и Павла восхвалим»...;

4) стихира на «Хвалитех» в день пророка Илии (20 июля): «Пророков верховники и всесветлыя светильники вселенной»; 5—9) пять стихир на «Хвалитех» в день памяти св. мученицы Христины (24 июля): «Крест, яко оружие державно», «Богатство оставльши отеческое», «Славим Твое, Христе, многое милосердие», «Чудодействова, Христе, Креста Твоего сила» и «Девства твоя красота восхоте Царь славы Христос»; 10) стихира на стиховне в день Успения Богородицы: «Егда нашла еси. Богородице Дево»; 11) стихира на «Господи воззвах» в день памяти свв. мучеников Адриана и Наталии (26 августа): «О, супруже святыи и избранныи Господу»; 12) стихира на «Господи воззвах» в неделю мытаря и фарисея: «Вседержителю Господи, вем, колико могут слезы»; 13) стихира на «Хвалитех» в ту же неделю: «От дел похвалени фарисея оправдающа себе осудил еси, Господи» и 14) стихира на «Господи воззвах» в пятницу первой седмицы великого поста: «Сосуда употребив враг соотступника мучителя». И эти стихиры по своему содержанию вполне соответствуют душевному состоянию и основным чертам характера инокини Кассии. К третьей группе можно отнести две стихиры, которые в греческих рукописях приписываются Кассии, а в славянских минеях носят другие надписания. Одна стихира — «Души праведных в руце Господни» относится к богослужению на 1-е августа, в день памяти свв. мучеников Маккавеев; в славянской минее стихира надписывается именем Космы Монаха (маюмского), но более правильно надписание ее в греческих рукописях именем Кассии: ведь св. Косма известен как составитель преимущественно канонов на великие Господские и Богородичные праздники и на Страстную Седмицу, и ничего неизвестно о составлении им стихир во дни памяти святых, а затем «речь его всегда полна мысли и вместе сжата» (архиеп. Филарет Черниговский), указанная же стихира пространно восхваляет мужество Маккавеев; наконец, ошибочная замена слова $\text{Κασσι}'\alpha$ именем $\text{Κοσμ}\acute{\iota}\varsigma$ вполне была возможна при переписке славянских богослужебных и рукописей. Другая стихира относится к празднику Благовещения и начинается словами «Послан бысть с небесе Гавриил Архангел»; в славянских богослужебных книгах она приписывается Иоанну Монаху (Дамаскину), но имеются известия об исключительных обстоятельствах составления этой стихиры именно Кассиею, при том не без участия отвергнувшего ее императора Феофила (епископ Порфирий Успенский, Стихирарные пииты в «Труд. Киев. Дух. Ак.» 1878 г., II, 36), а затем надписание ее именем Кассии в рукописях греческих — оригинальных опять говорит в пользу авторства этой вдохновенной поэтессы. К четвертой группе можно отнести только одну стихирю или, вернее, седален после третьей песни канона на 1-е марта, в день памяти мученицы Евдокии: «Просвещися зарею Божественною», который в славянской минее не имеет надписания, а в греческих рукописях приписывается то Кассии, то Иоанну Дамаскину. Ввиду того, что с именем Кассии стихира связывается в рукописях более ранних (XI в.) и имеет сходство по содержанию с другими ее стихирами, ее также с большею вероятностью можно приписать этой деве-поэтессе. К группе пятой относятся стихиры, которые как в различных греческих рукописях, так и в славянских минеях надписываются именами различных лиц, в том числе и Кассии. Сюда относятся три стихиры: 1) стихира на «Хвалитех» в день св. первомученицы Феклы (24 сентября): «Невестника имущи на небесех Христа Бога», приписывается то Анатолию, патриарху Константинопольскому, составителю воскресных стихир и тропарей, то — с большею вероятностью — Кассии (по Афонской рукописи 1292 г.); 2) стихира на 8-е октября, в день памяти преп. Пелагии: «Идеже умножися грех», по своему содержанию более соответствующая настроению Кассии, чем Иоанна Дамаскина, которому она иногда приписывается; 3) стихира на «Господи воззвах» в день памяти св. мученицы Агафии (5 февраля): «Преславно чудо бысть во страдании всеславныя Агафии», приписываемая то Симеону (с этим именем известно пять песнописцев), то Феодору Сикеоту, то — опять по более достоверному свидетельству рукописей XI и XIII веков — Кассии. Кассия принимала участие в

составлении и канона Великой Субботы. «Канон этот, — пишет Феодор Продром. — до пятой песни — творение Марка, епископа отрантского, а от пятой до девятой — великого пииты Космы. Впрочем, как известно из незаписанного предания, гораздо прежде некоторая мудрая и целомудренная дева, по имени Кассия, была составительницей стихов от первой до пятой песни и дополняла канон. Последующие мужи, пересматривавшие каноны, сочтя неприличным присоединять к песням жены песни подвижника Космы, поручили Марку составить тропари с тем, чтобы удержать прежние ирмосы». В наших Триодях пишется: «Канон от первых песни до шестых творение Марка монаха, епископа идрунтского, ирмосы же творение жены некия, Кассия именуемая». Таким образом, Кассией составлены и ирмосы 1—5 песней канона Великой Субботы: «Волною морскою», «Тебе на водах», «На кресте Твое божественное истощание» и «Богоявления Твоего, Христе». Вероятно, Кассии принадлежат и другие церковные песнопения, но они, как хранящиеся еще в рукописях, недостаточно обследованы учеными. Между прочим, Крумбахер приписывает Кассии канон об усопших, который по своему содержанию является подобием знаменитой песни Романа Сладкопевца на погребение иноков. Но Кассия стоит ниже его. Она хотела дать заупокойный канон, пригодный для всех, а не только на погребение иноков, как у Романа, почему и ограничилась мольбами общего и однообразного характера. Только в конце канона проявляется индивидуальная черта: Кассия просит Господа увенчать благоверного императора и мольбами Богородицы уничтожить врагов его. По оригинальности мыслей и глубине поэтического замысла творение Кассии стоит много ниже песни Романа. Состав канона обычный — из девяти песней, каждая песнь состоит из трех тропарей и богородична. Богородичны в акrostихи не входят. Относительно церковных песнопений Кассии можно сказать, что главным их содержанием служит раскрытие глубокого достоинства и высокого назначения человеческой личности по идее ее создания и искупления Христом Спасителем для вечного соцарствования с Ним, а отсюда и восторженная похвала святым подвижникам мысли и воли, которые стремились к этому назначению. Кассия восхваляет в своих песнопениях преимущественно женщин. Но действительная жизнь представляет много отклонений от истинной цели человеческих стремлений. Отсюда возникли покаянные стихиры Кассии, с постоянными молитвами о предстательстве и заступничестве святых. Можно заметить в песнопениях Кассии и такую идею: она уподобляет римскую империю царству Христа; Август, в конце концов, привел этот мир к многовластию, а Христос своим вочеловечением сокрушил многобожие. Слог церковных песнопений Кассии отличается ясностью и живостью изложения, поэтической образностью, одушевленностью и картинностью обращений к прославляемым святым. Не без основания она признается великой христианской поэтессой, вдохновенной и обладавшей более святым и дивным поэтическим талантом, чем знаменитая Сафо древности.

Кроме церковных песнопений, Кассия написала несколько гном и эпиграмм в ямбическом метре. Гномические произведения Кассии известны в рукописи Британского Музея (Addit. 10.072), где ей принадлежат 32 стиха о дружбе. В эпиграммах, сохранившихся в Флорентийском Codex Laurentianus 87,16 (всего 97 стихов), говорится о природе зла, о глупых, о дурных свойствах армян, о женщине, счастии, благодати, красоте, честолубии и богатстве; конец собрания составляют стихи, начинающиеся словами монах (μοναχοῦς) и жизнь монашествующей (βί'ος μοναστοῦ) и описывающие важность и величие монашеских подвигов. Подобные произведения находятся и в Венецианском Codex Marcianus 408, где содержится 37 стихов, начинающихся словом μίλω (ненавижу) и содержащих раскрытие здравых начал о жизни и ее назначении и образе препровождения. Иногда поэтесса пользуется в своих эпиграммах и старыми темами, но всегда она является женщиною своеобразной, мыслящей, имеющей сильное и дерзновенное религиозное чувство. Все произведения Кассии написаны в

царствование императоров Византии — Феофила (829—842 г.) и Михаила III (842—867 г.).

В заключение нужно сказать, что имя рассматриваемой поэтессы пишется различными образом. В рукописях церковных гимнов и светских произведений поэтессы, а равно у хронографов она называется *Κασι'α*, *Κασσι'α*, *Κασσιανη'*, *Εικασσι'α*, *'Ικασσι'α*. Но, как доказал профессор К. Крумбахер, под всеми этими наименованиями разумеется одно и то же лицо, а все они происходят от двух главных форм *Κασι'α* и *'Ικασσι'α*. *Κασσιανη'* есть пространная форма более простой *Κασι'α*, происшедшая, быть может, от мнения, что поэтесса происходила из Каса. Труднее объяснить форму *Εικασσι'α* (*'Ικασσι'α*) в отношении к основной форме *Κασι'α*; быть может, прибавка *Ει* произошла от слияния члена *η* с именем, так что собственно следует писать *'Ηκασσι'α*, в соответствие слову , *οβραζοβαβшеμυς ηζ η σκια'*. Примеры такого словообразования в греческом языке многоочисленны (Г. Меуер, *Zur neuγριεσησσην Γραμματακ*, Грац 1893, Σ. 6—23). В кодексе Кретоферратском Г. β V. XI βεκα ναрядυ с ναημενοβανηεμ Касня встречается η Касня. Значит, поэтесса носила имя одной из дочерей Ноβα, которая обыкновенно называется *Κασι'α*. А в византийского историка Μηχαηλα Γληκη (р. 277,7,536,1 по edit. Воллае) η дочь Ноβα, η наша поэтесса одинаково называются *Κασι'α*.

О том, что Кассия основала свой монастырь, свидетельствуют не только византийские историки (Лев Грамматик, Иоанн Зонара и др.), но и составитель константинопольского Патриа' Георгий Кодин, который говорит: «Монастырь Икасии был основан Икасиею, благоговейнейшею монахиней и прекрасною по виду девою, которая была весьма мудрой и составила во время царя Феофила много канон, стихир и других достойных удивления песнопений» (Ρωδινο'ς, *Περί κτισμα'των*, 123, 13—16 по edit. Вольфа).

И. И. Соколов.

Кастальский, Александр Дмитриевич, род. 1856 г., духовный композитор, окончил курс московской Консерватории в 1882 г., с 1887 г. состоит преподавателем синодального училища церковного пения в Москве и регентом синодального хора — с 1901 г. — Кастальским издано 44 духовно-музыкальных сочинений, которые при своем появлении обратили на себя внимание всех, интересующихся судьбами русской церковной музыки, — удачным разрешением трудной задачи соединить в одном музыкальном произведении с одной стороны характерную мелодию древних церковных напевов, с другой — требуемую современной техникой художественную обработку их. В оригинальных своих сочинениях Кастальский держится того же свойственного ему стиля. В последнее время Кастальский стремится издавать свои сочинения в доступном для исполнения и небольшими хорами виде, подвергая такой обработке наиболее необходимый песнопения; так изданы «Воззвахи» и догматики богородичны знаменного распева, ирмосы на Рождество Христово и Воздвижение, стихирь на Рождество Христово и Успение Богородицы, и др. Наиболее ценными сочинениями Кастальского признаются: Бог Господь и тропари в Вел. Субботу, Со святыми упокой и Сам един еси бессмертный, Херувимския — Старосимоновская, на разорение Москвы, напева московская Успенского собора, Милость мира знам. распева, Блажени яже избрать, и др.

А. Преображенский

Касторий

Касторий см. «Кастор» ниже.

Касторский

Касторский, Алексей Васильевич, преподаватель церковного пения в Духовной Семинарии и Учительской Семинарии г. Пензы (род. в Костроме в 1869 г. 17 янв.). Общее образование получил в Казанской Духовной Семинарии, а специально-музыкальное образование получил в С.-Петербурге: прошел регентские классы Императорской придворной капеллы, а затем кончил Петербургскую Консерваторию по классу Римского-Корсакова. По окончании в ней курса посвятил себя скромной регентской деятельности. Неоднократно руководил певческими учительскими курсами: в 1-ый раз в качестве руководителя певческих учительских курсов выступил в Пензе в 1895 г. Успешно проведенные в Пензе в 1895 г., певческие курсы составили ему репутацию опытного руководителя курсов. После этого он был едва ли не ежегодно приглашаем в разные города России руководить певческими курсами; в 1896 г. — в Нижнем Новгороде во время выставки, в 1897 г. в С.-Петербурге на учительских курсах, организованных при Духовной Академии, в 1898 г. — опять в Пензе, в 1902 г. на певческих курсах учителей второклассных церковных школ в Новгороде, в 1903 г. на певческих курсах для учителей второклассных церковных школ в Москве. Следствием его солидной музыкальной подготовки явились его труды по церковному пению: Церковные хоры. Часть I, изд. 3-е, Спб. 1905; часть II, там же 1901. — Первые ступени обучения церковному пению в начальной школе, Спб. 1903. Написано им и много мелких статей по церковному пению в журнале «Народное Образование» и в «Русской Музыкальной Газете». Он известен и как духовный композитор; его духовно-музыкальные сочинения напечатаны в его трудах по церковному пению.

Кастор, св. мученик римский

Кастор или Кастории, св. мученик римский, начала IV столетия. Он пострадал во время гонения при имп. Максимиане вместе с миланским уроженцем Севастианом, Зоисом, Транквиллином, Никостратом и другими. См. «Севастиан». Память его 18 декабря (Макар. Ч.Миня; и пролог).

Хр Л-в

Кастор св. мученик неизвестного места и времени

Кастор или Касторий св. мученик неизвестного места и времени. Скончался, томимый пытками. Память его 18 сентября (Макар. Ч.Миня. — Сергей).

Хр. Л-в.

Кастор, святой католической церкви

Кастор, святой католической церкви. По сказанию он был сподвижником св. Максимиана трирского и проповедовал христианство вниз по Мозелю. В 381 г. он поселился в Кардене (Caradunum) на Мозеле и жил здесь до самой смерти, последовавшей в глубокой старости. Здесь он и был погребен. Гаук (в R. E. v. Herzog-Nauck III, 752) заподозривает достоверность этого сказания, исходя из тех фактов, что св. Григорий турский, почитатель Максимиана, ничего не знает о Касторе, что сказание относится ко времени Каролингов и что по сказанию, мощи Кастора были узнаны только благодаря чуду при епископе Веомаде, умершем в 791 году. Часть мощей Кастора в 836 г. была перевезена, архиепископом Гетти в Кобленц, почему Кастор считается покровителем этого города. Память его 13 февраля.

С. Троицкий

Кастор, епископ аптский

Кастор, епископ аптский V века, происходил из благородной фамилии города Нима, был женат, начал вести потом монашескую жизнь и основал монастырь в Менанке в Провансе. Избранный против воли епископом города Апта, он продолжал править монастырем. Желая, чтобы как в основанном им монастыре, так и в и других монастырях его епархии жизнь монахов была устроена по правилам восточных и особенно египетских монастырей, он просил пр. Иоанна Кассиана оказать ему содействие в этом святом деле и изложить те монашеские правила, которые он видел в Египте и Палестине. Просил также Кастор написать и руководство к духовному совершенству. Исполняя обе просьбы Кастора, Кассиан написал два сочинения: *De institutis Coenobiorum* и *Collationes* (о них см. «Иоанн Кассиан» «Энци.» VII). В 419 году Кастор был еще жив, потому что в письме папы Бонифация к епископам Галлии (*Galland's Biblioth. Patr. IX, p. 48*) от 13 июня 419 г. он упоминается, как живой. Болландисты относят его смерть ко 2 сентября 420 г., хотя есть мнение, что он умер в 422 году. В греческих минеях память ему положена 12 августа, в русской церкви — в сырную субботу, в католической. — 21 сентября.

С. Троицкий

Кастрикий

Кастрикий, св. мученик мелитинский, III-IV столетия. Это один из 33 мучеников, которые были обезглавлены в армянском городе Мелитине. См. «Каллимах» «Энц.» VIII. Память его 7 ноября.

Хр. Л-в.

Кастул

Кастул, св. мученик римский, конца III столетия. Пострадал во время гонения при имп. Максимиане ок. 286 года. См. «Севастиан». Память его 18 декабря.

Хр. Л-в

Катавасия

Катавасия (от *καταβαίνω* — сходить): — так называется в православном богослужении ирмос (первый стих в каждой песне канона), когда он поется не только в начале песни канона, но и повторяется в конце ее. Самое название «катавасия» произошло от того, что для пения ее в монастырях оба клироса сходились вместе на середину храма и становились пред амвоном. В уставе различается катавасия после 3-й, 6-й, 8-й и 9-й песни и катавасия после каждой. Последняя называется рядовой и исполняется во Владычние и Богородичные праздники, в недели, в дни нарочитых святых, а также в субботу мясопустную и пред Пятидесятницею. Самую общеупотребительною катавасией является «Отверзу уста моя». Она исполняется от 22-го сентября до 20-го ноября, от 10-го февраля до 1-го августа, в недели мытаря и фарисея, 2-ю, 4-ю и 5-ю недели великого поста, в неделю всех святых, — после отдания праздника Пятидесятницы до 1-го августа. В некоторые сроки указанного периода вместо «Отверзу уста моя» поется другая катавасия. Именно: «Крест начертан» — от 1-го августа до 6-го включительно и от 24-го авг. до 21 сентября; «Христос раждается» — от 21-го ноября до 31-го декабря; «Глубины открыл есть дно» — от 1-го января до 14-го того же месяца; «Сушу глубородительную землю» — от 15-го января до отдания Сретения; «Преукрашенная божественною славою» — от 14-го августа до 23-го августа; «Воскресения день» — от дня Пасхи до отдания; «Божественным покровен» — на день Вознесения, в 7-ю неделю по Пасхе, от недели Пятидесятной до отдания. Катавасия после 3-ей, 6-й, 8-й и 9-й песни поется в седмичные непраздничные дни и в дни предпразднства и попразднства; она состоит из ирмосов канона Минеи, Октоиха и Триоди.

Так как ирмосы введены в канон Иоанном Дамаскиным, то пение катавасий введено не ранее конца VIII в. На основании существующих литургических памятников можно констатировать факт его существования в XII и следующих столетиях. Так, но Типикону константинопольского Евергетидского монастыря по рукописи XII в. библ. Афонского университета полагается катавасия на Рождество Христово — «Христос раждается», с 1-го января катавасия Крещения «Глубины открыл есть дно», на Сретение «Сушу глубородительную», на Рождество Богородицы «Крест начертан» (проф. А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей I, стр. 356. 370. 382. 407. 264). Катавасия на Рождество Богородицы «Крест начертан» отмечается также в Типиконе Лаврентианской библ. во Флоренции 3-е 15, 1336 г., и Типиконе XIII в. Валличеллиановской библ. в Риме Д. № 61 (А. А. Дмитриевский *ibid.*, стр. 810.838).

Свящ. А. Петровский.

Катакомбы. Древние христиане придавали большое значение погребению. Веруя в то, что тело в будущей жизни оживет и соединится вновь с бессмертной душой, они заботились о возможно лучшем погребении, сохранении этого тела. Значение погребения прекрасно выяснено у христианского поэта IV века Аврелия Пруденция в «Гимне на погребение умершего»⁴. У язычников бедные люди, не имевшие средств на сооружение себе последнего жилища, погребались в общих ямах (*puticuli*). Христиане именно такого погребения и избегали; они старались, чтобы каждый из них — богатый, или бедный — одинаково был погребен отдельно, но среди других братьев по вере. Из писем ср. Киприана (*epist.* 8) мы видим, что погребение мучеников и вообще христиан считалось высшим долгом, и оно исполнялось даже в самые тяжелые времена, как, напр., гонения Декия. Для целей погребения верующих церковь разрешала пользоваться всеми ее средствами, богатствами (св. Амвросий, *De off.* II, 142). После сказанного не должно быть удивительно, что места погребений у христиан представляли грандиозные сооружения, устраивавшиеся под землю. Эти сооружения и носят название катакомб (*κοιτητήριον*)⁵. Катакомбы известны в Риме, Неаполе и Сиракузах, в Александрии, на о-ве Меюсе, в России — в Керчи, и др. Наиболее известны, изучены и исследованы катакомбы Рима. Римские катакомбы находятся вне города, вдоль больших дорог: у Аппиевой дороги — Каллиста, Претекстаты, *ad catacumbas*; у Ардеатинской — Домитиллы, у Остин — Луцины, Комодиллы, у Порто — Понцианы, у Аврелианы — Люцины и Калеподия, у Фламиниевой — *ad clivum cucumeris*; у Салары — *Jordanorum* и Присциллы; у Номентаны — Остриака; у Тибуртины — Кириака, у Лабиканы — *Ad duas lauros*, у Латинской дороги — Апропиана. Величину всех катакомб римских трудно определить; по имеющимся данным предполагают, что, если бы галерей катакомб вытянуть в одну линию, то последняя была бы в 860 верст длины.

Катакомбы, ископанные под землю (в тернистом туфе — специально в нем) состоят из лабиринта галерей (или коридоров), пересекающихся перпендикулярно одна другой и идущих также параллельно одна другой.

Коридоры эти довольно узки — настолько, что в некоторых из них с трудом можно идти вдвоем. В стенах коридоров (галерей) устроены одна над другой ниши, собственно могилы, (называемый *loculus*, или *locus*. В настоящее время отверстия этих могил большею частью открыты и чрез них видны кости или прах покойников. Но не так было в древности: тотчас после погребения эти отверстия закрывались черепичными или мраморными плитами (*tabulae*) и замазывались цементом; таким образом они были герметически закрыты и не заражали воздуха гниением. На плитах вырезывалась или писалась надгробная надпись, имя усопшего, его возраст, день смерти, погребения и наиболее любимые символические знаки: пальмовая ветвь, голубь с оливковой ветвью, якорь, монограмма Христа и др. Древнейшие надписи писались на греческом языке, так как этот язык до начала III-го века был официальным языком церкви; позже он постепенно заменяется латинским. Древнейшие надписи — немногоречивы, просты, заключают одно имя, время смерти и восклицания вроде следующих: «мир с тобою» (*in pace, ev ερηνη*), «да пребывает мир с тобою» (*pac tecum permaneat*), «спи в мире Господа» (*in pace Domini dormias*). В этих надписях — в противоположность надписям языческим — не встречаем упоминания сана, ранга, так как все христиане считали себя равным один пред другим. В более поздних надписях простота и искренность исчезают: они делаются многоречивыми, напыщенными.

Кроме коридоров, галерей в катакомбах имеются особые комнаты (квадратной, треугольной, круглой формы) — *subiculă* таким именем у римлян назывались жилые комнаты,

назначенный для сна, отдохновения; в катакомбах же эти комнаты служили семейными усыпальницами и отчасти для собраний, религиозных служб. В этих кубикулах встречаем особый род ниш — могил, игравших роль как бы саркофагов, которые были доступны лишь немногим. Это собственно тот же locus, только имеющий сверху углубление в виде маленькой полукруглой абсиды, или углубление со сводом, аркой; здесь отверстие гробницы находилось не сбоку, а сверху; крышка этих гробниц-аркосолиев, в которых погребен был мученик, часто служила своего рода алтарем, на котором совершались таинства; она часто была также просто доской, которую можно было переносить с одной гробницы на другую в день поминовения умершего. В этом древнехристианском обычае совершать таинства над могилой святых, или мучеников — лежит основание происхождения престолов в наших церквях.

В тех же кубикулах встречаются в потолках отверстия, которыми частью освещались катакомбы: это — луминарии. Чрез луминарии отчасти выносился материал из катакомб и чрез них же спускались саркофаги.

Галереи катакомб — в целях сбережения места — располагались одна под другой в несколько этажей — от одного до семи: так в катакомбах св. Каллиста их пять; сообщение одного этажа с другим достигалось при помощи лестниц.

Выполнение всех работ по устройству катакомб, а равно и погребение умерших лежали на обязанности могильщиков, *jossoes*. С изображениями их часто встречаемся в живописи катакомб; они представляются то за работою, то стоящими с орудиями своего мастерства.

Прототип римских христианских катакомб имеется в усыпальницах восточных народов, а в частности — у евреев. Но между христианскими катакомбами и последними, к которым они наиболее приближаются, есть существеннейшая разница: в еврейских — ниша с прахом умершего оставалась открытою, а вход в усыпальницу — закрытым; в христианских же — ниши были закрыты, а самые усыпальницы — открыты, доступны. Другим существенным отличием христианских катакомб от восточно-языческих было то, что они представляли из себя в общем одно грандиозное, колоссальное сооружение — не ряд отдельных семейных усыпальниц, независимых одна от другой, а одну общую братскую усыпальницу — место временного сна и покоя. Но начало свое христианские катакомбы ведут именно из этих семейных усыпальниц богатых христиан. По римскому закону, — места погребения и прилегающие к ним считались недоступными, священными. Богатые христиане, устраивая семейные усыпальницы, имели право давать в них место для погребения своим слугам, своим близким, сочленам своей коллегии. Создание самостоятельных христианских усыпальниц началось, по-видимому, с III века, — ранее гонений Декия и Валерия, — при Севере, благодаря устройству в христианской общиной — погребальных (похоронных) коллегий, наподобие тех, что были в таком распространены в I — II веке у язычников. Эти коллегии — *collegia funeratica* — составлялись с целью устройства своим членам на взносы — при случае — погребения и поминальной трапезы (агапы); они имели, следовательно, свои капиталы и имущества. Раз коллегия внесена в список магистратов, она пользуется покровительством закона. Такие-то коллегии образовали и христиане, которые становились чрез это владельцами своих усыпальниц. Епископ христианской общины считался главным представителем этих коллегий пред правительством, а диакон — заведующим вообще собственностью коллегии. Положение христианской церкви, общины перед властью являлось двояким: с одной стороны — она, как принадлежавшая новой религии, была запрещена законом; с другой же стороны, она, как собрание погребальных коллегий, — являлась дозволенною, законною; из этой двойственности церкви и возможно было в зависимости от тех или иных причин — преследование ее, гонение на ее членов. Эти преследования, однако, собственно катакомб не касались в течение первых двух веков. С половины третьего века положение дел ухудшается, и христианские катакомбы часто

подвергаются конфискации и разрушению – вместе с преследованием в них членов общины. С Константом Великим, со времени миланского эдикта, обстоятельства переменяются как для самих христиан, так для их катакомб. Прежде чем говорить об этом, скажем о существенном элементе катакомб — их украшении живописью.

Христиане восточные, а равно и западные были одинаково воспитанники греко-римской культуры, и потому принятие ими новой религии не могло отрешить их от художественных вкусов современной культуры, и они естественно могли желать, чтобы жилище временное их братий было украшено живописью так же, как украшались жилые дома римлян, или усыпальницы их и других восточных народов. Система украшения катакомб — та же, что наблюдается в орнаментации домов и усыпальниц Помпеи, Рима. Стены и своды разделяются на отделения, заключенные линиями как бы в рамки, внутри которых и представляются те или иные изображения. Плафон потолка обыкновенно заключает в середине медальон, — квадратный, восьмиугольный или круглый, — с изображением, наиболее выделяющимся от других, а вокруг него располагаются уже небольшие композиции, заключенные вновь в рамках, соединенных с центральной прямыми или кривыми линиями; пустое поле замещалось какими-нибудь чисто орнаментальными изображениями: цветами, птицами и т. п. По характеру работы, отличающейся большею или меньшею красотой, искусством — в зависимости от сохранения античных преданий в технике, а также в зависимости от увеличивающегося роста чисто христианских сюжетов — живопись катакомб делят на несколько периодов: один относят к I-II веку, когда техника искусства высока, цикл христианских сюжетов еще ограничен; другой — к III-IV в., когда техника падает, а христианские сюжеты увеличиваются; третий — ко времени после миланского эдикта, памятники которого относятся собственно уже не к древнехристианскому, а к византийскому искусству.

В катакомбах мало простора и света; в проходах и углах лежат густые тени; оттого здесь — в противоположность тому, что встречаем в домах Помпеи и Рима — фресковая живопись располагается не на темном фоне, а на светлом: это помогает более ясному различению фигур. В некоторых случаях, — когда изображается сцена с пейзажем, — встречается и голубой фон неба. Потолок и стены обыкновенно белые. На потолках — наиболее сложные росписи; некоторые из них приближаются по изяществу орнамента к росписям Помпеи, особенно древнейшие. В них преобладают орнаментальные сюжеты: арабески, животный, растительный мир, фигуры Доброго Пастыря в центре и некоторые сцены по Библии. Чем ближе к IV веку, теми более возрастает число сцен чисто христианских, на основании Свящ. Писания. Сцены имеют всегда краткую композицию: напр., в изображении чуда иссечения воды, воскрешения Лазаря представляется одна фигура (Моисея, Христа) пред скалою, эдикулом с мумией. Эллинистическое направление, лежащее в основе помпейской живописи, ложится и в основе древнехристианской катакомбы.

Рассматривая содержание живописи катакомб, отметим наиболее встречающиеся в ней изображения. В этой живописи, служащей украшением усыпальниц, естественно ожидать прежде всего изображений портретных, т. е. портретов тех лиц, которые погребены в них; но в действительности таких изображений мало, и имеющиеся преимущественно с юных лиц. Наряду с портретами надо поставить изображения фоссоров (могильщиков) и весьма редкие сцены из жизни погребенных в катакомбах лиц (продавец зелени, крестьянин, ведущий быков, запряженных в телегу, бочары с бочкой и др.). Наряду с этими изображениями, не заключающими в себе еще ничего специально христианского, поставим ту орнаментацию, которую можно назвать «общими местами» декорации катакомб. Это — особенно в памятниках I-II в. — рассыпанные по потолкам, стенам, или сводам веселые, грациозные изображения цветов, плодов, ваз, раковин, разнообразных птиц, животных, трагических или комических

масок, маленьких гениев, амуров. Из античной же живописи в росписи катакомб встречаем различные олицетворения: времен года, рек, солнца и т. д. Орнаментального, чисто живописного характера в росписи катакомб изображения Амура и Психеи, фигуры языческой мифологии. Из этой же мифологии заимствован в живописи катакомб образ Орфея, но ему придан уже совершенно христианский характер. Известно предание об этом легендарном певце Фракии, который своим пением и звуками своей лиры укрощал диких зверей и смягчал людские нравы. Известно, что по легенде он за свое учение был растерзан вакханками. В этом-то образе языческого проповедника добра, смягчителя дурных нравов многие из христиан (и между ними отцы церкви) видели сходство с образом Христа, также Своим учением смирявшего страсти, возбуждавшего милосердие и любовь к ближнему. В качестве такого охристианизированного образа, символа Христа, и можно видеть изображение Орфея в катакомбах. Оно так же, как и образ самого Христа, занимает центральное место в росписи, напр., центральный медальон потолка.

Вместе с образом Орфея переходим к перечислению изображений уже чисто христианских, символических и исторических, — изображений, составляющих основу древнехристианской иконографии, которая послужила источником для образования византийского искусства, и чрез его посредство нового. Таким образом желающему изучать и понимать христианское искусство вообще, а в частности древнерусское, необходимо обращаться к древнехристианскому, как первоисточнику. В нем он найдет начала христианской иконографии, зародыш тех композиций, которые были развиты христианскими художниками последующих времен в дивные художественные произведения.

Среди символических образов древнехристианского искусства выделяются особенно, как наиболее дорогие, наиболее часто повторяющиеся в росписи стен, потолков катакомб — образ Оранты и Доброго Пастыря. Оранта, как показывает самое название, — фигура молящаяся. Так называют преимущественно женские фигуры, данные в позе моления, т. е. с приподнятыми к небу руками. В этих фигурах Орант видят то портреты умерших женщин, то олицетворения церкви, то, наконец, олицетворения души человеческой, праведной, оставившей уже мир и молящейся пред Богом за оставшихся в живых.

«Я есмь пастырь добрый, — говорит Христос ([Ин.10:11-16](#)). — Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. А наемник — не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец и бежит: и волк расхищает овец, и разгоняет их» и т. д. Эти вдохновенный слова Евангелия сильно действовали на ум и чувство первых христиан, так как они весьма наглядно, живо передают сущность учения Христа, его отношения к людям. Естественно поэтому, что образ доброго пастыря должен был сильно запечатлеться в воображении верующих. Естественно поэтому, что художники не могли создать другого более художественного, идеального образа Христа, как именно представив его в виде доброго пастыря. Такой образ, очевидно, был близок, понятен первым христианам — и христианские художники, создавая его, были лучшими выразителями задушевных идей своих братьев. Что этот образ действительно был дорог им, доказывается тем, что он появляется с самых ранних времени, т. о. с I века, и встречается в многочисленнейших примерах не только в живописи катакомб, но и в барельефах саркофагов, на чашах с золотыми фигурами, на глиняных лампах, на разных камнях, на плитах надгробных надписей, в отдельных статуях и т. д.

Он изображается в виде красивого молодого человека, почти юноши, без бороды, с коротко остриженными волосами, в одежде пастухов античного мира — то в длинной тунике, дважды подпоясанной, то в короткой тунике, сверх которой наброшен плащ, то в тунике без рукавов, оставляющей правое плечо обнаженным. Ноги доброго пастыря оплетены ремнями; голова обыкновенно не покрыта; в руках у него часто посох, а также свирель, чрез плечо бывает

повешен сосуд для молока. В росписи катакомб, в сводах погребальных комнат Добрый Пастырь, как главнейший образ, основная надежда христиан, помещается почти всегда в центре, составляя главный сюжет. К нему, Пастырю, обращены в погребальных песнях слова: «Я потерянная овца, призови меня, мой Спаситель, и спаси меня». Или: «Мы молим Бога, дабы он соделал участником святых умершего, которого Добрый Пастырь принес на своих плечах».

В историческом, а не символическом виде, но в том же юном типе изображается Христос во всех сценах, сюжетом которых являются события, основанные на рассказе Евангелия. Изображения новозаветные в росписи катакомб не дают иллюстрации Евангелия в том смысле, как дают это, напр., миниатюры, т. е. рисунки, украшающие рукописи Евангелий. В роспись катакомб вошли лишь некоторые чудеса Христа, как, напр., умножение хлебов, воскрешение Лазаря, исцеление паралитика, бесноватого, слепого. В параллель им нужно поставить в росписи катакомб сцены из Ветхого Завета, выбор которых тоже ограничен: это: Ной в ковчеге, жертвоприношение Авраама, Давид, побеждающий Голиафа, Илия, возносящийся на небо, Даниил среди львов, три отрока в печи огненной, Иона, поглощенный морским чудовищем и извергаемый им.

В подобном подборе сюжетов не было, произвола, или случайности; эти сцены, очевидно, служили выразителями господствующих взглядов, убеждений, представляя то, что для всех было понятно, дорого. Действительно, чудесами преобразовательными Ветхого Завета и главнейшими чудесами Христа доказывалась божественность, могущество Христа, Его святое посланничество в мир: они выдвигались свв. отцами первых веков для этой цели ввиду различных ересей, с которыми пришлось вести борьбу церкви, и они же, служили им лучшим доказательством надежды, веры первых христиан в воскрешение их Христом по смерти.

Таким образом, упомянутые сцены вполне отвечают главной надежде христиан и вполне соответствуют назначению своему — явиться украшением временного жилища умерших, — катакомб. Лучшей иллюстрацией этого положения являются слова молитвы, относимой к первым же векам, которая читалась над умирающим (*De agonizantibus, Commendatio animae, quando infirmus est in extremis*): «Господи, освободи душу твоего раба, как ты освободил Еноха и Илию от общей смерти века, как ты освободил Ноя от потопа, как ты освободил Иова от мучений, как освободил Исаака от жертвенного заколения рукою отца своего Авраама» и т. д.

В росписи катакомб встречаем впервые древнейшие изображения Богородицы. Древность их восходит, — можно сказать, — к первым дням народившегося христианства. Эти изображения наглядно опровергают то мнение, которое еще существовало недавно, что Богородицу стали изображать лишь со времени установлены почитания ее на 3-м Вселенском Ефесском Соборе (431 г.).

Христианство, внесшее идею о полноправий всех людей, поставило весьма высоко и положение женщин, которое, как известно, в древнем мире было незначительно. Чистая Дева Мария, удостоившаяся явить миру Христа, Спасителя мира, Мать, воспитавшая Его и бывшая у Креста Его, на который Он был вознесен за грехи и людей, — вот идеал, какой рисовался пред взором каждого верующего в лице Богородицы. И этот идеал служил и служит темой как поэзии, так и искусства, и художники первых веков христианства воссоздали его в чистых высоко прекрасных образах.

Одно из древнейших изображений Богородицы — на стене аркосолия в усыпальнице Прискиллы. Богородица представлена молодой женщиной с широким падающим густыми складками на плечи и грудь покрывалом на голове; на ее полуобнаженных руках Младенец без всякого одеяния; откинув голову немного назад, он прильнул к груди матери, по-видимому, собирающейся его кормить. Пред Богородицею стоит пророк Исаия со свитком, указывающий на звезду — тот великий свет, который, — по словам его пророчества ([Ис.9:1, 2](#); ср. [Мф.4:14-](#)

16), — явится в мир и озарит людей, ходящих во тьме.

В катакомбах же имеется прототип одного из весьма распространенных образов Богородицы Оранты, впоследствии известных в памятниках византийского и русского искусства. Это Богородица-Предстательница и Ходатаица да за людей, воздевшая в молитве за них чистые руки к небу. Таково изображение в одном из аркосолиев катакомб св. Агнесы. Богородица изображена по пояс с молитвенно простертыми руками; на голове ее вуаль, спускающийся на плечи; шею украшает ожерелье из драгоценных камеей; на груди Младенец-Христос; по сторонам две монограммы Христа.

Лишь в V в. встречаем росписи, в которых в историческом порядке следуют сцены из жизни Богородицы и Христа по Евангелию.

С миланским эдиктом катакомбы вступают в новую эру существования. Их начинают украшать, устраивать новые могилы возле могил наиболее почитаемых святых, что привело к разрушению множества драгоценных фресок. Со времени взятия Рима Аларихом (410 г.), в них погребение совсем прекращается. Но они посещаются по-прежнему поклонниками. Однако, нашествие варваров прекращает и пилигримство к ним, и к IX веку они предаются полному забвению. Лишь в XV веке они вновь стали известны, а изучение их началось в XVI в. итальянским ученым Антонио Бозио, справедливо называемым «Колумбом римских катакомб». Труды изучения ни он посвятил 36 лет. Бозио собрал все сведения о катакомбах, заключавшиеся в церковных книгах, в деяниях мучеников, в жизнеописаниях пап и старался применить эти даты к памятникам. Его книга «Roma Sotteranea» вышла в свет спустя 5 лет после его смерти, в 1634 г.

Метод Бозио применил впервые к изучению катакомб в XIX в. Джуовани Баттиста де-Росси; последнему обязана христианская археология установлением правильного научного метода, ему обязана она научным изучением катакомб и вообще памятников древнехристианского искусства, почему он справедливо и называется отцом христианской археологии. Из трудов его, посвященным катакомбам, назовем «La Roma Sotteranea cristiana» в 3-х томах ([Рим 1864:1867](#) и 1877), «Bulletino di Archeologia cristiana» (с 1863 по год смерти – 1894-й), *Inscriptiones christianao urbis Romae septimo saeculo antiquiores* и др. В катакомбах кроме надписей, живописи встречается и много других памятников, подлежащих изучению древнехристианского искусства: лампочки, стеклянные сосуды с золотыми доньшками (*vetri ornati*), саркофаги с рельефными изображениями, и мн. др.

Е. Редин.

Каталдус

Каталдус (Cathaldus), святой западной церкви, один из первых епископов Тарента, принадлежит к числу тех святых, житие которых до такой степени изукрашено легендами, что очень трудно найти в них зерно исторической истины. Жил он не ранее VI-VII века, хотя тарентская легенда считаете его современником папы Аникита (157—168 г.). Он происходил из ирландской провинции Нумении, под которой нужно разуметь местность Момонию, где, действительно, был город Catandum, — вероятно, — место рождения святого. Во всяком случае имя Каталдус — ирландского происхождения. Имена его родителей были Эохайд и Ахлема. В Ирландии Каталдус был архиепископом города Рахав, неизвестного из других источников, и ему были подчинены 12 епископов. Число 12 гармонирует с древнеирландским и британским устройством монастырей, где аббату всегда были подчинены 12 монахов.: Ланиган и Гаммак помещают Рахав близ Лисмора (графство Ватерфорд) и считают Каталдуса преемником Картакса, епископа Лисмора (637 г.). Приехав Иерусалим, Каталдус, якобы получает там повеление от Господа ехать в Тарент и проповедовать там Евангелие тарентинцам, некогда христианам, но снова впавшим в язычество после избиения их духовенства варварами. Каталдус делается архиепископом Тарента и с помощью чудес обращает жителей его в христианство. Мощи его были обретены в 1071 году архиепископом Дрого. Почитание его было распространено особенно в Нижней Италии и во Франции, где он был известен под именем св. Картольда или св. Ката. Память его указана в *Martyrologium Romanum* 10 мая (и 8 марта).

Катания

Катания (Catania) — город в Сицилии на восточном берегу у подошвы Этны. Жителей в нем более 100.000. Замечательны в Катании собор, основанный в 1094 году Рожером в честь св. Агафии, церковь S. Maria dell' Ajuto и бенедиктинский и монастырь. Еще во времена Апостолов Катания была местопребыванием епископа. Первым епископом ее считается св. Вирилл (Берилл), ученик Апостола Петра. Готы, вандалы, сарацины поочередно владели Катанией до 1071 года и сильно ее разорили. По свидетельству Льва Мудрого, Катания в церковном отношении сначала зависела от сиракузского митрополита, но в и 850 г. греки сделали ее самостоятельной и митрополией. В 1182 году она была подчинена монреальской католической митрополии. При 89 епископе Катании Феликсе Реньяно (1839—1861 г.) она была сделана (буллой Григория XVI Quodcumque от 28-го июля 1844 г.) архиепископством без суффраганов и подчинена непосредственно папе. Ныне Катания служить местопребыванием мальтийского ордена (см. «Энц.» VI). В феврале и августе в Катании устраиваются большие празднества в честь св. Агафии, казненной здесь 5 февраля 250—251 года (см. «Энц.» 1).

С. Троицкий

Катанский, Александр Львович — известный догматист, доктор богословия, заслуженный ординарный профессор. Сын священника г. Нижнего Новгорода, — среднее образование он получил в Нижегородской Духовной Семинарии, высшее в С.-Петербургской Духовной Академии, в которой окончил полный курс наук вторым магистром в 1863 г.; в том же году был назначен в Московскую Духовную Академию бакалавром на кафедре церковной археологии и гомилетики. Во время службы в московской Академии А. Л. Катанский дебютировал на литературном поприще, напечатав в славянофильской газете «День» И. С. Аксакова статьи: 1) «Какое значение имеет распространение просвещения в русском народе для будущности русского раскола?» (1864 г.) и 2) «О движении религиозной мысли образованного класса в России» (1865 г.), а в журнале «Православное Обозрение» (за 1865 г.): «Вопрос о соединении церквей, история попыток к его решению и будущая его судьба». С тех пор учено-литературная деятельность Александра Львовича не прекращается до настоящего времени.

В 1867 г. А. Л. Катанский был переведен в С.-Петербургскую Духовную Академию на кафедру догматического богословия, которую занимал (до 1896 года) в течение 20 лет; в 1869 г. он получил звание экстраординарного профессора; в 1877 г. публично защищал докторскую диссертацию под заглавием: «Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и учителей церкви до Оригена включительно; историко-догматическое исследование» (Спб. 1877 г.), после чего был утвержден в степени доктора богословия и возведен в звание ординарного профессора. С 1877 г. А. Л. Катанский проходил должность помощника ректора академии по богословскому отделению до введения нового устава в 1884 г., когда был назначен членом академического правления. С 1881 по 1885 г. он состоял редактором журнала «Церковный Вестник», в котором ввел значительные преобразования и улучшения; в журнале были открыты новые отделы: постоянных передовых статей, мнений печати по церковным вопросам (с 42 №-а 1881 г.), церковной летописи (с 10 №-а 1882 г.), обозрения Епархиальных Ведомостей (с 37 №-а 1884 г.), обозрения светских журналов по вопросам церковным (с 42 №-а 1884 г.). В 1888 г. он получил звание заслуженного ординарного профессора; в 1896 г. оставил службу при Академии, непрерывно продолжая заниматься своей любимой наукой — догматическим богословием.

Многочисленные учено-литературные труды А. Л. Катанского можно разделить на четыре категории: 1) по догматическому богословию, 2) по церковной археологии и литургике, 3) по церковной истории и 4) духовная журналистика.

1) Труды по догматическому богословию: 1) Об историческом изложении догматов («Христианское Чтение» 1871 г.); 2) Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении (*ibid.* 1872 г.); 3) Характеристика православия, римского католичества и протестантства (*ibid.* 1875 г.); 4) Догматическое учение о семи церковных таинствах, Спб. 1877 г., — докторская диссертация (отзыв об этом сочинении см. у проф. А. Д. Беляева в «Православном Обозрении» за 1877 г.); 5) Воскресение Христово («Церковный Вестник» 1882 г. № 14); 6) Воплощение Сына Божия (*ibid.* 1882 г. № 51—52); 7) Крестные страдания и смерть Спасителя (*ibid.* 1883 г., №№ 15—16); 8) Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа (*ibid.* 1884 г., №№ 12—14); 9) Православное и римско-католическое понятие о церкви, — по поводу изд. загранич. сочинения «О церкви» (*ibid.* 1885 г., №№ 7, 8); 10) Вопрос о времени учреждения иерархии и церкви (*ibid.* 1886 г., №№ 9, 10); 11) Новая иезуитская махинация, — по поводу издан. загранич. сочинения «Об исхождении Св. Духа» (*ibid.* 1888 г., № 14); 12) Христос Спаситель — истинный Мессия (*ibid.* 1888 г., № 17); 13) Об

исхождении Св. Духа — по поводу старокатолического вопроса («Христианское Чтение» 1893 г.); 14) О научно-богословских определениях церкви («Церковный Вестник» 1894 г., № 42); 15) О постановке трактата о церкви в науке догматического богословия (ibid. 1895 г., №№ 15—16); 16) О Главе церкви Иисусе Христе и Св. Духе Параклите (ibid. 1895 г., № 18); 17) Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей церкви до блаженного Августина: историко-догматическое исследование, Спб. 1902. Это солиднейшее сочинение А. Л. Катанского обратило на себя внимание ученого мира и было удостоено полной премии митроп. Макария. Прот. П. А. Смирнов, рецензировавший это сочинение, дает о нем следующий отзыв на страницах «Церковных Ведомостей»: «Только глубоко-ученый и опытный профессор, обстоятельно знакомый с святоотеческими творениями и с классическими языками древности, при горячей любви к специальности предмета, мог разобраться в множестве и разнообразии данных для предпринятого им исследования и совершить этот труд, по всей истине, капитальный. Многоценный вклад приобрела в нем наша богословская наука» (от 16 ноября 1902 г., № 46, стр. 1619).

II) Церковно-археологические и литургические сочинения А. Л. Катанского: 1) Очерк истории литургии нашей православной церкви («Христианское Чтение» 1868 г. и отдельно: Спб. 1868); 2) Очерк истории древних национальных литургий Запада («Христианское Чтение» 1869 и 1870 гг. и отдельно: Спб. 1870 г.); 3) Во введении к Собранию древних литургий восточных и западных, в переводе на русский язык: Предварительные сведения о цели и составе сборника (1874 г.); 4) Сказания о Нерукотворенном образе Спасителя восточные и западные («Христианское Чтение» 1874 г.); 5) К истории литургической стороны таинства брака (ibid. 1880 г.); 6) Очерк истории литургической стороны таинства елеосвящения (ibid. 1880 г.).

III) Церковно-исторические труды А. Л. Катанского: 1) Вопрос о соединении церквей, история попыток к его решению и будущая его судьба («Православное Обозрение» 1865 г.); 2) История попыток к соединению церквей греческой и латинской за первые 4 века (XI- V) по их разделении, Спб. 1868 г.; 3) Краткий очерк истории и характеристика попыток к соединению церквей греко-восточной и римско-католической за весь 8-вековой период разделения церквей (публичн. чт., в «Протоколах С.-Петербургского отделения Общества Любителей Духовного Просвещения», Спб. 1872 г.); 4) Кто искажает историческую истину? («Церковный Вестник» 1889 г., №№ 7 и 8 — по поводу издания загранич. сочинения «О церкви»); 5) О систематической фальсификации учения о церкви у папистов (ibid. № 7); 6) О наших переводах отеческих творений (ibid. № 10); 7) Историческая справка к статье «О перемещениях в среде нашей церковной иерархии» (ibid. 1888 г., № 5); 8) Обозрение евангельских повествований о предании Господа на крестную смерть (ibid. 1891 г., 16).

IV) Духовная журналистика. В период с 1881 по 1897 г. профессором А. Л. Катанским напечатано весьма большое количество статей в «Церковном Вестнике» по самым разнообразным, преимущественно церковно-общественным и отчасти богословским, вопросам. Из передовых статей, помещенных в «Церковном Вестнике» за четыре года его редакторства (1881—1884 гг.), А. Л. Катанскому принадлежит около половины. Назовем из них некоторые, характеризующие данное Александром Львовичем журналу направление и оживление: 1) По поводу газетных толков об устройстве приходов («Церк. Вестн.» 1881 г., № 4); 2) Наш светский образованный мир и духовенство (ibid. №№ 5—8 — проект богословского факульт. при университете); 3) По поводу книги «Белое духовенство» (ibid. №№ 9, 13—16); 4) Главный источник всех наших зол (ibid. № 11); 5) Об участии духовенства в народном образовании (ibid. № 17); 6) Подготовительная мера к поднятию религиозного образования нашего светского общества (ibid. № 18); 7) О сильной организации церкви и серьезном влиянии духовенства (ibid. № 27); 8) О нашей семинарской духовно-учебной системе и о нигилизме (ibid. №№ 32—34); 9)

Истинный смысл забот светских либеральных журналов о нравственном влиянии духовенства на народ (ibid. № 38): 10) От чего зависит малоплодность нашего общественного и литературного движения, направленного к устроению нашей церковной жизни? (ibid. № 39); 11) Каким мировоззрением живут очень многие из образованных людей нашего времени? (ibid. № 42); 12) О религиозных элементах в нашей сельской школе и об участии в ней духовенства (ibid. № 44); 13) Внутренние причины ратования нашей светской либеральной печати за раскол и сектантство (ibid. № 45); 14) О современном составе нашей церкви и ее иерархии — по поводу статей «Руси», «Русского Вестника» и «Вестника Европы» (ibid. 1882 г., №№ 5—6); 15) О задачах законоучительства в нашей народной школе (ibid. № 7); 16) Церковь и школа (ibid. № 10); 17) О школах грамоты во всех приходах церк. (ibid. №№ 15—16); 17) Союз церкви с государством (ibid. №№ 19—21, по поводу издания Елагина [псевдоним Ширского, скончавшегося секретарем Грузино-Имеретинской Конторы в Тифлисе] «Чего надо желать нашей церкви»); 18) О способах борьбы с современным неверием (ibid. № 23); 19) О внебогослужебных беседах (ibid. № 25); 20) Вопрос о сокращении приходов и причтов (ibid. №№ 26. 28); 21) О столкновении интересов монастырей и церквей (ibid. № 32); 22) Церковноприходский вопрос (ibid. № 34); 23) Отчего иногда зависит малоуспешность обращения инородцев в христианство? (ibid. № 33); 24) Недостатки нашего приходского духовенства (ibid. № 35); 25) Обвинительный акт «Русской Мысли» всему нашему духовенству (ibid. № 36); 26) Тревога среди либералов по поводу слуха о намерении правительства поддержать и усилить церковно-приходские школы (ibid. № 37); 27) По поводу взгляда газеты «Русь» на церковно-приходские школы (ibid. № 45); 28) Раскольнический вопрос (ibid. 1883 г., № 4); 29) Ненормальное отношение к духовному сану и званию некоторых членов духовенства (ibid. № 10); 30) Замечательные факты деятельности духовенства по народному образованию (ibid. № 12); 31) О псаломщиках, как помощниках священника (ibid. № 19); 32) Воскресные беседы священника с детьми или катехизация детей (ibid. №№ 23—24); 33) Что нужно иметь в виду священнику для борьбы с неприязненным отношением общества? (ibid. № 26); 34) О церковно-приходских школах (ibid. № 28 — по поводу циркуляра Министра Народного Просвещения); 35) Опыт исторического очерка церковно-приходских школ (ibid. № 31); 36) Систематичность в деятельности приходского пастыря (ibid. № 32); 37) К вопросу о спиритизме (ibid. № 34); 37) Еврейские замыслы против христианской церкви (ibid. № 46); 38) По поводу последних циркуляров Мин. Нар. Просв. об участии духовенства в народном образовании (ibid. № 48); 39) Проект организации церковно-приходской школы (ibid. 1884 г., № 6); 40) Восстановление истины (ibid. № 7 — относительно церк.-прих. школы); 41) О церковном обучении детей христианской вере (ibid. № 9); 42) Что нужно для нашего, приходского, сельского духовенства? (ibid. №№ 15—16); 43) Один из важных недостатков нашего духовенства (ibid. № 17); 44) О любви дух. воспитанников к духовно-учебным заведениям (ibid. № 23); 45) Организация надзора и руководства церковно-приход. школ (ibid. № 36); 46) О восстановлении причтов в прежнем составе (ibid. № 37); 47) Об особом приготовлении низших членов причта (ibid. № 40); 48) Об удешевлении религиозно-нравственных брошюр для народного чтения (ibid. № 41); 49) О распространенных в народе книг Свящ. Писания на славянском и русском языках (ibid. № 50). По оставлении редакторства проф. А. Л. Катанским были напечатаны следующие статьи: 50) Св. Синод в первые годы существования (ibid. 1885 г., № 7); 51) Газетные сетования на высшую церковную иерархию (ibid. № 9); 52) Существующий способ вознаграждения духовенства (ibid. № 21); 53) Религиозно-образовательные потребности нашей церкви (ibid. №№ 25—27); 54) О пенсиях по духовно-учебному ведомству (ibid. № 16); 55) О знаках ученых степеней (ibid. № 33); 56) Об основных началах церковного устройства (ibid. 1886 г., №№ 21—30 — по поводу 2 изд. Елагина: «Чего надо желать нашей церкви»); 57) О

пенсиях по духовно-учебному ведомству (ibid. №№ 5, 8); 58) О перемещениях в нашей церковной иерархии (ibid. 1888 г., № 5); 59) Восточный вопрос. как вопрос о будущем торжестве православия над латинством и протестантством (ibid. № 12); 60) К истории духовного просвещения за последние 30 лет (ibid. .1889 г., № 38); 61) О междуцерковном единении православного Востока (ibid. № 17); 62) О представителях наших церковных интересов за границей (ibid. 1890 г., № 22); 63) Широкое понимание наших религиозно-образовательных потребностей (ibid. 1891 г., № 10); 64) О современном русском монашестве и его нуждах (ibid. №№ 19—20 — по поводу издания Елагина); 65) Старокатолический вопрос для православн. Востока (ibid. 1892 г., № 46); 66) Древнерусский приход (ibid. 1897 г., №№ 31—32); 67) Высокая церковь в англиканстве (ibid. 1898 г., №№ 19—22); 68) Трехчленная формула (православие, самодержавие и народность) в «Прибавлениях к Церк..Ведомостям» 1905 г., № 51; 69) К вопросу о самодержавии (ibid, 1906 г., № 7). Кроме того, во время своего редакторства А. Л. Катанский большею частью сам вел отделы в ,Церковном Вестнике» — «мнения печати» и «епархиальное обозрение», а также «обозрение светских журналов»; по оставлении же редакторства продолжал вести в журнале «обозрение светских журналов» с 1884 до 1888 г. и «обозрение духовных журналов» с 1888 до 1897 г.

Авторитетная оценка ученых и духовно-литературных трудов профессора А. Л. Катанского дана избранием его в почетные члены Духовными Академиями: С.-Петербургскою (в 1896 г.), Казанскою (в 1897 г.) и Московскою (в 1904 г.). Последняя отметила, в частности, солидные ученые труды его по догматическому богословию.

Свящ. Н. В. П-в.

Катанчич Матвей Петр (Katancic Mafija Petar 1750, 1825 г.) хорватский ученый из ордена францисканцев; был сначала гимназическим профессором в Осее и Загребе, потом профессором археологии и нумизматики в будапештском университете, но в 1809 г. возвратился в свой монастырь в Буде, где и занимался своими научными студиями до самой смерти. Он оставил после себя немало поэтических произведений, составил объемистый словарь — *Etymologicon Illyricum*; а главный его труд, имеющий более близкое отношение к задачам настоящего издания, это — перевод Ветхого Завета на «словно-иллирский язык босанского изговора». Над переводом Библии для римско-католических сербов работали уже с XVI столетия Кассий, потом в 1750—70 Роза (Ружич), около 1800 Бургаделли. Но их переводы не были изданы, а перевод Катанчича с латинским текстом издан в 1831—1832 г. в Будапеште. Кроме этого, не лишне отметить здесь еще следующие ученые труды Катанчича на латинском языке из области древней географии, как, напр.: *Specimen philologiae et geographiae Pannoniorum, Croatarum etc.* (Загреб 1795); *De Istro ejusque adcolis* (Будапешт 1798); *Orbis antiquus* (1824); *Istri adcolarum geographia vetus* (1826—27); *Commentarius in C. Plinil Sccondi Pannoniam* (1829); *Memoria Belgradi, olim Singiduni* (написана еще в 1789 г., а напечатана только в 1853 г. в сербском переводе в «Гласнике сербского ученого дружстна», т. V).

И. С. П-ов

Катапетасма

Катапетасма — καταπέτασμα от καταπέταζω, распостираю, развешиваю — развешенное, «завеса». В славянских богослужебных книгах слово это часто оставляется без перевода.

С. Троицкий

Катафалк

Катафалк (итальянское «catafalco») — употребляемый при похоронах пьедестал для гроба, с балдахином, канделябрами для свеч и т. п. Обтягивается обыкновенно материею черного или белого цвета. Славы в сооружении катафалков достигли художники XVI -XVIII в. Галли-Бибиено, Сервандони, Поццо.

Свящ. А. П-ский

Категорический императив

Категорический императив. Императивом вообще называется формула или выражение известной заповеди (долженствования). Нравственные (этические) императивы суть заповеди нравственности или совести. «Категорический императив» есть название, введенное Кантом для обозначения формулы нравственной заповеди. Это — выражение нормы нравственной воли. «Представление объективного принципа, имеющего понудительное значение для воли, называется заповедью разума, а формула этой заповеди — императивом», — говорит Кант в «Основ. для метаф. нравов». Понятие императива является до некоторой степени противоположностью «максимы» (субъективного принципа воли или субъективного принципа действия). Императивы могут быть двух родов: одни действительны только при известных условиях (если ты, напр., желаешь сделаться пастором, то должен изучать богословие; кто хочет удачи на поприще купца, тот не должен обманывать), другие действительны безусловно («ты не должен лгать», т. е. вообще и всегда). Первые, образующие собою правила благоразумия и ловкости, суть «гипотетические» принципы, закон же нравственности есть императив «категорический», или безусловный. В первом случае известное действие признается хорошим в отношении к какому-либо другому (как средство), а во втором — само по себе (как цель). Категорический императив есть формальный принцип нравственности, соответствующий «достоинству» человека, г. е. практическому разуму в нем, и определяющий а priori форму для действий воли. Формальный характер категорического императива Кант выводит из его назначения быть всеобщим правилом для деятельности разумных существ. Все практические принципы, которые предполагают объект (или материю) способности желания, как основу, по которой определяется воля, суть принципы эмпирические и не могут дать никаких практических законов («Крит. практ. раз. пар. 2). Эмпирические принципы не обладают тою необходимостью, которая требуется для закономерности. Если, следовательно, разумное существо должно мыслить правила своего поведения (максимы), как практические всеобщие законы, то оно должно мыслить их, как принципы, содержащие основание для определения воли не по материи, а только по форме. ввиду которой они и годятся для всеобщего законодательства (пар. 4). Соответственно этому, Кант дает такое определение своему категорическому императиву: «это — такой императив, который мыслит известное действие, как объективно необходимее, и делает его необходимым не посредством представления цели, могущей достигаться этим действием, а посредством представления только этого самого действия (его формы), т. е. непосредственно». Нравственный императив повелевает категорически, безусловно, игнорируя «материальные» мотивы (пользы, удовольствия и т. д.). Он гласит: «Поступай так, чтобы правило твоей воли всегда могло иметь значение принципа всеобщего законодательства»; или: «Действуй по такому правилу, относительно которого ты мог бы желать, чтобы оно стало всеобщими, законом». Практический императив формулируется: «Действуй так, чтобы человечество как в твоём собственном лице, так и в лице всякого другого всегда было для тебя целью и никогда — только средством».

Формулу, аналогичную с формулою Кантовского категорического императива, предлагал английский моралист Вильям Палеи (1743—1805 г.) в своих «Принципах нравственной и политической философии». Критику «категорического императива» дает Зиммель (Einl. in d. Moralwiss. II, .1 ff.). В модифицированном виде принимают его Корнелиус, Унольд, Гольдшейд, Эренфельс.

И. Тихомиров

Категории

Категории (κατηγορίαι от κατηγορεῖν, «высказывать»; — «praedicamenta») суть самые общие понятия, получающиеся из обработки мышлением содержания опыта. Они не отвлекаются от опыта (от ощущений и представлений); но опыт содержит такие моменты, которые дают повод, понуждают полагать категории. С формальной точки зрения категории суть продукт: именно такого положения, суждения, — произведение соотносящего и синтезирующего мышления. Но они не суть только формальные понятия, а имеют также и свое заимствованное из внутреннего созерцания содержание: последнее выражает деятельность нашего «я», переносимую или проектируемую на содержания внешнего опыта. Единство, тождество, постоянство (субстанциальность), действие (причинность): — все это такие определения, которые не пережиты объективно (в ощущении), не возникли из «прирожденных» понятий и не суть только формальные отношения мышления, а определения, которые «я» первоначально находит у себя и в себе самом и по их аналогии судит об объектах восприятия. Когда субъект прилагает категории к содержанию своих переживаний, к имманентному, то он допускает (implicite в науке и explicite в философском реализме) трансцендентное значение этих основных понятий, т. е. он полагает, постулирует ими трансцендентные, объективно не переживаемые факторы объектов. Функция категорий состоит, таким образом, в установке единства, связи, порядка и объективности («объективирования») в наших переживаниях и вместе с тем она есть положение трансцендентного в познавательном имманентном («субъективирование», «ипостазирование»). Самая первоначальная категория есть «я». Ее объективный рефлекс есть «вещь». В ней дана уже и категория «действия». Из категорий «вещи» и «действия» происходят категории «субстанции» (бытия), «акциденций» (свойств и состояний), «причинности», «силы», «цели» и т. д. «Я» и «вещь» истолковываются для сознания в понятиях «единства» (тождества), «инакости» (различия). «множества».

В учениях разных философов категории рассматриваются: 1) как определения мысли, имеющие в то же время значение и для бытия; 2) как априорно-субъективные, феноменальные определения; 3) как эмпирически-объективные определения; 4) как определения эмпирически-субъективные и 5) как только биологически-полноценные понятия. Таким образом, допускается то рациональное, то априорное происхождение категорий, то происхождение их из внешнего опыта, то из внутреннего, то из взаимодействия мышления и опыта.

Зачатки учения о категориях можно находить уже в лидийской философии. Философы до-сократовской эпохи употребляют категории в объективно-метафизическом смысле. Некоторое сродство с таблицей категорий представляет пифагорейская таблица противоположностей. Впервые стал рассуждать об основных понятиях Платон. Он называет их κοινὰτερά πα'ντων и με'γιστα γενη', т. е. высшие родовые понятия. К числу их принадлежат: бытие или сущее (ὄν), тождество (ταυτο'ν), инакость (ε'τερον), изменение (κι'νησις), постоянство (στα/σις). Основателем учения о категориях в собственном смысле слова является Аристотель. Учение его опирается на анализ грамматических форм греческого языка. Категориями (κατηγορίαι, γενη', τῶν κατηγοριῶν, σχη'ματα τῆς κατηγορίας τῶν ὄντων) он называет основные объективные высказывания о сущем, равно как и самые общие образы существования и высшие родовые понятия, которым можно подчинять все существующее. Он принимает десять категорий: субстанцию (οἰσι'α), количество (τυοαση), качество (πασο'ν), отношение (προ'ς τι), место (που'), время (ποτε'), положение (καῖσθα), обладание (ε'χειν), действие (ποιεῖν), страдание (πα'σχειν). В другом случае, впрочем, Аристотель насчитывает только восемь категорий (без «положения» и «обладания»). В «Метафизике» упоминаются только три категории (οἰσι'α, πα'θη, про'ς τι). Из всех категорий

Аристотель субстанцию противопоставляет остальным, называемым им *συμβεβηκοῦτα*. Категории имеют свой коррелят в Бытии. Стоики признавали четыре категории (*πρῶτα γενεῆς, γενικῶτατα*): субстрат или субстанцию (*ὑποκειμένον*), качество (*ποιόν*), состояние (*πῶς ἔχων*) и отношение (*πρὸς τι πῶς ἔχων*). Субстанция есть высшая категория. Плотин различал чувственные и умственные категории, т. е. имеющие значение для чувственного и для идеального мира.

Аристотелевское учение о категориях повторялось и разрабатывалось средневековыми мыслителями (Иоанн Дамаскин, Бэций, Анзельм и др.). Перечислялись они таким образом: «*substantia, quantitas, qualitas, relatio. actio, passio, ubi. quando. situs, habitus*». Блаж. Августин называет три психологические категории: «*memoria, intellectus, voluntas*, которым он противопоставляет категории бытия: «*esse, posse, velle*». Чувственные категории к Богу не применимы. Последнее воззрение разделяли Иог. Скотт Эригена, Абельяр. В связи с учением о категориях и под влиянием некоторых специальных метафизических и богословских интересов стоит знаменитый средневековый спор номиналистов и реалистов об «универсалиях».

В новое время от Бэкона до Канта интерес к вопросу о категориях заметно ослабевает. Спиноза и Локк признают три категории: субстанцию, модусы и отношения. Лейбниц перечисляет «*cinq litres genres*»: «*substances, qualities, actions on passions, relations*». Юм рассматривает категории субстанции и причинности, как только субъективные, псевдоэмпирические понятия, продукты ассоциации и фантазии, покоящиеся на привычке и вере. Шотландская школа отстаивала, напротив, их рациональное происхождение.

Основателем совершенно нового учения о категориях является Кант. Он выводит их из «чистого разума» или из деятельности мышления и называет формами последней. Он не суть абстракции из опытного содержания, а нечто формирующее, образующее и обуславливающее самый опыт; они — априорны, трансцендентальны, не врождены нам в качестве готовых понятий, но предшествуют логически всякому возможному опыту, т. е. имеют заранее необходимое и всеобщее значение для всякого опыта, потому что они и суть не только формы нашего мышления, но и вместе с тем формы всего мыслимого и познаваемого. Они только делают возможным опыт, внося единство и закономерную связь в опытные содержания. Это и есть их функция. Они имеют применение только к опытным содержаниям, а не к вещам в себе.

Объединение и связывание многообразного опытного содержания есть действие, которое Кант называет синтезом. Синтез, вообще говоря, есть результат воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души, без которой мы никогда не могли бы иметь никакого познания, что, впрочем, мы сознаем очень редко. Но перенести этот синтез в понятие есть уже функция рассудка, и этим он в первый раз дает нам познание в собственном смысле слова. Чистый синтез, представляемый вообще, дает чистое рассудочное понятие, или категорию. Последняя есть, таким образом, понятие, отвлекаемое от акта мышления. Основную формой деятельности мышления является суждение. Поэтому пособием для нахождения категорий является логическая таблица суждений: чистых рассудочных понятий, которые а priori относятся к предметам созерцания вообще, может быть ровно столько, сколько существует логических функций во всех возможных суждениях. Рассудок в указанных функциях совершенно исчерпывается и его способность ими вполне измеряется. Суждения по своему количеству делятся в формальной логике на общие, частные и единичные, по качеству — на утвердительные, отрицательные и бесконечные, по отношению — на категорические, гипотетические и разделительные, по модальности — на проблематические, асерторические и аподиктические. Этим двенадцати формам соответствует столько же категорий, именно:

1. Категории количества:

1) Единство,

- 2) Множество,
- 3) Всеобщность (Allheit).

III. Категории качества:

- 1) Реальность,
- 2) Отрицание,
- 3) Ограничение.

III. Категории отношения:

- 1) Принадлежность и самостоятельность (substantia et accidens),
- 2) Причинность и зависимость (причина и действие).
- 3) Общность (взаимодействие между действующим и страдательным).

IV. Категории модальности:

- 1) Возможность и невозможность,
- 2) Причинность и зависимость (причина и действие),
- 3) Бытие и небытие,
- 4) Необходимость и случайность.

Все это — первоначальные чистые понятия синтеза, которые рассудок содержит в себе a priori; только благодаря им, он является чистым рассудком, так как лишь посредством их он может понимать нечто, при всем разнообразии созерцания, т. е. мыслить объект последнего. Сам Кант считает свою таблицу категорий построенной из одного общего принципа, — именно из способности суждения, — и в этом видит преимущество своей таблицы пред Аристотелем: у последнего, по его словам, — не было принципа, он хватал свои категории, где они ему попадались, и потому неудивительно, что в числе категорий оказались у него и некоторые модусы чистой чувственности (место, время, положение) и даже один опытный признак (движение). Свою таблицу категорий Кант делит на два отдела, из которых первый имеет отношение к предметам созерцания (как чистого, так и эмпирического), а второй к существованию этих предметов (в отношении друг к другу или к рассудку). Первый класс он называет математическими категориями, а второй динамическими.

Категории a priori имеют значение для всякого опыта, т. е. a priori определяют закономерность последнего. Оправдание этого, выяснение возможности такого отношения субъективно-формальных понятий к объектам составляет задачу «трансцендентальной дедукции» категорий. Эта дедукция есть труднейшая часть «Критики чистого разума». Кроме категорий в обычном смысле этого слова, Кант учил еще о «категориях свободы», или самых общих определениях воли: но это учение серьезного философского значения не представляет.

Априорность категорий кантианцами и полукантианцами понималась частью в строго логическом (рациональном) смысле, и частью в психологическом. Здесь имеются в виду учения Рейнгольда, Бекка, Маймона, Платнера, Круга, Фриза и Якоби.

Шопенгауэр считал Кантовскую таблицу категорий плодом склонности этого мыслителя к архитектурной симметрии и полагал, что 11 из них надо выбросить, как совершенно излишние, и удержать одну причинность. Гельмгольц считает основными априорными понятиями причинность, силу и субстанцию.

По Фихте категории суть положения «я», возникающие вместе с объектами на почве деятельности воображения. При их помощи конструируются объекты. Вещей в себе не существует, почему категории и имеют значение только для вещей, как содержаний (сверхэмпирического) «я». Гегель считает категории одновременно и субъективными, и объективными определениям, одновременно формами мысли и бытия. Он различает категории — бытия (качество количество и мера), сущности (основание, явление и действительность) и понятия (субъективное понятие, объект и идея).

Тренделенбург видит в категориях понятия, происходящая из рефлексии над формами движения мысли. Так как «движение», источник категорий, содержится уже в созерцании, то категории и могут быть отвлекаемы от движения. Реальные категории суть формы, посредством которых мышление выражает сущность вещей. Лотце определяют категории как субъективно-объективные формы, имеющие своим назначением обработку опытных объектов и необходимо относящиеся к последним. Он признает четыре логические категории: вещь, свойство, деятельность и отношение. Ульрици выводит категории из различающей деятельности мышления. Сами по себе: они — не понятия, а только нормы деятельности мысли, руководящие точки зрения для нее. Они имеют метафизическое значение. Высшая категория есть «мыслимое» (*das Denkbare*). Фортляге рассматривает категории, как продукты бессознательных функций духа, для возникновения которых сознание дает лишь невод. Источником их является инстинктивная или импульсивная жизнь духа (*das Triebleben des Geistes*).

Крупным и недостаточно еще оцененным по своему значению событием в философской литературе последнего времени было появление в свет «Учения о категориях» знаменитого Эдуарда фон Гартмана (1896 г.), скончавшегося в 1906 г. Гартман считает категории априорными в смысле «категориальных функций», а не понятий. Он определяет их, как «бессознательные интеллектуальные функции» известного рода или «бессознательные логические определения», устанавливающие известные отношения. Когда эта бессознательная функция духа вступает в субъективно-идеальную сферу (в сферу сознательная духа), то устанавливаемые ею отношения являются формальными составными частями в содержании сознания; тогда сознательная рефлексия может а posteriori из данного ей готового содержания сознания путем абстракции получить те категорически понятия, которые участвовали в образовании этого содержания. Таблица категорий по Гартману представляется в следующем виде:

А. Категории чувственности:

I. Категория ощущения:

Качество.

Количество (интенсивное и экстенсивное или временность).

II. Категории воззрения:

Пространственность.

Б. Категории мышления:

I. Основная категория отношения.

II. Категории рефлектирующего мышления (5 видов).

III. Категории спекулятивного мышления:

Причинность (этиология).

Целесообразность (телеология).

Субстанциональность (онтология).

Воспринимаемый мир есть всецело порождение категорий. Без них мир совершенно нельзя понять. К Гартману в учении о категориях тесно примыкает Древис. На транссубъективном значении категорий настаивают Фолькельт, Шникер, Тиле, Уфуэс, Шварц, Дорнер и др.

Из новейших немецких учений о категориях можно упомянуть воззрение Рилля, по которому формальные познавательные понятия (равенство, величина, причинность и т. д.) суть лишь «общие апперцепирующие представления» или «формы апперцепции». Это — понятия, служащие исключительно для связывания одного представляемого содержания с другим. Вундт утверждает, что априорный элемент познания состоит не в готовых понятиях, а в общей закономерности логического мышления. Форма мышления получает значение только в опыте и вместе с опытом. Априорные категории не скрыты прямо в опытных понятиях: лишь

переработка мышлением восприятий производит самые общие классы понятий (логические категории): понятия — предмет, свойства, состояния. Последние ступени логической обработки воспринимаемого содержания дают чистые рассудочные понятия или «абстрактные понятия отношения». Чистые рассудочные понятия распадаются на два класса: 1) чистые понятия формы (единство и разнообразие, количество и качество, простое и сложное, единичность и множество, число и функция); 2) чистые понятия действительности (бытие и бывание субстанция [акциденция] и причинность [причина и действие], сила и цель).

Во французской философии довольно оригинальное учение о категориях предлагает Ренувье. Опыту, — по его учению, — логически предшествуют условия, которые делают его возможным. Таким образом Ренувье устанавливает вслед за Кантом таблицу этих законов всякого возможного познания, таблицу категорий. Но, в противоположность Канту, он не отличает форм чувственности от форм рассудка и отождествляет категорические и ассерторические, гипотетические и проблематические суждения. Кроме того, он замечает, что качественные суждения, отношения, отрицания и ограничения принадлежат всем категориям; наконец, он упрекает Канта в том, что тот не различил категорий возникновения, конечности и личности. Таким образом, он насчитал девять категорий, во главе которых стоит общая категория отношения, и из которых каждая выражается в виде тезиса, антитезиса и синтезиса: 1) отношение (различение, уподобление и определение), 2) число (единство, множество, совокупность), 3) место (точка [граница], пространство [промежуток], протяжение), 4) последовательность (момент, время, продолжительность), 5) качество (различие, способ, род), 6) возникновение (отношение, отсутствие отношения, изменение), 7) причинность (действие, мощь, сила), 8) цель (состояние, намерение, страсть), 9) личность («я», «не — я», сознание).

Учение о категориях имеет громадную важность не только собственно для гносеологии, но и для метафизики и соприкосновенных с нею дисциплин. В частности, многие вопросы философии религии и так называемого умозрительного богословия могут решаться так или иначе в зависимости от такого или иного взгляда на категории и их значение. В богословских спорах древнехристианской церкви дали себя знать греческие учения о категориях; средневековая борьба номиналистов и реалистов потому и отличалась такою страстностью, что исход отвлеченного спора об «универсалиях» решительно влиял на толкование важнейших христианских догматов; своеобразный агностицизм Канта, результат его учения о значении категорий, дал толчок к возникновению особого богословского направления (новокантианское богословие).

И. Тихомиров

Катены: так называются сборники экзегетического характера, содержащие в себе свод отрывков из различных авторов, — преимущественно св. отцов и учителей церкви, — в последовательном порядке изъясняющих ту или другую библейскую книгу Ветхого или Нового Завета. Благодаря таким сборникам, читатель в каждом отдельном случае бывает в состоянии в сравнительно короткое время и с большим удобством ознакомиться с толкованиями авторитетнейших церковных экзегетов, относящимися к тому или другому месту Свящ. Писания, и на основании их составить свое собственное воззрение. Такие сборники-толкования существуют в большом количестве почти на все книги Ветхого и Нового Завета, — в них мы имеем обильнейший источник для ознакомления с древне-церковными изъяснениями Библии.

Потребность в экзегетических сборниках подобного рода ощущалась и сказывалась в Церкви все более и более, все заметнее и сильнее по мере того, как экзегетический материал становился с течением времени обильнее и обширнее. Особенно сему способствовал Ориген и его школа, а также антиохийские богословы III и IV веков. Впоследствии окрепло и упрочилось стремление — всю церковную жизнь и мысль утвердить на прочном основании святоотеческого наследия. Определения вселенских соборов обеспечивали единство не только церковного верования, но и тождественность исповедания веры. При этом св. отцы всел. соборов в своих вероизложениях и вероопределениях опирались неизменно на незыблемый авторитет Свящ. Писания, изъясняя его во свете толкований предшествовавших столпов церкви. Так была признана потребность того, чтобы материал и границы при изъяснении Свящ. Писания (— в целях как назидания, так и научного понимания Библии —) искать в предании богоносных отцов. Это положение совершенно ясно и определенно выражено в 19-м правил пято-шестого, иначе Трулльского собора, которое предписывает не преступать пределов учения и предания отцов; при изъяснении же Свящ. Писания обязательно руководиться творениями светил церкви. Однако в деле собственно изъяснения Свящ. Писания нельзя было игнорировать и тех церковных писателей, которые по разным догматическим вопросам держались мнений неправильных или даже еретических. Таков был в особенности Ориген, авторитет и заслуги которого преимущественно в области экзегетических трудов были настолько велики, что не иметь его в виду при составлении указанных экзегетических сборников было положительно невозможно. Кирилл алекс. формулировал надлежащее отношение к иномыслящим следующим образом: «Не всего того, что говорят еретики, следует избегать и остерегаться; они признают многое такое, что и мы признаем».

Так возникли сначала на Востоке, а потом и на Западе сборники. Из всех книг Свящ. Писания для истолкования, путем подбора соответствующих выдержек из экзегетических трудов патристического периода, они с особенною охотою и чаще всего избирали книги Бытия, Иова, Псалмы, прор. Исаии, Песнь Песней, Евангелия Матфея и Иоанна (позднее также послания св. Ап. Павла).

Прецедентом и в некотором смысле образцом для таких сборников могли служить Комментарии (ὕπομνηματα, ἐξηγηταί) александрийской филологической школы и ее последователей, напр., комментариев на Гомера, принадлежащий перу Дидима, комментариев на Гезиода, принадлежащий Проклу, Иоанну Диакону и др.

Впоследствии этим сборникам усвоено и сделалось для них обычным наименование «катен» (Catenaе), греч. Σεραί или «цепи», каковое наименование принималось в древнерусской письменности.

Вопрос, откуда возникло это наименование, остается открытым. Во всяком случае, это

наименование — в приложении к экзегетическим сборникам — довольно позднего происхождения. Напр., комментарии указанного характера на 4-ре Евангелия, принадлежащий Фоме Аквинату, называется золотой цепью (*catena aurea*). Это почетное название свидетельствует, конечно, о важном содержании и особенно серьезном значении комментария.

Указанное название есть как бы образная, метафорическая характеристика сборника. Таким названием характеризуется собственно особенность извлеченного из разных источников материала сборника, части или звенья которого, однако, приведены во взаимную связь и расположены в известной последовательности, хотя бы и внешнего характера. Объединяющей и связующей нитью является в таких сборниках священный текст, а относящиеся к разным словам текста извлечения из патристической письменности, расположенные в соответствующей последовательности, являются как бы отдельными звеньями цепи.

В более ранних сборниках мы не находим какого-либо твердо установленного, определенной, технического обозначения их.

Встречаются различные наименования, которые более или менее определенно обозначают характер их и содержание, напр., «сокращенное изложение толкований», или «изъяснение, собранное из разных отцов» на такую-то книгу и под. В некоторых случаях указываются в самых написаниях сборников и те авторитеты патристической литературы, которые преимущественно привлекаются в том или другом сборнике, причем эти указания нередко не отличаются полнотой и точностью, напр., «Прокопия Газская, христианского софиста, на Песнь Песней сокращенное изложение извлечений из Григория нисского и Кирилла александрийского, Оригена, Филона карпасийского, Аполлинария, Евсевия кесарийского и разных других — Дидима, св. Исидора, Феодорита и Феофила».

Литературные нравы древнего мира допускали не только прямое заимствование чужой литературной собственности, но и полную свободу в прилаживании, изменении формы и комбинировании заимствованного материала. Этим правом и пользовались широко составители «катен». Но обозначение авторского имени считалось при этом необходимым, как доказательство важности и серьезности работы.

Несмотря на одинаковый метод, работа составителей «катен» и близкое сходство во внешнем расположении материала, названные сборники все же заметно различаются друг от друга как по объему, так отчасти и по форме, благодаря, главным образом, тому обстоятельству, что извлечения из источников передаются то дословно, то в более или менее самостоятельной переработке.

Так как составители «катен» имели дело уже с известным материалом, то их заслуга заключалась только в умении выбрать из этого материала подходящее, наиболее ценное и известным образом его обработать. Трудность работы увеличивалась иногда в тех случаях, когда патристические источники представляли различные, несходные друг с другом толкования одного и того же места. Впрочем, и в таких случаях составитель катен по большей части ограничивался тем, что эти различные толкования (или же различные переводы и подразделения) ставил рядом друг с другом, предоставляя уже читателю самому разобраться в них и составить, на основании приведенных мест, собственное мнение. Конечно, наиболее трудная и самостоятельная работа выпала на долю составителей первых по времени сборников. В позднейших сборниках — наряду с самостоятельными, по первоисточникам произведенными, работами — мы встречаем уже и такие, которые берут свой материал из вторых рук. — В некоторых случаях наблюдается более упрощенный способ составления катен, когда составитель их в основу своего труда полагал комментарии какого-либо одного выдающегося экзегета (напр., Иоанна Златоуста или Феофилакта) и на этой основной канве, в виде дополнений, располагал извлечения из других экзегетов. Но по большей части «катены»

представляют собою пестрый агрегат извлечений из различных экзегетов, без преобладающего влияния какого-нибудь одного из них.

Большое разнообразие заметно и в подразделении на части, содержания «катен». При том значении, которое придавалось в византийский период символике чисел — и подразделение «катен» нередко следовало этому принципу; встречаются подразделения на 24 части (по числу старейшин израильских или по числу букв греческого алфавита), — на пять книг, по 20 отделов в каждой книге, так что всего получается 100 частей, и т. п.

Что касается внешней формы катен, то она была различна. Самый изящный и, может быть, древнейший вид катен следующий: на точно отграниченном заранее месте, на середине страницы, писец выписывал свящ. текста, а затем на полях, которые по своему объему далеко превосходили пространство, занятое свящ. текстом, выписывались уже самые изъяснения. Взаимное отношение между текстом и полями было различно: на 5 – 10 строк свящ. текста, начертанных обычной величины буквами, приходилось приблизительно 70 строк мелкого (иногда даже скорописи) письма изъяснений на полях. При этом очень часто обозначалась связь между текстом и катенами каким-либо условными значками, вроде следующих: ∞ o—o и т. п.; они ставились как над изъясняемым местом Свящ. Писания, так и впереди, в начале того отдела «катен», который относился к этому месту Свящ. Писания. Имена авторов писались в стороне или в самом тексте, по большей части сокращенно. Вторая главная форма «катен» получалась тогда, когда за группу нескольких стихов и свящ. текста следовали соответствующие изъяснения, причем текст чередовался с изъяснениями. Этот порядок применялся в тех случаях, когда объем «катен», сравнительно с текстом, был очень велик, и первый порядок был естественно неудобен. Иногда встречаются катены с иллюстрациями. Так, катены на кн. Иова (издание Монфокона) содержат в себе изображения сирен, людей, зверей, различных вещей и т. и. Кроме комментариев, «катены» содержат иногда введение в изъясняемые книги. Напр., «катены» на Евангелия содержат не редко изложение их содержания, подразделение и биографии Евангелистов; «катены» на послания Ап. Павла содержат повествование о жизни Апостола, описание его путешествий, мученической кончины и пр.

Рукописи «катен», сохранившихся до нашего времени, восходят по своему происхождению к X столетию. Есть ли основания начало составления «катен» относить к патристическому периоду, хотя бы и к концу его, — для решения этого вопроса наука не имеет сколько-нибудь определенных и твердых данных, хотя положительный ответ на этот вопрос представляется вполне правдоподобным. Известный церковный историк Евсевий Памфил, «муж многоученый» составлял нечто подобное катенам, когда он собирал и приводил в своих произведениях собственные слова предшествовавших ему отцов.

Так, его *eclogae propheticae*, собрание ветхозаветных свидетельств для выяснения христологической проблемы, представляет собою некоторую аналогию «катенам». Но все же нельзя согласиться с тем мнением, что Евсевий был первым писателем, который составлял «катены». Это были собственно схолии, а не «катены». Евсевий, как ученик Оригена, работал самостоятельно, а не изготовлял сборников экзегетического характера. Первым составителем «катен» в собственном смысле был Прокопий газский. Цветущее время его деятельности падает на царствование Юстиниана I, так как в 528 г. он уже умер. Источниками для его «катен» были не только отцы III-V столетия, а также некоторые из церковных учителей, предшествовавших Оригену, а еще Иосиф Флавий и Филон. Рассуждения Прокопия относительно задачи его работы, которые высказываются в его предисловии к толкованиям на кн. Бытия и Исаии, показывают, что основную точку зрения на свой труд он выработал не на основании своих предшественников, а самостоятельно, благодаря своим собственным размышлениям и изысканиям. Поэтому, хотя уже и ранее Прокопия, может быть, существовали опыты

экзегетических сборников для отдельных книг, однако катены Прокопия следует по справедливости считать началом этой литературы в собственном смысле. Кроме Прокопия из составителей этого рода трудов достойны упоминания Андрей пресвитер (VII-X века, на Притчи, Исаию, Деяния Апост., Руфь, апостольские послания), Иоанн Друнгарий (X в., на Исаию), Михаил Пселль (XI в., на П. Песней), Никита, епископ серронский, потом митрополит ириклийский во Фракии (XI в., на псалмы, Иова, 4 великих пророков, [Мф.](#), [Лк.](#), [Ин.](#), послания Павловы и др.), Николай Музалон (XII в., на [Иерем.](#): ср. у Migne gr. CVI, 1060 сл.), Неофит Евклеист (XII в., на П. Песней), Макарий Хризокефал (XIV в., на [Быт. 2](#) части, [Мф.](#) и [Лк.](#)) и др. Таким образом, самая важная работа по составлению «катен» совпадает с цветущим временем византийской литературы, в VI, а также в IX-XI столетиях. Однако количество «катен», авторы которых обозначены, не так значительно, как количество «катен» анонимных, большинство коих даже еще не разобрано и находится в рукописях различных библиотек, между прочим, и в Московской Синодальной.

Хронологически датировать эти анонимы бывает возможно большею частью только гадательно.

«Катены» имеют большое значение для библейских и богословских наук. Они показывают, какими средствами изъяснения Свящ. Писания располагала Церковь почти в течение целого тысячелетия. Их содержание свидетельствует, в чем заключался главный богословский интерес их составителей, а равно и вообще церковных деятелей той эпохи. История догматов также во многом уясняется только в связи с историею изъяснения Свящ. Писания, которую мы можем проследить главным образом по «катенам». Еще более важное значение принадлежит катенам в том отношении, что, благодаря им, дошли до нашего времени, — по крайней мере, в более или менее важных и значительных отрывках, — некоторые произведения древней патристической письменности, сами по себе несохранившиеся. Так, напр., комментарии Климента ал., Ипполпта, Оригена и Евсевия именно на основании «катен» могут быть воспроизведены хотя бы в существенных и своих чертах, или во всяком случае об этих произведениях можно составить более или менее точное и верное представление. Таким образом, «катены» способствуют восполнению и обогащению патристической литературы. Для критики текста Ветхого Завета «катены» имеют высокую ценность потому, что они сохранили текст «экзаил». Не лишены значения «катены» и для уяснения текста Нового Завета.

Чаще всего «катены» заимствуют свой материал из Оригена, Златоуста, Кирилла александрийского. К ним же из древнейших принадлежат Ириней и Климент ал., а потом Исидор Пелусиот и Фотий. Число других авторов, из которых делаются извлечения в «катенах», очень значительно. Наиболее существенны извлечения из Афанасия ал., Дидима, Астерия, Исихия иерусалимского, Феофила ал., Феодота анкирского, Геннадия константинопольского, Олимпиадора, Максима Исповедника, Евстафия антиохийского, Диодора тарсийского, Феодора мопсуестийского, Полихрония, Апполлинария лаодикийского, Феодора праклийского, Евдоксия, Акакия и др.

В напечатанных «катенах» мы имеем только малую часть всей наличной литературы этого рода, а то, что напечатано, не всегда избрано с надлежащим знанием дела. [Из специальных изданий «катен» наиболее известны — В. Cordrius'a (см. о нем особо) 1628 и 1643 в Антверпене, .1647 г. в Тулузе и др., Petr. Passinus'a 1646 г. в Тулузе, .1673 г. в Риме и др., особенно же J. A. Cranng'a (см. о нем особо) на Новый Завет восемь томов в Оксфорде 1840—1844 г.]. Для будущих работников науки «катены» представляют еще обширное и сравнительно мало обработанное поле.

С. Зарин

Катерина

Катерина св. муч. александрийская см. «Энци.» V [и P. Préfers, Une version arabe de la Passion de S. Katherine d'Alexandrie в «Analecta Bollandiana 1907, I p. 5—32].

Н. Н. Г.

Катерина сиенская

Катерина сиенская см. «Энц.» V, 336—337 [A. Perote, Sainte Catherine de Sienna. M. Roberts. St. Katherine of Siena and her Times, New York 1906. Briefe der heil. Katharina von Siena, ausgewählt; und deutsch heransg. von A. Kolh, Lpzig 1906. Екатерина сиенская; перевод с английского Александры Энкель, Спб. 1907. См. также у F. Lichtenberger. Encyclopédie III, 710—711. Wetzer und Welter. Kirchenlexikon Vii2, 345—348. Herzog-Hanck. R. E. X:3, 186—190].

Н. Н. Гю

Катерий

Катерий, св. мученик севастийский, половины III столетия. За распространение христианства оу был схвачен начальником Маркеллом: среди мучений ему вышибли зубы. На вопрос Маркелла: «Как ты осмелился отклонять народ от царского повеления?» — святой ответил: «Я не советовал народу оказывать неповиновение императору, я только учил его веровать бессмертному царю — Христу». После разных мучений он был сожжен. Память его 3 ноября. (Пролог.)

Хр. Л-в

Катетов Иван Александрович — магистр богословия. Среднее образование он получил в Саратовской Дух. Семинарии, высшее — в Казанской Дух. Академии, на церковно-историческом отделении. Входя в состав XXV курса казанской Академии, он окончил последнюю в 1884 г. со степенью кандидата богословия и с правом на получение степени магистра без нового устного испытания. Кандидатское сочинение его, под заглавием: «Мухаммеданский Египет: влияние мухаммеданства на судьбу Египта» — обратило на себя особое внимание Совета Академии и было напечатано на страницах «Православного Собеседника». В 1886 г. Катетов представил на соискание степени магистра богословия сочинение: «Граф Михаил Михайлович Сперанский, как религиозный мыслитель» (см. «Правосл. Собеседник за 1889 г. и отдельные оттиски) и 13 мая 1890 г. успешно защитил его на публичном диспуте. причем официальными оппонентами были (покойные) экстраординарные профессора А. И. Гренков и В. В. Миротворцев, которые дали о сочинении магистранта одобрительные отзывы, как о полезном труде для изучения замечательной личности Сперанского и его эпохи.

С 1884-го по 1891 г. Катетов состоял преподавателем латинского языка в Балашевском Дух. Училище, где к концу указанного времени был еще членом и делопроизводителем правления; оставил службу в 1891 г.; скончался в начале 1892 г.

Кроме кандидатской и магистерской диссертаций, перу Катетова принадлежать статьи: Два святочных вечера среди малороссов. («Газета Гатцука» за 1881 г.); Обзор правительственных и церковных распоряжений, касающихся обращения в христианство татар-мухаммедан (XIII-XVIII в.) в жури. «Странник» за 1886 г.

Свящ. Н. В. И-в

Катехуменат. Этим именем обозначается установление древней церкви для «оглашения» и «просвещения» кандидатов крещения и имело своею целью тщательное их приготовление к достойному вступлению в церковь Христову чрез крещение [см. у Климента алекс. Педагог I, 6 по переводу Н. Н. Корсунского, Ярославль 1890, стлб. 2s: «Катехизическое оглашение только ведет к вере; значит, в самом крещении научает нас Дух Святой"]. «Оглашенными» (οὐ κατηχοῦμενοί) назывались в древней церкви те, которые из язычества или иудейства приходили к христианской вере и пред принятием в церковь чрез крещение подвергались более или менее продолжительному приготовлению чрез наставление в истинах Христовой веры и чрез некоторые религиозные действия.

В первое время христианства о катехуменате еще не может быть речи, ввиду непосредственной апостольской проповеди, которую распространялось христианство. Но все же катехуменат, в смысле испытания и приготовления прозелитов, должен был получить свое начало очень рано, хотя в подробностях он определился постепенно — и в разных церквах и в разные эпохи неодинаково. Главнейшим и существенным основанием для катехумената послужило, без сомнения, наставление Христа Спасителя «научите, народы», прежде чем «крестить их» ([Мф.28:20](#)). Некоторые усматривают указание на это установление уже у Ап. Павла, особенно в следующих словах его ([Гал.6:6](#); ср. [Лк.1:4](#). [Деян.18:25](#). [Рим.2:18](#)): «наставляемый словом (ὁ κατηχοῦμενος) делись всяким добром с наставляющим» (τὸ κατηχοῦντι). При этом κατηχεῖν — термин, встречающийся лишь у Ап. Павла и Луки, — означает только низшую, подготовительную ступень наставления в христианских истинах, предполагающую последующее усовершенствование. Во всяком случае свв. Апостолы главнейшим условием возможности совершить крещение считали, согласно с заповедью Спасителя, научение, как это видно из отдельных примеров апостольского крещения. Уже Климент римский говорит о «μετ' ἄλλοντες πιστεῦειν» и Ерма повторяет о «желающих креститься» (voleintes baptizari), которых иначе он называет credituri, verbum audientes. Св. Ириной лионский называет уже приготовляющихся ко крещению указанным именем, обозначая наставление их в вере словом catechizare.

В первой половине II-го христианского века катехуменат был уже в довольно развитом состоянии и определенном виде, как о том свидетельствует св. Иустин Философ, и обнимал собою научение готовящегося ко крещению, молитву, пост и воспитание христианского образа жизни.

Еще более подробное изображение его представляют приписываемые Клименту рим. гомилии, рисующие то положение дела, которое, вероятно, установилось вскоре после апостольской эпохи. Согласно изображению этого памятника, желавший принять крещение сообщал свое имя епископу, который и наставлял его в христианской вере. Вместе с тем прозелит должен был поститься и над ним ежедневно совершался обряд возложения рук епископом. Все время приготовления вообще обнимало около трех месяцев, а более специальное — от 3-х до 10-ти дней.

Самое крещение приурочивалось к праздничному или воскресному дню. Тертуллиан в первый раз употребляет слово catechumenus в отличие от fidelis. По его свидетельству, даже еретики имели в своих общинах установление, обозначаемое этим именем. Церковь от готовящихся ко крещению как пред самым совершением крещения, так и в предшествовавшее ему время требовала «отречения», которое по своей форме близко напоминает формулу, употребляющуюся доселе (renuntiare diabolo et pomae et angelis ejus).

Указанные лица должны были готовить себя ко крещению молитвою, бодрствованием и исповеданием грехов.

О продолжительности катехумената Тертуллиан не представляет никаких определенных данных. Временами крещения называет он Пасху и Пятидесятницу. Ориген в нескольких местах (см. напр., *homil. XVIII, 8* на Иерем.) различает верующих (πῶτοι) и оглашенных (κατήχοι). При этом Ориген свидетельствует, что христиане научали христианским истинам только тех, которые уже и обнаруживали несомненную склонность к принятию их веры. Христиане вообще наблюдали в этом деле большую осмотрительность и осторожность. Для наблюдения за образом жизни прозелитов назначались иногда даже особенный доверенный лица. Поместный карфагенский собор (256 г.), под председательством Киприана, уже свидетельствует о «заклинании», как об одном из актов катехумената.

Большинство обрядов и предписаний катехумената восходит к глубокой древности и несомненно ведет свое начало от первых трех столетий. Древнейшие крещальные формулы западной и восточной церкви содержат сумму молитв и церемоний, которые представляют собою литургический остаток практики катехумената.

Следующий период, обнимающий собою годы с 300-го по 500-й и представляющий собою самый пышный расцвет и блестящее развитие патристической литературы, дает уже гораздо большее число известий о катехуменате, которые позволяют нам формулировать и более определенный взгляд на его состояние. Христианство сделалось религиею господствующею, было объявлено и исповеданием государственным, стремление ко вступлению в церковь усилилось, число недостойных, желавших только назваться из-за земных выгод, а не быть на самом деле христианами, увеличилось. Отсюда, естественно, возникла потребность и более серьезных гарантий, по возможности, ограждавших церковь от вторжения в ее среду недостойных членов, неискренних последователей Христа. В этих интересах церковь установила строгие испытания, в виде оглашения, которые должны были служить мерилем искренности обращающихся и их нравственного настроения. Под влиянием всех этих условий окончательно образовался христианский катехуменат, значительно расширивший обрядность крещения.

Желавший быть принятым в общину должен был явиться к епископу или к поставленному для того клирику или же к катехету, который, как показывает пример Оригена, необязательно был клирик. В более значительных церквах, где существовали катехизические школы обязанность принимать приходящих падала на предстоятеля этой школы, как, напр., Евсевий свидетельствует об Александрии. Учителями оглашаемых (*doctor audientium*) был, напр., в Карфагене при Киприане чтец Опат, во времена Августина — диакон Деогратий и проч. Женщины иногда подвергались наблюдению и наставлению в вере чрез диаконисс (Апост. постановления III, 15). Епископы, пресвитеры и диаконы преподавали огласительные поучения в церкви публично, а низшие клирики и миряне могли оглашать только частным образом; равно как и диакониссы, ибо в церквах публично миряне могли проповедовать только в редких случаях, — в виде исключения. Считалось желательным, чтобы прозелит мог сообщить предстоятелю, кто бы из лиц, известных общине, мог поручиться в его благонадежности (*sponsors, patroni*). Потом уже от клирика, к которому он обращался, прозелит получал первое наставление. Блаж. Августин оставил для этой цели два образца катехизиса.

В недавнее время высказано весьма правдоподобное предположение, что самую древнюю церковную катехезию является новооткрытое произведение св. Ириней лионского, сохранившееся в армянском переводе и опубликованное в *Texte and Untersuchungen XXXI, 1* (третьей серии В. I. Н. 1), — озаглавленное: «*Des heiligen Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung εις επιδειξιν του αποστολικου κηρυγματος, in armenischen Version entdeckt,*

herausgeben und ins Deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mcherttschian und Lic. Dr. Edvard Ter-Minassiantz, mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnack, Lpzg 1907; ср. русский перевод проф. Н. И. Сагарды: «Новооткрытое произведение св. Ириния лионского: Доказательство апостольской проповеди», Спб. 1907. См. также статью F.C. Conybeare, The newly recovered Treatise of Irenaeus «Expositor» 1907. VII, p. 35—44 и заметку Н. И. Сагарды в «Христ. Чтен.» 1908 г., IV, стр. 638—643 (Paul Drews, Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus в «Zeitschrift fur die neutest. Wissenschaft» VIII (1907), 3, 88. 226. 232—233. Ср. Harnack, lib. cit. SS. 55, 65. Н. В. Сагарда, кн. цит., стр. 12, 68, 69). Если верно такое предположение? то новооткрытое произведение св. Ириния лионского является произведением, однородным с августиновским: De catechizandis rudibus, но, конечно, более древним. В названном произведении коротко и ясно изложены существенные элементы веры, которые должен знать каждый член христианской церкви настолько твердо и отчетливо, чтобы он был в состоянии и защитить свое исповедание от еретиков, и изложить в ясных выражениях истину своей веры пред теми, которые еще не познали ее. В частности, здесь излагается учение о едином высочайшем Боге и Его отношении к миру, о Св. Троице, сотворении мира и человека, о падении, важнейшие моменты истории откровения во времена патриархов. о воплощении Сына Божия, сделавшегося человеком, о Его искупительном деле, прообразованном в Ветхом Завете, предвозвещенном пророками и осуществленном в Его лице и в Его церкви, о всеобщем воскресении и, наконец, о суде, который будет для всех людей.

Отсюда можно видеть, что, по крайней мере, в некоторых случаях, катехизация в древней церкви была довольно продолжительна и обширна, обстоятельна.

Собственно принятие в ряды оглашаемых происходило чрез знаменование крестом и чрез возложение рук с молитвою. С этих пор оглашаемый уже принадлежал внешним образом к церкви и считался христианином. Вообще, оглашенные причислялись к «христианам», но отличались от «верных», т. е. от крещенных. По выражению свв. отцов, они уже приняты в лоно матери-церкви, но еще не возрождены; они — в преддверии церкви, хотя еще и не-члены ее.

Оглашенные могли присутствовать при богослужении, до начала литургии «верных». О них возносилась особая «молитва об оглашенных» (εὐχὴ ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων; oratio super catechumenos). Диакон приглашал их преклонить колена, затем в особом обращении к «верным», приглашал их помолиться об «оглашенных» и особенно о том, чтобы они сподобились достигнуть крещения. Потом «оглашенные» поднимались снова и стояли, наклонивши головы в то время, как епископ с простертыми руками произносил молитву. Засим «оглашенные» оставляли церковь. В Риме, в Африке и в некоторых местностях Испании «оглашенные» получали также освященную соль, sacramentum salis.

Что касается продолжительности катехумената, то Эльвирский собор определил для него двухлетний срок, если болезнь не вынудит к сокращению срока (прав. 42); однако тот же собор требует трехлетнего катехумената для языческих жрецов (прав. 4), пятилетнего для тех, которые, уже состоя оглашенными, впадали в тяжкие грехи (прав. 11. 73) и даже до конца жизни (прав. 68). Апостольские постановления предписывают для всех трехлетний катехуменат, — впрочем, для ревностных оглашенных допуская и возможность сокращения (8. 32). Но для многих и это продолжительное время испытания не казалось достаточным; они отлагали крещение, — часто на неопределенное время. Некоторые делали это из ревности, чтобы лучше подготовиться, но большинство по лености или небрежности, потому что они боялись снова потерять благодать крещения или надеялись пред смертью чрез крещение мгновенно очиститься от всех грехов, освободиться от наказания и получить блаженство.

Пред началом времени поста епископы в своих проповедях приглашали оглашенных являться ко крещению (Василий Вел., Бесед. XII). Избрание в кандидаты ко крещению должно

было предотвратить возможность доступа ко крещению недостойным. Самое избрание совершалось чрез то, что имена признанных достойными допущения ко крещению вносились в книгу. Эти лица назывались в римской церкви *electi*, в прочих западных церквях *competentes*, а у греков *φωτισοῦμενοι*, *βαπτισοῦμενοι* и *μυσταγωγουῦμενον*. Разряд этих лиц строго различался от «оглашенных»; последним они не должны были сообщать того, что они узнавали чрез научение. Время непосредственного предуготовления ко крещению или «просвещения» обычно определялось в 40 дней; иногда, впрочем, этот срок был короче (до двух недель). Особенность наставления «оглашенных» в это время состояла в изъяснении символа, который до сих пор был им совершенно недоступен, как «тайна», как составная часть *disciplinae arcani*. Эта торжественная церемония называлась *traditio symboli*. Символ в течение известного времени (обычно, около 8 дней) «просвещаемые» должны были усвоить и затем открыто, пред общиною, прочитать. Это называлось *redditio symboli*. Только после этого сообщались приступающему ко крещению слова Молитвы Господней, которая также содержалась в строжайшей тайне.

Самую полную картину наставления просвещаемых предлагают катехизические поучения св. Кирилла иерусалимского, произнесенные в 347 или в 348 году.

Падение катехумената наступило частью уже в V столетии, а затем идет уже быстрыми шагами. Оно сказалось прежде всего в сокращении времени катехумената, а также в том, что Пасха и Пятидесятница перестали быть исключительным временем крещения.

Внутреннее основание для этого падения катехумената лежало в том, что, с одной стороны, с течением времени становилось все меньше и меньше взрослых прозелитов, а с другой, получило значение обычая крещение детей. Этот обычай входил в силу постепенно и сначала с некоторыми ограничениями (напр., у св. Григория Богослова мы встречаем мнение, что детей следует допускать ко крещению не ранее трех лет, когда они бывают в состоянии уже давать ответ на вопросы).

Уже из сказанного видно, что древняя церковь в состоянии «оглашенных» устанавливала и различала два главные периода: период начального, общего, подготовительного наставления в истинах Христовой веры, и более краткий период, имевший место пред самым совершением крещения, — время особенного, нарочитого, специального приготовления к святому крещению путем сообщения символа веры и Молитвы Господней. Отсюда некоторые ученые различают два класса «оглашенных» принимая при этом, что первый класс обозначался разными наименованиями: *συναιτοῦντες*, *ὑποκλιῖνοντες*, *υποπιπτοντες-εὐκοῦμενοι*. Другие ученые различают три, четыре, пять и более классов «оглашенных», полагая, что тем или иным особым названиям «оглашенных» соответствовал и отдельный класс их. Но в древнейших литургиях, восточных и западных, говорится об «оглашенных» вообще и нет никакого основания для предположения, что они разделялись на какие-либо классы.

Итак, признание степеней «оглашенных», в смысле обычного церковного установления, не имеет твердых оснований в памятниках древнейшей христианской литературы, и предположение о них явилось вследствие неправильного истолкования этих памятников. В указанных памятниках различаются лишь «оглашенные» в собственном смысле и «готовящиеся ко крещению».

С. Зарин

Катехизисы католические. Катехизисы и производя этого типа в католической церкви имеют свою продолжительную и довольно сложную историю. Самый объем и содержание тех произведений, которые соответствуют нынешним катехизисам, определились далеко не сразу. От средних веков сохранились до нашего времени в целом виде или только в отрывках катехизисы, представлявшие собою иногда изъяснение Апостольского или Афанасиева символа, в других случаях — только изъяснение Молитвы Господней, к которому присоединялось перечисление главных грехов против заповеди о любви к Богу и ближним, против Десятословия; встречается и такой тип катехизиса, в который входило, — вместе с изъяснением Афанасиева символа, — толкование (конечно, краткое) псалмов (редакция принадлежит епископу Бруно вюрцбургскому, умершему в 1045 г.).

Однн из катехизисов, происхождение которого восходит ко времени Алкуина, в десяти главах излагает учение о шести днях творения, о природе человека и Ангелов, об имени и свойствах Божиих, о Ветхом и Новом Завете, о церковной иерархии и святой мессе.

Во всяком случае приблизительно до половины XIII-го века встречаются только отдельные части, как бы отрывки того, что в настоящее время обычно заключается в содержании католического Катехизиса. При этом изложение учения церкви в принятой теперь форме вопросов и ответов встречается уже иногда и в это время. Таково, напр., *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, происхождение которого относится, вероятно, ко времени Алкуина.

Фома Аквинат дал основание расширению и планомерному объединению катехизических отрывков в возможно полный катехизис. Он стремился изложить и разъяснить катехизические формулы так, чтобы из этого изъяснения получалось органическое целое. При изложении катехизического учения Фома Аквинат стремился к достижению ясности, отдельности и понятности, и для этой цели охотно пользуется примерами и сравнениями из жизни, вместе с тем извлекая практические выводы, приложимые к жизни. катехизические труды Фомы Аквината в течение средних веков получили широкое распространение. Произведениями катехизической литературы особенно богато было XV столетие, хотя это богатство сводилось к количественному изобилию появившихся тогда произведений названной литературы, так как по достоинству катехизисы названной эпохи не могут быть признаны высокими.

Лютеранское движение, ознаменовавшееся быстрым и решительным успехом в деле пропаганды, вызвало и с католической стороны оживление и разнообразную деятельность, отразившуюся, между прочим, и на разработке католических катехизисов, за которую главным образом и с особенною энергией принялись иезуиты и родственные ордена. Именно монахам иезуитского ордена принадлежит почти исключительно разработка катехизисов и во все последующее время, не исключая и настоящего.

Катехизическое движение XVI-го столетия не ограничилось одною Германией, хотя в ней оно сказалось наиболее заметно и осязательно, но распространилось и на другие страны — Францию, Испанию и Италию. Таким образом, в середине XVI-го столетия в Германии и других странах появилось уже много больших и малых катехизисов. Из катехизисов этой эпохи, преимущественно иезуитского происхождения, следует отметить прежде и больше всего катехизис Канизия (1597 г.; см. о нем «Энци.» VIII). Катехизис Канизия собственно один, хотя и известен в разных переработках. В первый раз он появился в Вене в 1554 году, без обозначения автора под заглавием: *Summa doctrinae christianae*. Все религиозное учение Канизий разделяет на учение: 1) о мудрости и 2) о праведности. Истинная мудрость достигается чрез веру, надежду

и любовь. Праведность состоит в том, чтобы избегать зла и творить добро. Чтобы достигнуть и сохранить веру и праведность, необходимы таинства. В католическом мире и даже со стороны некоторых протестантских критиков труд Канизия был признан выдающимся произведением. По утверждению католических авторитетов, в нем Канизию удалось в совершенстве выразить особенности духа и даже языка церкви. В 1561 г. Канизий сделал извлечение из своего труда *Summa doctrinae* и издал его под названием: *Institutiones christianae pietatis sive Parvus Catechismus Catholicorum*. Как то, так и другое произведение Канизия были напечатаны во всех странах Европы и переведены на многие языки, оставив в тени все доселе появившиеся катехизисы. Этот катехизис проник даже в Индию. Он оставался главным катехизисом католической церкви почти в течение двух столетий. До 1683 г. этот катехизис выдержал уже до 400 изданий.

То обстоятельство, что катехизис «первого немецкого иезуита» Канизия получил такое широкое распространение особенно в XVI столетии, обязано, между прочим, и эдикту императора Фердинанда I. На Пиренейском полуострове в то же время получил господство катехизис, составленный иезуитом Францем Ксаверием.

Катехизис, составленный иезуитом Веллярмином [см. о нем «Энци.» II], по повелению папы Климента VIII, папским бреве от 15-го июня 1598 г. введен в употребление в городе Риме и во всей церковной области. Этот катехизис находится в употреблении во всех епископских округах Италии до настоящего времени, а чрез *Congregatio de propaganda fide* получил распространение в далеких языческих странах.

Римский катехизис (*Catechismus Romanus*), признанный в католичестве символическою книгой, вышедший в 1506 г., представляет собою собственно не катехизис в современном смысле этого слова, но скорее катехизическое и гомилитическое руководство для пастырей. Вся книга разделена на 4 части: символы, таинства, десятословие и молитва Господня [новейшее издание: *Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini etc.*, Regensburg 1907]. Впрочем, вскоре были сделаны попытки переработать Римский катехизис в учебную книгу (Георг Эдер). По своему значению этот катехизис не мог сравняться не только с катехизисом Канизия, но даже с катехизисом Веллярмина.

Во Франции Клавдий Флери издал (в Париже) в 1679 году свой исторический катехизис (*Catechisme historique*), который нашел себе не только широкое распространение во Франции, но проник и в Испанию, Англию, Италию, Германию, Австрию, постепенно вытеснив в двух последних странах катехизис Канизия. Из катехизисов последующего времени нужно указать на катехизис Боссюэта (Париж, 1687 г.) [см. о нем «Энци. II»]; катехизис трех епископов или, что то же, трех Генрихов, так как все эти епископы назывались Генрихами.

Собрание римских епископов в Вюрцбург в 1848 г. обратило внимание на необходимость введения в Германии единообразного катехизиса. Баварские епископы в 1850 г. решили практически осуществить эту идею. Они признали изданный иезуитом Дегарбом в 1248 г. в Регенсбурге за нормальный катехизис. Этот катехизис и был введен сначала в баварских, а затем постепенно и во всех прочих диоцезах, где преобладает немецкий язык. Катехизис Дегарба скоро вытеснил и заменил собою различные катехизисы, употреблявшиеся ранее, т. е. Веллярмина и др.

Этому господству катехизиса Дегарба способствовало и постановление Ватиканского собора от 4 мая 1870 г. о введении единообразного малого катехизиса во всех странах католической церкви с устранением существующего разнообразия в употреблении этого руководства. Катехизис Дегарба встречается в Англии, Богемии, Кроации, Дании, Франции, Венгрии, Италии, Португалии и Швеции, так что по большей части вся римско-католическая церковь доселе пользуется именно катехизисом Дегарба или его переделками.

[В 1905 г. папа Пий X издал катехизис под заглавием: «Compendio della dottrina cristiana», содержащий начатки христианского учения, малый катехизис, большой катехизис и библейскую историю. Книга предписана для употребления в диоцезах римской провинции, но папа выразил желание о постепенном принятии ее во всей римско-католической церкви. Некоторые особые католические мнения изложены здесь с особенною отчетливостью и по соотношению и с современным состоянием вопросов и дел, каково, напр., предписание о необходимости заключения гражданского брака. Этот «Compendio della dottrina cristiana prescritto da sua Santita Papa Pio X alle diocesi della provincia di Roma» по внешнему строго напоминает Веллярминов катехизис, не имея ни библейских, ни отеческих выдержек, причем вопросы идут без нумерации. Содержание Catechismo magI giore таково: 1 часть — о символе апостольском и «Верую», 2-я — о молитве, 3-я — о заповедях Господних и церкви, 4-я — таинства, 5-я — о главных добродетелях и других вещах, кои необходимо знать христианину. Праздники Господни и святых рассматриваются особо. Приложена библейская история Ветхого и Нового Завета, а за нею следует «краткий обзор церковной истории»: гонения и мученики; Константин и мир церкви; ереси и соборы; дополнительные очерки и указания для изучения религии в истории церкви: в заключении — необходимейшие молитвы. См. «Theologische Revue» 1905 17, Sp. 520; «Церковный Вестник» 1905 г., № 41 за 13-е октября, стлб. 1307—1308.]

[В России до разрешения преподавания на польском языке католики пользовались переведенным с польского «Пространным римско-католическим догматическим и нравоучительным катехизисом» Д. Стацевича (Вильна 1900), получившим как бы официальное признание, несмотря на значительную трудность его изложения. Потом стали появляться составленные преподавателями катехизиса разного рода (догматические и нравоучительные, краткие, средние и пространные), напр., епископа Саратов ского Цоттмана, ксендза Д. Бончковского (для детей, поступающих в приготовит. класс, Киев 1904; Пространный догматический катехизис римско-католич. церкви, Киев 1904; Средний догматическо-нравоучительный катехизис римско-католич. ц., Киев 1904; Краткий догмат.-нравоуч. катехизис римско-католической церкви, Киев 1904), но они постепенно вытесняются и заменяются книгами на польском языке.] Из этих последних катехизисов наиболее распространены в России (преимущественно в целях приготовления к исповеди) краткие катехизисы ксендза Фплевского, еписк. Козловского, кс. Ковалевского; катехизисы среднего объема: кс. Ковалевского, кс. Ржевуского, кс. Соколика, кс. Стоцловского, кс. Путятъцкого, еп. Козловского. Несколько катехизисов составлено лицами светскими, в том числе даже женщинами (напр., догматический и исторический катехизис, изд. в 1885 г. Felikse E. в Варшаве, 468 стр.), но эти книги не имели большого распространения. Из пространных катех. наиболее замечательны три: Guillois — перев. о француз, в 4-х томах, Gomme- также перев. с франц. в 9-ти томах, — оба догмат.-нравоуч. содержания, — и катехизис историч. Шмида, перев. с немец. в 4-х томах. В Галиции и Познани употребляются другие катехизисы, составленные тамошними священниками. Очень распространены и отличаются несомненными достоинствами катехизисы уже упомянутого кс. Д. Бончковского, составившего ряд учебников, — начиная от приготов. класса и до последнего. Эти учебники переведены на русский (о чем см. ранее), а также на литовский (латинским шрифтом) и на латышский языки. До издания катехизиса Бончковского на литовском языке вышли только два очень краткие катехизиса: один, изд. еп. Паллюлионом, и другой, изд. кс. Леукайтисом, написанные старым стилем и потому не имевшие значительного распространения. Все учебники кс. Д. Бончковского очень недурно иллюстрированы. Относительно системы Бончковский допустил след. достойное внимания преобразование. Ранее катехизисы обычно составлялись так, что за вопросом следовал ответ, и без вопроса ответ не был понятен. У Бончковского же с левой стороны

помещены вопросы, а с правой — ответы, и самые ответы соединены между собою так, что составляют цельный последовательный рассказ. В пространном катехизисе каждый параграф разделяется на 3—4 пункта и, кроме общего заглавия, имеет еще 3—4 заглавия, относящиеся к каждому пункту.

С. Зарин

Катехизисы протестантские — начали появляться в свет почти одновременно с началом протестантизма, как средство для религиозного воспитания юношества в духе веры, не согласной со средневековым римским католицизмом. В лютеранских общинах первое произведение, имеющее право называться катехизисом, появилось в 1520 году. Это было «Краткое изложение десяти заповедей, символа веры и молитвы Господней» (*Kurze Form der zehu Gebote, des Glaubens und des Vater Unsers*), изданное Лютером. Другие протестантские богословы следовали его примеру. Но славу Лютеру составили его два катехизиса: малый (*Der kleine Katechismus für die gemeine Pfarher und Prediger*) и большой (*Deutsch Katechismus*). — Состав большого катехизиса: 1) краткое предисловие; 2) текст десяти заповедей, 3) т. наз. «Апостольского символа», 4) Молитвы Господней, 5) слов установления крещения и евхаристии (причащения). Все тексты сопровождаются объяснением, подробным и последовательным, что и составляет главную часть этого катехизиса. — Состав малого катехизиса: 1) краткое предисловие М. Лютера; 2) изложение 10 заповедей по вопросам и ответам; 3) такое же изъяснение «Апостольского символа»; 4) изъяснение Молитвы Господней; 5) учение о крещении; 6) учение об исповеди; 7) учение о таинстве причащения (*Sacramentum altaris*). Затем и следует ряд прибавлений: 1) семейная утренняя и вечерняя молитва; 2) молитвы пред вкушением и после вкушения пищи; 3) ряд текстов Свящ. Писания, определяющих христианские обязанности членов церкви, государства, семьи и т. д. — Оба катехизиса Лютера появились в 1529 г. и приобрели большую известность. Переведены на многие языки, особенно малый катехизис⁶. Уважение к ним выразилось в том, что они называются «народною Библией» (*Laienbibel*).

Из катехизисов реформатских (вторая отрасль протестантов) нужно отметить следующие [см. статью «Кальвин» «Энци.» VIII]. — I. Женевский катехизис (*Catechismus Ecclesiae Genevensis*), написанный И. Кальвином с целью дать руководство «для воспитания детей в учении Христовом» (в 1536 году на французском языке, в 1538 году на латинском). Его состав: 1) предисловие и краткое обращение к читателю; 2) «учение (по вопросам и ответам) о вере» (*de fide*), заключающее изложение «Апостольского символа»; 3) о законе (*de lege*), где дано изложение десяти заповедей; 4) о молитве (*de oratione*) с изложением объяснения Молитвы Господней; 5) о слове Божиим (*de verbo Dei*); 6) о таинствах (*de sacramentis*). Потом ряд прибавлений: 1) утренняя молитва; 2) при вступлении в школу; 3) пред столом; 4) благодарение после вкушения пищи; 5) пред отходом ко сну; 6) порядок богослужения в храме; 7) порядок совершения таинств (крещения и вечери Господней); 8) порядок благословения брака и 9) порядок посещения больных. — II. Пфальцский или Гейдельбергский катехизис (*Catechesis Palatina sive Heidelbergensis*), составленный учеником Кальвина Касиаром Олевианом и другом Меланхтона Захарию Урсином по распоряжению Фридриха III, курфюрста пфальцкого, и изданный в 1563 году после одобрения собрания наблюдателей и суперинтендентов в г. Гейдельберге. В нем после вступительных вопросов изложено учение: 1) о бедственном состоянии человека (*de miseria hominis*); 2) об освобождении человека (*de liberatione hominis*) в порядке членов «Апостольского символа», о таинствах, — крещении и вечери Господней; 3) о благодарении (со стороны человека), т. е. об исполнении закона Божия — заповедей Божиих; 4) о молитве (Господней и вообще о молитве). — Гейдельбергский катехизис широко распространен среди реформатов всех стран в переводах на национальные языки (голландский, чешский, польский, французский и другие).

III) Цюрихский катехизис (*Catechismus Tigurinus*) в начале XVII века (1609 г.),

скомпилированный из двух катехизисов, написанных богословами из партии Цвингли (Лео Иудэ [см. «Энци.» VII] и Генриха Буллингера). Состоит из 4 частей; разделен на 110 вопросов, которые расположены для усвоения на 4S воскресных дней.

IV) Церковный (англиканский) катехизис (Church Catechism), составлен по распоряжению короля Эдуарда VI в 1553 году; в 1572 г. окончательно пересмотрен и принят всеми епископальными англиканами. Разделяется также на четыре части. Переведен на латинский язык.

V и VI) Два катехизиса пуритан (Cat. major и Cat. minor), появившиеся в первой половине XVII в. (около 1645—1648 г.). Большой пурит. катехизис не имеет ясного распределения содержания, хотя заметно в нем две части: 1-я о Боге и Его отношении к миру и человеку (часть догматическая), 2-я об обязанностях или служении (officium) человека Богу (нравоучительная). В этой последней говорится об исполнении нравственного закона: о заповедях (десятословие); о том, кому и как читать слово Божие; о таинствах; о молитве (вообще и о Молитве Господней). Содержание Меньшего пурит. катехизиса то же самое; только изложение учения более! кратко.

VII и VIII) Два катехизиса арминиан (иначе: ремонстрантов): а) большой: *Onderwysinge in de christelycke religie, ghestet by vraghen ende antwoorden... der remonstrant ghereformeerde christenen*; появился в Роттердаме около половины XVII века: б) меньший: *Onderwysinge christelycke religie by vragen ende antwoorden*, появился в Амстердаме (пересмотренное издание 1733 г.).

IX) Меннонитский катехизис: *Kort Onderoys d. christ. Geloofs voor de leugd geschikt na de Belijdenissen d. Doopsgezinden*, составленный по поручению собора в Амстердаме в 1697 г., напечат. в том же году и снова в 1723 г. Состоит из 28 глав. Есть еще краткий катехизис в прибавлении к наиболее распространенному учебнику меннонитов, составленному в 1789 г. и содержащему 24 члена, в 148 вопросах и ответах; этот учебник называется: *Christliche Gemüthgespräch, von dem geistlichen und seligmachenden Glauben*.

X) Социнианские катехизисы: 1) *Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniain congregati...* в Кракове в 1574 г. Ответы даются только текстами Свящ. Писания; 2) *F. Socini christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quain catechismum vulgo vocant*, Раци. 1618; 3) *Der kleine Katechismus zur Uebung in d. christl. Gottesdienste*, Раци 1605 (на польск. и немецком язык.) и на латинском языке под названием: *Brevis institutio christianae Religionis*, 1629 г. 4) *Catechesis ecclesiarum, quae in regno Poloniae et magno ducatu Lithuanian et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis adfirmant, neminem alium praeter Patrem domini nostri Jesu Christi esse illum unum Deum Israelis; hominem autem illum Jesum in Nazarenum, qui ex virgine natus est: nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur*. Разделяется на десять отделов. Первоначально был посвящен Иакову I, королю английскому, но был публично сожжен по определению английского парламента в 1614 году.

XI) Катехизисы квакеров: 1) *Catechismus et fidei confessio approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetorum et apostoloru, Christo ipso inter eos praesidente et prosequente...*, составленный Роберт. Бэркли; первоначальный текст английский. Переводы: на голландский и немецкий в 1674 г. и 1679 г. Все ответы составлены из библейских мест. 2) *Catechismus pro parvulis*, в Лондоне в 1660 году.

XII) Баптистские катехизисы двух родов — соответственно делению баптистов на партии арминиванствующую и кальвинствующую. Первоначально баптисты пользовались исповеданиями двух названных исповеданий, но в позднейшее время (с половины прошедшего века) в видах пропаганды среди жителей европейского материка баптистские проповедники стали составлять свои собственные катехизисы (центр пропаганды Гамбург, книгоизд. Onken'a,

перешедш. к Bickel'ю). Одним из таких катехизисов является катехизис Байе, проповед. в Альтоне, изданный в Гамбург под именем: *Christlicher Religions-Unterricht für die reifere Jugend*, Hamburg 1891. После вступительных вопросов и ответов (23) о слове Божиим (как источнике богопознания) изложено в десяти отделах учение: 1) о Боге Отце; 2) о творении; 3) об Ангелах и людях; 4) о законе (о 10 заповедях); 5) о Боге Сыне; 6) о Боге Духе Святом; 7) о молитве (ее родах и видах и о Молитве Господней); 8) о христианском обществе (о церкви); 9) о таинствах крещения и св. вечери; 10) о будущей жизни. В конце прибавлен ряд вопросов и ответов о светской власти и об отношении к ней христиан. — Баптистские катехизисы широко распространены среди русских рационалистических сект (штундистов и меннонитов). В основе их, как кажется, лежит катехизис J. G. Ouktn'a, *Kurzer Biblischer Unterricht... für die Jugerid in Familien und Schulen*, Hamburg (3 изд. 1852 года). Разделен на 40 частей: характер нравоучительный; ответы даются текстом Свящ. Писания. В нем мы не находим учений о церкви, таинствах и иерархии, или особом служены среди христиан, — в этом отношении катехизис крайне протестантский. Его содержание по главам: 1) о Свящ. Писании; 2) о юности, слабости в вере и о благочестии в вере; 3) о Боге; 4) об И. Христе; 5) о Св. Духе; 6) о грехе; 7) о покаянии, прощении грехов и удовлетворении от Христа; 8) об обновлении духа, возрождении; 9) о вере; 10) о молитве и хвалении Бога; 11) о субботе и богослужении; 12—15) о страданиях и гонениях; об искушении; о праведных и злых; о мудрости; 16) о царстве Божиим; 17—25) о разных пороках и добродетелях: 26) о злоупотреблении именем Божиим и о клятве; 27) о языке, как орудии речи (злоупотребление словом); 28) об освящении; 29) об обществе, в котором должно вращаться христианину; 30) о самоотвержении; 31) о самоиспытании и бодрствовании; 32—34) об обязанностях к родителям, братьям, друзьям, соседям, начальствующим и господам; 35) о сомнении, шаткости жизни и пользовании настоящим мгновением (для делания добра); 36) о смерти и могиле; 37) о воскресении; 38) о будущем суде; 39) о небе, и 40) об аде. — В расположении текстов Свящ. Писания и их подборе катехизис этот примыкает к квакерскому и является переходными, к тем баптистским катехизическим изданиям, которые явились из-под пера новой отрасли баптизма, которая отличается наибольшею ревностью в пропаганде вероучения, и которая известна под именем адвентистов или баптистов седьмого дня (хилиасты): они выпускают в свет много листков и брошюр (в форме катехизической), являющихся перепечаткою, или переводом отделов книги: *Bibellesungen für d. Familien-Kreis*, Hainburg-Basel 1893. В этой книге в катехизич. форме изложены все вопросы христианского вероучения. На каждый вопрос ответ дается текстом Свящ. Писания. Таковы же брошюры: «Библейские чтения о настоящей истине»; «Какой день празднуешь ты и почему?» и мн. др.

XIII) катехизис ирвингиан (или «Кафолико-Апостольских общин»), издаваемый при их молитвенно-богослужебных книгах и употребляемый для первоначального обучения детей. По объему очень краткий; разделен на три части (строгой системы в изложении нет): 1) После пяти вступительных вопросов и ответов изложен «Апостольский символ» веры (в целом виде) и затем разбит на части по содержанию (вопросы и ответы 6, 7, 8, 9, 10), — излагаются заповеди Закона (10) в целом виде и изложены обязанности к Богу и ближнему (вопросы и ответы 11—14); представлены Молитва Господня и ее разъяснение (вопросы и ответы 15, 16); 2) вторая часть включает 15 вопросов и ответов о таинствах крещения и вечери Господней; 3) третья часть в 32 вопросах и ответах излагает учение о «св. кафолической церкви» и служителях в ней: 1) Апостолах, 2) епископах, или ангелах, 3) старцах, или священниках, и 4) диаконах; — об их избрании и рукоположении, как особом таинстве; об отпущении грехов, о елеопомазании (вопросы и ответы 1—25). Заключение (вопр. 26—32) касается вообще отношения человека к Богу и назначения человеческой жизни.

Катехизисы русские и вообще символические (не в строгом смысле) книги русской православной церкви. Символическими книгами русской церкви, т. е. книгами, свидетельствующими о вероучении русской церкви и признанными ею в таком достоинстве, являются «Православное Исповедание» (Петра Могилы), Пространный и Христианский катехизис (митр. Филарета), Кроме этих книг есть несколько изложений вероучения православной церкви, которые хотя и не имеют равного с первыми достоинства, но имеют значение или как памятники вероисповедные целой группы лиц известной эпохи, или — значение попытки создать символическую книгу православной церкви; таковы, напр., катехизис Лаврентия Зизания, митр. Платона, Беликова и др. — Первым опытом создания символической книги в русской церкви был «Большой катехизис». Попытка Мелетия Смотрицкого дать катехизис была неудачна: он, хотя и написал его в 1623 г., но не мог издать, потому что не получил одобрения церковной власти, так как его катехизис оказался более латинским, чем православным.

1) Большой катехизис Лаврентия Зизания. Большим катехизисом называется книга, заключающая в себе изложение веры в вопросах и ответах и написанная Лаврентием Зизанием. Он носит заглавие: «Книга, глаголемая по-гречески катехизис, по-литовски оглашение, русским же языком нарицается беседословие. Избрана от божественных писаний, Евангельские проповеди и Апостольских учений и святых богоносных отец в вопросах и ответах, рекше во образе хотящего разумети, и во образе могущего разум дати». Называется «Большим» в отличие от Малого, напечатанного при патриархе Иосифе (1649 г.). Составителем катехизиса был ученый юго-западной Руси Лаврентий Зизаний Тустановский. В составлении катехизиса для православных чувствовалась крайняя нужда. До этого времени православные на Востоке и в Россия пользовались древними исповеданиями и изложениями веры, направленными против древних ересей, равно вероизложениями, явившимися по разделении церквей и направленными против латинских заблуждений. Но с XVI в., когда явилась реформация, возникли новые догматические заблуждения, когда и католики, и протестанты составили катехизисы, каждый с особенностями своего вероучения, тогда прежние изложения веры православных оказались недостаточными. Для борьбы с инославною пропагандой настала необходимость в особой символической книге, в которой могли бы находить для себя подробное, данное от имени самой церкви, руководство в деле веры, а также ответы на все новые вопросы, возникшие благодаря реформации. Составление катехизиса Лаврентием Зизанием и было одною из попыток удовлетворить этой нужде православных.

Время составления катехизиса можно определить только предположительно. В катехизисе Зизания мы находим ссылку на свидетельство (о исхождении Св. Духа) патриарха Феофана, посетившего Русь в 1620 г., — свидетельство, устно полученное от патриарха, такт, что самый катехизис явился не ранее этого времени. Известно также, что в это самое время Л. Зизаний жил в Киеве, где тогда образовался целый кружок православных ученых, посвятивших себя борьбе с унией и с латинством. Но, написав катехизис, Л. Зизаний не мог напечатать его в Киеве: в двадцатых годах XVII ст. особенно усилились толки и стремления к примирению между православными и униатами; для переговоров был назначен даже собор 1626 г. Готовясь к столь важному шагу, и православные, и униаты устраняли все, что могло бы препятствовать примирению. С этою целью и те, и другие оставили друг друга в покое в своих сочинениях. Между тем катехизис Л. Зизания представляет собою не простое изложение догматов православной церкви, но скорее есть догматико-полемическое сочинение. Кроме сего, ввиду

того раздражения, которое было вызвано у униатов и католиков убиением Кунцевича и восстанием казаков, благоразумие требовало со стороны православных по возможности избежать новых поводов к усилению этого раздражения. Вот почему церковная власть могла воздержаться от издания катехизиса Зизания, как во многом неприятного католикам и униатам, а Зизаний повез катехизис в Москву, где и представил его патр. Филарету для напечатания. Филарет принял катехизис благосклонно, так как в Москве не менее, чем в Западной Руси, ощущался недостаток в точном и обстоятельном вероизложении. И сюда проникала пропаганда латинян, особенно протестантов. Главным средством для соращения православных в Москве служило, как и всегда, распространение лютеранских и католических книг на славянском языке. С этой целью Густав Адольф в 1625 г. основал в Стокгольме славянскую типографию. Здесь дважды был издан в русском переводе катехизис Лютера, а также многие другие книги. Все эти книги ввозились в Москву и находили себе усердных читателей, которые чуть не каждую строку принимали за евангельскую истину. Опасность для православия была велика. Нужно было бороться с врагом тем же оружием — распространением сочинений, направленных против иноверцев. И прежде всего нужна была книга, которая разоблачала бы лжемудрования, с другой стороны — давала бы ответ, как же именно надо верить. Нужда была в катехизисе, и потому патр. Филарет с радостью принял книгу. Но все же принять прямо катехизис от выходца из Литвы казалось опасным, почему патр. Филарет приказал рассмотреть и исправить книгу Богоявленскому игумену Илье и справщику Григорию Онисимову, о всех неправильных или сомнительных местах «поговорить с Лаврентием любовным обычаем и смирением нрава». Патриарх и сам принимал участие в исправлении. Он изменил заголовок книги: вм. «катехизис» поставил «беседословие». Состязания между Лаврентием и справщиками продолжались три дня. Лаврентий от одних ошибок отказался сам, приписав их переводчику или невыработанному литовскому языку, другие исправления принужден был принять, так как в противном и случае грозили осудить книгу, грозили и самому Зизанию. По исправлении патриарх приказал книгу напечатать в 1627 г. (еще до состязаний). Однако мы не видим следов обращения катехизиса в обществе. Причиною служили многочисленные ошибки, которые остались в нем и по исправлении. Одни ошибки были католического, другие протестантского характера, иные допущены Лаврентием вследствие невыработанности современной богословской терминологии, были также мнения недостаточно обоснованные. Напр., одинаково с протестантами Лаврентий все значение в таинстве брака приписывает лицам, вступающим в него и их взаимному согласию исполнять известные обязанности друг к другу; как скоро эти обещания нарушаются, брак теряет свою действительность (л. 392; ср. учение о значении таинства евхаристии сходно с протест., л. 198). В пример влияния католицизма укажем след.: момент пресуществления Л. Зизаний относит к произнесению слов: «приимите... пейте», а не к молитве призывания Св. Духа на предлежащие дары (л. 383. 384. 386). Установление таинства священства относит к тайной вечери (л. 358 об.). К ошибкам третьего рода относятся следующие: указывая нужду в таинстве крещения, Лаврентий говорит: «да еда человек грешен будет, не могий покаянием своим грехов избавитися, благодатию же Христовою в крещении очистився будет христианин» (л. 362), как будто дается и мысль, что крещение имеет значение для обыкновенных грехов, отпускаемых на и исповеди. Лаврентий Зизаний допускает анахронизм: византийского императора Феофила (824—842 г.) делает современником папы Льва III, тогда как это был Григорий IV и т. д. Все эти ошибочные или неточные выражения могли бы произвести смущение и в духовенстве, и в народе и побудили Филарета изъять из употребления отпечатанный катехизис, отобрав существующие печатный издания.

Таким образом, первый опыт катехизиса для русской церкви нельзя назвать удачным и признать его символическою книгой. «Катехизис, напечатанный патр. Филаретом, — говорит м.

Макарий (Истор. ц. т. XI, стр. 59), — не мог быть назван выражением верования всей русской церкви и служить символической книгой для всех ее чад, так и ныне не может считаться свидетелем о тогдашнем веровании всей нашей церкви. Это не более, как сочинение одного литовского протопопа, исправленное двумя московскими грамотеями и одобренное одним московским патриархом: в строгом смысле оно может служить свидетельством только об их веровании» В настоящее время катехизис имеет значение, как любопытный памятник южнорусской богословской науки того времени.

Во второй раз катехизис Лаврентия Зизания появляется на свет спустя 150 л. после своего первого издания. В 1783 г. он был напечатан в Гродно, повторен в 1787 и 1788 гг. Все три гродненские издания вполне сходны между собой. Затем были издания катехизиса в Единоверческой Типографии в Пскове в 1874 г., в Москве 1878 г. В изд. московском катехизис имеет следующий вид: заглавие носит то же, что было и в 1627 г. (см. выше). В начале помещено оглавление потом следует самый текст на 395 л., след. шесть листов занимает «указатель нужнейших вещей» (396—402), наконец предисловие (403—4).

Л. Зизаний в катехизисе излагает учение о вере, содержащееся в Символе веры, о надежде — в Молитве Господней, о любви — в Десятословии. План не отличается выдержанностью. Зизаний наметил было сперва изложить учение о Боге, отношении Его к миру и особенно к падшему человеку, затем — учение о Боге, Троичном, о Личных свойствах каждого Лица, но часто уклоняется от этого плана. Желая избежать недомолвок, он нередко краткий ответ превращает в самостоятельную главу; часто вдается в полемику с католиками и протестантами, почему в катехизис вошли трактаты, которых не должно бы было быть в нем, напр., о чистилище, о посте в субботу, о крещении Руси.

Язык, на котором был написан катехизис, называется литовским, но, строго говоря, это было смешение наречий белорусского, малорусского, польского языка, перемешанного с латинскими словами. Ввиду такой пестроты переводчику на славянском языке было трудно справиться и многие слова в нем оставлены без перевода, напр., «привлачают», «альбо» и др.

II) Православное Исповедание кафедральной и апостольской церкви Восточной. — Поводы к составлению «Православная Исповедания» были те же, которые вызвали появление «Большого Катехизиса». К ним присоединилась новая причина — издание в 1629 г. в Женеве «Восточного Исповедания Прав. веры», приписанного константинопольскому патриарху Кириллу Лукарису; исповедание по своему направлению было кальвинское [см. о сем ниже под словом «Кирилл Лукарис"]. Это вызвало обвинение православных в кальвинизме, — обвинение для западной Руси тем чувствительнее, что она была в иерархической зависимости от константинопольского патриарха. Правда, на соборах «Восточн. Испов.» было отвергнуто, как подложное, но все-таки оставалась необходимость дать православным истинное исповедание, подробно излагающее, чему и как учит правосл. церковь в отличие от еретиков. Такое именно исповедание восточной церкви и решил написать киевский митрополит Петр Могила. В 1640 г. исповедание было готово и предложено на рассмотрение прежде всего собора в Киеве (1640 г.). Исповедание было предложено от имени митрополита, хотя автором его был, вероятно, Никольский игумен Исаия Трофимович Козловский. За составленный им катехизис собор признал его доктором богословия. Рассмотрению исповедания собор посвятил несколько заседаний: он исправил, одобрил его, после чего митр. Петр Могила отправил книгу на латинском и греческом языке на рассмотрение иерархов Востока. Прежде других рассматривалось исповедание на соборе в Яссах в 1642—1643 гг. Собор, исправив, одобрил исповедание, после чего представил восточным патриархам — Константинопольскому Парфению, Александрийскому Иоанникию, Антиохийскому Макарию и Иерусалимскому Паисию. Все они нашли исповедание содержащим истинные и правые догматы кафедральной веры и признали его «православным исповеданием»

не одних «россов, но и всех греков» и утвердили своими подписями.

«Православное Исповедание» является первою символическою книгой восточной церкви. Здесь в первый раз изложены все догматы от ее имени в возможной точности и притом так, что направлены не только против ересей древних, но и против новых заблуждений, возникших на Западе со времени отпадения его от вселенского православия. В этом значении всегда принимала церковь книгу Петра Могилы, как свидетельствуют Иерусалимский собор 1672 г., Константинопольский 1691 г. Так смотрела и русская церковь. Св. Дмитрий ростовский цитует «Прав. Испов.», как символическую книгу. Св. Синод распорядился в 1837 г., чтобы все церкви были снабжены «Прав. Испов.». До самой реформы 1867 г. «Прав. Испов.» было предметом заучивания в духовно-учебных заведениях.

По составу своему «Прав. Испов.» делится на три части, соответственно трем христианским добродетелям: первая излагает учение о вере и изъясняет Символ веры; вторая часть содержит учение о надежде, с изъяснением Молитвы Господней и Евангельских блаженств; третья часть — о любви излагает учение о христианских добродетелях и грехах, затем изъясняет десять заповедей закона Моисеева, а в конце присоединено слово Иоанна Дамаскина о святых иконах и изложение веры по откровению св. Григория чудотворца, епископа неокессарийского. «Прав. Испов.» Петра Могилы страдает тем недостатком, что представляет собою не только катехизис, предназначенный для общего употребления, но и богословие полемическое, обличительное, причем на нем сказывается влияние латинских образцов, напр., в него включено учение о заповедях церковных.

Петр Могила не дождался возвращения «Исповедания» с Востока. В Константинополе произошла смена патриархов, об издании катехизисов здесь не заботились, рукопись не возвращали. Лишь в 1662 г., спустя почти 20 лет, книга была напечатана в первый раз в Амстердаме; переводчиком при дворе султана греком Панагиотом, на греческом языке с предисловием патр. Нектария. Греческий текст, изданный Панагиотом, по свидетельству Иерусалимского собора 1672 г., совершенно сходен с оригиналом, ничего в нем не прибавлено, ни убавлено. Чрез 10 лет издание было повторено, опять в Голландии. Лаврентий Норманн перевел греческий текст на латинский и издал перевод вместе с оригиналом в 1695 г. в Лейпциге. В 1699 г. было издано «Исповедание» на греческом языке в Молдавии, в 1727 г. в Берлине — на немецком, в 1751 г. в Бреславле — на немецком, греческом и латинском.

С издания Панагиота в 1685 г. при патр. Иоакиме был сделан перевод на славянский язык по просьбе киевского митрополита Варлаама Ясинского, а в 1696 г. по благословению патр. Адриана «Исповедание» было напечатано в России и издано для всеобщего употребления. В Киеве вышло на славянском яз. в 1712 г. После этого издание повторялось неоднократно. Более интересно издание московского Архангельского прот. П. Алексеева; издатель поместил разные исторические, догматические и филологические толкования на темные места книги, но изъяснена только первая часть книги. В 1830 г. при С.-Петербургской Духовной Академии «Прав. Испов.» было переведено на русский язык и напечатано. Текст взят с Бреславльского издания Гофмана (1751 г.).

III) Малый Катехизис, называемый так в отличие от Большого Катехизиса Лаврентия Зизания, носит заглавие: «Собрание краткие науки о артикулах веры». Издание «Малого Катехизиса» было вызвано замедлением в печатании «Прав. Испов.». Православные западной Руси испытывали крайнюю нужду в катехизическом руководстве. Усилились упреки врагов православия. Униат Феодор Скуминович говорил, будто его всего более понудило оставить веру русских то, что они на самые простые вопросы о догматах веры не могут дать определенного ответа, ездили с катехизисом в Валахию и, не окончив дела, вернулись домой ни с чем. Петр Могила не мог более ждать и решил сам издать руководственный катехизис вместе и для того,

чтобы освободить православную церковь от обвинений в разных ересьях.

Книга была издана в Киево-Печерской типографии, сперва на польском языке доступном и иноверцам; в 1645 г. явилось и русское издание катехизиса, предназначенное для руководства всех православных, для частного употребления священников и мирян и для школьного обучения. Самые библейские тексты были приведены не на славянском языке, а на местном народном наречии.

Сравнивая «Малый Кат.» с «Прав. Испов.», находим, что он есть, вероятно, сокращение «Прав. Испов.» в том виде, в каком оно рассматривалось в Киеве: многие вопросы совсем опущены, между и тем в киевской редакции «Прав. Испов.» они несомненно были, напр., о происхождении человеческих душ, о частном суде, что значить веровать в церковь? и т. д. Некоторые вопросы, помещенные в обеих книгах, изложены различно, иногда подробнее в «Малом Катех.», но чаще наоборот. Вообще в «Прав. Испов.» мысль излагается полнее, пространнее, приводится больше текстов. В «Мал. Катех.» не были внесены поправки, сделанные собором Яским в «Прав. Испов.». В таинстве евхаристии, напр., момент пресуществления в «Прав. Испов.» отнесен к призыванию священником Св. Духа на св. дары, а в «Малом Катех.» пресуществление относится к произнесению слов: «приимите, ядите... пейте»...

Насколько велика была нужда в катехизисе, видно уже из того, что в следующем (1646) году он был перепечатан во Львове, а в 1649 г. с некоторыми незначительными изменениями в Москве. Таким обр., «Мал. Катех.» был принят и церковью великорусской. По общему своему плану «Малый Кат.» примыкает к «Прав. Испов.» Петра Могилы. В первой части о вере излагает и изъясняет Символ веры с приложением к девятому члену (как и в «Прав. Испов.») учения о церковных заповедях; во второй — о надежде — толкование Молитвы Господней и Евангельских блаженств; в третьей — о любви — Десятословие с предварительным учением о добродетели и грехах. В Малый же Катехизис внесены: символ Афанасия александрийского, изложение веры Анастасия, патр. антиохийского, Кирилла иерусалимского, преп. Максима. В конце помещено слово Константинопольского патриарха Геннадия о вере.

IV) Катехизис Пространный Христианский... Составлению катехизиса митрополитом Филаретом предшествовало несколько опытов. 1) Еще Феофан Прокопович написал катехизис, долго употреблявшийся в школах. Но это не был в строгом смысле катехизис — образец, руководство к вере. Это был учебника для школ.

Гораздо выше стоят 2) катехизисы Платона, который составил: а) Катехизис, или первоначальное наставление в христианском законе, толкованное всенародно в 1757—1758 г.; б) Краткий катехизис ради обучения малолетних детей христианскому закону; в) Сокращенный катехизис для обучения отроков, с присовокуплением молитв и христианского нравоучения; г) Сокращенный катехизис для священнослужителей, с приложением мест из Слова Божия Правил Св. Апостол и Св. Отец и Духовного Регламента и присяг; д) Православное учение или Сокращенное христианское богословие, с прибавлением молитв и рассуждения о Мелхиседеке: книга написана для Павла Петровича в качестве учебной книги по Закону Божию; е) ему же принадлежат «Пространный Катехизис для обучения юношества православному Закону Христианскому, изданный при учреждении народн. училищ в Российской Империи, в царствование благочестив. государыни императрицы Екатерины II», первоначально изд. в 1786 г. Катехизис был «рассматриван Св. Синодом». Все эти катехизисы сходны по общему плану и характеру: они стремятся дать пищу не только вере, но и разуму в учении о богопознании и богопочтении. Обычно они делятся на две части: первая о богопознании естественном, вторая — о богопознании откровенном. В первой говорится о бытии Божиим, Существом Божиим, промысле, богопочтении, во второй содержится учение о вере Евангельской (Символ веры), о законе Божиим (десять заповедей) и о Молитве Господней. Евангельских блаженств нет. Как на

особенность этих катехизисов, следует указать, что учение о таинствах приурочивается к 8-му члену Символа веры, как средство духовного освящения наряду с другими средствами, причем на первое место поставлено «Слово Божие». Все цитаты заимствуются из Свящ. Писания, которому отдается первое место; Свящ. Предание остается в тени, цитат из него не приводят. — В этих катехизисах заметно, с одной стороны, обилие нравственных сентенций, с другой — элемент философский, — стремление обосновать вероучение и нравоучение на философских началах. Из приведенных особенностей катехизисов Платона ясно заметно на них влияние образцов протестантских; они являют собою противовес катехизисам, составленным по католическим образцам — «Прав. Исповеданию» и подражательным ему, напр., изданному в Чернигове 1707. 1715 г., в Могилеве 1761 г.

3) Заслуживает внимания еще Катехизис свящ. Беликова: он представляет как бы сокращенное богословие, в котором первая часть занимает место основного богословия, вторая — догматического. Во вторую часть введены, как составные члены богопознания откровенного, основанного главным образом на Символе веры, — отделы о Молитве Господней и 10 заповедях.

Указанные катехизисы имели довольно широкое распространение, особенно «Сокращенный катехизис Платона», и катехизис 1786 г. Они употреблялись и в школах и как руководство в веро- и нравоучении для православных, но далеко они не имеют значения, какое приобрели себе катехизисы митр. Филарета: последние стали «правилом веры для всех», «свидетельством исповедания Православной церкви пред иноверцами».

4) Катехизисы м. Филарета мало-помалу достигли своего совершенства, а первоначально они приближались к вышеописанным. Различают три фазы в их истории. а) В 1822 г. возникла в Св. Синоде мысль составить катехизис для всеобщего употребления в церкви русской, а осуществление этой мысли было поручено Филарету, тогда еще архиепископу Московскому. В 1823 г. катехизис был готов. Он был предварительно рассмотрен в частной беседе высшими иерархами русской церкви, потом уже всем Св. Синодом, который, по одобрении, испросил на издание катехизиса Высочайшее повеление. В 1823 г. был напечатан славянским шрифтом, — крупным при изложении главных мыслей и мелким для мыслей второстепенных. При изложении катехизических истин доказательства, в пользу их, заимствованный из Свящ. Писания или творений отцов, приведены в русском переводе, равно Символ веры, Молитва Господня и десять заповедей. Заглавие катехизис носил: «Христианский и Катехизис Православная Кафолическая Восточная Греко-Российская Церкви. Рассмотренный и одобренный Св. Правит. Синодом и изданный по Высочайшему Его Императорского Величества повелению»...

Вслед за составлением пространного катехизиса Филарет озаботился составлением краткого катехизиса, представлявшего извлечение из пространного. В заглавии было поставлено «Краткий Катехизис» вместо «Пространный Катехизис».

Приняв во внимание, с одной стороны, «Прав. Испов.», с другой — катехизисы Платона и подобные ему, митр. Филарет дал такую постановку своему катехизису: предварив изложение содержания катехизиса кратким, но обстоятельным введением, в котором помещено учение о естественном богопознании, митр. Филарет все содержание разделяет на три части: о вере (Символ веры), надежде (Молитва Господня), любви (десять заповедей), а к концу присоединил и краткое заключение об употреблении учения о вере и благочестии, заключающегося и в катехизисе. Учения о Евангельских блаженствах не внес, а учение о таинствах отнес к 10 члену. Таким образом, следуя в общем «Правосл. Испов.», Филарет более примкнул к катехизисам Платонивским. Скоро после выхода в свет потребовалось вторичное издание катехизиса (1824 г.), затем — третье, четвертое. Издание было повторено без изменений: хотя Св. Синод

вторично рассматривал его, но исправлен лишь пропуск слов «со славою» в Символе веры. Катехизис ввели в институты императрицы Марии, в военные поселения. по краткому катехизису экзаменовались ставленники в стихарь, по пространному — в диаконы и священники.

б) Несмотря на широкое распространение катехизиса и одобрение его Синодом, над ним собиралась гроза. Возникли резкие нападки на катехизис, за помещенный в нем русский перевод Свящ. Писания, и особенно Символа веры, Молитвы Господней, заповедей; в этом видели искажение, профанацию свящ. текста; за это называли катехизис Филарета «канавной водой» (архим. Юрьевский Фотий). Министр нар. просв. Шишков вместе с всесильным Аракчеевым требовали от митр. Серафима остановить печатание и издание катехизисов с русскими переводами. В этом духе был сделан Синоду доклад и было решено «печатание и рассылку катехизиса приостановить» временно (24 ноября 1824 г.). О православии катехизиса не было сомнений, — возражения вызывал лишь русский перевод текстов. Запрещение продолжалось три года. В 1826 г. 26 сент. После коронации государя Николая I последовал Высочайший указ, которым поручалось митр. Филарету вновь пересмотреть составленные им катехизисы, исправить их и приспособить к преподаванию по ним; Закона Божия в светских учебных заведениях и особенно военных училищах, и равно издать катехизис для нижних воинских чинов. Митрополит исполнил поручение. Главнейшие исправления состояли в замене русских священных и церковных изречений славянскими. Самое изложение учения было пересмотрено и исправлено, сделаны объяснения и дополнения, прибавлены новые доказательства из Свящ. Писания и отцов церкви в видах предупреждения неправильных толкований, напр., в учении о таинстве покаяния прибавлено вновь учение об епитимии, в учении о таинстве брака прибавлены тексты [1Кор.7:8, 9, 32, 33, 38](#) и т. д. В заглавие внесено слово «пространный». Мало этого, даже самая речь катехизиса приближена к славянской, напр., вопрос катех. изд. 1823г. «что такое катехизис?» выражен в изд. 1827—8 г. так: «что есть катехизис?» В первом члене о сотворении Евы слово «женщину» заменило «жену» и т. д.

В краткий катехизис в видах приспособления его к понятию начинающих учиться Закону Божию введена «Свящ. История Ветх. и Нового Завета». Сверх того, к тому и другому катехизису были сделаны прибавления: «христианские наставления, приспособленные к званию воинов». В пространном они имеют характер правил, специально для готовящихся к военному званию, а в кратком сохраняют характер общих правил гражданского благоповедения.

Исправленные катехизисы в таком виде были представлены в 1827 г. в Св. Синод «на дальнейшее усмотрение». После такой строгой цензуры, катехизисы были напечатаны церк. шрифтом в 1827 г., гражданским в 1828 г. Это издание катехизиса положило начало новому периоду в судьбе катехизисов, продолжавшемуся до 1839 г., когда в катехизисах была произведена новая и важная перемена. Это будет уже третий фазис в истории катехизиса Филарета. Внешним поводом к новому пересмотру катехизиса послужило требование обер-прокурора Синода гр. Протасова внести некоторые дополнения в катехизис и тем приблизить его по составу к «Прав. Испов.»; напр., Протасов требовал включения в катехизис учения о предопределении, о церковных заповедях, о Евангельских блаженствах. Митрополит объяснил, что церковные заповеди, как заповеди человеческие, излишни при заповедях Божиих. Что касается до Евангельских блаженств, то они были включены митрополитом в катехизис для большей полноты богословского обозрения предметов вероучения и нравоучения, заключающихся в катехизисе. С той же целью введено учение о предопределении. При настоящем пересмотре учению о Свящ. Предании отведено должное место. Наряду с добавлениями выкинуто учение о естественном богопознании. Всего более подвергся переработке язык катехизиса, после чего изложение приобрело настоящую и отчетливость,

сжатость и — вместе с ясностью и удобопонятностью — чрезвычайную точность. Здесь нет слова лишнего, но зато всякое слово содержит определенную мысль, так метко выраженную, что некоторые богословские книги выражают ту же мысль целыми периодами и страницами. Все эти исправления были одобрены Синодом, и катехизис был напечатан в 1839 г. С этих пор и доньше катехизис сохраняет свой неизменный вид. Как плод всестороннего обсуждения, при котором приняты во внимание «все предшествующие опыты подобного рода, этот катехизис стал совершеннейшим образцом катехизиса, стал не только необходимо учебною книгой для преподавания в училищах, не только «ручною», для употребления всех христиан, но и своего рода символическою книгой православной русской церкви. Богословы помещают его наряду с «Прав. Испов.» Петра Могилы, «Изложением веры восточн. патр.» и цитуют в курсах богословия, как символическую книгу нашей церкви (Макарий, Догм. Богосл. I, 18—21); они комментируют, толкуют его, как Символ веры, так как он изложен очень сжато; его переводят на иностранные языки, как образец православного вероучения. В 1866 г. президент московской Евангелической Лютеранской консистории Блюменталь, переведши пространный катехизис на немецкий язык с целью «дать своим единоверцам лучшее, чем они имеют понятие о Православной церкви», испросил разрешение печатать его перевод вместе с русским текстом в частной типографии. С течением времени катехизис был переведен, и на многие другие языки и наречия.

V) О. Владимир Геттэ, Изложение учения православной католической церкви с указанием различий, встречающихся в учении других христианских церквей. Остается сказать несколько слов о вышеуказанном сочинении, перешедшего в православие, католического священника Геттэ, написанном на французском языке и переведенном на русский дважды — Бутурлиным и Арцыбышевым.

«Изложение учения» составлено с целью способствовать соединению церквей; указывая содержание истинного учения православной церковью, составитель всюду отмечает те отступления, которые допустили прочие христианские общества. Книжка излагает кратко, но точно догматы и нравоучение православной церкви. Догматическая часть излагается в порядке членов Символа веры; часть II представляет толкование десяти заповедей, III — изложение Евангельского закона, который составляет развитие заключающегося в 10 заповедях. Кроме того, сообщаются сведения о церковных канонах, об управлении церковью, объясняются священнодействия литургии. Везде указываются те отступления, которые существуют в католических и протестантских церквях. Книжка переведена на языки всех православных церквей, а также на английский. Везде она пользуется уважением за ясное и точное изложение вероучения православной церкви.

Б. Груздев.

Католикос — титул верховного иерарха 1) в секте несторианской (Katholicos, Jacelich), 2) [в секте монофизитской] у армян⁷, а равно носили титул католикоса и верховные иерархи православной Грузии⁸. Во всех случаях титул «католикос» соответствует столь известному титулу «патриарха», верховного главы поместной независимой церкви. В таком именно смысле он и понимается в историях означенных церквей и в каноническом их праве.

Καθολικο΄ς в приложении к %Γεκκλhσι΄α (kafolikh` ekkhlsi΄a) означат вселенскою не только в отношении к пространству и времени, т. е. к внешней стороне церкви⁹, но, — что еще важнее, — к внутренней стороне ее — к единству и неизменной целости христианского учения веры, начиная с Господа Христа и Апостолов и доходя до последних законных их преемников (ὁ΄λωσιμeнно указывает, на целость, неповрежденность, совершенство вещи, тогда как ἄ΄λωσις, напротив, на отдельность вещей в себе, на их особенность). Все означенные секты — несторианская и монофизитская (каждая в своей форме), — отделяясь от церкви, мыслили себя верными хранительницами того именно учения веры, которое непосредственно изошло от Христа и Его апостолов. Поэтому титул католикосов они удержали за своими духовными главами, или же, по отделении, усвоили им не без цели, а именно для того, чтобы показать, что целость учения веры, его чистота и неповрежденность сохраняются в их церквях и нигде более, почему их учение веры яко бы должно иметь вселенское значение, а не другое какое-либо. Так как каждое из означенных сектантских учений — несторианское и монофизитское — содержится иногда даже целым народом (отдельным каким-нибудь: несторианские — частью сирийцев, монофизитское — армянами, абиссинцами, коптами), то католикос, помимо вышесказанного значения, указывает еще на целокупность народа, подчиняющегося духовной его власти и держащегося того учения веры, блюстителем коего он поставлен. Таким образом титул «католикос», по филологическому своему значению в связи с каноническими и догматическими тенденциями, будет означать верховного духовного пастыря какого-либо народа, держащегося или думающегося держаться кафолического учения веры. Но секты, претенциозно присваивая своим духовным главам титул католикоса, очевидно, несправедливо «восхищают его у православных, которые, сохраняя во всей неприкосновенности богооткровенное учение Христа и Его Апостолов, одни только и имеют право пользоваться этим титулом для своих верховных иерархических представителей.

Первый армянский митрополит, получивший имя католикоса, был Нерсес I около 381 года. Таким образом, армянские митрополиты присвоили себе титул католикоса, когда еще состояли членами православной кафолической церкви. Нерсес I резиденцией своею, по примеру Григория Просветителя, избрал Эчмиадзин (Эчмиадзин — монастырь, находящийся при Валаршапате или Вагаршапате, и значит: «Нисшествоие Единородного», т. е. Сына Божия; Григорий Просветитель поселился в нем с 301 года и будто бы назвал его так потому, что видел здесь в видении нисходящего с неба Иисуса Христа [но такого названия «Эчмиадзин», — название местности или монастыря, — в древности не существовало не только при Григории, Нерсесе I и др., но и до значительно более позднего времени]).

Католикосы жили в Эчмиадзине до 441 года (по другим до 484 года). Затем политическая обстановка и разные невзгоды, постигавшие Армению, вынудили католикосов оставить Эчмиадзин и избирать для своего жительства другие города Армении. Таких перемен до 1441 года они сделали не менее шести. В 1441 году католикосы снова возвратились в Эчмиадзин и остаются в нем доселе, а епископы прежних городов, в которых временно пребывали католикосы, получили свойственное им титул митрополитов. Впрочем, двое из этих

митрополитов, агтамарский и сисский, сумели удержать за собою титул католикоса и, вместе с этим, присвоить себе авторитет и значение патриархов. После завоевания Константинополя Турками (1458 г.) явились еще два патриарха, один в Константинополе, другой в Иерусалиме. Среди этих пяти армянских патриархов католикос эчмиадзинский занимает такое же положение, какое занимает, приблизительно, вселенский патриарх константинопольский в православной церкви. По рангу католикос считается верховным из указанных пяти высших предстоятелей армянской церкви. Ему принадлежит общий пастырский надзор над армяно-григорианами и поэтому он издает энциклики или окружные послания не только к верующим своего патриархата, но и к остальным частям армянской церкви, и таковые энциклики обыкновенно принимаются с величайшим почтением всеми армянами, где бы они ни находились. К прерогативам католикоса нужно отнести также и то, что его управлению подлежат не только армяне, живущие в его патриархате, географически точно определенном подобно другим патриархатам, но еще находящиеся в так называемой diaspora (διασπορα') — в рассеянии, т. е. обитающие во всех странах земного шара, помимо означенных, точно географически определенных, армянских патриархатов.

У несториан титул католикоса явился после окончательная отделения их от православной церкви. В 499 году они составили собор, на котором селевкио-ктезифонскую митрополицию кафедру объявили отделенною от патриархата антиохийского, возвели ее в достоинство патриархата, назначили нового патриарха и дали ему титул католикоса. До XV века он был избираем епископами; но в 1450 году патриарх Мар-Симон издал закон, по которому достоинство патриарха должно быть наследственно в его роде (обыкновенно переходит от дяди к племяннику). С 1560го по 1590 г. несторианский католикос имел резиденцию в Моуле, а с этого времени стал жить в Кохане, в Курднстане.

Ф. К-в.

Католицизм (римский) в России

Католицизм (римский) в России (в русской земле). Исторические памятники и полемические произведения свидетельствуют, что попытки распространить христианство из Рима (латинство) в русской земле были современны происхождению русского государства, т. е. были еще раньше полного разрыва между Востоком и Западом христианского мира. Сношения великой княгини Ольги и великого князя Владимира с западными государями давали поводы Риму к посылке миссионеров латинства на русскую землю; были попытки к сближению Руси с западными христианами и потом, после разрыва между Константинополем и Римом. Поводом к тому служили, прежде всего, сношения торговые: в торговых городах на окраинах Руси встречаются латинские храмы для иноземцев. Религиозной вражды между православием и латинством еще не было заметно в той степени, до какой она дошла к концу крестовых походов (к половине XIII в.). Время татарского ига почти на два века с половиною оторвало Русь от сношений с Западом, но и в этот тяжелый период — особенно на юго-западных окраинах — заметны следы пропаганды латинства. — Следы насильственного водворения латинства в Галицкой Руси относятся ко времени завоевания ее королем Венгрии (в начале XIII в.); к тому же времени относится указание на существование в Киеве доминиканского храма. Татарские завоевания дали повод к сношениям юго-западной Руси с папским престолом ввиду возможности получить с Запада помощь против неверных. Но к этому времени от пап трудно было получать помощь; эти дипломатические сношения и завоевание Галиции Польшею давали возможность латинянам понемногу распространять латинство (епископия в Киеве; епархия в Львове в XIV в. и организация латинской иерархии во всей Галиции). — Северо-восточная Русь, отбиваясь от татар, одновременно давала отпор и на Западе — латинству. Наибольшую энергию проявляет пропаганда латинства со времени приобретения Римом влияния на великое княжество Литовское; но в это же время на Руси распространяются такие воззрения на латинство, которые выработались у греков в течение крестовых походов и во время сношений с Римом с целью устроить унию православия и латинства (в 1272 г. и 1432 г.). Павшая политически, — Византия передала свои заветы Москве, указав ей также задачу: быть оплотом чистоты веры вселенской. — Попытки к полемическим состязаниям латинян с православными не привели ни к чему в царствование Иоанна III. Надежды латинян на его супругу Софию (Зою Палеолог) тоже не оправдались: среди русского народа римский католицизм не распространяется и в дальнейшее время католиками оказываются только переселившиеся на Русь по делам иностранцы. В 1561 г. из Рима было послано на Русь (к Иоанну IV, Грозному) приглашение участвовать в заседаниях Тридентского собора (1545—1563 гг. с перерывами); но из политических видов поляки не пропустили папских послов чрез границу. Негласное посольство к И. Грозному с приглашением посылать в римские школы русских молодых людей осталось без последствий: — оно тоже было задержано Польшею. Более благоприятные обстоятельства для латинства сложились после победы Стефана Батория над Иоанном Грозным, который был вынужден просить о посредничестве папу (1580 г.). Г этой целью в русскую землю был отправлен иезуит Антоний Поссевин, который имел в виду широко поставить дело пропаганды латинства в русской земле. Но он рано открыл свои планы: вместо вопросов политических поспешил выдвинуть вопросы религиозные и успеха не имел. Устроив мир Иоанна с Польшею, А. Поссевин завел переговоры об унии; но добился только позволения свободного въезда на Русь папских послов и западных торговцев; даже не добился права строить латинские храмы, проповедовать и посылать русскую молодежь в открытую в Риме греческую коллегию св. Афанасия. — Попытки Рима завязать сношения с Русью при ц. Феодоре

Иоанновиче были бесплодны. — Надежды Рима на утверждение влияния в русской земле оживились в течение «Смутного» времени. Первый Самозванец был католиком и дал папе обещание ввести римский католицизм в своем царстве: в свите его были иезуиты и им дозволено было совершать богослужение для царицы — польки и католички; в Кремле был устроен домовый храм по р.-катол. образцу; с Римом велись постоянные сношения (через папского легата). Но все это только отдалило русских от Рима и обострило отношения. — Завоевания польского короля Сигизмунда III с целью ополячить и сделать русских р.-католиками повели к тому же: — русские стали еще больше ненавидеть и бояться латинян. Римскому духовенству доступ был запрещен в русскую землю; мирян-католиков стесняли. В католиках за их оскорбительное отношение к вере стали видеть язычников: их решили перекрещивать при переходе в православие (с 1620—1667 г.). — В царствование Алексея Михайловича Рим снова начинает хлопотать о дозволении иметь в русской земле духовенство и латинские храмы. Благодаря влиянию польского правительства, это удается, — особенно в правление царевны Софии; в это время в Москве появляется первая латинская церковь (без официального разрешения). — Полную религиозную терпимость и право строить храмы католики получили при Петре I, когда встречаются и русские духовные лица, симпатизировавшие латинству (указ 2 декабря 1705 г.). С этого времени начинает замечаться распространение влияния католицизма и по другим городам России. Но в 1719 г. иезуиты были изгнаны из России, впрочем, латинство распространяют другие ордена; теперь уже встречаются знатные лица из русских, принявшие р.-католицизм, но такие лица подвергаются преследованию. — После Петра I по указу 1728 г. в Россию ограничивают въезд католиков и выселяют раньше бывших там; запрещаются русским воспитывать детей в польских школах. — При Анне Иоанновне и Елизавете Петровне р.-католическая пропаганда встречает со стороны правительства сильные противодействия. — Снова пропаганда усиливается со времени присоединения к России (в 1772 г.) части польских владений, когда к русскому государству присоединено было много римских католиков. Права их признаны и охранены законом. Разрешается постройка храмов; учреждается херсонская латинская епархия. Но сношения с папством латинского духовенства дозволяются только через русское правительство. За устройством католических и униатских подданных учреждается надзор и папское бреве об иезуитах (об уничтожении ордена) в России не дозволяется обнародовать. Официальная пропаганда запрещена, но происходит тайная. — При императоре Павле замечается большой наплыв в Россию кавалеров Мальтийского ордена (католиков). Происходит борьба между иезуитами и латинским митрополитом Сестренцевичем за преобладание; пропаганда усиливается. Конец пропаганде положен высылкою иезуитов. Польское восстание 1831 г., поддерживаемое католическим духовенством, дало повод к стеснениям его деятельности. В 1839 г. влиянию его наносится удар воссоединением униатов с православием. В 1847 г. заключается конкордат (соглашение) между русским правительством и папским престолом, но он уничтожен вследствие восстания 1863 г.; сношения с Римом были прерваны до 1894 г. — В настоящее время более 15 миллионов католиков в русской империи распределены между двенадцатью епархиями: две архиепископские (Варшавская и Могилевская) и десять епископских (в России четыре; остальные — в Привисленском Крае). Управление ими сосредоточено в р.-католической коллегии под председательством архиепископа Могилевского, «митрополита» р.-кат. церковей в России. В ведении коллегии находятся все духовно-гражданские дела католиков. В случае нужды сношений с правительством, коллегия делает представление министру внутренних дел со своими соображениями. — Каждая епархия управляется епископом; при некоторых есть викарные епископы (суффраганы). При епископах есть капитулы (совет из кафедрального духовенства) и консистории. Епископы назначаются

Государем Императором по соглашению с папою (особым указом), потом они дают присягу на верность русскому императорскому престолу и другую — папе. — Епископские решения могут быть обжалованы в Спб. коллегиию. В делах, превышающих власть епископа, он сносится с Римом, куда на окончательное решение восходят и все жалобы на действия епископов. — Содержание римско-католического духовенства и монастырей дается из государственной казны. В России им позволяется иметь движимое и недвижимое имущество; но в Царстве Польском эти имущества были отобраны (в 1863 г.) и поступили в ведение казны. Жертвы на церковные нужды тоже поступают в казну и образуют специальный фонд, употребляемый по распоряжению русского правительства.

А. Булгаков.

Католицизм и его пропаганда в Грузии в XI-XVIII вв.

Католицизм и его пропаганда в Грузии в XI-XVIII вв. После отделения западной церкви от восточной (в 1054 г.) Грузия приняла сторону православной Греции. В бедственные времена крестовых походов Грузия, участвовавшая в освобождении Гроба Господня от сарацин, первый раз столкнулась с латинской пропагандой, которая, впрочем, не имела никакого успеха среди ее населения. В XIII в., во время нашествия монголов, грузинская царица Русудана дважды обращалась за помощью в Рим, в первый раз в 1224 г. к папе Гонорию III, во второй — к папе Григорию IX, причем в письме к последнему обещалась, в случае оказания ей помощи, принять со всем своим народом «римскую веру». Папа, вместо военной помощи, отправил к царице семь монахов из ордена братьев проповедников (*fratres praedicatorum*) для пропаганды латинской веры в Грузии. Старания этих миссионеров склонить царицу и ее народ к принятию латинства остались безуспешными: не получив поддержки от папы, Русудана отвергла и веру его.

Несмотря на первые неудачи в Грузии, папы деятельно продолжали здесь свою пропаганду. Папа Николай IV в 1289 г. прислал в Грузию новых братьев проповедников. Благодаря их ходатайству, грузинский царь позволил учредить в столице Грузии — Тифлисе католическую епископскую кафедру, которая, быв открыта здесь в 1329 г., непрерывно замещалась до 1600 г. Первым епископом на этой кафедре был Иоанн Флорентинец, назначенный грамотой папы Иоанна XXII. С учреждением епископской кафедры участились приезды в Грузию католических миссионеров, особенно капуцинов, которые — однако — не имели заметных успехов среди грузинского населения.

Более сильная попытка к соращению грузин в католичество была сделана в начале XV в. на Флорентийском соборе (1437—1439 г.) в царствование грузинского царя Константина III, но она оказалась безрезультатной. Митрополит грузинский Иоанн и какой-то вельможа, бывшие представителями грузинской церкви на этом соборе, остались твердыми в православии и не сделали никаких уступок католицизму, несмотря на убеждения папы Евгения IV, византийского императора и других сторонников унии. Когда же папа и император Палеолог стали прибегать к хитрым и полунасиленным мерам, чтобы заставить православных епископов подписать определения нечестивого собора, то грузинский митрополит Иоанн счел благоразумным тайно бежать из Флоренции в Венецию, а оттуда через Константинополь благополучно прибыл в Грузию. Служит к славе грузинской церкви, что флорентийская уния не имела никаких успехов в Грузии; тем не менее, связь Грузии с Западом не прекращалась.

С начала XVII в., когда организовавшееся в одно твердое учреждение (*Congregatio de propaganda fide*) латинское миссионерство наводняло все государства, римские миссионеры во множестве стали посещать и Грузию. В 1615 г. появились в г. Гори монахи-капуцины; в 1625 г. утвердились в Грузии миссионеры тевтонского ордена. В 1626 г. папа Урбан VIII командировал в Грузию особого миссионера Авита-Боли с поручением основать постоянную миссию в г. ори. Этот посол папы — искусный дипломат, явившийся под видом врача, — приобрел расположение грузинского царя Теймураза I, вошел в сношение с грузинским католиком Захарией и добился дозволения открыть в названном городе каплицу, причем царь и католикос обменялись с папою дружественными посланиями. Ввиду таких успехов, в 1635 г. из Рима была отправлена в Грузию новая партия миссионеров-капуцинов с наказом учредить постоянную католическую миссию в самой грузинской столице Тифлисе. Эти миссионеры, прибыв в Тифлис, заняли здесь кафедральную латинскую церковь, которая с 1600 г. оставалась без епископа, — и усердно принялись за распространение в стране католичества, причем

руководствовались следующей инструкцией, полученной ими от вышеупомянутого Авиата-Боли: а) в видах предотвращения неприятных столкновений с народом и духовенством грузинским обращаться с проповедью лишь к армянам, да и то поодиночке; б) заниматься медициною; в) позволять совершать литургию во всяком облачении; г) переодеваться в разные платья; д) держать лошадей, слуг и рабов; е) заниматься также торговлею, давать деньги в рост и т. п. Следуя этой инструкции, миссионеры, кроме служащих при соборной латинской церкви, тщательно скрывали свой сан и действовали тайно; народ их знал, как медиков или купцов. Они старались вести жизнь притворную и угождать всем классам общества. С царем и вельможами они умели обходиться услужливо, помогая им медицинскими советами и забавляя их пением, музыкою и приятною, нередко льстивою, беседой; по отношению к духовенству они держались чрезвычайно почтительно, уважая сан и религию и при всяком удобном случае возбуждая в нем интерес к изучению богословских наук. Льстя и угождая высшим классам общества, они старались сблизиться и с лицами из простого сословия: оказывали им всякого рода помощь, бесплатно лечили больных, даром раздавали им лекарства из своих аптек и т. д. Расположив к себе сердца своих пациентов из всех классов общества, католические миссионеры-врачи старались незаметно и искусно вселять в них мысль об истинности католической веры и непогрешимости главы ее — папы.

Но в руках латинских миссионеров было еще другое, более могущественное средство для пропаганды в стране своих религиозных идей; это — школы и образование. Имея обширные познания в философии, богословии, поэзии, истории, древних и новых языках, миссионеры стояли целою головою выше тогдашнего грузинского духовенства и передовых классов грузинского общества, отставших от умственного движения, которое совершалось в Западной Европе в XV-XVI вв. Естественно, они делались в Грузии интересными собеседниками, друзьями и учителями тех, которые любили мудрость. Чтобы тверже упрочить в стране свое духовное влияние и привлечь к себе симпатии народа, миссионеры изучали грузинский язык и литературу и занимались над их разработкою. Плодом этих занятий явилась, между прочим, первая грузинская грамматика, составленная по поручению папы Урбана VIII миссионером Маджием и напечатанная в Риме в 1643 г. (вторым изданием — в 1670 г.). Католические миссионеры породили в стране умственное оживление. Они стали открывать при своих церквях школы, в которые вербовались дети из высшего, богатого класса. Они охотно помогали грузинским ученым в их работах; напр., Савве Орбелиани помогли в составлении грузинского лексикона, католикосу Виссариону (1721—1739 г.) — в составлении его произведения «Грдемли» (Наковальня), писанного в опровержение католицизма. Действуя так, латинские миссионеры приобрели к себе благосклонное отношение грузинского народа и царей Вахтанга V, Кайхосро, Вахтанга VI и широко раскинули сети пропаганды, главным гнездом которой сделался Ахалцихский уезд (Месхетия). Отсюда проповедники посылались в Имеретию, Мингрелию или Колхиду и Гурию. Во всех этих местах Грузии миссионеры имели значительный успех среди грузин и еще больше среди армянского населения. В гг. Кутаисе, Гори, Тифлисе и Ахалцихе из соvrращенных ими грузин и армян образовались значительные общества грузино-католиков и армяно-католиков. В Карталинии миссионеры сблизились с могущественною фамилиею Орбелиановых и соvrратили многих в латинство. В числе соvrращенных оказались известный поэт и философ того времени Вахтанг Орбелиани, переведший с латинского сочинение «О теплоте веры» и удалившийся в Рим, и знаменитый грузинский баснописец и литератор Сулхан Орбелиани, автор многих произведений и близкий родственник царей Леона и Арчила. В начале XVIII столетия соvrращенный Сулхан ездил в Европу и, принятый ласково католическими государями, получил благословение папы Климента XI, часть животворящего креста и мощи св. Климента римского. Успех латинских

миссионеров продолжался до 1755 г., когда они, сохранив в унии самого католика Антония и несколько из высших грузинских иерархов, были изгнаны из Грузии по соборному постановлению. Впрочем, с возвращением Антония I из России, они снова появились в Грузии и только в 1844 г. были окончательно изгнаны из пределов ее русской властью.

Из католических миссионеров в Грузии наиболее известны следующие: Маджий, которого грузины называли «Муса Мажио (Monsieur Madgio), Арханджело Лимберти, Иосиф Цамп, Иоанн Лука доминиканец, Дзено, Анджиолело, Петр Валле, Авита-Боли, Франциск Болонский, Бонавентура Падуанский и др.

В настоящее время в пределах Кавказа грузино-католиков насчитывается около 16.000.

Свящ. Н. В. П-в.

Католическая церковь

Католическая церковь. Первоначальное значение названия: Καθολικὴ Ἐκκλησίᾳ (Ecclesia Catholica) — церковь вселенская в приложении ко всему христианскому миру, — по мере выделения западного христианства из общецерковной, вселенской жизни — было сужено и стало применяться западными христианами только к христианскому Западу, признававшему главенство римской епископской кафедры. Название католическая церковь стало синонимом названий латинская, римская, западная ц. С таким значением это слово перешло на славянскую (следовательно и на русскую почву), так что оно по смыслу своему выражает не то, к чему в действительности прилагается. — Происхождение западных особенностей в христианстве коренится в древнейшей жизни церкви и обуславливается национальными отличиями древних греков и римлян, их духовным складом, их государственной жизнью.

Рим взлелеял и стремился воплотить в жизни идею церкви, — царства Божия, — в формы единого всеобъемлющего государства, царства земного, но освященного апостольским авторитетом, и управляемая единым лицом, в соответствие с единым невидимым Главой церкви Иисусом Христом. Осуществление этих стремлений сделалось возможным после того, как новые народы в «эпоху переселения» уничтожили древнюю римскую империю и оказались под влиянием духовного авторитета римского епископа: ему, как духовному главе, они (в лице франков) помогли заложить камень будущей христианской державы созданием Церковной области, — около Рима, — и основать т. наз. «Священную Римскую империю», являющуюся воплощением католической церкви (в современном значении этого слова). — Главная черта в истории римского католицизма есть развитие власти папы (римского епископа) в церковном и политическом отношении. В церковном отношении это привело Запад к утрате значения церковной власти или утрате независимости архиепископов и епископов и к полному подчинению их под власть римского епископа. Падение значения церковных соборов было естественным следствием такого подчинения. В политическом отношении это привело Запад к тому, что на высоте своего могущества папство сделалось (в средние века) распорядителем престолов в западных государствах по своему усмотрению. Выдающимися папами в упорной борьбе за светскую и церковную власть в средние века нужно назвать пап: Николая I (858—867 г.), Адриана II (867—872 г.), Николая II (1059—1061 г.), Григория VII (Гильдебранда, 1073—1085 г.) и его преемников в XII-XIII вв., особенно Александра III (1159—1181 г.)..., Иннокентия III (1198—1216 г.) и Бонифация VIII (1294—1303 г.), а в новое время Пия VII (1800—1823 г.), Пия IX (1846—1878 г.). Со времени Бонифация VIII начинается падение политического могущества пап («Авиньонское пленение» папства и «раскол на папском престоле»). Но церковное их могущество не пострадало и продолжало развиваться и в дальнейшие времена и к половине XIX в. достигло высшего пункта в объявлении догмата о папской непогрешимости, infallibilitas (т. е. безошибочность в суждениях о вере).

Управление католическою (латинскою) церковью, рассеянною по всем странам западной Европы, сосредоточено в Риме около престола папы («епископа вселенной», «святейшего отца», «учителя всех христиан», «верховного первосвященника», «отца царей и князей», «правителя вселенной» и «наместника на земле Спасителя нашего И. Христа») в руках высших духовных сановников — кардиналов. Вместе все кардиналы составляют курию («римскую курию»), которой принадлежит рассмотрение всех дел, касающихся церковной и государственной жизни. Они разделяются на несколько групп (конгрегаций), которые ведают отдельные отрасли церковного управления (вероучение, богослужение, распространение римского католицизма, суд и т. д.); курии кардиналов усвоено (с 1059 г.) право избрания нового папы (в особом

собрании — конклаве). За пределами Италии власть папы представляется легатами, нунциями, имеющими от римской кафедры или неограниченные полномочия: собирать поместные соборы и председательствовать на них, низлагать поместных епископов, решать судебные дела или по своему усмотрению направлять их в Рим, или полномочия ограниченные известным только кругом дел. — С уменьшением политического значения папской власти (с начала XV в.) отношения римского католицизма к отдельным государствам стали определяться особыми соглашениями светской государственной власти с римскою кафедрой (т. наз. конкордатами: см. ниже).

В области вероучения римский католицизм значительно изменил древнехристианские начала: он подавил древнехристианскую свободу исследования христианских истин, сосредоточив древнехристианский авторитет в лице только одного папы, чем был открыт путь к произвольному извращению догматов христианства: рационализм и субъективизм сделали характерною чертой р.-католического вероучения и привели западных христиан к созданию неизвестных древнехристианскому миру учений (догматов), или к принятию таких, которые в древности были осуждены. В основе всех отличительных римско-католических догматов лежит преувеличенное представление о силах человека в его естественном состоянии; это представление обнаруживается в учениях: о значении дел человека; как заслуг пред Богом, о возможности удовлетворив Бога за грехи, о возможности исполнить весь закон («все должное») и даже выйти за его пределы (т. е. сделать нечто «сверхдолжное»). Такое воззрение на человека и значение его дел приводит к догматам обожествления человека в некоторых отдельных личностях (в лице Богоматери, некоторых святых и особенно в лице римского епископа) и умаляет значение искупительного дела Господа И. Христа, делая его, в сущности, не безусловно нужным. — Особенно вредным такое представление является в области нравоучения: оно внушает мысль о завете Бога, как юридическом акте между Богом и человеком, причем человек рассматривается до известной степени равноправною стороною договора; оно расширяет понятие о добродетели, относя к области ее такие дела, которые в сущности своей не имеют такого характера, и суживает понятие греха, давая возможность в делах греховных видеть легко исправляемые, «искупаемые» человеком нарушения завета или закона. Граница между добром и злом почти устраняется; нравственность, как исполнение закона, рассматривается как нечто условное, находящееся в зависимости от окружающих человека обстоятельств. Высшей степени своей эти представления достигают в казуистике (см. «Энци.» VII), т. е. в возможности одному и тому же деянию давать различную нравственную ценность, или рассматривать его, как более греховное и менее греховное, или даже совсем не греховное по причине той обстановки, которая окружала известное деяние во время совершения его.

Такое отступление от древне-церковного веро- и нравоучения на Западе сделалось возможным потому, что между западным и восточным христианством все больше сказывалась национальная и политическая разобщенность: по языку средневековые западные богословы почти не могли пользоваться творениями восточных отцов, учителей и писателей церкви, в которых раскрывался дух и смысл новозаветного откровения; а политическая и церковная вражда только усиливала разъединение в вопросах веры. Западные богословы стремились восполнить недостаток знакомства с вероучением представителей древней церкви силами собственного разума и создали то рационалистическое направление богословской пауки, которое приобрело печальную известность под именем схоластики. Представители этого направления стремились к тому, чтобы примирить истины веры с требованиями разума, сделать их доступными для разума во всей их полноте. Из них Ансельм, арх. Кентерберийский (1033—1109 г.), называется «первым схоластиком». Известен, как создатель так назыв. онтологического доказательства бытия Божия. Он же развил учение о необходимости боговоплощения с

юридической точки зрения (в трактате: *Cur Deus homo?*); защищал учение об исхождении Св. Духа и от Сына (*Filioque*). Но он еще не был рационалистом в полном смысле слова: он отдает предпочтение вере пред разумом (*fides praecedat intellectum*). В этом смысле он защищал учение о Св. Троице против Росцеллина. Петр Абеляр (1079—1142 г.) может быть назван скептиком и рационалистом в полном смысле слова (в сочинении: *Sic et non*). — Крайности схоластики вызвали противоположное ей направление богословия — мистику, представителем которой был Бернард Клервосский (1091—1153 г.), противник Абеляра. В противоположность схоластике, стремившейся удовлетворить требованиям разума, мистика стремилась удовлетворить забытому и пренебрегаемому схоластикой религиозному чувству, и вырабатывала метод достигнуть непосредственного созерцания Бога. В этом духе составлены все творения Бернарда (о созерцании, о любви к Богу и другие). — Опыты полного систематического богословия дают так наз. *сентенциарии*; из них выдающееся место принадлежит Петру Ломбарду, около 1100—1164 г. (*magister sententiarum*), автору «4-х книг сентенций», в которых он старается объединить положительный характер богословия (основываясь на исторических памятниках) со спекулятивными особенностями схоластического рационализма. — Опыты примирения схоластики и мистики мы находим у богословов «викторинцев» (из школы *St.-Victor*, около Парижа): Гуго, Ришара и Вальтера, из которых последний доходил до отрицания значения философии для богословия. — Высшая степень схоластики и начало ее разложения относится к XIII веку, когда является целый ряд учителей (докторов) богословия: Александр Гальский 1245 г., Альберт Великий (1193—1280 г.), Фома Аквинат (1225—1274 г.), Иоанн Бонавентура (1221—1274 г.), Дунс Скот Иоанн (1266—1308 г.). В их трудах мы находим р.-католическое богословие проведенным в полную систему (*summa theologiae*) со всеми его достоинствами и недостатками. Тогда же начинаются и протесты против крайностей и беспочвенности средневекового богословствования и обнаруживается стремление возратить ему его древнехристианский характер, т. е. поставить его в более близкое отношение к первоисточникам веры (Свящ. Писанию). Представителями такого направления являются Рожер Бакон (1214—1294 г.), Иоанн Виклеф (1324—1384 г.), Иоанн Гус (1363—1415 г.); они относятся к числу «реформаторов до реформации», потому что первые выдвинули мысль развитую потом Лютером, Цвингли и Кальвином. — В трудах вышеназванных представителей схоластики получили свое полное развитие отличительные догматы католицизма. Все эти отличительные учения в средние века были частными мнениями; догматами они провозглашены позднее: одни на соборе в Триденте (1545—1563 г.), а другие в 1854 г. и 1870 г. (в Риме). В средние века было разработано и церковное римско-католическое право (*jus canonicum*). В основу его положены древне-церковные правила соборов (вселенских и поместных), восполненные рядом подложных документов, приписываемых папам первых четырех веков христианства («лжеисидоровские декреталии») и подлинных папских декретов (булл, бреве и др.) дальнейших времен. Из них в XI в. стали составляться канонические сборники (Бурхарта, Ансельма лукского кардинала *Deuscledit'a*, Боннца, еп. сутрийского, Григория павийского, Иво шартрского). Неудовлетворительность этих сборников и противоречия в них вызвали труд Грациана: *Concordia discordantium canonum* (или: *Decretum Gratiani*, или: *Liber decretorum*) в 1150 г. Этот труд положен был в основу римско-католического церковного права (*Corpus juris canonici*) и с того времени пополняется определениями позднейших пап (*Breviarium extravagantium*; *Compilatio decretalium Gregorii IX*, пять книг, *Liber sextus decretalium* Бонифация VIII и друг.). Характеризовать это право можно так: в основе его лежит Лжеисидор, в продолжении — вымыслы папы Григория VII, а в разработке — произвольное удаление из канонов всего того, что так или иначе устраняет мысль о папской власти.

Развитие церковной власти пап, подчинение ими епископов и архиепископов повело к

подавленно значения власти соборной и обратило соборы в орудия пап. Однако древне-церковный порядок управления поддерживался на Западе для вида в созвании соборов (поместных и «вселенских»). Запад римско-католический признает более 20 вселенских соборов, — кроме 7 общих с православием еще соборы: Константинопольский (869 г.), Латеранские (в Риме, 1123 г., 1139 г., 1180 г., 1215 г., 1512—1517 г.), Лионские (в 1245 и 1274 г.г.), Венский (1311 г.), Констанцский (1414—1418 г.), Ферраро-Флорентийский (1438—1439 г.), Тридентинский (1545—1563 г.) и Ватиканский (1870 г.) Но их определениям придается значение только в той мере, в какой они признаются папами: как самостоятельные органы, церковного управления, соборы у р.-католиков значения не имеют, как «бесполезная возня», так именно было с «реформаторскими соборами» XV в. — Пизанским, Констанцским и Базельским, — проявившими значительную долю независимости от папской власти и проводившими воззрение, что папская власть должна быть в подчинены у власти вселенского собора.

Средства к подчинению верующих папскому всевластно в средние века сводились к отлучению, интердикту и инквизиции. Интердикт (с конца X века) состоял в прекращении всех церковных действий в той области, которая подвергалась церковному наказанию: в ней запирались храмы, прекращалось совершение богослужения и таинств, прекращалось погребение мертвых до того времени, пока виновные не подчинялись требованиям церковной власти. Отлучению, или анафеме, подвергалось отдельное лицо до принесения им раскаяния; отлучение сопровождалось почти всегда утратою в преимуществах гражданских (лишением имущества и тюремным заключением, иногда смертною казнью). Инквизиция (расследование, розыск), согласно постановлению Латеранского собора 1215 г., была учреждена для определения (во время исповеди) степени греховности человека с целью применения к нему соответствующих наказаний (епитимий); но постепенно обратилась в расследование о чистоте веры, сопровождавшееся рядом принудительных мер к тому, чтобы вынудить сознание у подозреваемого и применить к нему должное наказание.

Богослужение римского католицизма направлено к тому, чтобы дать наиболее доступную внешним чувствам человека форму для выражаемой им идеи. Отсюда постепенно возникло подавление идеи формою, преобладание внешности над внутренним содержанием, чему много способствовало совершение богослужения на языках, недоступных большинству присутствующих (главным образом на латинском языке), совершение богослужения втихомолку (*missae privatae*), сопровождение богослужения шумною музыкой, и вообще применение к богослужению всех видов искусства во всем его реальном блеске (особенно начиная с времени так называемого «возрождения»). Такой порядок вещей из средних веков перешел в новую историю. В настоящее время для католиков издаются молитвенники и книжки для религиозных размышлений, в которых в порядке богослужения молящийся находит перевод богослужения, или параллельный ему размышления на языке национальном (французском, немецком, польском, чешском и друг.). До Тридентинского собора (1545—1563 г.) в разных странах (Италии, Франции, Испании, Англии и др.) богослужебные чины были довольно разнообразны (миланский, толедский, гальский, английский). По определениям этого собора («*ex decreto concilii Tridentini*») решено было постепенно ввести единообразие во всех странах и был издан круг богослужебных книг, обнимающих все дневное богослужение. Из них необходимо назвать, как важнейшие: *Brviarium Romanum ex decreto concilii Tridentini* (4 части по временам года), обнимающий собою то, что содержится в православном Октоихе, Следованной псалтыри, Минеях и Триодях, т. е. утренние, вечерние и ночные богослужения во все воскресные, праздничные и постные дни, и богослужения в дни Богоматери и святых; *Missale Romanum e. d. c. Trid.* (равняющийся правосл. Служебнику) содержат все мессы (литургии) в дни праздников и святых; *Pontificale Rom. e. d. c. Trid.* обнимающий богослужебные действия, совершаемые

епископом; *Rituale Rom. c. d. c. Trid.* (равняющийся «Требнику») обнимает весь круг совершения таинств, и молитв при освящении разных предметов, веществ, мест и т. под.; *Caeremoniale episcoporum* — описание торжественных обрядов епископского служения; *Sacrarum caeremniarum sire rituum ecclesiasticorum sanctae Romanae Ecclesiae libri III* — описание торжественных обрядов, сопровождающих папское богослужение. — Римско-католический церковный год начинается с вечера 24 декабря. Но подготовка к нему происходит в четыре предшествующие воскресные дня (*adventus I-IV*), так что богослужебный круг начинается между 27 ноября и 3 декабря. Все праздничные дни разделяются на двойные (*duplices*) первого и второго разряда, полудвойные (*semiduplices*) и простые (*simplices*). Важнейшее: Рождества Христова, Епифания (6 января), три дня пред Пасхою, и три дня Пасхи, Вознесения Господня, Пятидесятницы, и Тела Христова (во второй четверг после Пятидесятницы), Св. Сердца Господа Иисуса Христа (4 июня), Благовещения, Успения, Непорочного Зачатия Пресв. Девы Марии (8 декабря), Рождества св. Иоанна Крестителя (24 июня), день св. Иосифа Обручника, свв. Апостолов Петра и Павла (29 июня), Всех святых (1 ноября), День освящения Храма, и День храмового святого. Эти праздники считаются двойными 1-го разряда (*classis*). Из этого видно, что у католиков не поставлено некоторых праздников Господних среди важнейших: напр., Преображения, Сретения, Воздвижения, но есть праздники святых... Есть много праздников, которые установлены уже после выделения Запада из жизни вселенской церкви. Устав праздничной службы — особенно при совпадении праздников разных классов — определен конгрегациею св. обрядов (*Ss. Rituum Congregatio*). Последние распоряжения по этому поводу относятся к 1894 в 1895 годам. «Праздником праздников» считается день Рождества Христова (а не Пасха). Новые праздники устанавливаются с целью пропагандировать новые учения (напр., Непорочное зачатие Пресв. Девы, Тела Христова, Св. Сердца Иисуса, Вознесение Богоматери на небо), которые потом обращаются в общеобязательные (догматы).

Догматические отличия римского католицизма от православия заключаются в учениях: 1) об исхождении Св. Духа и от Сына Божия (*filioque*); 2) о неприкосновенности греха (или о неповрежденности грехом) к природе Богоматери; 3) о главенстве (человеческом) в церкви Христовой в лице римского епископа; 4) о добрых делах человека, как заслугах пред Богом, и о возможности сделать добра более, чем должно (о сверхдолжных заслугах); 5) о сокровищнице сверхдолжных дел, или заслуг; 6) о возможности дела одного человека вменить в заслугу другому (при недостатке у этого последнего личных добрых дел); 7) о возможности полного личного удовлетворения Богу за свои грехи (*satisfactio*), как в настоящей жизни, так и в будущей (загробной, в «чистилице»); 8) о возможности избавиться от такого удовлетворения чрез индульгенции, т. е. чрез отмену должного наказания, которому будто бы подлежит каждый человек); 9) о лице римского епископа (папы), как непогрешимом судии по вопросам веры и нравственности, т. е. как заместителе Бога на земле (*carius Dei, vicarins Domini nostr Jesu Christi*) не в силу его согласия с церковью, а независимо от нее (*ex sese, non ex consensu Ecclesiae*). Все указанные отличия, выработавшиеся в средние века, догматизированы в доведены до последних крайних выводов только в новое время (последний догмат не имеет и 40-летней давности со времени официального объявления — в 1870 г.).

В учении о таинствах отличия р.-к от православия несущественны и больше касаются вопросов внешней обстановки таинств, чем их внутреннего значения, — таковы: в крещении — обливание и окропление вместо древне-церковного погружения; в миропомазании — совершение его епископом; в покаянии — безусловное требование понести наказание (*satisfactio*), тесно связанное с учением об удовлетворении за грехи — имеет значение догматическое; в евхаристии — совершение таинства на пресном хлебе и причащение мирян

только одной частью таинства, или под одним видом (*sub una specie*); в елеосвящении — употребление елея, освященного только епископом; в чине священства (*ordo*) — отсутствие определенного мгновения, к которому можно было бы отнести совершение таинства, или которое можно было бы считать существеннейшим; в учении о браке — признание его нерасторжимости. По этой причине таинства, совершенные католиками, признаются (в России) действительными. Некоторые догматические отличия в учении о таинствах вообще (напр., учение об *opus operatum*) и в частности (напр., вопросы о неизгладимости благодати — *character indelebilis* — в крещении, миропомазании и священстве) не могут быть предметом настоящей краткой статьи.

Несмотря на большой ущерб, в количественном отношении произведенный так наз. «реформационным» движением, р.католицизм в настоящее время является, — как гласят официальные отчеты «конгрегации пропаганды», — наиболее многочисленным из христианских исповеданий: кроме стран, бывших католическими и оставшихся таковыми после XVI века, проповедники р.-католицизма основали много миссий среди язычников и устроили унии с православием и другими христианскими исповеданиями. Славу миссионеров р.-кат. приобрели монахи различных орденов, а в особенности иезуиты, орден которых собственно для этой цели был и основан. Член ордена Франц, или Франциск Ксаверий, приобрел славу «апостола» дальнего Востока (проповедь в Гоа, на острове Целебес, в Малакке, в Японии). После него члены ордена распространяли р.-католицизм в Индостане (Роберт Нобили), продолжали дело Ксаверия в Японии (о. Валипьяно), среди монголов (племянник Ф. Ксаверия). Гонения не удержали их; они снова и снова появлялись на Востоке: в Индокитае, Китае (Матфей Риччи (1610 г.)). На дальнем Западе (в новом свете), несмотря на то, что христианство было скомпрометировано жестокостью р.-католических переселенцев, доминиканам удалось обращение некоторых американских индейцев, доминиканцу Лас-Казасу принадлежит мысль замены их в рабстве более выносливыми неграми. Распространение христианства происходило насильственными мерами и повело только к ожесточенно красной и черной расы против белых. Из иезуитов известны, как миссионеры в Америке: Людвиг Бертран (в новой Гренаде), оо. Анкиета, Гонзалес, Корреа, Генрих Рихтер и др., проникавшие во все места с колонистами из Испании, Португалии, Франции. В Парагвае иезуиты основали даже нечто вроде государства со своим управлением (республиканским); оно существовало 150 лет, но было уничтожено португальцами (в 1767 г.). — Не меньшую ревность они обнаруживали в обращении к христианству негров-рабов, стараясь об облегчении их участи, но успехи их в этом отношении были незначительны. В XIX в. мы видим миссии р.-католицизма в Ост-Индии, в Китае, в Корее, в Японии, в северной Африке (среди арабов), в Судане (средней Африке), в Южной (среди кафров, в Капской области), на островах св. Маврикия, Мадагаскаре; в Австралии. — Пропаганда р.-католицизма и его унии с Востоком христианским направлена к тому, чтобы вознаградить себя за утраты в Европе в век «реформации». И в этом отношении орден иезуитов сделал для Рима более всех других его проповедников: им (при помощи Польши) Рим должен быть благодарен за так наз. Брестскую унию с целью подчинения папской власти с.-восточных славян (русского народа); им же принадлежит оживление пропаганды среди греков (в 1830 году назначение в Константинополь латинского антипатриарха) и стремление захватить в свои руки христиан в Палестине, Сирии, Малой Азии, Армении и Сирохалдее, Египте и Абиссинии, причем они опираются на поддержку турок и французского правительства: всюду они основывают монастыри, школы, вызывая вражду одной части народонаселения против другой, подрывая доверие к православному духовенству и устроая унии с Римом тех восточных христиан, которых удастся привлечь в р.-католические школы.

Одновременно с распространением в странах вне Европы р.-католицизм ведет борьбу

против протестантизма, которая направлена к возвращению протестантских стран под власть римского епископа. В Италии и Испании попытки произвести реформацию не удалось: папство в Испании в союзе с государственной властью, а в Италии собственными силами подавило движение в самом начале; в значительной степени это удалось в Польше, Франции и Австрии. Но развитие в нем направления, известного под именем ультрамонтанизма было причиной новых отпадений, поводом к которым послужила борьба Корнелия Янсения (род. 1585 г. 1638 г.) против иезуитов по вопросу о нравственности, — что было новым столкновением пелагианства (у иезуитов) с августинизмом (у Янсения) на римско-католической почве. В церковно-практическом отношении эта борьба выразилась в борьбе галликанской епископальной системы против папского абсолютизма. Сторонниками Янсения и янсенизма были три брата Арнольды д'Андильты (Роберт, Антон и Генрих). Иезуиты подняли против них преследование и принудили главных из них к бегству в Нидерланды (Голландию). Пять главных пунктов учения Янсения были осуждены папами Александром VII (1655—1667 г.) и Климентом XI (1700—1721 г.). Центр их деятельности во Франции (Порт-Роайаль) разрушен по указу короля Людовика XIV (1710 г.). Немного спустя было осуждено 101 положение из сочинений (толкований) Пасхазия Кенеля, янсениста, конституцией или буллою папы Климента XI Unigenitus (1713 г.). Движение янсенистов было причиной сильных волнений во французском духовенстве и разделило его на две части. Раздавались голоса к созванию собора для определения учения о благодати. Но партия консервативная одержала верх; победе иезуитов над янсенистами не воспрепятствовала булла папы Бенедикта XIII: *Pretiosus in conspectu Domini*, который, как доминиканец, был склонен к учению янсенистов; иезуиты воспрепятствовали опубликованию этой буллы. Беглецы-янсенисты соединились в Голландии со старокатолическою партией, и таким образом основалась так наз. «Утрехтская церковь», которая с 1723 года постоянно избирает себе нового епископа, но не признается Римом за составную часть р.-католицизма, хотя сама она признает первенство римской кафедры: она отрицает непогрешимость папы в вопросах веры и утверждает еретичество в учении буллы Unigenitus; при всех новых отлучениях своих епископов «Утрехтская церковь» апеллирует на папу к вселенскому собору. Она отвергает и догмат непорочного зачатия; на соборе Ватиканском (1870) она объявлена, как еретическая.

Второе отпадение от крайних воззрений р.-католицизма вызвано провозглашением догмата о папской непогрешимости по вопросам о вероучении и нравоучении. Это — так наз. старокатолическое (т. е. древне-вселенское) движение в Южной Германии и Швейцарии, начавшееся после Ватиканского собора. Состоит в отрицании средневековых и позднейших новшеств р.-католицизма в области веры, нравственности и церковного управления (см. Старокатолики).

В настоящее время все страны, в которых исповедуется р.-католицизм, распадаются на более или менее обширные области (диоцезы), управляемые апостолическими викариями, т. е. представителями папы, с титулами архиепископов-легатов от ребра апостольского (*legatus de latere*), нунциев апостольских; важнейшие из них называются примасами (в известной области), некоторые кроме того имеют сан кардинала. Им подчинены все областные епископы в делах, касающихся местного церковного управления. Отношения высшего духовенства к государственной власти в поместных церквях римского католицизма определяются конкордатами; ими же определяется порядок избрания и утверждения высших духовных лиц, сношения их с римскою кафедрою, их материальное обеспечение и отношение правительств ко всем р.-католическим учреждениям (школам, благотворительным обществам, монашеским орденам и братствам и церковным имуществам). Конкордаты заключены были с Франциею (1801 и 1883 гг.), Баварию (1817 г.), с Вюртембергом, Баденом, Гессеном, Нассау, Франкфуртом (1821 г.), Испаниею (1850 г.), Португалиею (1857 г.), с Россиею (1847 г.),

Аргентиною(1884 г.), Перу (1873 г.). В делах церковных католическое духовенство безусловно подчинено власти римского епископа (папы). Оно приносит присягу пред своим рукоположением на верность и послушание «папе и его канонически поставленным преемникам». Рукополагаемый дает клятву: не участвовать в замышлах и покушениях на жизнь и свободу папы, не открывать вверенных ему папою — посредственно или непосредственно — намерений папского престола, защищать папскую власть и царственные преимущества св. Петра и заботиться о приумножении и распространении прав и преимуществ и авторитета св. римской церкви; доносить о всем, что замышляется против нее и к ее ущербу, чтить легатов и нунциев апостольского престола; соблюдать и других побуждать к соблюдению правил апостольских и святоотеческих и строго исполнять папские «декреты, ординации, диспозиции, резервации, провизии и мандаты», всеми силами преследовать «еретиков, раскольников (схизматиков) и мятежников против Господина нашего и его законных преемников»; являться на соборы по папскому призыву, посещать апостольскую землю (Италию) чрез три года для отчета... Церковных имений в епархии не продавать, ни дарить, ни закладывать, ни отдавать в лен (по праву феодальному), ни вообще отчуждать без согласия римского первосвященника... Из этой присяги видно, что вообще все конкордаты и соглашения с государствами не могут иметь обязательного значения для римского духовенства, пока эта присяга не отменена. И действительно мы видим, что современная история р.-католицизма есть непрерывная борьба его духовенства (белого и черного) за расширение пределов, отведенных ему законами государства в которых есть римские католики. Главными борцами являются монашеские ордена, а из них самый видный деятель — орден иезуитов.

Р.-католическое монашество в течение всей своей истории стремилось к тому, чтобы раздвинуть рамки монастырей, т. е. исполнять монашеские обеты, но быть деятельным участником общественной жизни. Последовательно это стремление осуществляется в духовно-рыцарских орденах у «нищенствующих (доминикан и францискан), в братствах, члены которых давали обеты монашества, но жили в мире, в разных орденах, основан, в XVI в. для благотворительных и просветительных целей и, наконец, в ордене иезуитов. Римско-католическое монашество является наилучшим орудием римской кафедры для проведения в жизнь ее предначертаний и для распространения римских верований. Распространяясь повсюду, монашество подчинено исключительно Риму и стоит вне зависимости от епархиальных органов управления. Ответственность монашества только пред своим орденским начальством, средоточие которого только в Риме (пред генералом ордена), дает членам различных орденов возможность распоряжаться делами поместных церквей иногда с большею свободой и решительностью, чем епархиальной власти (епископам), и пользоваться преимуществами пред местным духовенством в силу особых папских распоряжений.

А. Булгаков.

Католические конгрессы в Германии (Katholikenkongresse, Katholikentage)

Католические конгрессы в Германии (Katholikenkongresse, Katholikentage) — ежегодные съезды немецких католиков — для взаимного обсуждения назревших вопросов касательно положения католичества в Германии. Вызваны они были революцией 1848 года. Тревожные дни государственного переворота заставили немецких католиков подумать о судьбе своей церкви. В разных местах возникают общества для защиты интересов католичества. Уже в августе того же 1848 года члены этих обществ собираются в Кельне, а в октябре — в Майнце и решают учредить особый фереин, названный в честь папы Пия IX — Piusverein и поставивший себе следующие задачи: достижение и охранение независимости церкви от государства и господства ее над школою; постановку народного образования в католическом духе; развитие христианской благотворительности; поддержку мирных отношений к государству и существующему государственному строю, — каков бы он ни был, — если только он не нарушает интересов церкви; оборонительный, — а не наступательный образ действий в отношении к не католическим вероисповеданиям. Основным принципом ферейна является повиновение папе и местному епископу; небесною патронессою своей фереин признает Божию Матерь. Каждый член обязуется ежедневно читать «Отче наш» и «Богородице» за процветание ферейна. С 1853 г. такие генеральные собрания католиков Германии созываются ежегодно под названием Katholikenkongresse или Katolikentage. Значение конгрессов особенно усиливается в семидесятые годы, во времена так называемой «культурной борьбы» (Kulturkampf), когда они оказали большую помощь римской курии против прусского правительства. По своему характеру конгрессы являются скорее политическими, чем религиозными собраниями: не объединение собравшихся на началах христианской любви и мира преследуют они, а чисто политические цели, внешние блага католической церкви в Германии. В речах ораторов слышатся обыкновенно жалобы на творимые немецким католикам притеснения и призыв к борьбе с протестантством и протестантским правительством. Собрания созываются ежегодно в разных городах, причем избираются местности с преобладающим католическим населением. Заседания продолжаются 4—5 дней и обставляются весьма торжественно и эффектно: пышные богослужения, крестные ходы с дарами и реликвиями, торжественные процессии разнообразных католических фереинов... Повсюду заметна тенденция подчеркнуть величие и единство католичества. Конгрессу предшествует обыкновенно воззвание, в котором указываются главные задачи съезда и доказывается необходимость совместной работы над этими задачами. И надо отдать справедливость единодушию католиков: — не только со всех концов Германии, но и из других стран спешат они на этот призыв. В 1904 г., например, на 51-м конгрессе (в Регенсбурге, в Баварии, с 21 по 25 августа) собралось на конгресс более 8.000 человек из самых разнообразных слоев общества: епископы, представители (баварского) королевского дома, высшая аристократия, депутаты рейхстага, духовенство, представители прессы, купцы, студенты, рабочие... К недостаткам конгрессов нужно отнести их шаблонность, безжизненность: все идет по заведенному порядку без малейших отступлений; слушатели не принимают никакого активного участия в заседаниях, как будто они приглашены для выслушания отчета, а не для живого обмена мыслей; собеседования, или критика произнесенных рефератов не допускаются. Зато дисциплина образцовая. Как выразился один оратор, конгресс есть смотр католическим войскам, последняя муштровка их ввиду предстоящего сражения. При таких условиях собрания эти являются, действительно, могучим орудием в руках Рима для борьбы с протестантством и

протестантским правительством Германии, — и если католикам в последнее время удалось добиться здесь значительных уступок, то этим они немало обязаны своим конгрессам.

Н. Сахаров

Католический социализм

Католический социализм отличается от других видов социализма, во-первых, тем, что в основе его лежит не материалистическое или какое другое мирозерцание, а христианское католическое; во-вторых, тем, что он возлагает на церковные организации главную роль в социальных преобразованиях. С другой стороны, нельзя смешивать католический социализм и с филантропическими начинаниями католических организаций в пользу рабочих; от этих начинаний он отличается двумя чертами: 1) он требует вмешательства государства в социальные отношения и 2) восстает против привилегий экономически господствующего класса. Вопрос о социальной справедливости существовал с самого основания церкви, так как всегда в нее входили и бедные и богатые, и церковь внушала не только покорность и терпение бедным, а и чувство ответственности и греха богатым, не желавшим облегчить участь первых. Общине имуществ, бывшее по книге Деяний Апостольских у первых христиан, практиковалось и в позднейшее время в монастырской жизни, а для прочих христиан такой строй оставался идеалом, заменой и приближением к которому служила благотворительность, особенно хорошо и широко организованная в католической церкви. Отцы церкви и восточные (напр., Златоуст, Василий в.), и западные (напр., Климент римский, Амвросий медиоланский) требуют от богатых помощи бедным не только во имя милосердия, но и во имя долга и социальной справедливости. Изречения о богатстве и бедности, о собственности часто сходны до буквальности с положениями новейшего социализма (см. «Коммунизм»). У Фомы Аквината, мировоззрение которого было санкционировано папскою энцикликой 4 августа 1879 года, немало страниц поразительно аналогичных с произведениями Лассалья и Маркса. Такова та почва, на которой возник католический социализм. То обстоятельство, что способы смягчения общественных зол, предпринимавшиеся католичеством в прежнее время, в XIX веке оказались недостаточными и решение социального вопроса приняло форму католического социализма, объясняется особенною остротой, которую принял этот вопрос в последнее время. Факт существования глубокого недовольства общественным строем в широких кругах культурных народов отрицать нельзя. Причина этого недовольства не в обеднении масс. Статистика показывает, что, наоборот, в новое время возросла не только общая сумма богатства, но и благосостояние низших классов повысилось (см. напр., статью *Einkommen* в «Handwörterbuch d. Staatswissenschaft», Supplementband I, Jena 1895, 280 сл.; Schmidt, *Beiträge zur Gesch. d. geerblichen Arbeit im England*, Jena 1896, 178). Причины этого недовольства заключаются, во-первых, в неодинаковом росте производства и распределения: тогда как народное богатство быстро возрастает, экономическое положение рабочих классов улучшается едва заметно; новое крупное капиталистическое производство и технические изобретения большую часть прибыли оставляют в руках капиталиста, давая рабочему лишь то, что необходимо для его существования, и ни прилежание, ни искусство не могут вывести его из этого тяжелого положения. Вторая причина недовольства — полная зависимость рабочего от работодателя; труд человека не может соперничать с трудом машин, и рабочий должен или поступить на службу к владельцу машин или погибнуть. Отсюда вытекает третья не менее сильная причина этого недовольства — чувство неуверенности в возможности найти средства к существованию; рабочий не уверен, будет ли спрос на его труд, единственный источник его существования, да и найдя работу, не может быть уверен, что завтра же промышленный кризис не выбросит его с семьей на мостовую без куска хлеба. К этим экономическим источникам недовольства присоединяются другие, нравственного характера. К таким источникам относится распространение образования среди рабочих и связанное с ним стремление к более высокому

жизненному и общественному положению, извращенные идеи братства и равенства, пущенные в оборота либерализмом (см. «Либерализм»), стремление к удовольствиям и наслаждению жизнью, особенно усилившееся вместе с упадком веры в среде рабочих, и, наконец, невиданная до сих пор степень противоположности между роскошью капиталистов и нищетой рабочих.

В истории католического социализма можно отметить два периода, границей между которыми служит энциклика Пия IX от 8 декабря 1849 года. В первый период католический социализм или — вернее — коммунизм ограничивался одной Францией и отличался теоретичностью и крайностью воззрений.

Во второй период католический социализм распространяется почти по всему католическому миру и принимает более практическую и более умеренную форму. Впервые мысль о католическом социализме высказана основателем первой социалистической школы Сен-Симоном. В своем сочинении «Новое христианство» (1825 г.) он пытался пробудить в католическом духовенстве сознание его обязанностей перед народом. Он рисует план будущего государственного строя, в котором первенствующее место займет духовенство и который в то же время обеспечит благосостояние «класса наиболее многочисленного и наиболее бедного».

«Ваши предшественники, — писал он папе, — уже достаточно раскрыли и распространили христианское учение; вам нужно заняться его применением к жизни. Истинное христианство должно сделать людей счастливыми не только на небе, во и на земле. Вы должны употребить в дело и вашу власть и все средства воинствующей церкви, чтобы быстро улучшить физическое и нравственное состояние самого многочисленного класса» (Nouveau Christianisme, изд. 1832 г. стр. 138 сл.). И многие позднейшие социалисты, напр., Бюшэ, Эскирос, Кабе (см. «Коммунизм»), доказывали полное соответствие своих идеалов с христианством, а последователи Сен-Симона, напр., Исаак Перейра и Густав д'Эйхталь, развеивая далее теократический элемент «Нового христианства», советовали обратиться к теократии уже существующей, возложить на нее заботу о рабочем классе и воспользоваться, таким образом, моральной силой католичества для решения социальных вопросов. Особенно усилились попытки приблизить социализм к католичеству после революции 1848 года. Даже антиклерикальная газета «Démocratie pacifique» стала говорить о демократическом характере христианства. Попытки эти нашли себе благоприятную почву среди некоторой части французского католического клира во главе с Ламеннэ (см. «Ламеннэ»). В своих сочинениях (см. особенно «Слова верующего», русск. пер. В. и Л. Андрусов, Спб. 1906, было и еще два издания) и в основанном им в 1830 году журнале «L'Avenir» он доказывал, что церковь, сделавшись демократическою, страшно усилит свое влияние и выполнит заветы своего Основателя, тогда как поддержка сильных и богатых ей совершенно не нужна. Еще дальше Ламеннэ пошли аббаты Констав (см. «Коммунизм»), Шевэ, Каллан, Дидье и др. Даже сам папа Пий IX сначала довольно благосклонно относился к этому движению. Но скоро вопрос о светской власти папы положил ему конец. Враждебность демократии светской власти, римская экспедиция, союз клерикальной партии с Наполеоном III заставили папу решительно осудить социализм вообще и в частности католический. В энцикликах 1848 г. и 1864 г. и в Силлабусе 1864 г. он безусловно отвергает социализм наряду с либерализмом, масонством и библейскими обществами. Но так как породившие католический социализм причины не только не исчезли, а даже усилились, то через некоторое время он возникает вновь в разных местах, хотя в менее либеральной и более осторожной форме. Как это ни странно, новая форма католического социализма основывалась на энцикликах и Силлабусе Пия IX, решительно осуждавших социализм. Эти документы осуждали социализм, как порождение либеральных принципов революции. Новый католический социализм также начался с осуждения революции. Современные бедствия произошли не от одного изменения условий политико-экономической

жизни, а еще и от глубокого антисоциального действия французской революции. Она разрушила корпоративную организацию и чрез это предоставила рабочих непосильной для них свободной экономической борьбе, которая привела их в рабство к предпринимателю. Истинная свобода возможна не при неограниченном произволе для индивидуума, а при законодательстве церкви и государства, клонящемся к общему благу. Христианский коммунизм сменяется, таким образом, церковно-государственным социализмом. Сходясь в этом отношении с ультрамонтанством, социально-католическая партия сходилась в то же время и с социализмом, также отрицавшим буржуазный строй, созданный революцией, и возлагавшим большие надежды на государственное вмешательство. Католический социализм находил в учении социал-демократов истинное ядро и только отвергал их заблуждения, тогда как в буржуазном либерализме все казалось ему сплошной ложью и социализм представлялся пред ним совершенно правым (Гитце). Отсюда уже нетрудно было придти к мысли, что противоречия между глубоко антирелигиозным и материалистическим социализмом и католичеством вовсе не неустранимы, и что «черный интернационал» может идти иногда рука об руку со своим «красным собратом», чтобы в более или менее отдаленном будущем и объединиться с ним. Впрочем, до этой мысли католический социализм доходил лишь в редких случаях, а по большей части фактически он смотрел на себя, как на борца не только против либерализма, но и против враждебной религии социал-демократии.

Католический социализм возродился почти одновременно в нескольких странах, благодаря инициативе отдельных представителей католической иерархии и светских людей. Во Франции вождями нового движения явились с 1871 года граф де-Мэн и маркиз Ла Тур дю Пэн, начавшие основывать католические рабочие кружки (*Oeuvre des cercles*). Через десять лет число таких кружков дошло до 450. Сначала в них принимали только рабочих, а потом и всех, подписавших программу партии. Совет кружков начал издавать периодический орган «*L'Association catholique*», заслуги которого в деле разрешения социально-экономических вопросов признавались даже врагами католичества. Движение носило сначала роялистический характер, но потом примирилось с республикою. Большие надежды возлагают французские католические социалисты на законодательство. Как член парламента, де Мэн в марте 1884 г. провел закон о свободе рабочих ассоциаций. Но его попытка устроить нечто вроде гильдий и дать ассоциациям особые привилегии законодательным путем была отвергнута, также как и законопроект 1888 года о государственном вмешательстве в рабочий вопрос. Из других более видных представителей католического социализма во Франции можно указать Гранмэзона, П. де-Паскаля, Антуана и др.

В Швейцарии во главе социально-экономического движения стоит член Национального Совета Гаспар Декуртэн, последовательный демократ и убежденный католик. Вообще, в Швейцарии крайняя демократия издревле хорошо уживалась с католичеством, и демократически верный католичеству характер составляет особенность швейцарского католического социализма до сих пор. Главное внимание Декуртэн обратил на рабочее законодательство и достиг здесь блестящих успехов (см. M. Gay, *La législation ouvrier en Suisse*). Им же основано рабочее бюро (*Secretariat ouvrier*), чиновники которого выбираются союзами рабочих. Это бюро служит посредником между правительством и рабочими.

В Бельгии, где католическая партия является наиболее сильною, церковь издавна принимала живое участие в разрешении социальных вопросов, но долгое время это участие не выходило из рамок филантропии и либерализма. Представителем этого направления, получившего название Анжерской школы, был Перэн. Эта школа не допускала участия государства в решении рабочего вопроса, считая его делом церкви. Но мало-помалу развилась здесь и социалистическая партия, так называемая Люттихская школа, во главе с епископом

Дутрелу и аббатом Ботье, требовавшая государственного вмешательства в пользу рабочих. На конгрессе 1890 г. в Льеже последняя партия одержала верх, и папская энциклика 1891 г. (см. ниже) дала этой партии точку опоры. Социалистическая партия образовала могущественную демократическую лигу, насчитывающую теперь более 100.000 членов. Партия имеет несколько представителей в парламенте, часто действующих наперекор Риму и воотирующих заодно с социал-демократами, а не с клерикалами. Партией издается много периодических изданий.

Крупную политическую силу представляет католический социализм в Германии. Здесь священник Кольпнг еще с 1846 г. начал основывать в Эльберфельде кружки поденщиков и подмастерьев (Gesellenvereine), которые скоро распространились по всей Германии и в 1908 г. насчитывали до 75.000 членов. Более широкую постановку католическому социализму в Германии дал Кеттелер, епископ майнцский (см. «Кеттелер»). Более видными продолжателями дела Кеттелера были его последователи каноник Муфанг и член рейхстага Гитце. Муфанг начал издавать партийный орган «Christlich-soziale Blatter», а Гитце по смерти Виндгорста сделался главою центра, был назначен Вильгельмом II членом Государственного Совета и умело пользовался своим влиянием для развития рабочего законодательства. Долгое время католический социализм преследовался Бисмарком (см. «Культуркамф»), врагом и красного и черного интернационала. Но потом Бисмарк увидел, что первый опаснее второго, а выделение из партии национал-либералов империалистов сделало центр господином положения, — и Бисмарк «пошел в Каноссу», отменив в 1882 и 1883 гг. установленные в 1873 году законы Фалька, сильно стеснявшие развитие католического социализма. С этого времени католический социализм сделал крупные завоевания. Можно сказать, что он составляет главную силу центра, всего более привлекая к нему сочувствие народных масс. Католический социализм имеет стройную организацию. Кроме упомянутых союзов поденщиков баронами фон Шорлемер Альст и Феликсом фон Лоэ основаны союзы крестьян (Bauervereine), распространившиеся по всей Германии и насчитывающий десятки тысяч членов.

Но самую могущественную организацию католического социализма представляют ассоциации рабочих (Arbeitervereine). Еще в 1903 г. число таких ассоциаций превышало тысячу, а число членов 250.000. Большинство этих ассоциаций или ферейнов объединены в двух союзах (Verband der katholischen Arbeitervereine) — берлинском северо-германском и мюнхенском южно-германском. В союзы недавно стали принимать не только католических, но и протестантских рабочих, хотя фактически такие случаи редки. В южной Германии почти нет других союзов, кроме католических. Президент южно германского союза — капеллан Вальтербах в Мюнхене, заведующий двумя издательскими фирмами союза. Северный союз основан лишь в 1895 г. с 1.600 членами, но в 1902 г. он имел уже 28.315 членов, в январе 1905 г. 70.000 членов, а в марте того же года уже 72.000. В устройстве союза проведена строгая централизация. Управление союза состоишь из девяти выборных членов, четырех духовных и пяти мирян рабочих. Генерал-секретариат союза находится в Берлине (Kaiserstrasse 37). Союз разделяется на областные союзы, состоящие из ферейнов. Союзы и ферейны руководятся особыми правилами, главное место между которыми занимают «Satzungen des Verband der katholischen Arbeitervereine». При союзе существуют кассы: похоронная, фабричная (Gewerkschaftkasse), касса для безработных, служащая нередко и стачечною кассой, касса для больных, вспомогательная касса, касса для приезжающих, касса страхования от пожара и народное бюро (Volksbureau на Kaiserstrasse 37), бесплатно дающее советы и помощь рабочим. Отдельные ферейны должны по § правил участвовать во всех признанных союзом обязательных благотворительных предприятиях. Кроме управления союза, почти захваченного духовенством, существует еще конференция президентов и съезд делегатов, в котором кроме президентов участвуют представители от 100 членов. И президентами и представителями большей частью

являются духовные лица. Каждый член союза ежегодно вносит 1 марку и 20 пфеннигов в кассу союза. Союз издает еженедельник «Der Arbeiter», рассылаемый всем членам бесплатно. Для рабочих поляков он издается на польском языке под названием «Robotnik» (organ Związku Katholich Towaristow Robotnikow) в 6.000 экземпляров. Некоторое время существовало и моравское издание «Katolike Noviny». С 1905 г. выходит ежемесячник «Der Arbeiterpräses» — практическое руководство для вождей и друзей движения. Большое внимание уделяет социально-католическому движению иезуитский орган «Stiinmeu aus Maria Laach». Кроме того, союзы выпускают массу других изданий и миллионы летучих листов. Большое значение придают германские социал-католики государственному вмешательству. Они хотят, чтобы государство оказывало корпорациям и материальную, и законодательную помощь и даже сделало их обязательными. Но законопроект Гитце и Габерланда об обязательном профессиональном экзамене, прошедший в 1888 году чрез рейхстаг, был отвергнут Союзным Советом. Далее, социал-католики требуют запрещения труда детей, определения рабочего времени, поддержки безработных, бдительного надзора за соблюдением фабричного законодательства, и некоторые даже установления обязательной минимальной платы. Как более видных представителей католического социализма в Германии, можно упомянуть еще иезуитов Катрейна и Лемкуля, священника Вильгельма Гогофа, Ратцингера, Пеша и др.

Своеобразный характер имеет социально-католическое движение в Австрии, куда оно было занесено из Германии последователем Кеттелера, протестантом Рудольфом Мейером, бежавшим в 1877 году во время культуркампа из Германии. Здесь движение приняло антисемитический, аристократический и даже феодальный характер. Экономический гнет евреев, захвативших всю промышленность и громадную часть территории, чувствуется здесь особенно сильно не только рабочими, но и аристократами-землевладельцами. Поэтому аристократия является в Австрии руководительницей рабочих в борьбе против общего врага. Руководители движения исходят из той точки зрения, что революция 1848 года, разрушив феодальную систему и уничтожив гильдии, с одной стороны, подорвала тот принцип, что обладание собственностью налагает известные обязанности по отношению к государству и предоставила собственникам одни права, а с другой стороны — сделала рабочих беззащитными жертвами эксплуататоров. Единственное спасение в восстановлении прежней феодальной системы и покровительствуемых государством гильдий. Несмотря на упорное сопротивление либеральной буржуазии, партии удалось в 1883 году провести в Австрии закон, восстанавливающий корпоративный режим. В следующем году этот закон был распространен и на Венгрию. В марте 1885 года партия провела новый закон, уменьшающий рабочий день до одиннадцати часов и ограничивающий труд женщин и детей. Образование корпорации пошло успешно только после конгресса 1890 года, на котором присутствовали 23 епископа и 600 священников. Главными деятелями здесь являются ар. Луэгер, бургомистр Вены, барон Фогельзанг, видный социал-католический писатель, издававший журналы «Vaterland», официальный орган партии, и «Monatschrift für christliche sociale Reform», князь Лихтенштейн, оратор и политически деятель, член рейхстага, политико-экономический писатель граф Куэфштейн, граф Блеме, граф Белькреди и др. Из духовных лиц нужно отметить иезуита Кольба, доминиканца Альберта Вейсса, священника и депутата рейхстага Эйхгорна. На последних выборах 1907 г. христианско-социальная партия одержала блестящую победу, получив целых 78 мест, и, объединившись затем с консервативно-клерикальной партией, сделалась главной силой в парламенте.

В других странах католический социализм представляет менее значительную общественную силу, хотя отдельные лица принимают деятельное участие в решении общественных вопросов в направлении католического социализма. В Англии особенной

популярностью среди рабочих пользовался кардинал Маннинг. Продолжателями его дела были епископ ноттингэмский Эдуард Бэгсшоу (Bagschawe) и Х. Дэвас. В Соединенных Штатах католический социализм часто действует заодно с социал-демократией. Заступником американского «ордена рыцарей труда» был кардинал Гибсон, отстаивавший его от осуждения Рима. Священник Мак Глинн с 1887 г. агитировал вместе с Генри Джорджем (сочинения которого, несмотря на посторонние давления, не были внесены в «индекс») за основание католической рабочей партии. Теперь священники Мак Грэди и Гагерти принадлежат к числу самых деятельных агитаторов социал-демократии. Блестящим писателем и оратором в духе демократического католического социализма является епископ Айрлэнд (Ireland). Из итальянских католических социалистов назовем Либераторе, Тониоло, Бурри, Содерини; из испанских Орти и Лара, Род. да Цепада, П. Вицента. Постепенно движение теряет свой первоначальный характер отдельных разрозненных частных мероприятий в различных странах, а становится международным делом, санкционированным церковью. Социал-католики пришли к мысли, что государственное вмешательство в пределах одной страны недействительно и недостаточно: рабочее законодательство, улучшая положение рабочих, тем самым увеличивает издержки производства и ставит промышленность известной страны в невозможность конкурировать с промышленностью других стран. Поэтому развитие рабочего законодательства должно идти параллельно во всех странах, должно быть делом международным. Еще в 1884 г. граф Мэн приглашал французское правительство разработать вопрос о международном рабочем законодательстве, но первую практическую попытку осуществить это дело сделал Декуртэн, возбудивший в 1887 г. вопрос об этом в швейцарском парламенте. В 1888 г. предложение его было принято, и международный конгресс назначен был на 1889 г. в Берне, но по желанию императора Вильгельма II он состоялся в 1890 г. в Берлине. Следующий конгресс был в 1893 г. в Вienne.

Отношение церкви к католическому социализму во второй период его истории было совершенно иное, чем в первый. Причины этой перемены заключаются в более умеренном характере нового католического социализма с одной стороны, а с другой — в утрате папством светской власти, после которой уже не было нужды защищать светскую власть папы от демократии. Немало значила и самая личность преемника Пия IX Льва XIII. Еще будучи архиепископом Перуджии, он в своем пастырском послании 1877 г. с глубоким сочувствием писал о бедствиях рабочего класса. Сделавшись папою, он хотя и предостерегал в своей первой энциклике от «ядовитой заразы социализма», но благожелательно относился к стремлениям улучшить положение рабочих и даже выражал сочувствие гр. Мэну. В Ватикан с 1888 г. шли тысячные толпы рабочих, чтобы просить у папы благословения для своих требований и своих надежд и встречали самый радушный прием. Завершением новой социальной политики папства была знаменитая энциклика 1891 года «*Rerum novarum*», прямо и озаглавленная: «О положении рабочих». Папа здесь вполне признает неудовлетворительность существующего общественного строя и необходимость принять меры для помощи людям низших классов общества, обедневшим и доведенным почти до рабства, благодаря жадной эксплуатации богатых и сильных. Но социалистическое отрицание собственности не решает вопроса. Собственность необходима по естественному праву и без нее невозможна семья; государство не может уничтожить семью и собственность, потому что они явились ранее самого государства. Решение вопроса может быть дано только религией. Папа указывает четыре фактора, при должном взаимодействии которых социальный вопрос может быть решен: церковь, государство, работодателей и самих рабочих. Самое главное — это распространить в обществе христианское отношение к социальному вопросу, что составляет задачу церкви. Церковь учит классы их взаимным обязанностям. Истинная ценность настоящей жизни определяется лишь по

сравнению с жизнью будущей. Здешные богатства даются не для себя лишь, а для распределения их нуждающимся, в чем придется отдать суровый отчет Судии Богу. Богачи суть раздатели земных благ. Сердце Божие в особенности склоняется к бедным и несчастным, труждающимся и обремененным. Церковь не ограничивается, однако, указанием истинного пути к разрешению социального вопроса, а и практически ведет людей по этому пути. Как в древности языческий мир был обновлен христианством, так и теперь исцеление общественных зол возможно лишь под влиянием церкви. Пусть не думают, что она всецело поглощена заботою о душах и презирает все земное. Она употребляет все усилия к улучшению положения рабочих, воспитывает в них добрые христианские нравы, которые устраняют чрезмерную жажду наслаждений и приучают к умеренности; создает разные общественные учреждения, предназначенные для улучшения положения рабочих, развивает христианскую благотворительность и главное — внушает государству заботиться о рабочих не менее, чем о других классах общества. Богатства народов суть плоды труда рабочих классов, и государственная власть должна обеспечить за этими классами хоть часть этих плодов. Всегда защищая частную собственность, оно должно, тем не менее, вмешиваться, когда условия работы угрожают здоровью или нравственности рабочих, когда работа чрезмерна и не соответствуем силам, полу и возрасту рабочих. Государство должно предупреждать причины разорительных стачек. Заработная плата должна обеспечивать рабочему известное сносное существование; в противном случае договор рабочего с предпринимателем теряет силу. Однако лучше, если условия труда определяются не прямым государственным законодательством, а корпорациями из рабочих и нанимателей, решения которых должны быть обязательными. Нельзя думать, что рабочие и наниматели — естественные враги. Христианство признает за обеими сторонами права и обязанности. Рабочие могут составлять ассоциации, которые помогут им скопить известную собственность и тем смягчить классовую рознь. Эти католические ассоциации будут самым лучшим средством борьбы против социалистических синдикатов с их антихристианским и антигосударственным направлением; посредством этих ассоциаций можно установить посредничество рабочих и патронов, организовать приискание рабочих, создать фонд вспомоществования для нуждающихся. Но в то же время рабочие должны исполнять все, что они обязались по договору и никогда не прибегать к насилию. Со своей стороны предприниматели должны давать справедливую плату, а не ту, которая вынуждает работника крайность; должны щадить пол и возраст, а также употреблять богатство на общественные нужды.

Значение этой энциклики в истории католического социализма громадно. Правда, она составлена в слишком неопределенных и широких выражениях, но в самой энциклике поддерживалась необходимость считаться с разнообразием обстоятельств времен и мест. Законность основных положений католического социализма санкционирована с достаточною ясностью. Здесь признано, что социальный вопрос является угрожающим в настоящее время, почему в решении его должны принимать участие и церковь и государство. Энциклика сделалась минимальною программой всех католиков-социалистов. На упомянутом конгрессе в Биенне было постановлено «организовать международную пропаганду для осуществления принципов, провозглашенных Львом XIII в его энциклике», и папа в письме к Декуртэну от 6 августа 1893 г. одобрил эту мысль. Главные положения энциклики папа повторил и в письме 1895 г. к бельгийским епископам. Новый папа Пий X в декабре 1903 года издал указ (*motu proprio*), повторявший все главные мысли Льва XIII по социальному вопросу, и продолжил их для руководства всем католическим ассоциациям и кружкам. На той же точке зрения стоит и папская энциклика 11 июня 1905 г. к итальянским католикам.

Несомненно, что католический социализм часто является делом простого расчета, делом

политическая и классового самосохранения: — политические деятели и общественные группы иногда покровительствуют католическому социализму и делают ему уступки, чтобы посредством него помешать развитию социал-демократии. Часто католический социализм является для католичества только средством удержать свою власть над обществом. Но несомненно и то, что нередко католический социализм развивался на основе глубоко альтруистических мыслей и чувств, коренящихся в христианском мирозерцании. Такой католический социализм является самым надежным противовесом для современных враждебных христианству общественных движений.

С. Троицкий

Каттаф

Каттаф — город в колене Завулоновом ([Нав.19:15](#)). У И. [Нав.](#) в перечне городов Завулону за Каттафом назван Нагалал, между тем Суд.1Нагалалу, вместо Каттафа, предшествует Китрон. На этом основании Кейль предполагает, что, по всей вероятности, Каттаф и Китрон — один и тот же город. В пользу этого предположения может говорить и то обстоятельство, что у И. [Нав.](#) в перечне городов Завулоновых нет Китрона. — Равным образом, по словам Рима, было высказываемо мнение, что с Каттафом тождествен и гор. «Кароа», который у И. [Нав.](#) назван левитским городом в колене Завулоновом, но которого в перечне Завулоновых городов у И. [Нав.19:10-15](#) тоже не имеется (см. «Карфа» выше). — Если признать основательными названные предположения, то нужно допустить, что один и тот же город в уделе Завулону и в одно и то же время был известен под тремя различными наименованиями. — Судя по местностям, названным в кн. И. Навина при определении границ удела Завулонова ([Нав.19:10-15](#)), Каттаф находился в северо-западном направлении от Фавора (ст. 12), за долиною «Ифтах-Ел» (ст. 14; см. «Ифтах-Ел» в «Энц.» V), таким образом на равнине Акко, к югу от р. Белус, впадающей у города Акко (Птолемаида) в Средиземное море.

Прот. Н. Елеонский

Катун

Катун, св. мученик Пергии памфилийской, III-IV столетия. Это был земледелец, которого отцы и деды были христианами. Вместе с другими единомышленниками он отправился ночью к идолу Артемиды и разорил все, что относилось до жертвоприношения ей. За это он был подвергнут различным пыткам и наконец обезглавлен. Память его 1-го августа (Макар. Ч.-Миня; Пролог).

Хр. Л-в.

Каулен Франц (Kaulen Franz) — немецкий католический богослов, род. 20, III, 1827 г., с 1882 г. проф. в Бонне. Сочинения: «Institutiones linguae Maudschuricae», Regensburg 1856; «Вавилонское смешение языков» (Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861); «История Вульгаты» (Geschichte der Vulgata, Mainz 1869); «Руководство к языку Вульгаты» (Sprachliches Handbuch zur Vulgata, Mainz 1870; [2 изд. Freiburg im Breisgau 1904, но и в нем отмечается множество недостатков: см. Prof. Ad. Jülichier в «Theologische Literaturzeitung» 1905, Nr. 6, Sp. 169—171]); «Введение в Свящ. Писание» (Einleitung in die hl. Schrift, Freiburg 1876); «Ассирия и Вавилония по новейшим открытиям» (Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen, 2. Aufl., Freiburg 1882); «Сказание Библии о творении мира» (Der biblische Schöpfungsbericht — Genes. I, 1—2, 3, Freiburg 1902).

Н. Сахаров

Кауч Эмиль

Кауч Эмиль (Kautzsch Emil Friedrich) нем. прот. богослов, род. 4,1X,1841 г., с 1888 г. проф. богословия в Галле. Сочин.: «О цитатах из Ветхого Завета у Ап. Павла» (Ueber alttestamentliche Citate des Apostels Paulus, Lpzg 1869); «Исследование подлинности моавитских древностей» (Die Echtheit der maabitischen Altertmer geprft, Strassb. 1876); «Грамматика библейско-арамейского языка» (Grammatik des Biblisch-Aramischen, Lpzg 1884); «Перевод книги Бытия с указанием внешних отличий в источниках» (Die Genesis mit; usserer Unlerscheidung der Qnellen bersetzt, 2 Aufl., Freiburg 1891). Кроме того он работал над 10 и 11 изданием «Энциклопедии и Методологии Гагенбаха» — (Encyklopedie und Methodologie» Hagenbachs), а также над 22—25 изданиями еврейской грамматики Гезевиуса. С 1890 г. Кауч издает (в Фрейбурге) новый перевод Ветхого Завета [и апокрифов, редактирует известный журнал «Studien und Kritiken», участвует и в заграничных изданиях, напр., в A Dictionary of the Bible ed. by James Hastings, где помещена его обширная статья (Extra Volume, Edinburgh 1904, p. 612—734) о «религии Израиля», которая признается наилучшею по данному предмету: ср. в «The Expository Times» XVI, 9 (June 1905), p. 430.]

Н. Сахаров.

Кафтан Юлий — примыкающий к Ричлю богослов новокантианского направления. [Важнейшие сочинения: «Проповедь Евангелия в современной духовной жизни» (Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben, Basel 1879); «Сущность христианской религии» (Das Wesen der christlichen Religion, Basel 1881; 2 Aufl. ibid. 1888); «Истина христианской религии» (Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888); «Вера и догмат» (Glaube und Dogma, Betrachtungen über Dreyer's undogmatisches Christentum, Bielefeld 1889); «Нуждаемся ли мы в новых догматах?» (Brauchen wir ein neues Dogma? Bielefeld 1890; 3 Aufl. 1893); «Догматика» (Dogmatik, Freiburg i. B. 1897, B. I); «Оправдание верою, как основной принцип протестантской культуры» (Die Rechtfertigung durch den Glauben als Grundartikel der protestantischen Kultur, Lpzg 1901); «Что такое правоверие в евангелической церковности?» (Was die Rechtgläubigkeit in der evangelischen Kirchlichkeit bedeutet? Berlin 1904) и др.] Кафтан является противником Кантовского идеализма как в теории познания, так и в морали. Обычное после Канта различие субъективного и объективного моментов в нашем познании он отвергает, как «принципиальную путаницу» (grundstzlicher Wirrwar). Его собственная теория познания приближается к феноменализму новейших позитивистов, разрешающему вещи в явления сознания и провозглашающему существование реального мира проблематичным. Особенно разделяет он с позитивистами отрицание транссубъективного значения понятия причинности, сводящегося к временной последовательности явлений сознания. Этот скептицизм служит у него к тому, чтобы проложить свободный путь мировоззрению веры, которая «вообще ничего не хочет знать о законах природы». Вопрос о чудесах разрешается самым простым рассуждением: если законы природы не суть что-либо действительное, то нечего и толковать о каких-либо изъятиях из сферы их действия. В практической философии трезвый эмпиризм Кафтана, — по отзыву Пфлейдерера, — выгодно отличается от абстрактного идеализма других богословов новокантианского направления. Но он, со своей стороны, не мог избежать подводных камней утилитаризма, когда не хочет ничего знать о первоначальном нравственном предрасположении в человеке и объявляет последнее просто мифом. Из эмпирического обоснования нравственности следует, что и религия, по Кафтону, возникает не из нравственных суждений ценности, не из стремления к нравственным идеалам, а из естественных суждений ценности, из стремления к благам жизни вообще, которых человек, вследствие собственного бессилия, может достигнуть только при помощи божественного могущества. Нравственные идеалы не принадлежат к сущности религии, а только уже в высших религиях, особенно в христианстве, выдвигаются как условие для достижения религиозных благ. У Кафтана религия, как удовлетворение человеческой потребности в блаженстве, является высшею и последнею целью, в отношении к которой нравственность имеет подчиненное значение, как средство для достижения этой цели. Натуралистически-эвдемонистическое понятие Кафтана о религии получает под конец трансцендентно-мистический оттенок, благодаря которому он оказывается уже вне обычного кругозора Ричлианского богословия. Религия, — говорит он, — состоит не в том, чтобы разрешать замечаемые в мире противоречия или устанавливать надлежащую гармонию в мире, а скорее в том, чтобы, считать мир с его благами не существующим и жить всею душой в Боге. Ядро христианской религии состоит не в новом нравственном отношении к миру, а в сокровенной жизни души со Христом в Боге.

Кафтор, Кафторим

Кафтор, Кафторим. Кафторим — так в Библии назван и сын Мицраима ([Быт.10:14](#)), и народ от него произведший ([Втор.2:53](#)) — кафторимы. Кафтор — название местности (острова), где кафторпмы обитали ([Иер.47:4](#). [Ам.9:7](#)). В славянском переводе, согласно с переводом греческим (LXX), вместо «кафторимы» поставлено каппадоки ([Втор.2:23](#)), вместо «Кафтор» — Каппадокия ([Ам.9:7](#)). По свидетельству [Втор.2:23](#), кафторимы, вышедшие из Кафтора, истребили аввеев, живших в селениях до самой Газы, и поселились на месте их. — Учеными было сделано немало попыток поточнее определить ту страну, которая в Библии названа «Кафтор». Одни утверждали, что Кафтор — Каппадокия, другие — Кипр, третьи — Крит, четвертые разумели под Кафтором береговую полосу египетской дельты и т. д. Но ни с одним из этих утверждений нельзя согласиться: все они не имеют и, по замечанию Гуте, не могут иметь достаточных оснований. — В [Быт.10](#) говорится, что филистимляне произошли от Каслухима, или вышли из страны, населенной каслухитами; между тем, по свидетельству [Иер.47:4](#). [Ам.9:7](#), филистимляне вышли из Кафтора: — получается, по-видимому, противоречие. Но это — лишь кажущееся разногласие, и его можно примирить таким образом: филистимляне первоначально составляли каслухитскую колонию, расположившуюся на прибрежной полосе Средиземного моря между Газою и Пелузием; но позднее колония эта усилилась родственными ей выходцами из Кафтора и, истребив с их помощью аввеев, расширила свою область.

Прот. Н. Елеонский

Кахетия в древности состояла из трех частей: собственной Кахетии, Кухетии и Геретии. Эти географические термины известны были арабам в X в. и армянским историкам XI в. Страбон называет Кахетию частью Албании, обнимающей Дагестан и Ширван. Свое название Кахетия получила от Кахоса, мифического родоначальника этой страны. До утверждения в Грузии единой державы, Кахетия была связана с грузинской Сомхетией, называемой у армян Гугар (Гугарен — Страбона). Эту часть Иверии грузинские летописцы называют иногда Хунани, Ташири. По словам «Картлис-Цховреба» (груз. летописи), цари таширские были из армян и случалось, что они владели и всею Кахетией. Поэтому сомхетцы иногда именовались кахетинцами. Биограф св. Гоброна епископ Стефан времен Адарнаса Куропалата (881—923 г.) сообщает, что в Ташири была распространена армянская вера, которая переходила и в ту часть Кахетии, которая тогда называлась Камбечовани, а ныне Кизики (Сигнахский уезд Тифлисск. губ.). Об отделении в религиозном отношении этой провинции от Грузии повествует в X в. католикос Арсений в сочинении «О разделении Карталинии и Сомхетии» (Грузии и Армении). Автор начинает историю раскола со времен Халкидонского собора и переходит к попыткам к соединению грузин и армян на нескольких соборах: два в Двине, один в Карну (Карсе), но усилия примирить грузинскую церковь с армянскою оказались тщетными. При Нерсе Ишханели, — продолжает Арсений, — правитель Сомхетии отправился к кавказским горцам, но поспешно вернулся обратно, так как горцы-язычники не приняли его. Тогда он переселился в Камбечовани и водворился в небольшом ущелье, именуемом Сомхетским ущельем, и многих увлек своим учением, заразив страну «плевелами ереси». Кахетия в политическом отношении живет отдельно с VIII в. до начала XI в., когда царь Баграт III (1014—1027 г.) присоединяет к владениям грузино-абхазского царства. Первый правитель Кахетии Григорий (787—827 г.), как и его преемники Ваче и Квирике, именуются (наместниками царя) корикозами. При Квирике II г. Телав в XI в. становится столицей. Последним правителем Кахетии был Агсартан II (1102—1105 г.), при котором Геретия, часть Кахетии, окончательно присоединена к грузинскому царству Давида Возобновителя. При этом царе (1089—1125 г.) в Кахетии организуется высшая школа в Икалто, которою руководит царский духовник католикос Арсений. Но в XV в. Грузия разбилась на четыре самостоятельные царства, из которых одно составила Кахетия. Здесь воцарился Давид, сын Александра (1413—1442 г.). Объединение Карталинского и Кахетинского царств произошло лишь при Ираклии II во второй половине XVIII в. В течение четырехвекового самостоятельного существования Кахетия подверглась неоднократно разорению со стороны персов, уничтожавших с благосостоянием народа и его святыни. Шах Аббас в XVII в. разгромил Давидо-Гареджийскую пустынь, основанную в VI в. св. Давидом. Пустынь эта служила центром духовного просвещения Грузии. Немало ценных памятников переписано здесь. Кроме этой пустыни здесь приобрели известность: пустынь Иоанно-Крестительская, монастырь св. Нины в Бодбе, где покоятся останки просветительницы Грузии, Шуамтийский монастырь, Хирский монастырь св. Стефана, из 13 сирийских отцев, Алавердский собор с его знаменитым евангелием XI в., собор Самеба, святитель которого Иосиф Самебели в XVIII в., переселившись в Россию, был епископом Новгородским и принимал участие в печатании грузинских богослужебных книг. По всей Кахетии видны остатки старинных величественных памятников (Непреси, Ниноцлаинда, Рустави, Греми, Логодехи, Телав и др.), уцелевших от разорения лезгин, терзавших эту область в течение XVIII в. Из митрополитов Непресских приобрел известность Амвросий, знаменитый проповедник, а из Бодбийских — Иоанн. Кахетия входила в юрисдикцию карталино-кахетинского католикоса. В настоящее время экзарх Грузии носит

звание архиепископа Карталинского и Кахетинского.
А. Хаханов

Ка́ция

Ка́ция — сосуд для каждения, но без цепочек, вместо которых к нижней чашечке приделывается рукоятка, покрытая тонким резным металлическим листом, расширяющимся по мере удаления от чашечки, с закруглением на конце. К этому последнему прикрепляются на трех небольших цепочках довольно большие бубенчики. Кадящий держит ка́цию не за упомянутую сейчас ручку, а за другую, находящуюся под металлическим листом и прикрепленную к основной ручке. Существование ка́ции предполагается замечанием «Краткого Начертания Студийского Устава» (IX века), что священник, покадив, ставит кадильницу. «Поставить» можно не современное кадило, а сосуд с ручками или поддоном. Об употреблении ка́ции могут свидетельствовать и те места древних уставов (например, №. 456 Синод. библи. XIII в.), которые говорят, что священник делает кадилом крест. Сделать последний было особенно легко ручною кадильницей, — ка́цией. В русской церкви о ка́ции — вещи церковной — упоминается в 1146 г. (Полное Собрание рус. летописей, II, стр. 27) и в чине поставления епископа 1456 г. «Приготавливается, — говорится в нем, — ка́ция, еже есть ручная кадильница» (Акты Истор., изд. Арх. Эксп., т. I, стр. 469). Каждение ка́цией совершалось в половине XIX в. в Путивльской Софрониевой пустыни, Курской губернии, а на Востоке — на Афоне и в Константинополе — совершается и доньше. Ка́цией кадят обычно еkkлесиархи во время литургии — при пении Трисвятого, на утрени и повечериях, но иногда и священник или архимандрит, — в начале утрени страстного понедельника и пятка (проф. И. Д. Мансветов, Церковный Устав, стр. 262).

Свящ. А. Петровский

Кацхский монастырь

Кацхский монастырь, грузин, экзарх., ср. «Энц.» IV.

Качич-Миошич Андрей

Качич-Миошич Андрей Каĉić-Miośiĉ, (1690—1760 гг.) — францисканский монах, по происхождению славянин-хорват, родившийся в так называемом Хорватском Приморье (в местечке Бристе) и принадлежавший по рождению к знаменитой древней и богатой, но раздробившейся впоследствии фамилии Качич, владевшей некогда (в XIII в.) чуть не всем Приморьем. Поступив для первоначального образования в Заострожскую обитель к своему дяде, ученому францисканцу Луке Томашевичу, он скоро, в ранние годы своей жизни (16 лет), сам сделался монахом того же ордена. А потом дальнейшее философское и богословское образование получил и закончил в Будапеште, откуда, возвратившись в родную Далмацию, сделался профессором философии в монастыре Макаарском.

Здесь он написал латинское сочинение схоластического содержания под заглавием: «Elementa peripathetica juxta mentem subtilissimi doctoris Joannis Duns Scoti» (1752). После того он преподавал богословие в другом далматинском монастыре св. Лаврентия в г. Шибенике и здесь по своей специальности написал прозой книгу библейского содержания «Korabljica», состоящую из статей и рассказов В. и Н. Завета, изданную в 1760 году. Но здесь же в Шибенике, где Качич провел около 10 лет, он перешел к той литературной деятельности, которая прославила его и сделала имя его знаменитым в истории сербскохорватской литературы (собств. дубровницкой) половины XVIII в. — переходной эпохи к новой сербскохорватской литературе. Это был поэт, обратившийся в то время с большим успехом за содержанием, формой и языком к народной поэзии. Когда был еще в Шибенике профессором, он в свободное время обращался к народу за источниками поэтического вдохновения и с гуслими в руках прошел весь край «от Скадра до Задра, от Мостара до Котора». А сделавшись папским легатом для Далмации, Боснии и Герцеговины, он гораздо более получал теперь возможности разъезжать по вверенным его наблюдению родственным краям и глубже проникал в народное песенное творчество, — и результатом всех его изучений и наблюдений в этом отношении явилось популярное и до сих пор не забытое (даже в народном употреблении) произведение «Razgovor ugodni naroda slovinskoga», так наз. «Pjesmarica» (песенник), выдержавшее доселе более 20 изданий. В эту книгу вошло несколько подлинно народных песен, а большая часть обработана самим автором на основании сюжетов, заимствованных из народной жизни, народных воспоминаний, исторических памятников и пр. Народу нравились все эти песни, потому что в них народно-поэтическим складом излагаются события народной жизни со всеми присущими тому времени и тогдашним народным представлениям особенностями реального содержания: баснословные предания чуть не за 2000 лет до Р. Х., действительные события — подвиги королей, героев в борьбе с турками и рассказы о подвигах ускоков с теми же турками, — вот главные предметы содержания поэтического творчества А. Качича-Миошича. На память о столетнем юбилее со дня кончины Качича издана на хорватском языке книжка «Veanc nzdarja (благодарности) narodnoga o. Andriji Каĉić-Miośiĉ nastoletni dan pre minutja» (Задр 1661), где помещена обстоятельная биография и характеристика литературной деятельности Качича.

И. С. П-в.

Качество

Качество (qualitas, ποιότης) — одна из основных форм понимания или мышления об объектах (категория). В понятии качества заключается все, в чем мыслится не существование или сущность познаваемого, а его отличительные определения или признаки. «Качество», как таковое, впервые полагается сравнивающим мышлением, но мышлением не абстрактным, а конкретным (через апперцепцию), посредством соотнесения с ранее сложившимся содержанием опыта («fundamentum relationis»). В широком смысле слова качество обнимает все определенности познаваемого предмета, а в более тесном смысле его отличают от количества. Можно различать качества — психические (восприятия, чувства и т. д), физические (чувственные качества) и метафизические (принадлежащие факторам действительности). В более произвольном смысле говорят также о качестве суждения. Психологический анализ стремится отыскать и отметить все простые качества сознания. Наоборот, физика старается все качественное в природе свести на количественные отношения, на математические функции, становясь при этом на точку зрения внешнего опыта или посредственного познания.

П. Тихомиров

Качковский Михаил

Качковский Михаил (1802—1872 гг.) один из замечательных галицко-русских общественных деятелей, оказавший бессмертные заслуги делу возрождения и просвещения не только Галицкой, но и всей вообще Прикарпатской Руси в нынешних границах Австро-Угрии. Сын греко-униатского священника из села Дубны Ряшовского у., учился сначала варшавской гимназии и закончил свое юридическое образование во Львове. По окончании университетского курса он поступил на службу по судебной части сперва в Вишневец и потом в Самборе (в Галичине), закончив свою служебную карьеру в качестве советника высшего областного суда в 1872 году и в том же году во время путешествия в Швецию и Россию умер в Кронштадте, где и погребен на местном р.-католическом кладбище. На его могиле в 1885 г. поставлен памятник, благодаря содействию членов Спб. «Славянского благотворительного общества» и его земляков галичан. Пред своею смертью он завещал 60.000 гульденов на народно-просветительные цели на своей родине, — это все сбережения в течение целой трудовой жизни и многочисленных личных жизненных ограничений, в скромной обстановке одинокого холостяка. Еще ранее в 1866 г. Качковский основал во Львове ежедневную газету «Слово», которая была органом так наз. старорусской или — как поляки называли — москалефильской партии и, просуществовав более 25 лет (до 1887 г.), передала свое русское знамя для хранения другим газетам того же направления («Пролом, «Новый Пролом», «Червонная Русь», ныне «Галичанин» и др.). Первым редактором «Слова» Качковский избрал Б. А. Дедицкого, и доселе еще здравствующего ветерана галицко-русской литературы. А на завещанные Качковским 60 тыс. гульденов основано во Львове в 1874 году, по инициативе знаменитого писателя и незабвенного просветителя Галицкой Руси о. И. Гр. Наумовича, «Общество имени М. Качковского». На знамени этого общества начертаны основателем ее следующие слова: «Молись, учись, трудись и трезвись!» И это Общество, действительно, в течение свыше 30-летнего своего существования оказало громадную услугу галицко-русскому народу в просветительном и экономическом отношениях. Своими изданиями народных книжечек (от 1 1/2 до 2 листов по 5, 10 и 20 крейцеров за книжку), утверждающих народ в любви и преданности своей русской церкви и русской народности, устройством по городам и селам бесплатных народных читален, учреждением обществ трезвости, приютов и бурс для бедных русских учеников, общественных хлебных складов, экономических выставок, ссудо-сберегательных касс, устройством народных чтений и пр., — всеми этими средствами и способами Общество достигает благих результатов в борьбе с местными пагубными влияниями полонизма, еврейства и даже местного «русского» сепаратизма. Во главе Общества стоит центральный совет (выдел) во Львове, а отделения его (филии), которые также (каждое) управляются особым советом (выделом), рассеяны по всей восточной Галичине. Генеральные собрания всех членов Общества происходят обыкновенно каждый год поочередно в тех местах, где находятся отделения (филии), и на это собрания, как на торжественный праздник, народ стекается тысячами со всех концов Галичины и Буковины. Особенно торжественно был отпразднован в 1899 г. 25-летний юбилей Общества, описанию которого посвящена книжка славного галицко-русского деятеля и писателя (1906 г.) Щ. А. Мончаловского («Памятная книга в 25-летний юбилей Общества имени Михаила Качковского 1874—1899»). Небольшой членский взнос (1 гульден) открывает доступ в Общество самой широкой и бедной массе народа, который действительно и дорожит идеалами, начертанными на его знамени. В настоящее время (по отчету за 1905/6 год) всех членов, которые получали издания Общества, — 9.229, между ними 1.190 читален этого Общества, а всех членов от основания общества 19.710. Отдельных популярный книжек, изданных обществом, свыше 300

(по 12 книжек ежегодно), более чем 2.000.000 экз. Печатаются они на галицко-русском, приспособленном к общерусскому, языке, гражданским шрифтом.

И. С. П-в.

Кашкин Николай Димитриевич, музыкальный педагог и критик, состоящий с 1900 г. членом Наблюдательного Комитета при Синодальном училище церковного пения, род. 28 ноября 1839 г. в Воронеже, в бедной мещанской семье. Образование он получил домашнее и музыке учился первоначально у своего отца. Переселившись в 1860 г. в Москву, Н. Д. Кашкин брал уроки у А. И. Дюбюка. С октября 1863 г. он состоял преподавателем в классах, открытых Императорским Русским Музыкальным Обществом, а с открытием Московской Консерватории в 1866 г. сделался, по приглашению известного Н. Г. Рубинштейна, ее профессором. В 1896 г. выйдя из состава профессоров Консерватории, он вполне отдался своей музыкально-критической деятельности, которою занимался и прежде. Несколько статей он посвятил русской церковной музыке: П. И. Чайковский и его церковные композиции (в «Душеполезном Чтении» 1903 г. № 12, стр. 677—687), Мысли о русской церковной музыке (в том же журнале за 1906 г. № 1, стр. 83—97, и № 2, стр. 198—209) [и Памяти скромного деятеля, т. е. Ивана Димитриевича Бердникова 7 января 1880 года (пз истории Московского Синодального училища церковного пения) там же 1907 г., № 1, стр. 119—126]. Н. Д. Кашкин сотрудничал во многих газетах и журналах: в «Московских Ведомостях», в «Русских Ведомостях», в «Артисте», в «Русской Мысли», в «Русском Обозрении», в «Детском Чтении», в «Ежегоднике Императорских Театров», в «Русском Листке» и др. Н. Д. Кашкин написал Учебник элементарной теории музыки (Москва 1875 и много последующих изданий), Очерк истории русской музыки: добавление (3-ий том) к 2-м томам переведенного им «Катехизиса истории музыки» Римана, и несколько брошюр: Оперная сцена Большого Московского Театра (М. 1897), Воспоминания о П. И. Чайковском (М. 1896) и др.; кроме того он перевел несколько сочинений по музыке с немецкого, напр., Учебник музыкальных форм Бусслера (Москва 1883, в сотрудничестве с С. Танеевым).

А. Б. П-в.

Кашменский, Стефан Никифорович, кафедральный протоиерей г. Вятки, один из видных и энергичных противораскольнических деятелей, родился в 1817 г. По образованию принадлежал к числу питомцев Киевской Дух. Академии, которую окончил в 1841 г., после чего поступил преподавателем логики и психологии в Вятскую Дух. Семинарию; 22 окт. 1846 г. принял священный сан с назначением к одной из городских приходских церквей и с оставлением в должности преподавателя, в которой продолжал состоять до 31 янв. 1853 г., когда получил место законоучителя в местной гимназии; 25 июня 1866 г. определен кафедральным протоиереем, а в августе следующего года, после 25-летней учебной службы, оставил должность законоучителя, всецело посвятив себя с этого времени разнообразной и, главным образом, миссионерско-противораскольнической деятельности по епархии. (Своими литературными и миссионерскими трудами о. Кашменский приобрел довольно широкую известность.

Главное его сочинение: «Систематический свод учения св. отцов церкви о душе человеческой» вышло в 1860—65 гг. в 3 книгах в Вятке. Здесь автор сгруппировал учения о душе многих отцов церкви: Василия великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Афанасия александрийского, Григория нисского, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Кассиана римлянина, аввы Дорофея, Исидора Пелусиота, Исаака Сирина, Антония великого и др. Хотя о. Кашменский делает выдержки с величайшей точностью и по большей части из первоисточников, однако научное значение этого труда невелико. Автор пользуется готовою схемой какого-то учебника психологии и заполняет различные его рубрики выдержками из святоотеческой литературы, не сопоставляя их между собою и не делая из них общих выводов. Кроме того о. Кашменским написаны: «Краткое учение о божественной литургии св. Иоанна Златоустого», «Краткое руководство для беседования с мнимыми старообрядцами» и много других брошюр, главным образом противураскольнического содержания.

И практическая деятельность о. Кашменского против раскола была очень энергична, причем он обратил в православие не только многих раскольников, во и язычников, лютеран, магометан и евреев). В 1875 г. по его мысли и при деятельнейшем его участии открыта в Вятке противораскольническая школа для взрослых крестьян, имеющих призвание и способность к беседам со старообрядцами; школа эта послужила образцом для целого ряда других таких же (до 32-х) в разных местностях епархии, зараженных расколом. Возникшее в 1882 г. вятское «братство св. Николая» не в меньшей мере обязано его миссионерской ревности. Из литературных трудов о. протоиерея, довольно многочисленных, значительное большинство (кроме «Объяснения литургии св. Иоанна Златоустого» и «Свода учения св. отцов о душе») посвящены также выяснению раскола, преимущественно со стороны полемической. Наиболее известно составленное им для вышеупомянутой школы «Краткое руководство к беседованию с мнимыми старообрядцами, отпавшими от святой церкви», напечатанное сперва в «Вятск. Епарх. Вед.» за 1877 г. и затем выдержавшее несколько отдельных изданий. В тех же «Епарх. Вед.» помещены и след. статьи: «Изображение четвероконечного креста от седьмого века» (1869 г., № 16); «Слово, обращенное к пастырям приходов, зараженных расколом» (1870, № 3, перепечат. в журн. «Истина» за тот же г., кн. 15); «Изречения Св. Писания, которые необходимо изучить готовящемуся защищать православие пред мнимыми старообрядцами» (1872 г., № 22); «О церкви, ее таинствах и некоторых других предметах учения христианского, извлеч. из Кирилловой книги и Книги о вере» (1872 г., № 22—24 и отд.); «Исправление церковных книг при патр. Никоне и, прежде его, при патр. Иосифе» (1873 г., к 11); «Решение Московская собора 1654 года об исправлении богослужебных книг по подлинному списку соборного деяния» (1874

г., № 4); «Четыре слова о том, какой брак святая церковь признавала и ныне признает законным» (1874 г., № 10 и отд.); «Где, как и с какою пользою ведутся публичные устные беседы о расколе?» (1874 г., № 14); «Троеперстное сложение руки для крестного знамения несравненно древнее, притом же соответственнее своему назначению, чем сложение двуперстное» (1874 г., № 17 и 18); «Извлечение из дневника главного миссионера» (1876 г., №№ 16—23); «О заблуждении беспоповцев, думающих, будто с 1666 г. царствует последний антихрист» (1876 г., 3 24; перепечат. в «Астрах. Епарх. Вед.» за 1877 г., № 8).; «В Киево-Софийском соборе древние фресковые изображения именованно благословляющих перстосложений» (1879 г., № 4); «Вопрос несносный и убийственный для австрийской секты» (1879 г., № 10); «Из беседы о расколе с о. архимандритом Павлом (Прусским) и с крестьянином И. П. Ламакиным» (1880 г., № 8); «Об австрийском священстве» (1881 г. № 11); «Ответ на письмо одного из мнимых старообрядцев» (1880 г., № 22 и 23; 1881 г., № 6 и 1882 г., № 5); «К старообрядцам о необходимости отличать обряд от догмата» (1884 г., № 7); «Присоединение к православной церкви двух последователей Соболева» (1885 г., № 11) и др. Скончался прот. Кашменский 28 янв. 1889 г., на 72 году от рождения.

И. Громогласов (и С. Троицкий).

Кашперов, Владимир Никитич, род. 1827, ум. 1894 г., композитор и писатель, бывший профессор пения в Московской Консерватории, руководитель хоровых классов в Москве; в своих статьях по церковному пению проводил мысль о необходимости ввести в церковное пение более национального колорита и художественности. См. «О церковном пении» — газ. «Русь» 1881 г., а также — «Церковная музыка и церковное пение» в журн. «Баян» 1888 г., № 16—17. Кашперову принадлежат опыты гармонизации древних напевов в издании «Общества Любителей церковного пения» в Москве — догматик 1-го гласа и О Тебе радуется, знаменного распева.

А. Преображнский

Каштан

Каштан см. «Леса в Палестине».

Кающиеся — вообще те, кто нарушил положения христианского вероучения и нравоучения и требования церковных уставов, допустил тем самым грех и, при искреннем сознании последнего, ищет примирения с церковью установленными для того в ней способами.

В частности: А) кающиеся публично — явные и тяжкие преступники против веры и церкви, как то: отступники (по воле и по принужденно) от веры, убийцы, прелюбодеи и пр., — которые в древней церкви допускались в общение с церковью только при публичном сокрушении ими о своем грехопадении. Они делились на четыре класса, окончательное установление которых и относится к к III или нач. IV в. Эти классы: а) плачущие (προσκλαίοντες), которые во время совершения богослужения стояли на открытом месте, вне храма, с плачем прося идущих к богослужению верующих о молитве за них; б) слушающие (ἀκροώμενοι), которым при богослужении дозволено было стоять в притворе (— при входе в храм), вместе с оглашенными, где они могли слушать чтение Свящ. Писания и поучения и откуда удалялись одновременно с оглашенными же; в) припадающие или коленопреклоненные (ὀπολιπτόντες или ὑποκλί'ντες), которые при совершении литургии имели право стоять в самом храме (в передней его части, до амвона) и пред оставлением храма (вместе с готовящимися ко крещению, до начала литургии верных) слушали особые произносимые за них епископом молитвы; и г) совместно (с верными) стоящие (συνιστά'μενοι), которые допускались к присутствованию при всем совершении литургии, но только без права причащения (Григорий Неокесар. пр. 12). Срок пребывания в каждом классе зависел и от тяжести грехопадения и потому был неодинаков. Упразднение этих классов, как применяемых по общему правилу, относится к V веку; но по отдельным случаям и после того они применялись до довольно позднего времени.

Б) кающиеся — изъявляющие свои грехи на тайной исповеди духовнику. В таком понятии кающимся является каждый член церкви, и притом не только по требованию своей христианской совести, но и по формальному требованию церковно-гражданских постановлений (Уст. дух. конс. ст 15; Уст. о пред. и пресеч. прест. ст. 20. 22). По более ранним постановлениям каждый должен каяться на исповеди, начиная — мужчины с 14 лет, а женщины с 12 лет; теперь безразлично для всех — начиная с семилетнего возраста. По постановлениям прежнего времени каждый член церкви обязан каяться 4 раза в году (Московск. собор 1666—1667 г., «Инструкция» патр. Адриана); с X V I I I же века устанавливается обязательность собственно однократной исповеди в течение года. — В XVIII в. с не исполнявшего эту обязанность взыскивался денежный штраф; теперь о лице, не бывшем три года на исповеди, если к исполнению этой обязанности не могут побудить его и увещания епарх. начальства, — сообщается гражданскому начальству (см. еще «Покаяние»).

А. Алмазов

Кафары

Кафары. Происходя от греческ. прилагательного «καθαροῦς», что значит «чистый», слово «кааары» (καθαροί) служит, прежде всего, довольно общим обозначением различных еретиков (гностики-манихеи, монтанисты, новациане, павликиане, богомилы, альбигойцы и др.), обозначением (— необходимо добавить —), каким любили величать свои общества сами еретики.

Смотря на дело с этой точки зрения, можно даже сказать, что элемент «кафаризма», т. е. горделивого сознания еретиками своей особенной «чистоты» и исключительного нравственного совершенства, составлял необходимое условие возникновения каждой ереси, так как он, именно, и вызывал у последователей ее стремление выделиться из общей рядовой массы заблуждающихся (— разумеется с точки зрения еретиков —) в особое избранное общество «чистых, святых и совершенных» людей. Помимо такого общего, нарицательного значения, термин «кафары» имеет в церковно-исторической литературе и более частный, собственный смысл, служа обозначением, во-первых, одних раскольников древней церкви, и во-вторых — одних еретиков средневековой истории.

Сведения о первых, т. е. о «кафарах» древней церкви мы почерпаем у писателей-ересеологов. Так, в каталоге ересей Епифания кипрского 39-ю, а по общему порядку 59-ю значится ересь «о кафарах нечистых». О них он, по обычаю, дает лишь самые краткие исторические указания, говоря следующее: «Появились так называемые Кафары от некоего Новата, как многие рассказывают о семь. Этот Новат был в Риме во время гонения, предшествовавшего гонению Максиминову. Может быть, как думаю, то было гонение Декиево или Аврелианово. По поводу павших во время гонения, превознесшись гордостью, он, вместе с последователями своими, не захотел иметь общения с кающимися после гонения и обратился к сей ереси, а именно учил, что это — не спасение, но что покаяние едино, а после купели ни для кого падшего не может быть помилования». Сопоставляя указанное свидетельство Епифания с данными других древне-церковных писателей Востока и Запада (Евсевий, Церковная история 6; Феодорит, *Haeret. fabularum compendium* 3, 5; Созомен, *Церк. история* 2, 32. 3, 20—21. 4, 24. 8, 1; Киприан, еп. карф., *Письма* — 41, 49, 55, 59 и др. и сочинение «О падших»; Корнилий, папа рим.: его письма см. у Евсевия *Ц. И.* 6, 43). мы получаем об этих кафарах более определенное представление: это были в сущности не еретики, а раскольники римской церкви, отделившиеся в половине III го века от церковного общения с епископом Корнилием, по внушению одного пресвитера, по имени Новация. Поэтому древние кафары известны также еще и под названием «новациан». А так как из Рима этот раскол впоследствии распространился по северу Африки, проник в Малую Азию и там, в провинции Фригии и местечке Пепузе, соединился со сродными ему по воззрениям остатками проживавших там монтанистов, то получили также имя катафригиан и пепузиан.

Главный пункт, из-за которого Новат и его единомышленники отделились от еп. Корнилия, — это вопрос о падших, точнее — недовольство кафаров слабостью церковной дисциплины по отношению к падшим, т. е. временно изменившим христианству. Раскольники находили, что римская церковь, принимавшая в свое общение раскаявшихся падших, поступает неправильно и сама становится нечистой. Поэтому-то, желая спасти святость и чистоту церкви, они предпочли образовать свое особое общество, не допускавшее падших, которое и назвали церковью «чистых», или «кафаров». Впоследствии вопрос о падших осложнился аналогичным же вопросом о перекрещивании еретиков, в котором кафары проявляли точно такую же неумеренную ревность, как и в первом вопросе, требуя безусловная перекрещивания всех

еретиков, обращающихся к православной церкви, независимо от правильности или неправильности совершенного над ними крещения (см. подробнее «Новациане», «Новат и Фелициссим»). Однако 8-е правило 1-го Вселенского Собора узаконяет самое снисходительное отношение «к именовавшим некогда самих себя чистыми, но присоединяющихся к католической и апостольской церкви». Снисходя к их временному ослеплению и неразумной ревности, отцы Никейского собора разрешили принимать их, после предварительная письменная покаяния, тем же чином и в православную церковь, какой они имели и в расколе. А св. Василий великий, комментируя этот канон в своем первом правиле, прямо говорит, что «кафары же суть из числа раскольников» (Иоанн, Опыт курса церковного законоведения I, Спб. 1851, стр. 300—303).

Кафары-еретики — волновали как восточную, так и еще больше западную церковь в эпоху средневековья, с X-XIV в. и даже дольше, почти до начала реформации. В основах своего вероучения эта средневековая ересь воскрешала древний гностическо-манихейский дуализм и имеет генетическое родство с ним через павликиан, евхитов, мессалиан и т. п.

Внешняя история ереси. Ученый исследователь ереси кафаров К. Шмидт в своем специальном двухтомном труде: «Histoire et doctrine de la secte des Cathares», Paris 1849, основываясь на авторитете известного слависта — Шаффарика, настаивает на самостоятельном возникновении этой ереси, независимо от манихейства, павликианства и прежде близкого по воззрениям с ней богомилства. Но позднейшие ученые (Lombard, Abbé Loais Döllinger, проф. Осокин и др.) не видят надобности и исторической возможности так изолировать эту ересь, а ставят ее в естественную связь как с древним манихейством, так и с современным ей богомилством. Господствующим в современной науке является тот взгляд, что ересь кафаров — это то же богомилство, только пересаженное на западную почву и получившее в зависимости от этого несколько своеобразную обработку, нередко к тому же несколько и отличную, по разным местам своей новой акклиматизации. Все ученые, однако, согласны в том, что местом возникновения данной ереси послужил Балканский полуостров, в частности какой-либо из находящихся на нем византийско-славянских монастырей. Шаффарик указывает даже на провинцию Драговичи, в южной Македонии, как на родину ереси. На естественный вопрос, путем какого самопроизвольного зарождения, или постороннего влияния могла возникнуть здесь подобная ересь, удовлетворительный ответ дает история, которая сохранила нам известие, что византийские императоры Константин Копроним в 752 г. и Иоанн Цимисхий в 972 г. выселили на границы Фракии и Македонии значительные колонии павликиан из Сирии и Армении, для защиты своей империи от частых варварских набегов.

Первое обнаружение этой ереси относится, по-видимому, к половине X-го века, когда выступил со своей проповедью ее болгарский поп — Богомил, по имени которого она стала известна среди балканских славян под названием «богомилства». В то же время в греческих и славянских письменных памятниках еретики называются манихеями, мессалианами, евхитами, армянами и павливианами. В обыденной речи называли их также «фундаитами» (Φου'νδα — мешок), т. е. нищими или «каликами переходжими» и «бабунами», по имени горного хребта и реки во Фракии.

Быстро распространившись в пределах Византийской империи и утвердивши там свои центры во Фракии, Македонии, Далмации и даже в самом Константинополе, возобновленная ересь вскоре перекинулась и на Запад, по-видимому, раньше всего в Италию. Сюда она могла быть занесена и сухим путем, через Далмацию, Кроацию и побережье Адриатики, и по морю, благодаря довольно оживленным торговым сношениям балканских славян с населением Италии. Самое раннее обнаружение кафаров на Западе открыто пока в Турине, где около 1035 года глава кафаров некто Жирард был сожжен на костре, вместе со своими последователями. Отсюда, а

быть может, также и непосредственно из Далмации, новая ересь попала и в южную Францию: в 1101 году мы находим ее в Анжане, в 1115 г. в Суяссоне, в 1141 г. в Люттихе, в 1200 г. в Безансоне, в 1201 г. в Париже и т. д. Одновременно с этим ересь кафаров продолжала сильно распространяться в северной Италии и Ломбардии, где города Неаполь, Флоренция и в особенности — Милан к половине XII в. были скорее еретическими, чем католическими. В свободных городах Италии, в Сицилии и Калабрии, равно как и в южной Франции (Прованс и Лангедок) быстрому росту кафарских общин содействовали и благоприятные социально-политические условия, в связи с поразительной безнравственностью монахов и испорченностью клира. Проповедь кафаров о нравственной чистоте, о разрыве с развращенною католическою церковью, о полной свободе от папы и гражданских угнетателей, как нельзя больше попадала в тон господствующих течений времени, будила лучшие идеальные порывы, призывала на борьбу со злом и манила обещанием радикальной внутренней и внешней реформы. Шмидт не без основания указывает, что сильное влияние всех этих настроений и кафарских идеалов отразил даже Дант в своей известной «Божественной комедии», которая в форме аллегии предъявляет решительное либерально-социальное обвинение против католической церкви.

Указанные обстоятельства, делая учение кафаров особенно популярным среди всех недовольных католицизмом и тяжелыми социально-политическими условиями, содействовали быстрому и широкому распространению его почти по всей средневековой культурной Европе. Так, помимо Италии, Франции и Ломбардии, в половине XII в. кафары делаются известными и в Германии, в городах Кельне, Майнце, Трире и др., где из греческого слова *καθαροι* сначала получается кельтическое *Gazzari*, а затем и немецкое — *Ketzer*, т. е. «еретик». А в конце того же столетия, вероятно, из Фландрии и Нормандии эта секта имела своих прозелитов и в Англии.

Охвативши такой широкий район распространения, секта кафаров в различных странах имела и свои местные названия. Так, в первоначальной форме «кафаров» последователи ее были известны почти только в одной Германии, где они назывались, как мы уже видели, *Gazzari* или *Ketzerer*. Во Франции эти еретики имели целый ряд и более общих и специально местных имен: так, назывались они «публиканами» или «попеликанами» (испорченное наименование «павликиан») и «болгарами» или «буграми (прямой намек на болгарско-богомильскую родину кафаров). Известны они были здесь также и под именем «тексерантов» или «тиссерантов», т. е. ткачей, так как в промышленных округах Лиона многие из сектантов принадлежали к этому цеху. В южной Франции с XIII в. за кафарами стало упрочиваться назвавшие «альбигойцев», от провинции Альби, служившей главным центром секты. Во Фландрии и северной Франции кафары назывались «пифлерами», а также «тулузскими» или «провансальскими» христианами. В Италии за кафарами удержалось насмешливое прозвище «патаренов», т. е. нищих, бродяг, подобных богомильским «фундаитам» и нашим «каликам переходим»¹⁰.

Наконец, сами кафары любили называть себя «нищими Христовыми» (*pauperes Christi*), как это видно из письма Эвервина к Бернарду Клервосскому, и особенно — «добрыми людьми» (*bonnes homines*), названием широко распространенным за ними в XII-XIII вв. во Франции, которая, вообще, приобрела значение главного оплота этой ереси (Провансаль и Лангедок). Там эта ересь к половине XII столетия достигла таких внушительных размеров, что католическая церковь, обыкновенно боровшаяся с еретиками путем насилия, решила относительно кафаров стать на путь увещаний. С этою целью в мае 1167 г. в местечке Сан-Феликс де-Караман, близ Тулузы, состоялся своего рода собор кафаров, на который съехались кафары различных государств для выработки совместного образа действий. В числе присутствовавших на этом соборе упоминается и некто — патриарх Никита, прибывший с Балканского полуострова, что дает основание думать о существовании у кафаров некоторой общей международной

организации. Но политика снисходительных увещаний и мирных переговоров не привела к цели, главным образом, по причине внутренней несостоятельности католической церкви, не имевшей в своем распоряжении ни умственных, ни — тем более — нравственных сил для борьбы с этою серьезною ересью и с ее нередко образованными и аскетически настроенными адептами. Кроме того, в некоторых местах, напр., на юге Франции, кафары встретили энергичную поддержку со стороны различных владетельных баронов и князей, заинтересованных в ограничении папского абсолютизма и чисто мирских притязаний католической церкви. Тогда папы снова взяли за старое испытанное средство внешней борьбы, путем огня и меча. Особенно усердствовал в этом смысле известный папа Иннокентий III (1198—1216 г.). Случайное умерщвление одного из его легатов, посланных к кафарам для проповеди, аббата Петра кастельского (1208 г.) дало повод папе обратиться к верующим католикам с фанатическим воззванием о новом крестовом походе против еретиков. Эта горячая проповедь, подкупленная к тому же приманкою самых широких индульгенций для всех участников крестового похода, подняла под знамена католической церкви огромные массы французской знати и народа. Помимо религиозного фанатизма, тут действовали, по-видимому, и другие причины, одною из которых несомненно была политическая вражда и экономическое соперничество между Севером и Югом Франции. Собравшееся в количестве 100.000 человек крестоносное войско разрушительным потоком прошло по цветущим долинам и городам южной Франции. Из истории этой междоусобной, братоубийственной войны особенно характеричен один эпизод, имевший место при взятии города Безьера: когда крестоносцы проявили некоторую нерешительность в умерщвлении жителей этого города, мотивируя ее опасением как бы вместе с еретиками не истребить и верных католиков, папский легат, руководивший ими, кричал: «Бейте всех, Господь разберет своих», благодаря этому в одном только Безьере погибло до 20.000 человек. Такая опустошительная религиозная война продолжалась с некоторыми перерывами целых 20 лет, до 1229 года, когда на Тулузском соборе было заключено примирение католиков с кафарами, купленное ценою громадных уступок со стороны последних.

Еще более опасных врагов западные кафары получили во вновь возникших в начале XIII в. монашеских общинах — францисканцев и доминиканцев, — известных под общим именем «нищенствующих орденов». Они возникли со специальною целью борьбы с указанными еретиками и, — надо отдать им справедливость, — имели много средств для успеха своей миссии: помимо религиозного фанатизма, они отличались также полным нестяжанием, и вообще — аскетическою настроенностью, а также и достаточным образованием (доминиканцы), т. е. теми самыми качествами, которыми так импонировали на народ и сами кафары. Вскоре, впрочем, к этим внутренним моральным средствам борьбы доминиканцы присоединили и внешние, в форме пресловутой инквизиции, на которую они в 1232 г. получили как бы монополию от папы, чем и злоупотребляли слишком усердно.

Все это к концу XIII-го и началу XIV-го века весьма сильно сократило секту кафаров, но не уничтожило ее совершенно: дух этой секты, состоявший в оппозиции господствующей католической церкви, продолжал жить во всех тех средневековых общинах и сектах, которые во имя чистого, лучшего христианства, восставали против пороков и безнравственности католицизма. И только реформация, давшая законный выход этой оппозиции, положила конец историческому существованию кафаризма в западной церкви.

Секта кафаров, имея общие гностическо-манихейские основы своего учения, допускала, однако, и некоторые, довольно существенные, различия по коренным пунктам своей системы; это обуславливало деление ее на ветви или толки.

Таких главных ветвей западного кафарства, существовавших иногда совместно (как это

было, напр., в Ломбардии), ученые исследователи его (Шмидт, Деллингер и др.) насчитывают обыкновенно три: албанская или другурская ветвь, получавшая свое имя по месту происхождения из Албании, в частности из местожительства балканских дреговичей (Drugaria, Δβρυούβιτει'α — область близ Солуня и Флиппополя); другая ветвь — болгарская или коукоресценская идет из Болгарии и Далмации, в частности от местечка Конкореджио (Concoreggio — далмат. город Gogica, Goriza, ныне Герц); наконец, третья — баньольская ветвь, получившая название от Баньоло (Bagnolo), местечка близ Лоди, в Ломбардии.

Наиболее типичною из трех указанных ветвей западных кафаров является первая другурская, или албанская ветвь, утверждающаяся на принципе абсолютного дуализма. Основы ее вероучения кратко могут быть выражены в следующих положениях. От века существуют два самостоятельных верховных существа — бог света и добра, творец духов и невидимого мира, и бог мрака и зла — творец материи, всей видимой природы и всякого зла, так как источником последнего служит созданная им материя. Каждый из этих богов имеет свое откровение — злой бог в Ветхом Завете, добрый — в Новом; Иегова — злой дух; но пророки и псалмы, как предчувствия Нового Завета, — уже дело рук благого бога. Души людей были созданы добрым богом и первоначально обитали на небе. Но злому богу однажды удалось прокрасться к ним и привлечь их на свою сторону. В наказание за такую измену благой бог изгнал их из состава небожителей, и они очутились на земле, в сфере власти злого бога. Последний, чтобы крепче держать соблазненные души в своей власти и чтобы отнять у них возможность раскаяться и вознестись снова на небо, заключил их в материальную, телесную оболочку, которая своими чувственными раздражениями все больше и больше отвлекала душу от ее первоначального жилища. Но как бы далеко душа человека ни уклонилась от своего первоначального назначения, все же она не может переродиться окончательно (в силу коренной противоположности начал добра и зла) и совершенно утратить свое инстинктивное стремление к благому богу. В свою очередь и последний не мог оставить своего творения в полном пренебрежении, — и вот он, по истечении тысячи лет, посылает своего высшего ангела — Иисуса, который принимает внешний вид человека, живет на земле, проповедует, творит чудеса, страдает, умирает, воскресает и возносится на небо. Но тело Иисуса было совсем иной природы, чем у остальных людей: оно не имело ничего общего с грубой, чувственной плотью — порождением злого бога, а состояло из особого, тонкого, светоносного эфира, из которого, вообще, состоит существо всех небожителей. Однако, в силу специальных задач миссии Иисуса, его тело со внешней стороны ничем не отличалось от тела других людей и казалось имеющим все свойства последнего (докетизм). Цель посольства Иисуса заключалась в том, чтобы напомнить людям об их истинном небесном отечестве по духу и указать путь к возврату в него. Таким ближайшим путем было вступление в церковь кафаров, где требовалась самая суровая и решительная борьба с материей, как началом зла, для избавления духа от уз тела. Полное избавление достигалось лишь смертью телесной оболочки, после которой чистый дух истинного кафара мог беспрепятственно возноситься к небу. Но души людей, не успевших при жизни освободиться от плена материи, обречены были на новое плотское существование, опять переселяясь в тела людей, или даже и животных (метапсихизис); и так продолжалось до тех пор, пока душа не искупала своей вины или не получала преобладания над телом. Вступление в общину кафаров было весьма полезно, не только потому, что оно раскрывало людям глаза на истинный смысл всего существующая, но еще больше и потому, что в акте духовного крещения, совершавшегося над каждым вступающим в церковь кафаров (consolamentum), совершалось воссоединение нового члена с его небесным покровителем, или так называемым «параклитом». В Италии, в начале XIII в., в качестве проповедника таких взглядов, особенно отличался Иоанн де-Луджио.

Вторая партия кафаров умеренных, или монархиан (Dollinger) отличалась от первой в

исходном пункте своей системы: она признавала истинным, от вечности существующим, лишь одно начало, именно, доброе; злое же начало, по ее учению, возникло позднее, благодаря тому, что первородный сын бога — Люцифер или Сатанаил, сначала сам изменил добру, а затем уже и явился виновником всего царства зла и мрака. Вообще говоря, болгарская ветвь западного кафаризма или так называемая конкоресто ближе всего напоминает византийское богомилство, к которому мы и отсылаем для знакомства с деталями ее вероучения (см. «Энци.» II).

Третья ветвь кафаров — баньольская или далматская представляет собою какое-то среднее примирительное течение между партией строгого дуализма и умеренного монархианизма. Она признает только одного бога, творца духов и материи; но в отношении к последней ива приписывает ему только первичный момент — самое творение материи из ничего или, что то же, появление хаоса. Дальнейшее же образование этого хаоса, т. е. последовательное возникновение в нем различных видимых форм растительной и животной жизни, включительно до тела человека, есть уже дело не самого бога, а его первородного сына, который сначала тоже был добрым, а потом пал по гордости и произвел все существующее зло. Тела первых людей — Адама и Евы были созданы Сатанаилом, но одушевлены они были самым благим богом; и с тех пор, путем естественного размножения людей, находящаяся в них частичка благого бога (т. е. душа) становится с каждым новым рождением все меньше и меньше, так что все сильнее и сильнее получается в человеке преобладание плоти, настоящей темницы для духа. В этих двух пунктах и заключается главное различие умеренных от крайних.

Во всех остальных пунктах вероучение и мораль кафаров не имеет существенных различий ни в одной из своих ветвей, что позволяет делать общую ее характеристику. Исходя из основных тезисов этой ереси, нетрудно видеть, что отношение ее к христианству самое свободное, чтобы не сказать больше: от всего христианства с его Свящ. Писанием двух Заветов, с его учением о церкви, о благодати, о таинствах и обрядах у кафаров оставались лишь некоторые внешние формы, да и то в них было вложено иное, новое содержание. Истинная же природа кафарства — гностический дуализм, то более резко выраженный, то несколько смягченный. В силу этого, вместо Единого Бога — Троичного в Лицах — Творца, Промыслителя и Освятителя — кафары признавали двух противоположных богов. Основываясь на этом, они все, что в существующем мире и в самом христианстве (ветхозаветная история, воплощение и богочеловечество Христа, видимая организация церкви, внешняя сторона богослужения и т. п.) относились к области материи и чувства, все это считали темною областью злого бога и принципиально отвергали, или же, в крайнем случае, перетолковывали по-своему (напр., евангельскую историю земной жизни Спасителя они освещали аллегорически, или даже прямо мифологически).

Наоборот, ту сторону христианства, которая имеет в виду интересы духа и внутреннего человека, кафары особенно подчеркивали и развивали до исключительных пределов: они хотели бы все внешнее, историческое христианство превратить в эти духовные формы, очистить его от всего материального и чувственного и создать высшее, совершеннейшее, чистое христианство (кафарствокафарос).

Таков был условный идеал кафаров; его достигали не все и не сразу, и во всяком случае к нему вел ряд посредствующих ступеней. Первый, низший разряд членов этой секты представлял собой класс так называемых «слушающих» (auditores). Они напоминали собой институт «оглашенных» в христианстве, т. е. строго говоря, не входили еще в секту, но уже заявили к ней свое сочувствие и, готовясь к поступлению в нее, знакомились с сущностью нового учения, слушая проповеди «совершенных» членов. Второй разряд сектантов носил название «верующих» (credentes). Это была какая-то промежуточная и недостаточно определенная стадия кафарства: по-видимому, ее составляли те, кто хотя уже и принял многое из нового сектантского учения, но пока не успел окончательно отрешиться и от некоторых старых

взглядов, так что допускал еще различные послабления и компромиссы. Третий и последний разряд кафаров, который в строгом смысле только и составлял собою настоящих кафаров, был известен под различными названиями, наиболее употребительными из которых были наименования «совершенных», «утешенных», «облегченных», «богородиц», «друзей Божиих», «добрых людей» и пр. (*perfecti, consolati, induti, θεοτο'κοι, les hommes bonnes* etc). Это были уже люди, окончательно порвавшие с плотскою видимою церковью, восторжествовавшие, как им казалось, над материю и злом и составлявшие собою «чистую» святую церковь, чуждую всякой плотской скверны и греха (пункт, роднивший этих кафаров с древними кафарами-раскольниками). Вступление в этот разряд сопровождалось известными символическими действиями, важнейшим из которых было так называемое «утешение» (*consolamentum*) или духовное крещение. Оно состояло в особом, своеобразном обряде, хотя это было несколько и непоследовательно с их точки зрения. Для совершения этого вступительного крещения существовали особые «крещальные дома» (*Beth*), правда, без икон, крестов и колоколов, но со столом посередине, накрытым белую скатертью. На этом столе стояла их главная, уважаемая книга — апокрифическое Евангелие Иоанна, или точнее — «Повествование о вопросах Иоанна и ответах Христа-Господа» (*Narratio de interrogationibus s. Johannis et responsibus Christi Domini*, иначе «*Secretum*»). Самый акт духовного крещения, или возведения в высший разряд совершенных назывался «утешением» (*consolamentum*) и состоял в том, что предстоятель собрания, или духовник возлагал на посвящаемого руки, что символизировало низведение на него высшей духовной силы; иногда, впрочем, к этому присоединялось еще и возложение раскрытой книги [Ев.](#) Иоанна, как это было принято и у богомилов. На память об этом крещении новокрещенному давалась тонкая льняная или шерстяная нить (*filum*), вместо целой одежды (*pro habitu*), вследствие чего он и назывался также «облаченным» (*indutus*). Момент восприятия этого «утешения» считался достижением полной святости и чистоты; ввиду этого, многие из кафаров откладывали совершение его до конца жизни, вообще, до какого-либо опасного предсмертного случая; в течение же всей своей жизни они пользовались правом так называемого «соглашения», или «уступки» (*convenenza*), т. е. правом жить в миру и не порывать всех плотских связей и материальных отношений. Отсюда же объясняется и другой прием, к которому иногда прибегали некоторые, наиболее фанатичные из кафаров: он состоял в добровольном самоумерщвлении себя голодом (*endura*) после восприятия «утешения» (*consolamentum*), из-за страха выздороветь и новыми грехами утратить достигнутое совершенство. Кроме духовного крещения, у кафаров существовали и еще некоторые литургические действия; так у них практиковались своего рода богослужebные собрания в их «крещальных» домах, где происходило чтение и объяснение духовного Евангелия, преподавалось благословение предстоятеля верующим и в заключение всего читалась молитва «Отче наш», в которой слова «хлеб наш насущный» заменялись словами «хлеб сверхъестественный» (*panem supersubstantialem*). Наконец, было у кафаров и нечто вроде нашей «Евхаристии», или древних «агап», т. е. собраний, на которых кем-либо из совершенных производилось благословение и преломление хлеба с раздачей его верующим. Последние благоговейно вкушали немного от него, а остальное уносили с собою и дома ежедневно делали то же самое с этим священным хлебом. У некоторых, — преимущественно французских, — кафаров существовала также и исповедь, которая состояла в том, что «верующие» приносили публичное покаяние «совершенным» и получали от них разрешение; оно называлось «объявлением», или «новым утешением» (*appareillamentum, reconsolatio*). Секта кафаров праздновала также Рождество, Пасху и Пятидесятницу, но вкладывала в них свое особое понимание, в чисто кафарском духе. Между всеми остальными днями года и недели кафары не полагали никаких различий, если не считать здесь еще того, что высший разряд кафаров —

«совершенные» три раза в год обязывался к продолжительному и строгому посту, в целях более радикального умерщвления плоти.

Что касается самой организации кафарской церкви, то хотя у них все духовные были совершенными, но не все совершенные — духовными. Они признавали епископов, диаконов и иподиаконов и мечтали об апостольском устройстве церкви. В XIII столетии диаконы получили название «старейшин (anciani)». Вся масса кафаров делилась на отдельные епископские диоцезы, которые хотя и были самостоятельны, но находились во взаимном братском общении между собою; можно даже думать, как мы говорили выше, что у кафаров было одно время и нечто вроде патриаршества.

Центр тяжести кафарства падал на мораль, которая состояла у них в самой решительной борьбе с плотью; и хотя с наружной стороны она имела вид высокого аскетизма (воздержание от мяса, вина, абсолютная нищета, отрицание брака и т. п.), но по существу дела была основана на той же вредной и нездоровой, противохристианской почве, как и мораль богомилов (см. «Богомильство»).

В общественном смысле кафарство подготовляло почву к социальному коммунизму, так как оно отрицало частную собственность и требовало общения имущества.

Наконец, в культурно-историческом отношении кафарство имело и свою светлую: и свою темную стороны; первая и главная определялась противовесом со стороны кафаров крайней распущенности и грубой материализации католической церкви, а также и оппозициею социально-политическому гнету со стороны духовных и светских владетелей по отношению к низшим, обездоленным массам. Вторая же, темная сторона влияния состояла, конечно, в извращении самого духа христианских идеалов и в наводнении западного, средневекового мира различными произведениями апокрифической литературы.

А. Покровский

«Кафедра»

«Кафедра» см. «Горнее место» в «Энци.» IV [а также ср. у O. Smith and S. Cheetham в A Dictionary of Christian Antiquities I, p. 319—320.]

Кафизма («сидение» от καθίζω – сижу) — название, усвояемое каждой 20-ой части Псалтири, как богослужебной книги, и говорящее, gj-видимому, за то, что время исполнения данных отделов назначается для сидения. Но такое понимание не имеет для себя оснований. Древний способ исполнения псалмов состоял, как известно, в пении. Так, у Кассиана он прямо обозначается выражением «cantare» (*De coenobiorum institutis* 2 кн., гл. 11—12). О том же самом свидетельствует одно место из жития Саввы Освященного, в котором рассказывается, что однажды ранним утром он услышал пение псалмов в соседней келлии и подумал, что началась утренняя (*Cotelerius, Monumenta ecclesiae graecae* IV, стр. 287). В некоторых местах, как видно из *Aporhtegmata Patrum*, пение велось таким образом, что монах исполнял по шести псалмов за один прием и каждое отделение сопровождал «аллплуия» (*Migne, Patr. gr. LXV*, стр. 277). И так как во время пения обычно стояли (И. Ветринский, *Памятники древн. VI*, стр. 121), то и псалмы исполнялись стоя, о чем и свидетельствует Василий великий (63 письмо к Неокесарийцам), Иоанн Златоуст (14 беседа на послание к Тимоф.) Сообразно с этим те самые отделы Псалтири, которым в настоящее время усвояется имя кафизм, в древности назывались «στὰς αἰς» — стояниями (проф. И. Д. Мансветов, *Церковный Устав*, стр. 28), «статиями» по современной терминологии (Последование Великой Субботы). И если, тем не менее, известные отделы Псалтири называются кафизмами, то подобное наименование перенесено, как думают, на них со следовавших за их исполнением чтений (17-ое прав. Лаодикийского собора; житие св. Стефана младшего: *Cotelerius, Monumenta Ecclesiae graecae* IV, стр. 410). Предназначенные, по словам Вальсамона, для отдохновения верующих, утомляемых продолжительным пением Псалтири, они выслушивались сидя.

Попытки богослужебного разделения Псалтири встречаются уже в V и следующих веках, но установленные в это время отделы далеко не соответствуют современным кафизмам. Так, в монастыре Нила синайского она делилась на три части, по 50 псалмов в каждой; у египетских монахов каждый отдел заключал, по свидетельству Кассиана, по 12 псалмов. В современном количестве кафизмы становятся известными не ранее IX в. Первый памятник, насчитывающий их в числе 20-и, это — греческая Псалтирь 862 г. преосвященного Порфирия (Успенского). К тому же IX-X в. относятся и первые по времени свидетельства о годичном распределении кафизм. Так, по уставу Афанасия афонского и краткому Начертанию Студийского устава, от недели Фоминой до Воздвижения полагается на утрени и вечерне по одной кафизме, а с этого времени до великого поста — по две; в великий пост, по уставу Афанасия, — три кафизмы, а по Начертанию, — четыре. В Пасху и большие праздники кафизм совсем не бывает (проф. А. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей I*, стр. 229, 230, 231 и пр. 7.; 247—249). Позднее в Уставе Великой церкви положено по одной кафизме на утрени Р. Христова, Крещения, Преображения, Воздвижения, Вознесения, Сошествия Св. Духа, Успения Богородицы (Горский и Невоструев, *Описание славянских рукоп. III*, 273). Указанный распорядок чтения кафизм воспроизводится и в уставах позднейшего времени, — Типиконе константинопольского Евергетидского монастыря по рукоп. XII в. № 788 библиот. Афинского Университета, Типиконе XII-XIII в. Туринской университетской библ. 216 и т. п. По предписанию первого, с недели антипасхи до 17-го сентября пополняется на утрени и вечерне по одной кафизме, с 17 сентября до предуготовительных к великому посту недель — по две, а в этом последнем по три (А. А. Дмитриевский, *ibid.*, стр. 567, 278, 518, 522, 525, 529). Второй памятник чтение одной кафизмы назначает на время от недели антипасхи до 22 сентября, а с этого числа до недели пред мясопустом полагается две кафизмы (А. А. Дмитриевский, *ibid.*, стр. 797; ср. Студийский устав

по рукоп. москов. Синод, библ. № 330. И. Д. Мансветов, Церковный Устав, стр. 164, 387). Современный устав держится следующего порядка в чтении кафизм: от Фоминой недели до отдания Воздвижения, от предпразднства Р. Хр. до отдания Богоявления и в недели мясопустную и сыропустную на утрени полагаются две кафизмы; от отдания Воздвижения до предпразднства Р. Хр., от отдания Богоявления до субботы пред неделю о Блудном сыне — три кафизмы; в великий же пост, кроме трех кафизм утрени, читается еще одна кафизма на часах. Для вечерен всего года назначено по одной кафизме.

Свящ. А. Петровский

Квабтаховский Успенский монастырь

Квабтаховский Успенский монастырь, грузинской еп., мужской, см. «Энци.» IV

Квадратное письмо

Квадратное письмо (Kethab merubba), употребляемое у евреев преимущественно в письменности религиозного характера, называется так ради самого внешнего вида букв, большая часть которых по своей форме напоминает фигуру четырехугольника. Это письмо весьма значительно отличается от древнееврейского письма (Kethab ibri), встречаемого в силоамской надписи и на древнееврейских монетах, которое употреблялось евреями до вавилонского плена и из которого впоследствии образовалось письмо самарян. Как показали исследования ученых гебраистов XIX в. относительно происхождения квадратного письма, оно развилось из арамейского письма ассиро-персидской эпохи, принятого иудеями после вавилонского плена. На такую генетическую связь квадратного письма с арамейским указывает название его в талмуде (ср. Сангедрин, f. 21,b; f. 22,a; jer. Мегилла 1,9) письмом ассирийским (kethab aschschurit)¹¹. Причинами, способствовавшими образованию квадратного письма, служили: введение в употребление при письме стилия или трости, кожи и папируса, применение при начертании букв лигатур, т. е. соединительных линий и, в связи с этим, потребность различения букв, сделавшихся сходными, и, наконец, общий закон упрощения письменных знаков по степени развития письма у каждого народа. Хотя талмудическое предание относит введение квадратного (или ассирийского) письма к одному определенному моменту еврейской истории, именно ко времени после возвращения иудеев из плена, считая его всецело делом священника Ездры¹² (см. вышецит. места из талмудов), тем не менее история еврейской эпиграфики убеждает, что появление квадратного письма у евреев было делом не одного определенного исторического момента или лица, а довольно продолжительного процесса развития и усовершенствования (принятого иудеями после плена вместе с языком) арамейского письма. Применение к буквам этого письма формы квадратного начертания совершилось не вдруг, а постепенно. Как видно из надписи в Арак-эль-Эмир, относимой к V в. до р. Хр., на первых порах буквы арамейского начертания употреблялись вместе с буквами квадратного начертания, но потом они были превращены в последние, с отсечением лишних концов начертаний. Этот процесс перехода от арамейского к квадратному начертанию букв особенно ясен в надписи Бене-Хезир (на гробнице «Иакова» в Иерусалиме). В надписях синагог в Кефр-Береме (в Галилее, недалеко от Сафеда), относимых ко времени не позже II в. до р. Хр., квадратное письмо представляется уже установившимся.

Во время земной жизни Христа Спасителя фигуры букв квадратного письма представляются хорошо известными даже простому народу ([Мф.5:18](#)). О широком распространении этого письма среди евреев после р. Хр. свидетельствуют еврейские надписи, найденные в разных местах Палестины, в Крыму, в римских катакомбах на via Portuensis, в Испании и Бриндизи (Италия), древнейшие из которых относятся к первым векам христианской эры. Явившаяся во втором веке и присвояемая р. Акибе, мидраш «Отийот» («Буквы»), а также встречающиеся в талмуде каббалистические рассуждения о буквах еврейского алфавита (Шаббат, f. 104, a-b) с несомненностью убеждают, что уже во II в. христианской эры у еврейских раввинов квадратное письмо считалось общепризнанным и даже священным¹³ и относительно его были выработаны определенные правила. Труды масоретов способствовали еще большему укреплению квадратного письма, как священного, в последующей истории еврейской письменности.

Что касается современного вида квадратного письма, употребляемого у евреев, то установлению его много способствовали труды еврейских ученых XI в., положивших основание для возрождения еврейской литературы. В их трудах квадратное письмо подверглось

каллиграфической обработке: буквы были украшены изящными головками, крючками и прибавками, и таким образом возникла та форма квадратного письма, которая послужила образцом для печатного еврейского письма. Нужно заметить, что у евреев разных стран замечается некоторое разнообразие типов употребляемого у них печатного квадратного письма. Гебраистами принято различать следующие типы этого письма: испанский, германский (немецкий) и французский. Наиболее употребительный из них есть тип германский. Кроме того, относительно письма на синагогальных свитках принято различать: письмо Там (kethab Tam), изобретенное в XII в. раввином Там, дядей Раши, и употребляемое в синагогальных свитках немецких и польских иудеев; письмо Вель ш (kethab Welsch) позднейшего изобретения, употребляемое в свитках восточных синагог, куда оно перешло из Испании.

Ив. Троицкий

Квадрат

Квадрат — апологет см. ниже «Кодрат».

Квакеры

Квакеры. — Так называются последователи одной из протестантско-мистических сект, возникшей в Англии во второй половине XVII в. и существующей до настоящего времени — кроме Англии, Ирландии, Шотландии, Голландии — преимущественно, в Северной Америке (Пенсильвания). Наиболее удачным переводом английского слова — Quackers или Quakers — должно признать русское — «трепещущие» или «содрогающиеся» (от to quake — трепетать, содрогаться). Самое это название довольно случайного происхождения: впервые оно дано было основателю секты квакеров — Георгу Фоксу во время суда над ним в 1650 г. одним из заседавших здесь судей, по поводу того, что глава сектантов на все вопросы судей отвечал одной и той же фразой: «Трепещите суда Божия!» Это и дало повод судье иронически заметить по его адресу: «Вот трепетатель-то» (по-английски quacker)! Но сектанты поспешили использовать эту кличку в благоприятном для себя смысле, именно, в смысле указания на то, что они внутренне содрогаются и трепещут пред величием и святостью Бога и сообразно с этим стараются устроить свою жизнь на более строгих началах. Впрочем, сами квакеры предпочитали другие наименования, напр., «друзья» или «общество друзей» ([Ин.15:15](#). [3Ин.15](#)).

Переходя от наименования секты квакеров к ее определению, мы должны прежде всего заметить, что это — одна из самых значительных религиозных сект, развившихся на почве последовательного протестантизма, с ярко выраженным мистико-спиритуалистическим направлением. Возникши в Англии в половине XVII столетия, в эпоху религиозных брожений и политической смуты, новая секта в обстоятельствах времени нашла благоприятную для себя почву и начала быстро распространяться — как путем преследования, так и путем покровительства — не только в самой Англии, но и на континенте (Голландия, Германия, Норвегия и др.) и даже в Новом Свете (Северная Америка). Подобно большинству других протестантско-реформаторских сект, секта квакеров имеет два периода своей истории: первый период — внешнего преследования и внутреннего фанатизма и второй период — время внешнего мира и большого внутреннего смягчения и равновесия. Но, не в пример многим прочим протестантским сектам, секта квакеров существует и до наших дней, насчитывая свыше 160.000 своих последователей, живущих Англии, Шотландии, Ирландии и в особенности в Северной Америке (целый штат Пенсильвания).

Как внешняя история этой секты, так и развитие основ ее вероучения тесно связаны с жизнью и деятельностью ее главных представителей, каковыми являются: Георг (Джордж) Фокс, Вильям Пенн, Роберт Барклай, Вильям Аллен и Елизавета Фрей; посему сжатый биографический очерк этих деятелей и является наилучшим средством всестороннего освещения данной секты.

Основателем секты квакеров, явился простой ремесленник, сын пуританского ткача из Ноттингема — Георг Фокс (род. 1624 г., 1691 г.). С раннего детства он отличался склонностью к задумчивости и мечтательности, что в связи с сильной религиозностью и отсутствием надлежащего образования, а также и под влиянием насмешек товарищей привело его к болезненной религиозности, выразившейся между прочим в целом ряде различных религиозных галлюцинаций. Особенно сильно подействовал на Г. Фокса один случай, когда он, будучи уже 19-летним юношей, во время уединенной своей прогулки услышал говоривший внутри него голос: «Беги испорченной толпы, сторонись всякого прикосновения ко злу и будь среди всех, как чужеземец». Мучимый такими религиозными думами, Г. Фокс искал было сначала разрешения их у пастырей церкви; но, встретивши здесь враждебную подозрительность, холодный отказ и лишь в лучшем случае — пустое, равнодушное отношение, он отшатнулся от

духовенства и даже стал презирать представителей его, трактуя их, как «торгашей слова». Вскоре после этого, именно, с 9 июля 1643 г. Г. Фокс оставил свой город и начал скитальческую жизнь странника, исполненную всевозможных лишений, но, с другой стороны, и обогатившую его большим запасом наблюдений. Результатом всего этого явилось окончательно созревшее в душе Г. Фокса убеждение, что дело религии и на его родине грозит полным разрушением: оно выродилось в бесконечные споры и междоусобные распри различных протестантских и католических партий, среди которых гибнет живое религиозное чувство. Причину такой печальной ненормальности он видел в том, что люди утратили внутреннее понимание религии, исказили основной ее дух, а все внимание сосредоточили на внешней форме религии, на споре об отдельных ее словах и поступках. Поэтому и оздоровление религии, — по мысли Г. Фокса, — должно было состоять в обратной перестановке религиозных интересов, что, в свою очередь, привело его к противоположной крайности, т. е. к исключительной разработке внутренней, духовной стороны религии, в ущерб ее определенным внешним формам. На путь открытого проповедничества своих взглядов Г. Фокс выступил в 1649 году, после нового откровения, во время которого он слышал ободрявший его внутренний голос, что «его имя внесено в книгу жизни Агнца». В это время он организовал вокруг себя первое «общество друзей», которым и сообщил тайны бывших ему откровений, сущность которых сводилась к следующим основным положениям: род человеческий должен быть возвращен к своей первобытной чистоте; все обрядовые церемонии и так называемые благочестивые упражнения — языческого происхождения; клятва безусловно воспрещается; проценты — выдумка дьявола; учителя религии и богословия не понимают духа Свящ. Писания; правилом жизни и веры должна служить не буква Свящ. Писания, но внутреннее откровение, небесное просвещение, озарение Духа, который истолковывает это Писание. Сам Г. Фокс призван Богом, чтобы раскрыть царящую повсюду ложь и лицемерие и положить конец религиозным войнам и социально-политическим распрям. Истинное христианство, по взгляду Г. Фокса, состоит не в догматах и не в обрядах, даже не в том или другом церковном устройстве, — из-за чего происходит так много бесплодных религиозных споров, — а единственно в непосредственном озарении каждого человека от Св. Духа, который просвещает его и направляет к нравственному совершенству. Союз таких «внутренне озаренных» и должен составить истинную, духовную церковь, церковь совершенных и святых. В этой церкви нет места храмам, потому что «Бог не в рукотворенных храмах живет»; в ней не должно существовать особых ученых проповедников и определенных духовных руководителей, так как Бог «изошьет Духа Своего на всяку плоть» в ней не мыслимы никакие раз навсегда определенные традиции и установления, потому что «Дух, идеже хочет, дышет». Все дело сводится здесь к пробуждению и оживлению Христа в нас, к возжжению в сердцах наших внутреннего света, руководящего и всем внешним поведением. Несмотря на столь решительное отрицание Г. Фоксом всякой внешней церковной организации, мы видим, что с 1652 года у его последователей начинают возникать особые дома для их религиозных собраний. Правда, на этих собраниях не было никаких определенных действий: ни молитвы, ни пения, ни чтения, ни проповеди, а лишь одно благоговейное молчание, сосредоточенное размышление и самоуглубление, которое иногда прерывалось восторженной речью кого-либо из присутствовавших, почувствовавших на себе особое веяние Духа; при этом не полагалось никаких стеснений и ограничений: могли пророчествовать как мужчины, так и женщины, как ученые, так и необразованные, лишь бы говорили они под наитием Духа. Иногда, в особенности на первых порах, наиболее фанатичные или слабонервные из квакеров доходили в своих собраниях до экзальтации, впадали в исступление, выражавшееся различными конвульсиями или истеричным плачем и криком, что дало впоследствии повод сравнивать квакерские собрания с нашими хлыстовскими радениями. В своей частной жизни, в

общественных отношениях последователи Г. Фокса старались доказать верность своему учению о внутреннем, духовном озарении. Все мирское и материальное, как способное погасить внутренний огонь, возбуждает у них отвращение и встречает отрицательное отношение; отсюда у них суровый образ жизни, презрение к удовольствиям, развлечениям, почестям и наградам, отрицание богатства и стремление устраивать свою жизнь на началах полного братства и равенства.

Этот последний, социально-экономический мотив не менее, чем первый — религиозный, содействовал успеху проповеди Г. Фокса среди всех бесправных, униженных и неимущих классов. Но он же, прежде всего, вызвал и преследование Г. Фокса и его «общества друзей» со стороны правительства. Нельзя сказать, чтобы к подобным преследованиям не давали никакого повода и сами квакеры: наоборот, в самом начале своей истории они отличались неумеренным фанатизмом и, подобно анабаптистам, мечтали с оружием в руках насильственно водворить то Царство Божие на земле, которое они считали идеалом религиозно-социального устройства. Впрочем, в извинение квакеров должно заметить, что такое воинственное настроение у них замечалось сравнительно очень недолго — только в первое десятилетие (с 1650 г. до 1660 г.) — и что здесь оно зависело не столько от внутренних причин, сколько от внешних, служа неизбежным отражением общей религиозно-политической революции, охватившей Англию в период междоусобной борьбы нонконформистов и индипендентов, жертвой которой пал и сам английский король Карл I (30 янв. 1649 г.).

По своим религиозно-политическим тенденциям, секта квакеров примыкала к индипендентам, хотя и служила выражением крайнего субъективизма (мистицизм). Вероятно, по тому самому мы и видим, что «великий индипендент» — Кромвель, стоявший в 60-ых годах XVI-го столетия у власти, прекратил гонения на квакеров и даже оказывал свое особое расположение Г. Фоксу. По смерти Кромвеля в 1658 г., снова начались еще более жестокие гонения на квакеров. Но эти гонения только усиливали фанатизм квакеров и содействовал их распространению.

Между прочим, в это время из среды ирландских квакеров вышел некто Ричард Нэйлор, который выдавал себя за Мессию и устроил свой торжественный въезд в город Бристоль, при общем восторге народа, постилавшего по пути свои одежды, и усыпавшего их цветами и при радостных возгласах «Осанна!» Однако, сам Г. Фокс не поощрял подобных выходов и с целью противодействия им лично объехал всю Англию, Шотландию и Ирландию, где приобрел себе также ученых и влиятельных сотрудников, в лице Самуила Фишера и Георга Кейта.

Начавшийся с восшествием на престол Карла II период общего успокоения в Англии благотворно отразился и на положении квакеров. Но последние наслаждались им недолго, так как вскоре против них начато было опять преследование, за их отказ платить государственные пошлины и давать присягу. Следствием начавшегося гонения было массовое заключение квакеров по тюрьмам и разрушение их молитвенных домов. Из главарей секты лишь один Г. Фокс оставался на свободе и добровольно в течение целого ряда лет переходил из тюрьмы в тюрьму, чтобы поддержать в борьбе и укрепить дух томящихся в них его последователей.

В эту тяжелую пору своей истории квакеры получили нового защитника в лице Вильяма Пенна, которого по справедливости можно считать вторым основателем и даже главным организатором их секты. Сын английского адмирала (род. 1644 г. 1718 г.), получивший прекрасное семейное воспитание и солидное научное образование (в Оксфорде), отличавшийся мягким гуманным сердцем и обладатель большого имущества, — В. Пенн имел все данные для того, — чтобы играть выдающуюся политическую и общественную роль. Но судьба очень рано свела его с одним квакером (Фома Лоэ), что и определило собою всю последующую его деятельность. Свои симпатии к квакерству В. Пенн, прежде всего, выразил в целом ряде сочинений; так, еще в

1668 г. он начал писать труд под заглавием «Возвышенная истина» («Truth exalted»), где отстаивал полное соответствие квакерского учения с апостольским. Аналогичное с этим сочинение было написано им гораздо позже, около 1690 г., под заглавием: «Изначальное христианство, ожившее в вере и жизни народа, называемого квакерами» (Primitive Christianity revived in the Faith and Practice of the People called Quakers). В промежуток между ними было написано В. Пенном еще одно, боевое сочинение под выразительным заголовком «(где) Нет креста, (там) нет (и) короны» («No Cross, no crown»), в котором он проводил мысль о неизбежности страданий для последующего торжества. Но не этими сочинениями В. Пенн составил себе имя и заслужил вечную признательность квакеров, а своею практическою деятельностью, главным образом, уступкой в пользу квакеров целой принадлежавшей ему колонии в Северной Америке, получившей в честь его фамилии название Пенсильвании. В 1671 г. умер отец В. Пенна, оставив сыну, помимо крупного наследства, еще очень значительную долговую претензию к правительству Карла II. Тогда последний предпочел расплатиться с наследником этой претензии натурою, уступив ему довольно большую полосу земли в Северной Америке, на Делаваре, получившую название Пенсильвании. А так как квакеры на своей родине в это время подвергались религиозно-политическим преследованиям, то В. Пенн предложил им эмигрировать в его колонию, что громадным большинством квакеров и было с радостью исполнено. Это было в 1681м году, чем и заканчивается первый, наиболее тяжелый период истории квакеров.

Вскоре после этого улучшается и положение оставшихся на родине квакеров, в силу объявленной королем Иаковом II религиозной свободы и общей амнистии, за что он получил от них чрез В. Пенна даже благодарственный адрес в 1687 г. В следующем году в Англии произошла перемена правления и новый король — Вильгельм III открыл свое царствование указом 1689 г. о полной религиозной терпимости. Только в политическом отношении квакеры, как люди, отказывавшиеся от присяги, были несколько ограничены в своих правах; но с 1695 г. с них снято было и это последнее ограничение, и они уравниены во всех правах с остальными гражданами соединенного королевства.

Прекращение внешних стеснений дало свободу внутреннего развития для секты квакеров, которая не обошлась без различных несогласий и разделений. Первое серьезное разногласие вызвал один из младших сподвижников Г. Фокса — вышеупомянутый нами Кейт, который пришел к убеждению, что во Христе было две природы: небесная и земная, или духовная и телесная (а не одна только духовная, как учили последовательные квакеры); основываясь на этом, он стал упрекать квакеров за то, что они всю земную жизнь и даже искупительные страдания Христа превращают в сплошную аллегорю. Квакерский синод в Пенсильвании осудил Кейта за отсутствие «страха Божия», а лондонская община отлучила его от своей церкви за его «Любопытный дух», после чего Кейт перешел в епископальную церковь, хотя и сохранил связь с некоторыми, наиболее умеренными квакерами.

В течение всего XVIII и за первую половину XIX в. во внутренней истории квакерской секты довольно определенно намечаются два различные течения: одно, преобладающее и наиболее типичное для квакерства, запечатлено сильно выраженным морально-филантропическим характером: другое — рационально-деистическое направление — по существу было даже враждебно мистицизму квакерства, но оно искусно использовало в своих целях его принцип религиозного субъективизма.

Наиболее видными представителями первого, филантропического течения были Вильям Аллен (в конце XVIII стол.) и Елизавета Фрей (1789—1845 г.). В. Аллен был одним из главных деятелей по отмене рабовладельчества. Позорная торговля невольниками раньше всего была отменена у квакеров в Пенсильвании, еще в конце XVII стол. при жизни В. Пенна. В начале

XVIII стол. за уничтожение рабства агитировали в своих сочинениях американский квакер Вульманн и французский — Бенедет. Но больше всего успел в этом направлении В. Аллен, который писал сочинения, говорил речи, лично посетил многие европейские дворы, чтобы добиться отмены позорной рабовладельческой торговли и в союзе с двумя другими выдающимися деятелями освобождения (Кларксон и Вильберфорс) в конце концов достиг своей благородной цели. Вообще говоря, квакеры этого направления обращают на себя внимание своею бескорыстной самоотверженною деятельностью на поприще любви к ближнему и широкой благотворительности: они строят госпитали и богадельни, заступаются за невинно угнетенных, посещают тюрьмы и больницы, словом — всячески приходят на помощь всем бедным и несчастным. Типичный пример подобного беззаветного служения ближним и высшей филантропии представляла собою в позднейшее время широко известная представительница этой секты — Елизавета Фрей, блестящая, родовитая, прекрасно образованная и богатая англичанка, которая все свои средства и всю личную свою энергию отдала такому филантропическому служению.

Главным виновником другого, деистического направления квакерства был американец Илья Хикс (Elias Hicks) из ЛонгАйленда. В своих сочинениях и проповедях он пришел к решительному отрицанию в Библии и в христианстве всего того, что таинственно и непонятно, и допускал лишь то, что может быть просто и ясно объяснено разумом (рациональный деизм.). Очевидно, здесь сказалась полная реакция крайнему мистицизму квакерства; но последнее не думало сдаваться и на генеральных квакерских синодах в Филадельфии и Лондоне (1829 г.) И. Хикс был отлучен, как еретик и отступник. Весте с ним отделилось и до 10.000 его последователей, образовавших партию новых квакеров, или так назыв. хикситов, которые почти все живут в Америке.

Что касается учения и жизни квакеров, то они остались в сущности верны своим первым вождям — Г. Фоксу и В. Пенну, Впрочем, лучшим систематиком теоретических взглядов квакерства и их религиозной практики был современник и сотрудник двух вышеназванных основателей секты — Роберт Барклай (род. 1648 г. 1690 году). Это он сделал в своем, написанном на латинском языке. сочинении: «Апология истинно-христианской теологии» (Theologiae verae christianae Apologia, 1676 г.), из которого впоследствии было сделано им сокращенное извлечение в виде «богословских тезисов» (числом 15). В основу всего здесь положено учение о непрерывно продолжающемся внутреннем непосредственном откровении, или о духовном озарении каждого верующего. Следовательно, Свящ. Писание отнюдь не заключает в себе всей полноты божественного откровения; последнее постоянно продолжается и теперь, но не в форме чего-либо видимого и внешнего, а в непосредственном, духовно-мистическом переживании, без чего верующий перестает быть живым членом церковного тела и как бы превращается в труп. Соответственно с этим, Р. Барклай перетолковывает всю ветхозаветную и новозаветную историю, всю догматику и литургику христианства: он отрицает за ними всякую историческую реальность и самоценность, а видит в них или аллегии, или идеальные образы. Так, первобытный рай был только духовным блаженством мистического единения с Богом, возвещенная Адаму по грехопадению смерть была не физической, а и духовной, самое воплощение и искупление, совершенный Иисусом Христом, — не исторические факты, а идеальные образы того, что происходит в душе каждого верующего, когда он внутренне соединяется со Христом и из сына противления и гибели постепенно превращается в возлюбленное чадо Бога. Для достижения всего этого нет нужды ни в каких внешних посредствах, в виде, напр., церкви, иерархии, богослужения и таинств (— все это скорее отдаляет и разъединяет человека от Бога —), а нужно лишь одно внутреннее размышление и самоуглубление, та мистическая интуиция, которая в порыве восторженного

чувства особыми незримыми путями внутренне соединяет нас с Богом. Неизбежным следствием такого внутреннего, благодатного приобщения Христовой жизни будет и соответствующее внешнее поведение, проникнутое духом высокой морали, всеобщего равенства и братства и деятельной любви к ближним. Все основные пункты и своего учения Р. Барклай старался подтвердить тенденциозно подобранными и нередко произвольно истолкованными текстами Свящ. Писания; при этом он с особенною любовью пользовался Евангелием и посланиями Иоанна Богослова, перетолковывая их в нужном для себя смысле.

Несмотря на принципиальное отрицание всякой внешней организации, квакеры как древние, так и современные имеют свои молитвенные собрания и периодические митинги (годовые, трехмесячные и ежемесячные), не говоря уже о чрезвычайных соборах.

В частной своей жизни они отличаются крайнею суровостью, граничащей даже с грубостью. Так, они отрицают занятие наукой и искусствами, ведут самый простой образ жизни (— некоторые носят даже старинный, средневековой костюм —), не признают никакой условной вежливости в обращении (говорят всем на «ты»), избегают клятвы, присяги и судов; но зато не имеют в своей среде нищих и отличаются умеренностью, воздержностью, трудолюбием и отзывчивостью к чужим несчастиям.

Такой дух старого квакерства начинает в наше время уступать напору внешних влияний, — и молодые квакеры, подобно нашей раскольничьей молодежи, постепенно теряют бытовые черты своей секты.

Квакеры в России. Хотя официально в России квакерства никогда не существовало, однако спорадически отдельные представители его появлялись и заявляли о себе, в особенности в высших слоях нашего интеллигентно-космополитического общества.

Первым квакером на Москве можно считать иступленного мистика — Квирина Кульмана (см. о нем особую статью), выступившего в конце 80-ых годов XVII столетия в немецкой слободе с проповедью о себе, как князе Бога Израилева и Сыне Божиим, пришедшем устроить тысячелетнее царство Божие на земле. Во всем этом легко видеть аналогию с квакерским Мессией — Ричардом Нейлором, незадолго перед тем действовавшим в Бристолле. Сами немцы выдали Кульмана патриарху Иоакиму, который в силу соборного приговора подверг его сожжению (1689 г.).

В половине XVIII в. в синодских указах «квакерской ересью» названа хлыстовская секта, но это сделано, вероятно, только на основании некоторого внешнего сходства, а не действительной внутренней связи их. Впрочем, следует отметить, что смешение хлыстов с квакерами держалось у нас довольно прочно (Сырцов, Сибирские квакеры в XVIII в., 1882 г. Гурьев, Расстриги девки-квакереи в «Русском Вестн.» 1881 г., № 8).

Несомненное знакомство с квакерами имел Петр великий, который, в бытность свою в Лондоне, принимал квакерские депутации, посещал их собрания и вообще, проявлял к ним знаки своего живого внимания.

Но наиболее сильное влияние квакерство имело у нас место в царствование Александра Благословенного, в эпоху высшего расцвета у нас масонства и мистицизма, явную склонность к чему обнаруживал и сам император. В частности, с квакерами он познакомился во время своего визита в Лондон, в 1814 г. В 1818 г. Александр I принимал у себя в Петербурге двух выдающихся квакеров — Грелье и Аллена и молился с ними.

В 1822 г. император Александр имел новое свидание с Алленом в Вене, а 1824 г. он принимал в Петербурге квакера Томаса Шилитте, с которым дважды молился. Увлечение императора, несомненно, передавалось и придворным сферам, где существовали в это время различные мистические кружки, из которых больше всего напоминает квакерство кружок некоей г-жи Татариновой.

Наконец, лондонские квакеры делали попытку повлиять и на императора Николая I, когда снарядили к нему посольство, с целью отговорить его от военных действий; но у этого твердого и положительного императора они встретили энергичный отпор.

А. Покровский

Квартодецимане

Квартодецимане (четыренадсятники). Этим именем назывались те общества христиан в древней церкви, которые, ссылаясь на пример Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, совершали праздник Пасхи 14-го нисана, первого весеннего месяца, -:т. е. вместе с иудеями, в какой бы день недели этот праздник ни приходился. Отсюда произошло и самое название партии, придерживавшейся этой практики, — квартодецимане (*quarta decima*, ω').

Такой обычай соблюдался, — насколько известно из истории, — преимущественно — или даже исключительно — в Малой Азии. Указанный обычай расходился с общею и обычною практикою других христианских поместных церквей, которые праздновали Пасху в день воскресный, хотя месяц и число этого празднования были не всегда и не у всех поместных церквей одинаковы. Такое несогласие естественно служило поводом к пререканиям и спорам между христианскими общинами, придерживавшимися столь несогласной практики в указанном отношении.

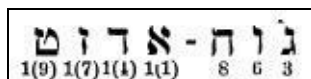
Вследствие неясности, отрывочности, краткости сообщаемых в памятниках древнехристианской письменности сведений относительно хода и содержания этих споров о праздновании Пасхи, представляется делом весьма затруднительным установить точное, определенное, ясное и вместе бесспорное понятие о тех побуждениях и основаниях, которые обуславливали практику «четыренадсятников». Равным образом и самые подробности этой практики не могут быть доселе уяснены с желательною определенности и решительностью.

Первое указание на различную практику празднования Пасхи в древней церкви и на существование обычая в Малой Азии праздновать Пасху вместе с иудеями мы находим в известии св. Иринея лионского о путешествии св. Поликарпа смирнского в Рим к папе Аниките.

Это известие мы находим в Церковной Истории Евсевия кесарийского (5, 20: 10). Св. Ириней свидетельствует, что некоторые христиане «соблюдали» ($\epsilon\tau\iota\rho\eta\sigma\alpha\nu$) такой обычай (относительно празднования Пасхи), который для других христиан, напр., римских, казался и был совершенно чуждым ($\epsilon\nu\alpha'\nu\tau\iota\omicron\nu$). Однако за этот обычай никто и никогда не был отвергаем, лишаем общения в Евхаристии. Когда блаженный Поликарп при Аниките приходил в Рим, то они и касательно других предметов немного спорили между собою, но тотчас согласились, а об этом вопросе и спорить не хотели, ибо Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа Нашего, и обращаясь с другими Апостолами; равно и Поликарп не убедил Аникиту соблюдать, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествовавших ему пресвитеров. Несмотря на такое положение дела, они, однако же, находились во взаимном общении, так что Аникита, по уважению к Поликарпу, позволил ему совершать (в своей церкви) Евхаристию, и оба они расстались в мире, равно как в мире со всею церковью находились и соблюдавшие тот обычай и не соблюдавшие. О самом Ирпене Евсевий свидетельствует, что он принимал римское установление, согласно которому «таинство воскресения Господня должно совершать только в один день недели — воскресный». Отсюда следует, что св. Поликарп и его общины совершали Пасху не в воскресный день, а и в другие дни недели. Если же принять во внимание, что $\tau\eta\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ служить техническим термином для обозначения соблюдения ветхозаветных предписаний (ср. [Ин.9:16](#)), то получится вывод, что Поликарп и его единомышленники, по всей вероятности, совершали Пасху в один день с иудеями (и, быть может, с соблюдением ветхозаветных пасхальных предписаний), — т. е. 14-го нисана, хотя, несомненно, предписанную законом Пасху они совершали в воспоминание и во свете уже совершенного Христом спасения, уже принесенной новозаветной жертвы «непорочного и чистого агнца» Христа ([1Пет.1:19](#)).

После смерти св. Поликарпа спор принял уже более резкую и заметную форму, возгоревшись в Лаодикии. Мелптон сардийский, один из тех, которые названы у Евсевия τῆροῦντες, т. е. один из последователей практики св. Поликарпа и его единомышленников, около 170 года написал две книги о Пасхе (περὶ τοῦ Πάσχα), в которых доказывал правильность обычая — праздновать Пасху именно 14 нисана, но встретил противников в лице Аполлинария иерапольского, Климента александрийского и Ипполита римского. В этом случае предмет спора обрисовывается яснее с той и с другой стороны. Ипполит оспаривает правильность воззрения, что Пасху следует праздновать 14 нисана, не обращая внимания на день недели. Против этого обычая, соблюдавшаяся в церквах малоазийских, выступил в 196м году папа Виктор, который настаивал, чтобы повсеместно была установлена практика римской церкви. В случае отказа исполнить его требование папа грозил отлучением. По этому случаю собиралось соборы епископов в Палестине, в Риме, в Понте, в Галлии, в Коринфе и в других местах. По свидетельству Евсевия, епископы единогласно постановили праздновать Пасху в день воскресный после 14-го дня первого весеннего месяца. Но епископы Малой Азии, ссылаясь на авторитет Апостолов и предшествовавших епископов и опираясь на Свящ. Писание, настаивали на своем обычае. Папа имел намерение отлучить от церковного общения все церкви проконсульской Азии и соседние с нею; однако многие епископы просили, чтобы он из-за этого различия не нарушал церковного мира. В таком духе взаимного примирения написал послание папе св. Иринею лионский. Этот спор выяснил, что все асийские епархии, основываясь на древнем предании, полагали, что «праздник спасительной Пасхи должно совершать в четырнадцатый день лунного месяца (нисана), когда иудеям повелено было закалать агнца, и в тот именно день, которым бы он ни был днем недели, прекращать пост. Но прочие церкви по всей вселенной держались не этого обычая, а другого, перешедшего по преданию от Апостолов, т. е. что пост надобно прекращать не в иной какой день, как в день воскресения Спасителя нашего».

Какова была дальнейшая судьба четырнадцатников, — об этом, на основании нам известных данных, сказать определенного ничего нельзя. Некоторые ученые полагают (напр., Дюшен), что 1-й Вселенский Собор также имел дело с четырнадцатниками; следовательно, предполагается, что последние существовали еще и в данное время, т. е. в IV веке. Между тем в дошедших до нас документах нет ни одного слова о том, что те лица, которые составляли на соборе меньшинство, действительно праздновали Пасху 14-го нисана, в какой бы день оно ни приходилось. Все были согласны в том, что праздновать Пасху следует в воскресный день, [Проф. В. В. Болотов утверждал, что «протопасхиты», осуждаемые решением (не сохранившимся) Никейского собора 325 г. и 1-м правилом Антиохийского собора (около 333 г.), были не преемники и не продолжатели древних «четырнадцатников», а вся их особенность состояла лишь в том одном, что дважды в каждые девятнадцать лет и именно в 8-й и 19-й годы александрийской эннеакэдекатириды они праздновали Пасху на 23 или на 35 дней ранее (назначая пасхальными границами 19-е и 18-е марта вместо 18-го и 17-го апреля), чем церкви александрийская и антиохийская; однако «протопасхиты» праздновали Пасху христианскую непременно в воскресенье и только в эти два года в том же самом месяце, как и иудеи. Разница происходила яко бы потому, что по сирийскому лунному кругу на указанные годы не полагалось вставочных месяцев, которые допускались в александрийском круге; для обоих было в одинаковой силе правило «гухадзат»



но начало первого падало на четвертый год второго, почему для александрийского счисления эмболимическими годами были 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19, а для лунного 3, 6, 9, 11, 14, 17,

1. См. в «Постановлениях Комиссии (при Русском Астрономическом Обществе) о реформе календаря в России», стр. 3337. Н. Н. Г.]

Следовательно, ко времени Никейского собора (325 г.) четырнадцатники в чистом виде уже не существовали сколько-нибудь заметным образом. Епископы асийские стоят теперь на стороне большинства, и только в Сирии, быть может, сохранялись отголоски традиций четырнадцатников. Эти последние, очевидно, вообще постепенно сгладили и видоизменили свои воззрения под влиянием других течений и воззрений на время празднования Пасхи.

Касательно того, что именно, какое событие воспоминали малоазийские христиане 14-го нисана, и как именно совершали они самое торжество, какой характер носило это последнее, — эти соприкосновенные с ними вопросы в науке решаются неодинаково: различными учеными высказаны и различные (иногда до противоположности) предположения, которые, однако же, можно свести к нескольким, наиболее основным и характерным группам. Мы укажем из них лишь наиболее типичные и отчетливые.

1) Согласно первому воззрению, малоазийские христиане праздновали Пасху в воспоминание последней вечери и установления Господом таинства Евхаристии.

2) По другому мнению, содержанием малоазийского праздника служило совершение иудейской законной (ветхозаветной) Пасхи; точка зрения и мотивы совершения этого праздника были чисто законнические.

3) Некоторые ученые, — далее, — полагают, что 14-го нисана малазийцы воспоминали искупительную смерть Господа. Так как смерть Господа была заключительным моментом искупления, то воспоминание данного события, — с этой точки зрения, — могло получить характер торжественного празднования. Поэтому после полудня 14-го нисана прекращался и пост.

4) По мнению Шюрера, которому принадлежит одно из обстоятельнейших исследований по данному вопросу, малоазийцы праздновали законную Пасху, но этот праздник был иудейским только по форме, а не по содержанию, не по характеру связанных с ним воспоминаний: он был посвящен воспоминанию христианского искупления и притом искупления вообще, а не отдельных его моментов.

5) Есть и такое мнение, что малоазийцы праздновали смерть и воскресение Господа в один и тот же день; быть может, они при этом разделяли существовавшее в древней церкви верование, что Христос воскрес вечером того же дня, в который Он и умер.

6) Наконец, по утверждению некоторых ученых, предметом пасхальных споров во II столетии между восточными и западными христианами было различие не в содержании праздника а различие исключительно во времени празднования. Такой взгляд на Западе высказал Лютард, а у нас к нему присоединился Н. Д. Молчанов, ныне архиепископ Никандр. Не входя в подробный разбор указанных воззрений, заметим только, что уже одно то обстоятельство, что малоазийским церквам, несмотря на все пререкания, был оставлен их обычай празднования Пасхи, показывает, что этим обычаем не затрагивалось нисколько самое существо Христовой веры.

Что касается настойчивой и постоянной ссылки малоазийских христиан, — в подтверждение, обоснование и оправдание своей практики, — на авторитет и пример св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, то она вполне правдоподобна. Сам Христос Спаситель, чтобы искупить подзаконных был под законом; его Апостолы следовали примеру своего возлюбленного Учителя и Господа (ср. [Гал.4:4, 5](#), [1Кор.9:19-22](#)). Верующие из иудеев, — естественно, — не могли вдруг совершенно отрешиться от тех обрядов и постановлений Моисеева закона, в которых они были воспитаны. Известно, что внешние обычаи и обряды, в которых человек воспитан, удерживаются и сохраняются им часто с большим постоянством и

упорством, чем даже убеждения и воззрения. Да в этом и не заключалось чего-либо предосудительного и нежелательного с принципиальной точки зрения, если соблюдение названных обрядов и постановлений было свободно от ошибочных плотских и грубочувственных иудейских воззрений, если оно проникалось христианским духом и получало христианское знаменование. Равным образом можно с полной достоверностью полагать, что, по крайней мере, в Палестине христиане из иудеев соблюдали священные иудейские торжества. Известно, что Ап. Иоанн посещал храм иерусалимский в часы молитвы ([Деян.3:1](#)) и, вероятно, праздновал законную Пасху. Даже Ап. Павел стремился в Иерусалим на праздники ([Деян.18:21, 20:6](#)) и ради пасхальных дней прерывал свой путь ([Деян.20:6](#); ср. [1Кор.16:8](#)). Конечно, в таком случае Пасха ветхозаветная всецело проникалась христианским смыслом новозаветного исполнения, и пасхальный агнец, ближайшим и непосредственным образом, относился к страждущему Христу Спасителю (ср. [1Кор.5:7](#)).

При указанных условиях, естественно, могло возникнуть христианское празднование иудейской Пасхи в воспоминание смерти Господней. Хотя вне Иерусалима и не мог быть закалаем и снедаем пасхальный агнец, однако все-таки и иудеи рассеяния праздновали Пасху чрез вкушение опресноков, чрез прекращение работы в эти праздничные дни и т. под.

Весьма возможно, таким обр., что Ап. Иоанн, прибывши из Палестины в Ефес, где было большое количество иудеев, нашел здесь уже существующим между христианами обычай праздновать Пасху 14-го нисана, и сам присоединился к нему, поддержал и санкционировал его своим участием.

С. Зарин

Кварт

Кварт. Кварт упомянут [Рим.16:23](#); он находился при Ап. Павле в Коринфе в то время, когда в этом городе было составлено Апостолом послание к римской церкви. Кварт принадлежал к числу LXX-ти Апостолов и, как много потрудившийся в евангельской проповеди, был хорошо, конечно, известен в Риме; поэтому в конце своего послания Ап. Павел и называет Кварта в числе лиц, приветствующих римских христиан. Кварт проповедовал евангельское учение эллинам и многих из них обратил ко Христу. Скончался он епископом Вирита, или Бейрута, — города на финикийском берегу Средиземного моря. — Память Кварта совершается 4-го января, вместе со всеми LXX-ю Апостолами, и 10-го ноября, с некоторыми из них.

Прот. Н. Елеонский

васники — одно из местных названий сектантов хлыстовского направления, применяемое к ним православным простонародьем в оренбургском крае; объяснение этого названия заключается в том, что сектанты, к которым оно применяется, совершенно не употребляют спиртных напитков и даже не пьют пива, как хмельного, а только квас. Официально существование секты «квасников» установлено в 1875 г., хотя слухи о ней ходили в Челябинском уезде лет за 60 до того. Но, судя по имеющимся в печати — правда, весьма недостаточным — данным относительно вероучения, культа и быта «квасников», нет никакого основания выделять их в особую секту. Это даже и не какая-нибудь вполне определенная фракция хлыстовщины, так как в подробностях своего учения отдельные группы сектантов разъясняемого наименования не совсем тождественны. Многие из них по некоторым чертам воззрений и культа подходят очень близко к скопчеству, — даже избирают себе наставников из скопцов и на своих тайных собраниях распевают стихи в честь скопческой богородицы Акулины Ивановны, пророка Александра Ивановича (Шилова) и самого «батюшки-искупителя», иногда прямо переделывая последнее название в «оскопителя». — Подробнее о «квасниках» см. «Оренб. Епарх. Вед.» 1880 г., № 16, и «Историч. Вестн.» 1892 г., № 7, стр. 218—221.

И. Громогласов

Квачала Иван Иванович, профессор богословского (протестантского) факультета Юрьевского Университета по кафедре исторического богословия, по происхождению славянин (словак из южной Венгрии), род. 5 февр. 1862 г. В 1883 г. он со степенью кандидата богословия кончил курс в богословской академии г. Прессбурга; во время пребывания там он посещал также лекции философско-юридической академии, изучая здесь филологию и философию. Те же науки (богословие, филологию и философию) в течение двух лет И. И. Квачала продолжал изучать и в Лейпцигском Университете, где в 1885 г. за сочинение о философии Амоса Коменского был удостоен степени доктора философии. В феврале 1886 г. он был приглашен в Прессбургский евангелический лицей, а в сентябре 1888 г. получил там ординатуру; во время своего пребывания в Прессбурге он читал в продолжение одного семестра историю воспитания и в богословской академии. Летом 1893 г. И. И. Квачала был удостоен венским богословским факультетом степени доктора богословия за свой труд „J. A. Comenius, sein Leben und seine Schriften (Wien, Leipzig, Berlin 1892); осенью того же года он получил приглашение в Юрьевский Университет на кафедру исторического богословия, где в январе 1894 г. прочел свою вступительную лекцию: «Irenische Bestrebungen zur Zeit des dreissigjahrigen Krieges». В следующем году был выбран богословским факультетом в Вене на вакантную кафедру практического богословия, но отказался. И. И. Квачала попал на богословский факультет Юрьевского Университета благодаря тогдашнему ректору А. О. Будиловичу при сильнейшей оппозиции немцев-балтов. Он вполне оправдывает свое избрание, являясь достойным представителем славянского элемента среди немцев-балтов на лютеранско-теологическом факультете Юрьевского Университета, и доселе выдерживает постоянный напор со стороны своих «коллег» главным образом вследствие поддержания интересов не немецкого евангелического населения. По этому поводу он представлял и представляет много отдельных мнений в заседаниях названного факультета. И. И. Квачала несколько лет до 1898 г. принадлежал к президиуму «Comenius Gesellschaft». В 1899 г. он избран членом «Kral. česke společnosti nauk» в Праге, а в 1904 г. — почетным членом «Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich». В том же 1904 г. Академия Наук в Петербурге присудила ему за его труды о Коменском полную премию имени Котляревского. В Петербурге И. И. Квачала, приглашенный «Кружком Коменского, прочел три доклада: а) о своих новых исследованиях о Коменском, б) о судьбах дидактики Коменского во время жизни его и в) о Коменском и Руссо; там же он в «Неофилологическом обществе» при Университете читал реферат о новом своем сочинении: «Педагогическая реформа Коменского в Германии в XVII в.» — И. И. Квачала пишет на немецком, венгерском, словацком и чешском языках и, в последнее время, еще на русском. Вместе с проф. Скалским (Вена) с 1901 г. он редактирует журнал «Casopis pre evangelicke bohoslovie». Много трудов И. И. Квачала посвятил изучению Амоса Коменского, сочинения которая он издал (Spicilegium didacticum, 1895, и Listové do nebe, 1902). Вот перечень сочинений И. И. Квачалы, кроме указанных выше:

Cicero a halbatatlansdgról, 1882. Ueber J. A. Comenius Philosophie, insbesondere dessen Physik (Inaug. — Dissertat, Lpzg 1886). Novsé literatùra o Komenskem, Praha 1887. Comenius und Baso, 1888. Die Sprachenmethode des Comenius, 1888. Comenius és a Rákóczy ak., 1888. Egy álproféeta a XVII századbon, 1888. J. H. Alstedt, 1888. Zur Bibliographie der Schriften des Comenius, 1889. Egy féelszazad a magyarorszagi philosophia történetéböl, 1890. Bisterfeld F. H. élete, 1890 (на немецком яз. в 1892 г.). Az angol-magyar érintkezések történetehez, 1891. A finn-magyar

nyelvösszehasonlitás elsö nyomai, 1891. Komensky a Des Cartes, 1893. A XVII századbeli chiliasmus történetéhez, 1892. Kalinka Joachim superintendens elsö pozsonyi fogsága, 1892. Autobiographisches aus den Schriften des Comenius: Kurzer Bericht über meine Forschungsreisen, 1895. Fünfzig Jahre in preussischem Hofpredigerdienste, 1895. Die deutschen Mitarbeiter an der paed. Reform des Comenius, 1896. Eine böhmische Gesandtschaft in Berlin 1723, 1896. Komensky und das perpetuum mobile, 1896. Pamät Stefana Korena, 1897. Die Schicksale der Didactica Magna bei ihres Antors Lebzeiten (тоже на чешском языке). Comenius und Rousseau, zwei Eiferer in der Geschiclite der Erziehung, 1898 (то же на словацком языке). H. Rákóczy Ferencz porosz összeköttetésci törtenetóhez, 1898. Listy z Rima, I, II, III, 1897—98. Jedna exulantskáa rodina ceská (Figulo-Jablonska), 1898. Dteslovy k listom z Rima, I, II, III, 1899. J. V. Andreaes Antheil an geheimen Gesellschaften, 1899. Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. C. Jablonski und G. O. Leibniz, 1900. Die Spanheim-Conferenz in Berlin, 1900. Realismus, romantika a askesa, I, II, 111, 1900. Jana Amosa Komenského Korrespondence, два тома (Praha 1898. 1902). Pocätky berlinsée akademie, 1901. D. E. Jablonsky und Grosspolen, Posen 1901. Rafat hr. Leszczyński, 1903. Z posledných dnu Jana Husa, 1903. Novoveká filosofieii slovanu, 1903. Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgang des XVII Jahrhunderts, два тома (Berlin 1903—1904). Zo sveta slovansko-evangelickelio, I-IV, 1904. Campanella — li otcom novej vychovovedy, 1905. V chráme sv. Sofie и Carihrode, 1905. Die neue Comenius-Literatur, 1905. Th. Campanella und die Pädagogik, 1905. Небольшая критико-библиографическая заметка (по поводу сочинения: Das gesammte Erziehungs — und Unterrichtswesen in den Ländern deutscher Zunge. Berlin L898) помещена в «Журн. М. Н. Пр.» 1898 г., ч. CCCXXVI, №. 12, отд. 2, стр. 308—311. Послание Ф. Кампанеллы к великому князю московскому, Юрьев 1905. В «Журн. Мин. Нар. Просв.» напечатал в 1906—1907 гг.: Фома Кампанелла (I-VII). В сборник в честь проф. В. И. Ламанского: Prielomy vo viere Komenskeho a Mickiewiczza, 1907. В «Sitzungsberichte» венской Академии печатает: Th. Campanella und Ferdinand II; в этом же году выйдет в Берлине объемистая его книга: «Thomas Campanella, ein Reformier der ausgehenden Renaissance». В «Записках Юрьевского Университета» только что начал печатать неизвестные до сих пор документы под заглавием: «Anekdotia Comeniana». В словаре Юрьевского Университета вм написано несколько биографий [а в «Пр. Бог. Энциклопедии» напечатана статья о «Кампанелле» см. т. VIII, 223—229].

А. В. П-в.

Кведлинбург

Кведлинбург — город в Саксонии, основанный в 920 г. Генрихом I и долгое время бывший любимым местопребыванием германских королей из саксонского дома. В 935 г. Генрих I вместе со своею супругой Матильдой основал здесь аббатство бенедиктинок в честь св. Сервация. Владения аббатства занимали площадь около 100 квадратных верст. Настоятельницы его имели княжеское достоинство и место и голос на имперском сейме. В 1539 г. при аббатисе Анне, графине Штольберг-Вернигероде, здесь была введена реформация. После этого монастырь потерял большую часть своих прав и владений.

В 1697 г. протекторат над монастырем перешел за 340.000 талеров от Саксонии к бранденбургскому курфюрсту Августу Сильному. После уничтожения аббатства в 1802 году, владения его перешли к Пруссии. Последнею аббатисой была София Альбертина (1829 г.), дочь Адольфа Фридриха шведского. В 1583 г. здесь происходил религиозный диспут между протестантскими богословами о причащении под обоими видами.

Замечательны здесь: дворцовая церковь, освященная в 1129 г., с гробницами Генриха I и Матильды, и бенедиктинская церковь — памятник цветущего периода готического стиля. Ныне в городе Кведлинбурге насчитывается до 22.000 жителей.

С. Троицкий

Квенштедт Иоганн Андрей (Johann Andreas Quenstedt) — знаменитый лютеранский богослов. Он родился в Кведлинбурге 13 авг. 1617 г.; начиная с 1646 г. в течение более 40 лет состоял профессором морали, метафизики, географии и догматики в Виттенберге, где и скончался 22 мая 1688 г. Это был вождь и руководитель виттенбергской ортодоксии. Из сочинений Квенштедта наиболее замечательны: I) *Disputationes exegeticae in Epistolam ad Colossenses*, Виттенберг 1664; II) *Dialogus de Patriis illustrium doctrina et scriptis virorum*, 1654; III) *Ethica pastoralis*, 1678; IV) *Antiquitates biblicae et ecclesiasticae*, 1688; 2-е изд. 1699; V) *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*, 1685—1696 г. (потом 1702—1715 г.), 2 тома в лист. В последнем сочинении с большою сухостью, без органической связи и без критического освещения Квенштедт излагает в схоластической форме лютеранские догматы, попутно отмечая возражения, возникавшие против того или другого положения лютеранской догматики. О характере этого сочинения можно отчасти судить по следующему замечанию, сопровождающему описание обрезания Иисуса Христа: «По этому случаю младенец Иисус изливал первые капли крови за наш грех и заплатил первый залог за наше будущее искупление».

Свящ. Н. В. П-в.

Квенсель (Quensel), Иоган Оскар, профессор практического богословия в Упсальском Университете. Сын готенбургского купца, род. в 1845 г., образование получал в Упсальск. Унив., в 1875 г. принял духовный сан, в 1887 г. избран на должность доцента Упсальск. Унив. по кафедре практ. богословия, в 1898 г. утвержден в звании э.-о. профессора. Квенсель зарекомендовал себя на литерат. поприще следующими сочинениями: «Testimonium Spiritus Sancti internum, как субъективное основание нормативного авторитета Библии» (1875 г.); «Служебник 1529 г. в историческом освещении» (1890 г.); «Ритуал шведской литургии» (1891 г.); «История чина шведской литургии до 1614 г.» (1893 г.); «Гомилетика» (1894 г., 2-ое изд. 1901 г.); «От сомнения к вере»: акад. чтения (1895). Кроме сего ему принадлежит ряд статей и рецензий разнообразного содержания в духовных журналах. В течение многих лет состоит соиздателем академического духовного журнала — «Церковный Журнал». Для характеристики богословских воззрений Квенселя можно указать на две статьи, помещенные в этом журнале за 1903 и 1904 гг. В одной из них, озаглавленной: «Библейские тезисы о богодухновенности», автор излагает между прочим учение о богодухновенности в Свящ. Писании лишь «содержания мыслей» и о «различных ее градациях». Во второй статье, трактующей «О двух знамениях времени», Квенсель ополчается против «негативных тенденций» современной библейской критики и «этицизма» рационалистической теологии. В том и другом знамени времени Квенсель усматривает «опасные признаки» надвигающаяся «аномизма» в религиозном мышлении и жизни.

П. Р-в.

Квинтилиан, — его влияние на школу и церковное красноречие

Квинтилиан, — его влияние на школу и церковное красноречие. — Марк Фабий Квинтилиан (Marcus Fabius Quintilianus), известный римский ритор-адвокат, еще более известен как педагог вообще и учитель красноречия в частности. Влияние его педагогических воззрений и особенно риторических правил сказалось весьма ощутительно не только на западноевропейской школе средних и позднейших веков, но также и на духовной школе русской.

Год рождения и год смерти Квинтилиана в точности неизвестны. С большей или меньшей достоверностью можно утверждать только то, что он родился в четвертом десятилетии I-го века, а умер во втором десятилетии II-го века по Р. Хр. Родиной его был город Калагуррис в Испании на Ибере (ныне Калагорра на р. Эбро в старой Кастилии), но уже в детстве он переселился в Рим, где отец его был учителем риторики. Здесь Квинтилиан и получил свое школьное образование, слушая лучших ораторов того времени: Домиция Афра (Африканца), Юлия Африкана и др. По окончании образования, он отправился на свою родину и был там учителем красноречия до воцарения Гальбы. Когда же Гальба провозглашен был императором (в 68 г. по Р. Хр.), Квинтилиан возвратился опять в Рим и сделался адвокатом. После нескольких лет адвокатской деятельности он выступил в роли публичного преподавателя красноречия и был первым professor'ом eloquentiae, получавшим жалованье из государственной казны (по распоряжению Веспасиана, до которого все школьное образование в Риме было делом частной инициативы и предприимчивости). В этом звании профессора Квинтилиан пользовался такою славой и авторитетом, что знаменитейшие римляне посещали его лекции. Напр., Плиний Младший с гордостью называет его своим учителем и с удовольствием вспоминает о времени посещения его школы. Марциал называет его «славою римской тоги» (gloria Romanae togae) и «верховным руководителем блуждающей молодежи» (vagae moderator summe juventae), отмечая тем огромное влияние его на литературное направление учившейся молодежи, которую он всячески старался предохранить от испорченного ораторского вкуса и возвратит к изучению образцовых классических писателей — римских и греческих.

Впоследствии даже император Домициан поручил ему воспитание внуков своей сестры Домициллы и наградил его за педагогическую деятельность знаками консульского достоинства (ornamenta consularia). Эта педагогическая деятельность Квинтилиана в Риме продолжалась двадцать лет.

Покончив с нею, он предался литературной деятельности, главным плодом которой было замечательное сочинение De institutione oratoria («Об ораторском образовании») в 12 книгах, посвященное близкому другу его, ритору Викторию Марцеллу¹⁴. Сам Квинтилиан так намечает вкратце общее содержание и план своего сочинения: «Книга первая будет заключать в себе то, что предшествует званию ритора; во второй мы рассмотрим первые элементы риторического образования и вопрос о сущности риторики; пять дальнейших книг будут посвящены изобретению и расположению самого предмета речей (inventio et dispositio), а четыре следующие — ораторскому выражению (elocutio), заучиванию на память (memoria) и произношению (pronuntiatio) речей. К этому присоединится еще книга, в которой будет изображен нами сам оратор, и в которой мы, по мере сил своих, будем рассуждать о его нравственности, об основных началах, по каким он должен предпринимать, изучать и вести процессы, о том какой род красноречия он должен избирать, когда следует ему прекращать

ведение процессов и каким занятиям предаться после этого» (Prooem.).

Исходным пунктом сочинения Квинтилиана служит та мысль, что для совершенного оратора необходима добродетель, что оратор должен быть не только красноречив и умственно развит, но прежде всего честен и благороден, ибо для общественного, равно как и для частного блага нет ничего пагубнее красноречия, решившегося служить злу. Аксиомой является положение: «*nemo orator, nisi vir bonus*». Исходя из этого положения, Квинтилиан, естественно, и в целях собственно ораторского образования должен был войти в подробности относительно воспитания вообще, начиная с раннего детства (*a lacte cunisque*). Оттого-то в его *Inst. orat.* мы находим не одну риторику, но вместе и педагогику (преимущественно в первых двух книгах, — в первой о домашнем воспитании, во второй о школьном образовании). И должно признать, что педагогика Квинтилиана содержит в себе очень много здравых и вполне гуманных мыслей, не утративших значения даже для нашего времени. При чтении этого произведения непосредственно чувствуется, что здесь говорит человек, прекрасно знакомый с делом образования юношества не только в теории, но и на практике, беспредельно любящий это дело и вложивший в него все свои силы, к тому же обладающий — при громадной начитанности — сильным критическим талантом...

Неудивительно поэтому, если труд Квинтилиана пользовался весьма большим уважением в школах средних и дальнейших веков, а также у разных писателей трактовавших вопросы воспитания и — специально-риторического образования. Уже блаж. Иероним в известном письме к Лете (о воспитании дочери ее Павлы) воспроизводит почти буквально многие мысли Квинтилиана касательно первоначального воспитания и обучения ребенка. Таков, напр., совет его сделать для девочки азбучные буквы из слоновой кости, чтобы, забавляясь ими, она легко и с приятностью научилась читать; таков же совет не затверживать букв только в порядке алфавита, но часто приводить азбуку в беспорядок, перемешивая буквы последние со средними и первыми, чтобы девочка узнавала их не только по звуку, но и по виду; таков, далее, оригинальный прием обучения письму, состоящий в том, что буквы вырезывались на доске и по этим углублениям, как бы по бороздкам, ребенок водил стилем или грифелем, дабы механически приучить руку к надлежащим движениям (ср. у Квинтилиана: *non inutile erit ductus tabellae quamoptime insculpi, ut per illos velut sulcos ducatur stylus*)¹⁵; затем, общее требование, чтобы ребенок побуждался к учению соревнованием с подругами и подстрекался к тому отнюдь не угрозами и наказаниями, а похвалами, и чтобы учителем к нему с самого начала был приставлен человек доброй жизни и с хорошими сведениями, причем делается ссылка на пример Аристотеля при сыне Филиппа, — все это (как и многое другое, не приводимое здесь нами) представляет повторение Квинтилиана (*lib. I, cap. 1*). По свидетельству блаж. Иеронима (в письме к ритору Магну), и св. Иларий пиктавийский как в слоге, так и в числе сочинений «подражал двенадцати книгам Квинтилиана».

В средневековых монастырских школах долгое время (до самой эпохи Каролингов) риторика изучалась преимущественно по *Instit. orator.* Но затем оно было оставлено и совсем забыто на несколько столетий... В свое время Петрарка пришел в великий восторг, когда (в 1350 г.) получил в подарок рукопись этого сочинения, рукопись — увы! — порванную и растерзанную (*oratoriarum institutionum liber — heu! — discerptus et lacer ve it ad manus meas*), в которой недоставало целой половины и в тексте было много пропусков... Но трудно даже представить себе радость гуманистов, когда Поджио нашел полный экземпляр этого сочинения в пыли и плесени монастырской библиотеки в Сент-Галлене. Это случилось зимою 1415 (на 1416й г.). «*O lucrum ingens! — писал папский секретарь Леонардо Бруни счастливцу Poggio в ответ на известие о находке, — insperatum gaudium! ego te, Marce Fabi, quando te integrum aspiciam, et quantus tu mihi turn eris!.. Oro te, Poggi, fac me quam cito hujus desiderii compotem,*

ut... hunc prius viderim, quam e vita discedam. Quintiliauus, rhetoricae pater et oratoriae magister ejusmodi est, ut quum tu illum diuturno ac ferreo barbarorum carcere liberatu in hunc miseris, omnes Hetruriae populi concurrere gratulatum debeant»... С того времени знакомство с Квинтилианом стало быстро распространяться по всей просвещенной Европе. Среди гуманистов вскоре нашлись такие почитатели Квинтилиана, которые (Л. Валла) отважились превозносить его пред Цицероном, указывая у последнего ошибки в его риторическом учении и недостатки его в ораторском искусстве. Другие чрезвычайно восторгались им, как педагогом. Напр., немецкий гуманист Бебель (нач. XVI в.) в сочинении своем *De institutione puerorum*, высказывая Квинтилиановские мысли о необходимости выбирать хороших учителей с самого начала обучения или, за отсутствием таковых, по крайней мере не зараженных самомнением, присоединяет следующее выразительное замечание: *hoc te pop ego, sed optiimus juventutis doctor, Fabius libro primo institutionum docet bracteato propheticoque oraculo*» (затем следуют подлинные слова Квинтилиана о педагогах). И все это небольшое сочинение, почти сплошь усеянное ссылками на Квинтилиана, с неопровержимостью доказывает, что последний действительно был для (малоизвестного) автора педагогическим «оракулом» и «наилучшим учителем юношества». Но таким он был и для знаменитого Эразма Роттердамского с Меланхтоном. Эразм в сочинении *De ratione studii* заявил о Квинтилиане следующее: «Он так тщательно писал о преподавании, что писать после него о том же предмете будет чуть ли не наглостью»...

После таких восторженных отзывов совсем не удивительно, что по Квинтилиану учились даже Паскаль с Фенелоном, и из них последний в основу своих «Разговоров о красноречии» положил именно Квинтилиановское «*Nemo orator, nisi vir bonus*»; а затем Роллен, в свою очередь, весьма широко использовал мысли Квинтилиана в знаменитом дидактическом труде «*De la maniere d'enseigner et d'étudier les belles — lettres*» (1726). Во многих главах этого капитального сочинения Квинтилиан выписывается целыми страницами как по общим вопросам педагогики (напр., по вопросу о качествах доброго учителя, относящаяся к ученикам с родительским чувством и внимательно присматривающаяся к их природным склонностям и дарованиям, — о предпочтении школьного образования пред домашним, — о необходимости чередовать учебные занятия с играми, и мн. др.), так — в особенности — по вопросам риторического обучения. Наконец, сам Фридрих Великий, следуя, быть может, авторитету Роллена, очень желал распространить употребление Квинтилиановского *Institutio oratoria* в прусских школах. Вот что предписывал он министру Зедлицу в указе от 5 сент. 1779 г.: «Что касается риторики, то необходимо перевести на немецкий язык Квинтилиана и преподавать его во всех школах; пусть молодые люди сами делают переводы и сочинения по методу Квинтилиана, так чтобы они могли лучше понять, в чем дело; можно далее сократить Квинтилиана, чтобы молодым людям легче было изучить его, потому что, поступив впоследствии в университет, они ничему этому не научатся, если не были подготовлены для сего в школах»¹⁶ ...

Упомянутый выше труд Роллена был переведен и на русский язык, под заглавием: «Способ, которым можно учить и обучаться словесным наукам», и неоднократно издан при Императорской Академии Наук в конце XVIII века. А в 1834 г. той же Академией был издан русский перевод самого Квинтилиана, сделанный членом ее Александром Никольским, под заглавием: «Марка Фабия Квинтилиана двенадцать книг риторических наставлений», в 2-х частях. Таким образом, и русское юношество в большей или меньшей мере должно было освоиться с идеями Квинтилиана. И главным образом это должно сказать относительно юношества, обучавшегося в духовных школах. Царивший в них в конце XVIII и начале XIX вв. учебник риторики Бургия (*Elementa oratoria, Mosquae, typis Sanctissimae Synodi*) пестрит

множеством цитат и буквальных выписок из Квинтилиана. Да и к самому подлиннику римского учителя красноречия обращались в старых духовных Семинариях нередко. Напр., в Троицкой Лаврской Семинарии, — по свидетельству историка ее прот. С. К. Смирнова, — «читали и Квинтилиана, из которого чаще других брали статьи de oratore, de comparatione Demosthenis et Ciceronis, de imitatione» (стр. 316).

Но наиболее устойчивым оказалось влияние Квинтилиана на науку церковного красноречия. Курсы гомиетики со времен Рейхлина и Меланхтона, можно сказать, до наших дней не обходятся без ссылок на его авторитет. Не говорим уже о тех авторах, которые (как, напр., А. Vinet) полагали, что гомиетика есть ни что иное, как вид риторики: — такое воззрение, конечно, давало им ближайший повод и право черпать полною рукой практические указания из наставлений Квинтилиана. Но и те гомиеты, которые находили, что классическая риторика и христианская гомиетика не совпадают между собою, пользовались Квинтилианом в такой же мере на том основании, что обе эти науки выходят в сущности от одних и тех же законов. И вот мы видам, что одни гомиеты (Gisbert в XVIII в.) во главу своих теорий полагают аксиому: «Nul predicateur, s'il n'est hoinme de bien» (прпспособление Квинтилиановского «nemo orator, nisi vir bonus») и даже пытаются из этого одного основоположения вывести все правила, упорядочивающие служение церковного оратора (Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend, 1814. 1837 г., вновь изд. и в 1888 г.); другие неизменно подкрепляют авторитетом Квинтилиана многие частные отделы своих курсов, причем признаются откровенно, что по некоторым вопросам гомиетики лучше Квинтилиана сказать не удастся. Jungmann, напр., рассуждая об ораторском действовании, выписывает длиннейшие тирады из Квинтилиана и прямо заявляет, что последний «в одиннадцатой книге своих Ораторских Наставлений так хорошо говорит об этом предмете, что все новейшие писатели мало что прибавили к его указаниям и большею частью только переводили его» (Theorie der geistlichen Beredsamkeit, 1877). Но, если судить по обилию выписок из Квинтилиана в курсе Юнгмана, выписок к тому же очень пространных (по 3, 4 и более страниц), то можно подумать, что и о многих других предметах гомиетики древнеримский учитель красноречия говорил столь же хорошо...

И наш известный гомиет, покойный Як. Амфитеатров, несомненно, также понимал высокое достоинство Квинтилиановских наставлений, и в своих «Чтениях о церковной словесности» нередко в точности следовал им (особенно в отделах о произношении речей и об ораторском действовании).

А. Шостин

Квинтилиан, св. мученик доростольский

Квинтилиан, св. мученик доростольский, III столетия. Вместе с Дадоем и Максимом он был схвачен в Аксивийской области и представлен начальникам Таркию и Савию; после разных мучений он был обезглавлен в 286 году. В Константинополе 2 августа праздновалось обретение мощей этих святых, по откровению Ангела; мощи были положены в храме Богородицы в Виглентии, память всех их 28 апреля.

Хр. Л-в

Квирий : с этим именем (Quirinius, но не Quirinus) связывается один из спорных и трудных вопросов в области евангельской истории и хронологии. Имя Квирия, правителя Сирии, приводится в повествовании Евангелиста Луки ([Лк.2:2](#)) о «первой» его переписи в Иудее, во время которой родился Спаситель, — очевидно, с целью более точного определения последнего события. Но, по рассказу иудейского историка Иосифа Флавия (Древн. 18, 1: 1), «великая» перепись в Иудее в 6—7 гг. по р. Хр. происходила также во время управления Сириею Квирия. Видимое взаимное противоречие этих двух показаний давало повод усматривать хронологическую ошибку в повествовании Евангелиста и заподозривать историческую его достоверность — тем более, что из других источников ничего не известно о правлении Квирия в Сирии около времени рождества Христова. Однако открытая в 1764 г. близ Тиволи надпись на обломке мрамора говорить о двукратном управлении Публия Сульпиция Квирия сирийскою провинцией («*iterum Syriam obtinuit*»). Называя перепись, во время которой родился Иисус Христос, «первою», Евангелист Лука ясно отличает ее от другой, сопровождавшейся восстанием Иуды Галилеянина ([Деян.5:37](#)), хотя и та, по свидетельству И. Флавия, происходила при Квирии. Очевидно, Евангелист относит «первую» перепись в Иудее к первому правлению Квирия в Сирии, бывшему «во дни Ирода царя» ([Лк.1:5](#). [Мф.2:1](#). [Лк.2:1](#)), тогда как вторая — «великая» — перепись происходила уже по смерти Ирода (ум. в 750 г. от основания Рима, за 4 г. до нашей эры, полагающей рождество Христово в 754 г. от основания Рима).

То, что достоверно известно нам относительно жизни и государственной службы Квирия, позволяет с большою вероятностью отнести его первое управление Сириею ко времени рождества Христова. Известны же нам следующие факты из жизни Квирия: в 12-м г. до нашей эры (Дионисиева счисления) он был консулом, в 6 г. по р. Хр. началось его вторичное управление Сирией, в 20 г. он вел судебный процесс против своей разведенной жены — Домиции Лепиды и в 21 г. умер. Неизвестная по времени, но предполагаемая первая служба Квирия в Сирии могла происходить в период времени между 12 г. до нашей эры и 6 г. по р. Хр. Во время этой службы Квирий вел войну с Гомонадами (горное племя области между Фригией, Киликией и Ликаонией). Война была настолько удачна, что сенат постановил возблагодарить богов двумя общественными молениями — *supplicationes* (может быть, в соответствии с двумя годами трудной, но победоносной войны), а победителю предоставить триумфальные почести. Точнее можно выяснить время первой службы Квирия в Сирии чрез сопоставление хронологических данных его дальнейшей жизни. После своего первого правления Сириею Квирий управлял в качестве проконсула азийской провинцией. Вероятное время этой службы (обыкновенно, один год) падает или на период 5—2 гг. до нашей эры или на 4—6 гг. по р. Хр., так как нам известны годы проконсульства в Азии других лиц, а именно: Азиний Галл — в 6—5 гг. до нашей эры, Кн. Лентул Авгур — в 2—1 гг. до р. Хр., М. Плавций Сильван — в 1—2 гг. по р. Хр., Марций Цензорин — в 2—3 гг. по р. Хр. По мнению Ваддингтона, в римской империи консульская и проконсульская должности при Августе, обычно, разделялась 6-летним промежутком. Поэтому проконсульство Квирия в Азии можно относить к 5—2 гг. до нашей эры, всего вероятнее — к 5—4 г., причем службу в Сирии, отмеченную у Евангелиста Луки, он нес ранее этого времени. Затем Квирий находился при внуке Августа Гаие Цезаре в Армении в качестве наставника (вместо умершего во 2 г. по р. Хр. Лоллия) и был с ним до самой смерти юного Цезаря (21 февраля 4 г. по р. Хр.). Такую почетную должность Квирию поручили, вероятно, ввиду его ранее доказанной опытности и компетентности в политических делах на Востоке. Теми же отличиями во время службы в

предыдущие годы (правление в Сирии и война с Гомонадами) объясняется почетная для Квирина свадьба его с Домицией Лепидой, которая была помолвлена со старшим внуком Августа — Люцием Цезарем, умершим 20 августа 2 г. нашей эры. Брак этот с богатой невестой умершего наследника престола, бывший почетною наградой для римского чиновника, вероятно, был заключен в том же году, так что обвинение Квиринием своей жены в покушении на его жизнь и судебный процесс (20 г. по р. Хр.) падают на 19-й год после свадьбы, а народная молва, переданная Светонием, округлила эту цифру в 20 лет. Таким образом Квириний управлял Сириею в первый раз не позже 5—3 г. до нашей эры, но мог занимать эту должность и ранее, так что наиболее вероятными годами первого его управления Сириею будут 6—5 — 4—3 до нашей эры.

Но в это время история знает других правителей в Сирии. В 7—4 гг. до нашей эры должность правителя Сирий занимал Квинктилий [Вар](#), как это видно из надписей на антиохийских (Сирийских) монетах и из сообщения Тацита. Его предшественником был Сенций Сатурнин (9—7 гг. до нашей эры), по свидетельству И. Флавия (Древн. 18,5: 2). Дело уясняется, если мы сопоставим с свидетельством Евангелиста Луки о рождестве Христа при Квиринии, правителе Сирий, замечание Тертуллиана [Adv. Marc. 4, 19: Migne lat. II, 405], что перепись в Палестине в год р. Хр. была произведена Сенцием Сатурнином. Мнимое противоречие этих двух свидетельств исчезает, если мы допустим, что дела управления Сириею были разделены между двумя римскими чиновниками. Сатурнин ведал внутреннюю администрацию провинции, Квиринию же, как опытному в ведении войны на Востоке, поручены были внешняя политика и командование Сирийскими войсками [но см. ниже]. Такое временное разделение обязанностей провинциальной администрации допускалось в практике римского государства: так Веспасиан вел войну в Палестине, когда в Сирии, от которой зависела Палестина, правителем был Муциан; Калигула отдал внешнюю политику и войско в Африке в ведение своего наместника (*legatus Augusti pro praetore*), а внутренними делами заведовал проконсул. Отношение Квирина к Сатурнину могло быть аналогично отношению Веспасиана к Муциану: он был по званию *legatus Augusti pro praetore* (и в качестве такого же *iterum Syriam obtinuit*, как гласит тиволийская надпись, найденная в 1764 г.).

Обязанности его и характер службы в Сирии Евангелист Лука обозначает словом ἡγεμονεύειν. Этот термин у Евангелиста обозначает как власть римского императора ([Лк.3:1](#)) над своими провинциями (— Сирия принадлежала к числу «императорских» провинций в отличие от зависевших от сената —), так и права его наместника в них, представлявшего собою особу и власть императора в отдаленных от Рима странах. Эти наместники по различию сословия — сенаторского или всаднического — получали титулы *legatus Augusti pro praetore* или *procurator cum jure gladii*; но в том и другом случае они были ἡγεμόνες, что вполне соответствует титулу «dux» у Тацита в приложении к Веспасиану (Hist. I, 10). Таким наместником при Сатурнине и мог быть Квириний, вероятно, в течение 2 лет, в промежутке времени 7—3 гг. до нашей эры.

С другой стороны, можно считать Квирина одним из тех чиновников (*sensitores*), которым Август поручил произвести перепись людей и имуществ во всех подвластных ему провинциях (*Suidas, Lexic., Ἀλοῦραφῆ*). Эти уполномоченные чиновники назывались «*sensitores*» — сборщики податей или «*legati pro praetore*». Как титул, так и положение таких чиновников сходно с вероятным положением Квирина в Сирии; такому *sensitor*'у, действовавшему независимо и параллельно с обыкновенным правителем известной области, иногда вверялось и высшее командование над войском той страны, где производилась перепись; таков пример Германика, бывшего *sensitor*'ом в 13 г. по р. Хр.

Так как нет прямых и точных исторических свидетельств, разъясняющих вопрос о

характере первой службы Квириния в Сирии, то трудно решить, которое из двух предположений ближе к истине. Во всяком случае со всею вероятностью можно предположить, что Квириний был в Сирии в 7гЗ г. до нашей эры; на обязанности его лежало произвести перепись в Палестине, «первую» из ряда периодических, предпринятых Августом и совершенных им в Иудее дважды. В Сирии перепись произведена была в 8—7 г. до нашей эры при Сатурнине; но в Палестине — в силу различных обстоятельств — она была произведена позже, в 3—7 г. до нашей эры, когда внешняя политика Сирии, от которой зависела Палестина, была в ведении Квириния, внутренними же делами распоряжался [Вар.](#) Евангелиста Лука, не упоминая об обычном — «ординарном» — правителе Сирии, Варе, отмечает временного второго правителя — «экстраординарного» — Квириния: последний, заведовавший внешнею политикою Сирии, был более известен в Палестине, и упоминание о его кратковременном управлении лучше всего пригодно было для датирования события рождества Христова.

Н. Троицкий [и Н. Н. Г.].

Кви́рин — имя нескольких святых западной церкви, из которых более известны 3.

1) Кви́рин — епископ Сисции (Сиссек) в Иллирии. Он, по приказанию Аманция, наместника верхней Паннонии, был забросан по шею камнями (309 или 310 г. 10 июня) в Сибарисе. Тело его, погребенное сначала в Сисции, было в V веке принесено оттуда жителями, бежавшими от варваров, в Рим и здесь погребено в базилике св. Ап. Петра и Павла. Память его — 4 июня; но неизвестно, есть ли это день его мученичества, или же перенесения мощей.

2) Кви́рин тегернзейский был обезглавлен при Клавдии II в 269 г. и был погребен в усыпальнице Понтиана. С половины VIII в. мощи его покоятся в Тегернзее, в Баварии. Существует много рассказов о его чудесах; память перенесения мощей — 16 июня.

3) Кви́рин «Трибун» (30 марта) был крещен Александром I вместе со своею дочерью Бальбиной и принял мученическую смерть (130 г.?) при Адриане. Крипта его находится в катакомбе Претекста при Via Appia. См. Tillemont, Mém. II, Paris 1701, 239 сл. AA. SS. Boll., Mart. III, 545 (n. 10;), Apr., III, 750.

С. Троицкий

Квиетизм. — Именем квиетизма или, иначе, молиносизма обозначается, особое направление в католической церкви, существовавшее в конце XVII и в начале XVIII в. обыкновенно приурочиваемое к личности испанского каноника — Михаила Молиноса и двух наиболее видных его сторонников — г-жи Гюйон и аббата (впослед. архиепископа) Фенелона. Отсылая для знакомства с внешнею историей этих лиц к специальным статьям Энциклопедии (см. «Гюйон», «М. Молинос» и «Фенелон»), здесь мы займемся самою историею и характеристикой этого направления.

Главною отличительною чертой данного направления, как это видно уже и из самого его названия (*quies* — покой), является учение об абсолютном покое души, т. е. о подавлении или даже совершенном уничтожении в ней всяких мыслей, чувств и желаний, так как только в таком состоянии полной пассивности наша душа бывает открыта для таинственного воздействия на нее со стороны Бога и для блаженного единения с Ним.

Уже из одного этого ясно, что квиетизм не был каким-либо новым явлением церковной жизни, а представлял собою лишь своеобразное выражение того мистического течения, которое, идя от первых веков христианства, никогда не умирало в нем, а по временам даже заявляло о себе особенно сильно, как это было, напр., на Востоке в половине XIV в. в среде афонских монахов (исихасты или паламиты) и на Западе в конце средних веков и в начале новой истории (мистика, как противовес схоластике).

На связь квиетизма с обще-мистическим течением неоднократно и вполне определенно указывает и сам виновник его — Михаил Молинос, который в своем главном сочинении («Духовный руководитель») ссылается, напр., на авторитет Дионисия Ареопагита.

Эта ссылка — самая характеристичная черта средневековой католической мистики, для которой (ложно) приписываемые Д. Ареопагиту сочинения, только что переведенные в начале IX века на латинский язык, служили главным источником вдохновений. Сами по себе сочинения Дионисия Ареопагита («О небесной иерархии», «Письма о таинственном богословии» и др.) являлись отголоском неоплатонизма на почве христианства. А неоплатонизм, в свою очередь, представлял реакцию языческому политеизму и грубому антропоморфизму. В противоположность последнему, допускавшему возможность адекватного познания божества, неоплатонизм провозгласил его полную непостижимость для разума. Ограниченный разум человека не может вместить абсолютная бытия; следовательно, чем меньше он будет претендовать на это, тем ближе станет к истине; и тот, кто возвысится до полного отказа от своего разума, так что достигнет состояния «упрощенности» (*ἀπλῶσις*), только тот способен, действительно, познать Бога путем особенного таинственного единения с Ним (*ἀπλωτικὴ ἐνωσις*). Такие послышки неоплатонической философии были всецело усвоены мистическим богословием Дионисия Ареопагита. Духовный процесс познания божества, по его взгляду, проходит два пути: сначала путь отрицания (апофатическое богословие), затем уже путь утверждения (катафатическое богословие). По требованию первого пути, человек должен отрешиться от все[своих предвзятых понятий о божестве, от всяких определенных мыслей о нем, словом — сделаться совершенно безмолвным и немым в этом отношении (*μῶ* — замыкаю уста и закрываю глаза). Когда человек достигнет такого состояния мистического безмолвия, когда он погрузится в полную тьму личного неведения, то тут-то и наступит момент его высшего озарения или просветления, когда Сам Бог таинственно низойдет в его душу и тем самым даст блаженство полного, личного и интимного единения с Ним. Так, сам по себе непознаваемый Бог (*ὁ θεὸς ἀγύγνωτος*) постигается чрез устранение всякого знания, причем

человек соединяется с Ним лучшею своею частью (κατὰ τὸ κρείττον).

Мистические идеи Дионисия Ареопагита никогда не умирали на Востоке, где находили себе поддержку отчасти у богословов александрийской школы (Климент ал., Ориген, Григорий нисский и др.), а главным образом — в христианской аскетической литературе (см. «Мистицизм христианский»). Отдаленным отголоском их можно считать даже целое монашеское движение, возникшее на Афоне в половине XIV века, известное под именем «психастов», т. е. покоящихся — по названию совершенно тождественных с квиетистами (ἡσυχᾶζοντες *quiescentes*). Но восточные исихасты, как люди малообразованные, понимали свой покой слишком грубо и чисто внешним образом, т. е. выдвигали на первый план объективную сторону дела, тогда как западные квиетисты больше всего обращали внимание на субъективную сторону, т. е. на внутреннее душевное состояние и настроение.

Еще более благодарную почву мистицизм Дионисия Ареопагита нашел себе на Западе, в известном сродном ему направлении богословской науки и религиозной жизни. В половине IX века западным богословом Иоанном Скотт-Эригеною был сделан перевод сочинений Дионисия Ареопагита на латинский язык, что и дало сильный толчок к развитию там мистики.

На первый взгляд кажется странным, каким образом католический Запад с его внешним практическим направлением церковной жизни, с его сухим, рассудочным богословием (схоластика), с его притязаниями на чисто светскую власть пап (борьба пап с государями), с его механическим взглядом на таинства (индульгенции и теория *ex opere operato*), с его крайним развитием обрядовой внешности и феодально-аристократическим устройством монастырей, — как такой Запад мог содействовать пышному расцвету мистики, — направления, радикально ему противоположного. И однако это факт, самая разгадка которого кроется, именно, в указанной противоположности. Сухость, черствость, бездушный формализм, отвлеченная рассудочность и грубый практицизм, царившие во всех областях католической мысли и жизни, вызвали, по закону реакции, противоположные крайности и породили или туманный, расплывчатый мистицизм, граничащий с пантеизмом (Бернард клерв., Викторинцы [из аббатства Сен-Виктор], Ришар и Гуго, Эккарт, Иоанн Таулер, Иоанн Руисброк, Иоахим Флерийский и др.), или какой-то необузданный фанатизм, доходивший до иступленного изуверства (флагеллянты, верберанты, круцифиенты и др.). Вот почему мы обыкновенно и видим, что волна мистического движения на Западе поднималась всякий раз тогда, когда усиливалось господство бездушного формализма и крайней нравственной распущенности: так было в период высшего расцвета схоластики, так произошло накануне реформами, то же повторилось и в последующий, послереформационный период.

Хотя появление квиетизма относится ко второй половине XVII в. и соединяется с деятельностью Михаила Молиноса, но причины его возникновения и самые элементы его образования должно искать гораздо раньше, относя их ко временам реформации и к поднятому ею возбуждению умов. Реформация, в глазах всех искренних и мыслящих людей, даже и из среды оставшихся верными католичеству, показала его недостаточность и односторонность; особенно резко она подчеркнула необходимость восполнить католической культ «добрых дел» культом «теплой, сердечной веры». А некоторые, наиболее экзальтированные личности хотели уже не только восполнить, но и заменить первый последним. Этим самым был дан новый толчок для мистики. Раньше всего это новое пли, точнее, подновленное движение обнаружилось в монастырях Испании, той самой Испании, где свирепствовали ужасы инквизиции и где, вообще, сильнее всего давали себя чувствовать отрицательные стороны католического режима. Сущность этого движения можно уже видеть в трактате Петра алкантарского (1562 г.) «О молитве и размышлении» («*Tractatus de oratione et meditatione*»), где главным средством спасения выставлялась умная, сердечная молитва, покоящаяся на сосредоточенном

самоуглубления и на полном отказе от своей личности. К Петру вскоре примкнул другой минорит — Франциск осунский, который в своей «Духовной азбуке» (*Abecedario espiritual*) провел две главные мысли: 1) внутренняя жизнь каждого верующего не зависит от него самого, а есть дело живущего в его сердце Христа; 2) единственным, необходимым для этого условием со стороны самого человека является только его полный душевный покой. Такие мысли встрепли самый сочувственный отклик со стороны одной экзальтированной испанской монахини — Терезии Иисусовой (род. 1515 г., 1582 г.) и ее интимного друга — Иоанна Крестова (1591 г.). В своем главном сочинении «Внутренний град души» (*Castillo interior*) Терезия проводила вполне квиетистические мысли о тайном собеседовании Бога с душой и о необходимости для последней превратиться как бы в ничто, чтобы сделаться достойною единения с божеством.

Эти мистические воззрения на соединение души с Богом повели даже и к более осязательным результатам одним из которых явилось образование в испанской церкви (в Кордове) особых обществ «алумбрадосов» или «озаренных», участники которых приходили к отрицанию добрых дел, ходатайства святых, значения таинств и даже человеческой природы Самого Иисуса Христа. Хотя распространение подобного раскола вскоре и было подавлено инквизицией, однако отдельные случаи его проявления как в кордовском, так и в соседнем с ним севильском диоцезе встречались даже и в первой половине следующего, XVII-го века. Больше всего ему, по-видимому, благоприятствовал авторитет Терезии, которая еще в 1622 году была канонизована и даже получила титул учительницы церкви, сделавшись как бы патронессою Испании (в 1817 г., по определению испанских кортесов, она и официально была признана в этом звании).

С началом XVII столетия волна мистического квиетизма отливает во Францию, где видными представителями его выступают епископ женеvского диоцеза — Франциск сальский (род. 1567 г., 1622 г.) и его духовная подруга — мадам Шанталь. В своих мистических сочинениях — «Трактате о любви Божией» и «Введении в благочестивую жизнь» — он еще резче и сильнее, чем кто-либо из его предшественников, выражает специально квиетистические идеи: он устанавливает уже различные ступени духовного совершенства (созерцание, углубление, любовное объединение и др.), путем которых человек достигает святого, сладостного покоя (*sainte quiétude*), когда душа его как бы растаивает и растворяется в Боге (*escoulement et liquifaction de l'ame en Dieu*). С этой точки зрения, главная заслуга человека (если это только можно назвать его заслугой) состоит в том, чтобы ничего не думать и ничего не желать, даже и собственного своего спасения: «Желать спасения — хорошо, — говорит Франциск, — но еще лучше ничего не желать», всецело предавая свою пустую, покоящуюся душу в руки Самого Господа. Более впечатлительная ученица Франциска — мадам Шанталь — доводила свою полную пассивность до совершенной крайности, когда высказывала одинаковую готовность радоваться как своему спасению, так и своей гибели, при условии, если то или другое определено ей Самим Богом: «Часто я говорю Богу, — читаем мы у м. Шанталь, — что если Ему угодно указать мне мое место и жилище в аду и если это послужит к Его вечной славе, то я вполне буду и этим довольна, и Бог ради этого не перестанет быть моим Богом» (*Maoras, Leben der Frau von Chantal, S. 333*). Несмотря на такие крайние мысли, Франциск сальский и мадам Шанталь были точно также канонизованы католическою церковью, чем давалась высшая санкция и квиетизму.

На такой-то в высшей степени благоприятной и вполне подготовленной почве выступил, наконец, со своей проповедью и специальный виновник квиетизма — Михаил Молинос. Родившись (в 1640 г.) в знатной арагонской семье, где были еще свежи воспоминания о Терезии и Иоанне, Молинос с 30-летнего возраста поселяется в Риме и здесь окончательно утверждается

в своих симпатиях к квиетизму, видя самое благосклонное отношение к нему и со стороны римской курии (канонизация Франциска сальского и м. Шанталь), мечтавшей, очевидно, таким путем поднять свое нравственное обаяние. Неудивительно, что и квиетистическая проповедь Молиноса встречает на первых порах самый радушный прием в высших кругах духовного и светского общества: многие кардиналы и даже иезуиты открыто становятся его восторженными поклонниками и из числа их едва ли не больше всех выдается кардинал Одескальки, будущий папа Иннокентий XI (с 1676 г.). Широкая популярность Молиноса, вызвавшая (помимо личных обращений) и громадную его переписку, послужила поводом к появлению в 1675 г. его главного квиетистического сочинения «Духовный руководитель» (*Guida spirituale*). В предисловии к нему автор сам заявляет, что он не думает здесь говорить чего-либо нового, а хочет лишь вслух высказать то, что давно уже многие в тиши своих келлий выстрадали и пережили; он хочет лишь окончательно порвать цепи, задерживающие наши душевные порывы. И действительно, по существу дела, Молинос не вносит ничего нового в литературу квиетизма; но его видная, новая роль состоит здесь в том, что он удачно систематизирует отдельные разрозненные пункты квиетизма и — что, пожалуй, еще важнее — очищает их от различных мистических утопий и ставит вопрос на более трезвую, практическую почву. Подобно прежним мистикам, Молинос различает два пути религиозной жизни — внешний (размышление) и внутренний (созерцание). Он не отрицает всецело и первого пути, но полное предпочтение отдает второму. Восхождение к Богу по этому позднему пути имеет свои ступени последовательного совершенства: молитву, послушание, частые причащения и внутреннее сокрушение. Все эти средства, в конце концов, приводят к одной цели — совершенному мистическому молчанию, в котором Бог беседует с душой и сообщается ей: душа созерцает Бога в глубине своей, без изображения и образа, посредством любвеобильной и слепой веры. В качестве полезных вспомогательных средств для воспитания в своей душе такого настроения блаженного покоя, Молинос признавал руководство просвещенного духовника, частые причащения и живое созерцание страданий мучеников и Христа. Последнего (хотя это было и недостаточно логично) Молинос рекомендовал не утрачивать даже и на высшей ступени духовной жизни. Первоначально и это сочинение было принято католическою церковью вполне сочувственно, — настолько, что архиепископ Джакомо палермский в 1681 г. одобрил новое издание его для женских монастырей и духовников своей епархии. Но уже в следующем 1682 г. раздался первый протест против Молиноса со стороны неаполитанского архиеп. кардинала Караччиоли, который в письме к папе Иннокентию XI жалуется на то, что многие из его паствы с тех пор, как в Неаполе введена пассивная молитва, молитва чистой веры или покой, совершенно отбросили словесную молитву и стали враждебно относиться к иконам и вообще к церковной внешности; монахи и монахини побросали свои четки, а один фанатик пытался было даже сорвать распятие, так как оно мешало ему соединиться с Богом. Следствием этого (а также и обличит. сочинения иезуита Павла Сегнери) был суд инквизиции над Молиносом и его другом — Петруччи, из которого они сначала вышли оправданными. Но через пять лет, в 1687 г., Людовик XIV, по внушению патера Ля-Шеза, потребовал нового суда над Молиносом; на этот раз дело окончилось осуждением 68 тезисов из его сочинений. Хотя наружно Молинос и покорился этому суду, но внутренне он остался верен своим убеждениям, с которыми и умер в 1697 году.

Самыми видными последователями Молиноса, после его смерти, были два лица, соединенные узами интимной дружбы, — г-жа де-ла Мот-Гюйон и известный воспитатель Людовика XV — архиеп. Фенелон. Из сочинений первой («Беседы», «Тайная переписка с Фенелоном») видно, что она, подобно Терезии и мадам Шанталь, склонна была к самоистязанию и крайним взглядам; ей, напр., принадлежат такие заявления: «По желанию Божию она одинаково согласна была бы стать Ангелом или дьяволом... Мы должны радоваться

грязи, потому что чем более ею покрываемся, тем более входим внутрь себя и углубляемся в Бога». Что касается Фенелона и его квиетистических сочинений («Изъяснение правил святых о внутренней жизни», «О чистой любви, ее возможности и мотивах»), то выраженное в них учение отличается своей простотой, практически-нравств. характером и возвышенностью мистики, ближе всего напоминая лучшие страницы Франциска сальского.

Следует, наконец, отметить, что квиетистические настроения, в особенности идеи Г. Гюйон и Фенелона, были весьма популярны и у нас в России в эпоху высшего расцвета мистицизма при Александре I.

А. Покровский

Кеворк IV

Кеворк IV, верховный патриарх и католикос всех армян, уроженец константинопольский, сначала был епископом в г. Бруссе. С 1858-го по 1860-ый год он занимал патриарший престол в Константинополе, но вскоре был вынужден покинуть свой пост, так как не сочувствовал конституционному статуту, вырабатываемому при султанине Абдул-Азизе знатными и богатыми представителями константинопольских армян для урегулирования церковных дел армян оттоманской империи. 17-го сентября 1860 года архиепископ Кеворк, проживавший в Константинополе, был избран по смерти (1865 г.) католикоса Маттеоса верховным патриархом и католикосом всех армян и утвержден в этом сане императором Александром II. 23 мая 1867 г. Кеворк принял посвящение в Эчмиадзине и отправился в С.-Петербург, чтобы представиться Государю. Патриарх по пути посетил города и местечки, в коих обитают армяне, беседуя с представителями паствы о религиозном и нравственном воспитании юного поколения. Кеворк IV обнаружил недюжинные административные способности, огромную силу воли и энергию. 1) Он ввел строгую отчетность по управлению епархиями и недвижимыми имуществами эчмиадзинского монастыря, приказав писать в шнурованные книги приход и расход по каждой статье управления; 2) в видах поднятия образовательного ценза белого духовенства он сделал распоряжение посвящать в священники лишь окончивших курс в семинариях и в школах при монастырях; 3) исходатайствовал в 1868 г. изменения статей «Положения» 1837 года, в силу коих имущества монахов, после их смерти, переходили к их родственникам; 4) для урегулирования брачных дел издал несколько правил; 5) в 1873 г. учредил особые попечительства для епархиальных семинарий и школ, назначил окружных инспекторов, снабдив их особыми инструкциями, причем изданы им общие правила для семинарий и школ; 6) в 1873 г. поручил композитору Н. Тащджиану переложить на ноты духовные песнопения армянской церкви и обучать им священников; 7) в 1868 г. основал журнал «Арагат», орган верховного армянского патриарха, где поныне печатаются распоряжения католикоса и постановления эчмиадзинского синода, а также помещаются ученые статьи по археологии Армении; 8) к западной стене собора Эчмиадзинского пристроен музей, в коем хранятся церковная утварь и разные древности; 9) благодаря щедрым пожертвованиям астраханских армян, в 1869 г. построено прекрасное здание Эчмиадзинской Духовной Академии, открытой в 1874 г.; Кеворк построил в селе Бюракане (на склонах Алогеза) летнюю резиденцию для патриархов, а в селе Ашакане вновь возвел церковь над могилой знаменитого изобретателя армянского алфавита св. Месропа; 10) радея о народном образовании, маститый старец во все время своего управления (1866—1882 г.) старался распространить просвещение среди своей паствы и учредил многочисленные школы в городах и селах Закавказья. В школах преподавание родного и государственного языка шло рука об руку и приносило свои плоды; русский язык проникал во все слои местного общества; вскоре стали появляться переводы русских классиков на армянском языке. После Кеворка осталось свыше 300 школ, которые по смерти патриарха были закрыты в 80-х гг. Во внешней политике Кеворк IV отличался крайнею осторожностью и консерватизмом. Римский папа Пий IX 8 декабря 1869 г., созывая мнимовселенский собор в Ватикане, разослал приглашения армянским епископам в Турции. Армянский патриарх в Константинополе Почос отклонил от себя вопрос об участии на соборах, признав его решение подлежащим компетенции верховного патриарха всех армян и за инструкциями обратился в Эчмиадзин. Кеворк IV воспретил своим епископам России и Персии участвовать в созываемом соборе. Когда в русско-турецкую кампанию (1876—77 г.) за эриванским отрядом генер. Тергукасова из Алашкерна (Турции) потянулись обездоленные армянские семейства в русские

пределы и хлынули в Эчмиадзин, гуманнейший Кеворк IV кормил этих несчастных из эчмиадзинских амбаров, приглашая паству на помощь к голодающим собратьям. Кеворк IV, скончавшийся в 1882 г. 6 декабря, похоронен в Эчмиадзине.

А. Хаханов

Кегелафа

Кегелафа (kehelah) — название одного из станов народа израильского в Синайской пустыне, на пути его следования в Палестину ([Чис.33:22, 23](#)). «Кегела» значит собрание. Быть может, здесь во время стоянки происходило, по какому-либо чрезвычайному случаю, собрание общества израильского; отсюда стан и получил такое название. Место этого става в пустыне не определено.

Прот. Н. Елеонский

Кедар см. «Кидар, сыны Кидара».

Кедворт Ральф

Кедворт Ральф (р. 1617, с 1639 преподавал богословие и философию в Кембридже, потом был проповедником и ректором у себя на родине, а с 1645 года до самой смерти, последовавшей в 1688 году, состоял профессором еврейского языка в Кембридже) — наиболее значительный среди английских платоновцев XVII-го в. Главный труд его: «Интеллектуальная система мира» (1678 г., в 1743 г. переведено на латинский язык Мосгеймом). Кедворт боролся против атеизма, находившего для себя опору в учении Гоббеса. Восставая против сенсуализма, он старается доказать, что принцип нашего познания заключается в совершеннейшем существе (Боге), которое познает самого себя и вместе с тем все вещи и отношения и формы вещей. В этом всесовершенном существе до создания мира находился первообраз последнего. Из этого первоисточника конечные духи черпают познание вечных истин (платоновских идей). Организм он объяснял посредством особой образовательной силы природы в духе аристотелевского учения об энтелехиях.

П. Тихомиров

Кедемоф

Кедемоф — город, принадлежавший царю амморейскому и находившийся за Иорданом к востоку, на северном (правом) берегу верхнего Арнона, на границе Сирийско-аравийской пустыни ([Нав.13:15-21](#). Ср. [Втор.2:24](#)); часть этой пустыни, прилегавшей к г. Кедемофу, носила имя города, и отсюда, из пустыни Кедемоф, Моисей посылал послов к Сигону со словами мирными, с просьбою о том, чтобы он позволил пройти сынам Израилевым чрез его владения, на север; но Сигон не позволил и начал роковую для себя борьбу с Израилем ([Втор.2:26-30](#)). Позднее Кедемоф так же, как и все царство Сигона, был назначен в удел колену Рувимову и затем отдан левитам — сынам Мерариным ([Нав.13:18](#); 21:36, 37. [1Пар.6:79](#)).

Прот. Н. Елеонский

Кедес. Библия упоминает о трех городах с этим именем. 1) Кедес в колена Неффалимовом ([Нав.19:37](#)) был местопребыванием одного из хананейских царей, побежденных И. Навином ([Нав.12:22](#)) и, вероятно, считался, судя по его названию (кедес — святилище), священным местом во времена хананеев; затем, причисленный к Неффалиму, Кедес был отдан левитам и назначен городом убежища для невольных убийц ([Нав.20:7](#); 21:32. [1Пар.6:67, 76](#)). Кедес был родиной того Барака, который, по требованию пророчицы Деворы, предпринял и успешно окончил войну с Иавином, царем ханаанским, царствовавшим в Асоре ([Суд.4:2, 6:7, 9](#)). В отличие от других соименных местностей, Кедес, о котором речь, назывался или Кедесом Неффалимовым или Кедесом в Галилее ([Суд.4:6](#). [Нав.21:32](#). [1Пар.6:76](#)). Во дни Факея, царя израильского, в 734 г. до р. Хр. Кедес был взят Феглаффелласаром и (Тиглат-Пилезером) со всею землею Неффалимовой, и жители его, подобно жителям других населенных мест области, были отведены в Ассирию ([4Цар.15:29](#)). Во времена Маккавеев у Кедеса, на равнине «Насор», происходила битва между Маккавеем Ионафаном и сирийскими войсками ([1Мак.11:63, 67, 73](#)). Позднее Кедес, по свидетельству И. Флавия, зависел от Тира. В настоящее время Кедес существует под тем же именем, но в виде бедного селения, находящегося на северо-западе от Меромского озера и известного по своим многочисленным развалинам из древнего времени. — 2) Кедес — город на южных пределах колена Иудина ([Нав.15:2, 23](#)). Некоторые исследователи (Кейль, Раумер) отождествляют этот Кедес с «Кадес-Варни», другие (Рим, Гуте) отличают один город от другого. Последние основываются на подлинном мазоретском тексте из Библии, где имеет место различное начертание наименований этих городов. «Кддес» и «Кедес», тогда как в переводе LXX такого различия нет: и в том и другом случае начертано Κα'δης — Кадес. — 3) Кедес — левитский город в колена Иссахаровом ([1Пар.6](#)⁷²). Но здесь, по единогласному мнению ученых исследователей библейского текста, мы встречаемся с ошибкою древнего переписчика: в параллельных местах у И. [Нав.19:20, 21](#) начертано, вместо Кедес, Кишион (см. «Кишион»).

Прот. Н. Елеонский.

Кедма

Кедма — младший сын Измаила, внук Авраама ([Быт.25:15](#)). Возможно, что он — родоначальник кадмонеев (см. «Кадмонеи, Кедмонеи»): «Энц.» VII).

Прот. Н. Е.

Кедорлаомер

Кедорлаомер (LXX *Χοδολλογομορ*, славянск. *ходоллогомор*) [Быт.14:1.9](#) — царь Елама — страны, лежавшей на север от Персидского залива, на восток от низовьев р. Тигра и на юго-восток от Мидии; это — Елимаида или Сузиана греков, Еламту (*Elamtu, Ilamtu*) ассирийских клинописных памятников. Кедорлаомер, вместе с тремя союзниками из восточноазиатских царей, предпринял во дни Авраама, набег на запад и покорил своей власти, между прочим, царей Сицдимской долины, где ныне Мертвое море. Двенадцать лет властвовал он над покоренными, наконец последние возмутились. Тогда Кедорлаомер, поддерживаемый теми же тремя союзниками, предпринял на запад новый поход для усмирения восставших, поразил все встречавшиеся ему на пути народности, затем одержал победу над строптивыми сиддимскими владетелями, разграбил города Содом и Гоморру, захватил с собою Лота, племянника Авраамова, жившего в Содоме, и отправился с богатою добычей в обратный путь. Авраам, узнавши о бедствии, постигшем родственника его, решился со своими домочадцами, а также и с союзниками — Анером, Эшколом и Мамрием, преследовать неприятелей, настигнул их, сделал удачное ночное нападение на их лагерь и принудил Кедорлаомера возвратить имущество, им награбленное, всех пленников и в том числе Лота ([Быт.14](#)). — Достоверность изложенного библейского повествования относительно Кедорлаомера, не однажды оспариваемая, подтверждается, в общем, клинописными документами. Из них мы узнаем, что цари еламские в своих завоевательных стремлениях направлялись, со времен глубокой древности, на запад и проникали даже до Ханаана. Что касается Кедорлаомера, то имя его — совершенно еламитское. Вторая составная часть его имени «лаомер», «логомор» живо напоминает божество Елама *Lagamaru, Lagamar*, известное из клинописи; затем первая часть имени «кедор» встречается в именах других еламских царей, каковы, напр.: *Kudur — Na(n)Inindi(ti), Kudur-Mabug*. Нужно, впрочем, заметить, что в клинописи доселе не найдено упоминаний о самом Кедорлаомере (см. «Елам» в «Энц.» V и «Авраам» в «Энц.» I).

Прот. Н. Елеонский.

Кедрин Георгий

Кедрин Георгий, византийский хронограф, был, вероятно, монах, написал свой исторический труд (Συνοψις ἱστοριῶν ἀρχομενῆ κτίσεω; κοσμοῦ, καὶ μετὰ τῆς βασιλείας; Ἰκίτου τοῦ Κομνηνοῦ, συλλεγεῖσα παρὰ короῦ Γεοργίου τοῦ Κεδρηνοῦ, ἐκ διαθορῶν βιβλίων) не ранее XII века. Хроника Кедрина, как видно и из заглавия, начинается от сотворения мира, излагает историю евреев и остальных восточных народов, потом — римскую и византийскую до вступления на престол императора Исаака Комнина (1057 г.). Уже из предисловия хроники Кедрина видно, что автор находился в рабской зависимости от Иоанна Скилицы, так как повторил здесь общие суждения своего предшественника о византийской историографии, а потом и прямо говорит, что свою хронику составил на основании трудов протовестиария Иоанна (Скплицы), Георгия Синкелла, Феофана и некоторых других книг. И действительно, отыскивая источники, которыми Кедрин руководился и часть которых указал в предисловии, нельзя не видеть, что его труд представляет не иное что, как свод различных византийских авторов. Главным его источником служила хронография (Псевдосимеона), находящаяся в парижском кодексе Ж 1712, потом — Феофан Исповедник, Георгий монах и Симеон. В хронологии он руководился Панодором и Георгием Синкеллом, который шел по следам первого, делал обильные заимствования и из «Пасхальной хроники». С 811 года и до конца хроники Кедрин представляет буквальную копию хронографии Скилицы, лишь с немногими выпусками из оригинала. Эта часть (811—1057 г.) труда Кедрина имеет значение только потому, что подлинный текст Скилицы еще не издан.

И. И. Соколов.

Кедрон — название упоминаемых в Свящ. Писании ручья, долины и города

Кедрон — название упоминаемых в Свящ. Писании ручья, долины и города. Ручей, протекающий между Иерусалимом и Масличной горой и впадающий в Мертвое море, наполнялся водою только после сильных дождей, а в остальное время года русло его было сухо ([2Цар.15:23](#). [3Цар.2:37](#). [2Пар.29:16](#). [Иер.31:40](#). [Ин.18:1](#)). Долина Кедрон начинается на северо-западе Иерусалима от ворот Дамасских и отсюда идет по северной стороне города, почти в прямом направлении до восточного угла; здесь поворачивает на юг и в данном направлении идет между городом и горою Елеонской. На восточном углу она довольно широка, спускаясь же отсюда к югу, все более и более суживается, — превращается в дикое, непроходимое ущелье между скалами. Но далее, встречаясь с долиною Енном и Тиропеем, опять становится шире. Склон между ними усеян террасами, на которых расположены богатые сады; равным образом и в образуемой долинами равнине лежат богато орошаемые водою огороды и сады со смоковничными, масличными и другими фруктовыми деревьями. От этих садов долина простирается далее на юг, между горами Соблазна на восточной стороне и Злого Совета на западной, до источника Иова и Неемии. Здесь она совершенно суживается и в направлении к юго-востоку, к обители св. Саввы, опять представляет узкое ущелье. В окрестностях обители долина носит название Вади ер-Рагиб, далее Вади ен-Нар, а при впадении в Мертвое море — Расель-Фегикаг. По долине Кедронской и ее окрестностям лежит много достопримечательных мест и памятников. На севере — гробницы царей, к востоку — темница или пещера Иеремии и водохранилище царя Езекии; на северо-восточном углу — виноградные и масличные сады; ниже по восточной стороне — Гефсимания, гробница Божией Матери и гора Елеонская; по западной стороне — Вифезда и за мусульманским кладбищем — гора Мориа; южнее идут гробницы Иосафата, Авессалома ([2Цар.18:18](#)), св. Апостола Иакова, Захарии и гробницы пророков; далее — народное кладбище ([4Цар.23:6](#)); на юг — источник Св. Девы, источник Силоамский и царские сады; еще южнее — древние погребальные пещеры, источник Неемии и источник Рогель и, наконец, обитель св. Саввы. В самом Свящ. Писании долина Кедронская с потоком этого имени упоминается в рассказе о бегстве Давида от Авессалома ([2Цар.15:28](#)), как граница, за которую не должен был переходить Семей ([3Цар.3:27](#)), и вообще как восточная граница города ([Иер.31:40](#)), как место, где были сожжены вынесенные из храма идола Ваала и Астарты ([3Цар.15:13](#). [2Пар.15:16](#). [4Цар.23:4, 6, 12](#). [2Пар.29:16](#)). В Новом Завете долина Кедронская упоминается только однажды ([Ин.18:1](#)).

Свящ. А. Петровский

Кедрон — город, укрепленный Кендееем

Кедрон — город, укрепленный Кендееем, сирийским военачальником, находившийся на границе между землею филистимлян и Иудеею, недалеко от Ямнии и Аздора (Азота). Во время войны с иудеями Кедрон служил опорным пунктом для сирийских войск. Иоанн, сын первосвященника Симона, вытеснил сирийцев из Кедронской крепости, куда укрылись они после поражения Кендеея иудеями ([1Мак.15:38-41](#), [16:8-10](#)). Выть может, на месте древнего Кедрона находится современное селение Катра (Katra), расположенное на юг от долины Сарар (Sarar), поток которой впадает, севернее Ямнии, в Средиземное море. По мнению Рима (Riehm), возможно, что Кедрон — то же, что Гедероо, — город в уделе Иудином, находившийся на равнине, или «на низменных местах» ([Нав.15:41](#)), и при Ахазе, царе иудейском, занятый (подобно другим городам «низменного края») филистимлянами, которые и поселились там ([2Пар.28:18](#)).

Прот. Н. Кисонский

Кедр

Кедр см. «Леса в Палестине».

Кедумим

Кедумим: так назван в кн. Суд.5поток Киссон (см. «Киссон»), при котором Варак, воодушевляемый пророчицею Деворой, поразил войска Иавина ханаанского, царствовавшего в Асоре ([Суд.4](#)). Большинство переводчиков Библии оставляет это слово без перевода, принимая его за имя собственное (так — LXX код. Ал.: Καθμείμ, славянск.: кадимин, русск. и Лют.: Кедумим). Но некоторые из современных исследователей библейского текста признают слово «Кедумим» именем нарицательным и выражение: «поток Кедумим» переводят фразой: «поток времен древних», т. е. или поток, текущий издревле (Кейль), или поток издавна знаменитый (Рим).

Прот.Н. Елеонский

Кеила ([Нав.15:44](#)) или Кеиль ([1Цар.23:1-13](#)) — город в южной части удела Иудина, расположенный «на низменных местах», или на равнине ([Нав.15:33, 44](#)), близ филистимской границы. Кеиль, в обеспечение от нападений филистимлян, был укреплен; однако же филистимляне взяли его во время войны с Израилем и предали разграблению. Спасая жителей Кеиля, Давид нанес филистимлянам поражение и занял город, но вскоре должен был оставить его, укрываясь от преследований Саула ([1Цар.23:1-13](#)). После вавилонского плена Кеиль был снова заселен возвратившимися иудеями, и обитатели кеильского округа, под начальством левитов — Хашавия и Баввая, принимали участие в восстановлении стен Иерусалима ([Неем.3:17, 18](#)). — Некоторые (между прочим путешественник ван-де-Вельде, Буль) полагают, что на месте древнего Кеиля находится современное селение Пела (или Кила) с развалинами древних времен, в нескольких милях к востоку от Елевферополя (Бет-Джибрин) на пути в Хеврон. Но Кела лежит скорее в горах, и никак не на низменном месте. — К сказанному не излишне присоединить следующее: 1) Двойное начертание одного и того же имени — «Кеила» и «Кеиль» находится в русском и славянском переводах Библии; в подлинном же еврейском тексте во всех приведенных цитатах употреблено одно и то же начертание — ke'ilah, равным образом и у LXX: Κεειλα' — 2) В [1Пар.4](#)¹⁹ (в родословной потомков Иудиных) встречаем слова: «Нахам, отец Кеилы». По объяснению Кейля, имена, которым в этой главе предшествует слово «отец», суть наименования городов, и выражение — «Нахам, отец Кеилы» значит то же, что: «Нахам, начальник или глава народонаселения города Кеилы» (т. е. города, о котором говорилось выше).

Прот. Н. Елеонский

Кейль, Карл Фридрих — немецкий лютеранский богослов ортодоксального направления, один из наиболее энергичных борцов против рационалистической библейской критики, известный экзегет по Священ. Писанию Ветхого Завета. Сын бедного крестьянина, он родился 26 февр. 1807 г. в селе Лаутербахе у Эльспица в Саксонии; 14-летним мальчиком (в 1821 г.) приехал в Петербург к своему дяде, занимавшемуся столярным ремеслом, и был помещен в немецкую школу (Peterschule) при евангелическо-лютеранской церкви св. Петра. Здесь своими выдающимися способностями он обратил на себя внимание преподавателей и при покровительстве императрицы Александры Федоровны, сестры германского императора Вильгельма I, был отправлен в г. Дерпт, ныне Юрьев, для поступления на богословский факультет Университета. Из профессоров последнего особенное влияние на Кейля имел Адольф Клейнерт (род. 1802 г.; 28 февр. 1834 г.). В 1830 г. Кейль получил в Университете серебряную медаль за сочинение «Rationalistae, qui vocantur, veris ecclesiae evangelicae membrum adnumerari nequeunt» и окончил курс со степенью кандидата богословия, после чего отправился для продолжения своего образования в Берлин. Здесь он сделался учеником Генгетенберга [см. «Энци.» IV] и пробыл до половины 1833 года, когда был приглашен в Дерпт для занятия в Университете, вместо проф. А. Клейнерта, кафедры экзегетического богословия и восточных языков. На этой кафедре Кейль служил в течение 25 лет сначала в звании доцента, потом (с 1838 г.) экстраординарного и (с 1839 г.) ординарного профессора; в 1838 г. после защиты диссертации, под заглавием «Apologia mosaicae traditionis de inundi hominumque originibus exroneutis», он получил степень доктора богословия; в 1841 г. и с 1851 по 1854 г. состоял деканом богословского факультета. В конце 1858 г. Кейль отказался от вторичного избрания в профессоры и в следующем году поселился в Лейпциге, где жил 30 лет, посвятив себя делам лютеранской церкви и научным трудам. В это время им, совместно с Францем Деличем [см. «Энци.» IV], предпринято было издание Библейского комментария на Ветхий Завет (Der Biblische Kommentar über das Alte Testament). В 1887 г. переехав в Редлиц (в Саксонии), Кейль умер на 81 году своей жизни, 5 мая 1888 г.

Кроме названной докторской диссертации, от Карла Фридриха Кейля остались следующие сочинения: 1) «Апологетическое исследование о книгах Паралипоменон и неповрежденности книги Ездры», посвященное Кейлем его Высочайшей покровительнице, императрице Александре Федоровне (Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und die Integrität des Buches Ezra, 1833); 2) «О Хирам-Соломоновом плавании в Офир и Тарсис» («Ueber die Hiram-Salomonische Schiffahrt nach Ophir u. Tarsis, Dorpat 1834»); 3) «Храм Соломона» (Der Tempel Salomos, Dorpat 1839); 4) «Комментарий на книги Царств» (Kommentar über die Bücher der Könige, 1845 г.); 5) «Комментарии на книгу Иисуса Навина» (Kommentar über das Buch Josua, 1847); 6) «Введение в канонические книги Ветхого Завета (Einleitung in die Kanonischen Schriften des Alte Testaments 1853, 3-е изд. Лейпциг 1873); 7) «Библейская археология» (Biblische Archäologie 1857, 2-е изд. 1875); это сочинение переведено на русский язык под редакцией проф. А. А. Олесницкого в «Трудах Киевской Духовной Академии», за 1874—1875 гг. под заглавием: «Руководство к библейской археологии» (отдельно, Киев 1874).

В упомянутом выше «Комментарии на Ветхий Завет», изданном Кейлем вместе с Францем Деличем, Кейлю принадлежат комментарии на книги: 1) Бытия и [Исход:1861](#), 3-е изд. 1878; 2) Левит, Числ и Второзаконие, 1862, 2-е изд. 1870; 2-е изд. 1874; 4) [Царств:1866](#), 2-е изд. 1876; 5) малых пророков, 1867, 3-е изд. 1888; 6) пророка Иезекииля, 1868, 2-е изд. 1881; 7) Даниила, 1869; 8) книги Паралипоменон, Ездры, Неемии, Есфирь, 1870; 9) пророка Иеремии, 1872; 10)

книги Маккавеев, 1875; 11) на евангелие от Матфея, 1877; 12) Марка и Луки, 1879; 13) Иоанна, 188 L; 14) Соборные послания Петра и Иуды, 1883; 15) послание к Евреям, 1885. [Вообще же, Кейль был отличным ортодоксальным экзегетом Ветх. Завета, — и труды его доселе справедливо пользуются повсюду заслуженным авторитетом.]

Свящ. Н. В. П-в.

Кейм Теодор — ученый немецкий писатель и богослов. Он родился в Штутгарте в 1825 году; обучался в Тюбингенском университете, но последователем Баура и его школы не стал. Свою общественную деятельность он также начал в Тюбингене, заняв на пять лет (1851—1855 гг.) в институте должность помощника профессора или репетента. В 1856 и 1857 годах Кейм был диаконом в Эсслинге, а в 1858 и 1859 гг. — там же был и архидиаконом. В 1860 году Кейму была предоставлена кафедра богословия в Цюрихском университете; но в 1872 году он был уже профессором Гиссенского университета. Из сочинений Кейма заслуживают внимания следующие: 1) *Reformation der Reichsstadt Ulm, Stuttgart 1851*; 2) *Schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Reichstag von Ansburg, Tübingen 1855*; 3) *Freundesworte zur Gemeinde, 2 Bände, Stuttgart 1857—1860*; 4) *Ambrosius Blarer, der schwäbische Refonnator, Stuttgart 1860*; 5) *Der Uebertritt Konstantins des Grossen zum Christentum, Zürich 1862*; 6) *Menschliche Entwicklung Jesu Christi, akademische Antrittsrede 1861* (публичная лекция, произнесенная Кеймом при его вступлении на кафедру богословия в Цюрихском университете в 1860 г.); 7) *Die geschichtliche worte Jesu, Zürich 1864*; 8) *Der geschichtliche Christus, Zürich 1865*, 3-е изд. в 1866 г.; 9) *Aus dem Drchristentum, Basel 1861*; 10) *Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867—1872*; 11) *Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzöhlt, Zürich 1872*, 3-е изд. 1875. — К последним сочинениям, по их содержанию, нужно отнести еще и речь Кейма «О религиозном значении основных фактов из жизни Иисуса». Кейма часто называют немецким Ренаном, имея при этом в виду его способность, подобно Ренану, живо и наглядно изображать исторические события. И, действительно, по живости и картинности изложения исторических событий Кейм может поспорить с Ренаном. Каждому историческому лицу он умеет дать живой исторический образ и надлежащее место в ряду других исторических лиц; каждое историческое событие он представляет так наглядно и живо, как это мог бы сделать только очевидец самого события; он умеет отметить и понять самые существенные моменты мировой истории и из ничего по-видимому не значащих частных вывести такие заключения, которые поражают читателя. Но особенно эффектным и достойным подражания является Кейм в изображении естественной стороны евангельской истории, а именно — в описаниях Палестины, политического брожения и разложения иудейской национальности ко временам земной жизни Спасителя, характеристик Ирода великого, описании его трагической кончины, жизни его злосчастных сыновей — Архелая, Филиппа и Антипы, постепенно проникавших в то время в Иудею влияниях Рима, прокураторского управления в Иудее и Самарии, религиозно-нравственного состояния иудеев в Палестине и вне ее, учения Филона, иудейского просвещения, мессианских надежд того времени, партий фарисеев, саддукеев и ессеев...

Божеского естества в Иисусе Христе Кейм совершенно не признает. Скрытно или явно по земле странствующий Бог, всеведущий и всемогущий, — говорит Кейм, — для человечества может быть, пожалуй, предметом пустого любопытства; но предметом веры Он, якобы, не может быть никогда. Жизнь, смерть и воскресение личного Бога Кейму представляются бесполезными, как пыль для почвы, потому что для человечества может быть плодотворна только история человечества. Не события земной жизни Христа, а искупительная сила Его духа, — вот что важно для христианина. В частности, Кейм совершенно отрицает сверхъестественное рождение Иисуса Христа на том (будто бы) основании, что о нем ничего не знает Апостол Павел и что против него говорят (будто бы) евангельские родословия. Из чудес он признает только исцеления, понимая их в смысле психических воздействий. Вознесение Иисуса Христа

на небо, по Кейму, есть лишь чувственный образ нечувственного и невидимого факта — разлучения души человеческой от тела и от земли. Фактичность воскресения Иисуса Христа из мертвых, по Кейму, не доказуема, а причиною мнимых видений Воскресшего было будто бы визионерное состояние Апостолов; в 3-м издании своей «Истории Иисуса» (1875 г.) Кейм готов признать явления воскресшего Христа объективным историческим фактом, но для объяснения его обращается даже к теории спиритизма.

Впрочем, Кейм признает Иисуса Христа безгрешным не имевшим в Себе «жала греховного». Сам Христос, — говорит Кейм, — никогда не просил Себе прощения за грехи; напротив, Он всегда прощал и даже умер за грехи других. Тем не менее, безгрешность Иисуса Христа была будто бы не абсолютна; она ограничивалась лишь временем Его общественного служения и грехами фактическими. Христос не сотворил греха, но и Он был восприимчив как к добру, так и ко злу, — иначе Он не мог бы иметь о грехе никакого понятия. По этой, якобы, причине Он и не позволял называть Себя благим.

В евангельской истории Кейма интересует только чисто человеческая сторона в жизни Иисуса Христа. По заключению Кейма, Иисус Христос не был Богочеловеком в собственном смысле; Он был только дивным и в то же время последним цветком иудейства, распустившего Его уже во время своего упадка и превращения в религию мировую. Иисус, — говорит Кейм, — не был мужем науки в собственном смысле этого слова; чистая наука Его ничуть не интересовала; Он не имел даже и такого спекулятивного понятия о Боге, какое имели Филон и Павел; Он всегда занят был мыслию о живой любви Бога к человечеству; Он был рожден не философом, но героем религии. Под открытым звездным небом, в разговоре с пророками, с мыслию о Своем бедном, страждущем народе, Он беседовал с Самим Собою и со Своим Богом, молился и стenal, пока не находил нового слова, над отысканием которого трудились благороднейшие мужи и которым Он хотел соединить божество с человечеством. Впрочем, только постепенно Он мог возвыситься над узкими религиозными иудейскими понятиями, связанными лишь с национальными стремлениями, храмом и законом, до чистейшей религии духа, объемлющей собою все человечество. Но чтобы достигнуть этого, Он должен был вести внутреннюю борьбу с ветхозаветною иудейскою идеею о Мессии, с политическим характером мессианского служения, мысль о котором разделяли все современные Ему иудеи, — и, только победив эту искупительную мысль, Он мог разорвать всякую связь с национальною иудейскою партией. Таким образом, лишь в конце Своего общественного служения Он выработал Себе представление о Мессии страждущем, а не царствующем.

Достоверное повествование о земной жизни Иисуса Христа, по мнению Кейма, заключается в одном евангелии от Матвея; ему он поэтому и следовал.

Проф. прот. Т. Буткевич

Кексгольмские архиереи

Кексгольмские архиереи. Кексгольмскими и Ладожскими епископами именовались некоторое время викарии новгородской епархии, прежде именовавшиеся Козельскими (см. ниже). Первым епископом Кексгольмским был 1) Иоасаф (Хотунцевский или Хотунцевич; см. «Энци.» VII), в епископа он был хиротонисан 24 мая 1758 г. из архимандритов Московского Высокопетровского монастыря, скончался 29 апреля 1759 г. — За ним следовали: 2) Парфений (Павел Сопковский), родом малороссиянин, образование получил в Киевской Академии, в 1744 г. вызван архиепископом Амвросием Юшкевичем в Новгородскую Семинарию учителем, потом был префектом и ректором и архимандритом сначала Антониева, потом Хутына монастыря; 6 ноября 1759 г. хиротонисан во епископа Кексгольмского, 7 марта 1761 г. назначен в Смоленск, скончался 7 марта 1795 г. 3) Тихон (Тимофей Савельевич Соколов), известный впоследствии святитель задонский (о нем будет особый очерк); на викариатство он хиротонисан 13 мая 1761 г., 3 февраля 1763 г. назначен в Воронеж, в 1767 г. вышел на покой и почил в Задонском монастыре 13 августа 1783 г. 4) Иннокентий (Нечаев; о нем см. «Энци.» V), хиротонисан во епископа Кексгольмского и ладожского 23 февраля 1763 г., 28 мая того же года назначен в Тверь. С назначением в 1764 г. нового викария титул его был изменен и новгородские викарии стали именоваться епископами Олонецкими и Каргопольскими (см. К. Я. Здравомыслов, Иерархи Новгородской епархии, Новгород 1897, стр. 92—98. «Списки архиереев», Спб. 1896).

С. Рункевич

Кексгольмская епархия

Кексгольмская епархия см. «Корельская епархия».

Келарь (κελλάριος и κελλάρι'της — амбарный, от κελλάριον — амбар со съестными припасами и со всякими хозяйственными запасами и принадлежностями) — название должностного лица в общежительном монастыре, упоминаемое уже в житии Саввы Освященного (Cotelerius, Monumenta Ecclesiae graecae IV, стр. 33). По словам Феодора Студита, келарь был начальником брашен, т. е. главным начальником по ведению монастырского стола (Ἰαμβοὶ εἰς διαφόρους, — наставления монахам, изложенные в ямбических стихах: см. Migne gr. XCIX, col. 1784). Равным образом и из других уставов видно, что келарь заведовал кладовою со съестными припасами и отпускал их на монастырскую кухню. Он должен был вести точную запись поступающих в его ведение и отпускаемых им предметов с обозначением, сколько и когда принято тех или других припасов, куда и в каком размере они отпущены (Устав императрицы Ирины XII века: Migne gr. CXXVII, col. 1039. Устав св. Христодула XI века, Афины 1884, стр. 98). В больших монастырях, напр., Патмосском Иоанна Богослова, келарю давались два помощника (Устав св. Христодула, стр. 98), Иерусалимский устав относит к обязанностям келаря положение на аналое хлебов для благословения на литии, преломление их и раздаяние братии по чаше вина (Рукоп. Севастьяновского собрания XIII в. Румянцевского музея №№ 35—491). По примеру греческих монастырей, должность келаря была введена и в русских Феодосием Печерским; только он соединил с обязанностями келаря обязанности трапезника (проф. Е. Е. Голубинский. История русской церкви I т., 2 ч., стр. 581 по 1-му изд.).

Свящ. А. Петровский

Келейник

Келейник— название слуги должностных и сановных лиц монашеского звания. Келейник избирается или из так называемых ослушников, или прямо из мирян.

Свящ. А. П-ский

Келер Мартин

Келер Мартин (Kähler Martin) немецкий протестантский богослов, родился 6, I, 1835 г., с 1879 г. ордин. проф. богословия в Галле. Сочинения — «Совість: Этическое исследование» (Das Gewissen. Eine ethische Untersuchung. Halle 1878, Bd. I); «Сущность христианского учения» (Das Wesen der christlichen Lehre, Erlangen 1881); «Новозаветные писания с точною передачей их содержания» (Die neutestamentlichen Schriften in genauer Wiedehrgabe ihres Gedankengangs dagrestellt, Halle 1884 ff.).

Н. С-в

Келер Август

Келер Август(Kohler August) нем. прот. богослов, род. 8, II, 1835 г., 1897 г.; с 1868 г. — профессор богословия в Эрлангене. Один из выдающихся экзегетов по Ветхому Завету, защитник принципа богооткровенности Свящ. Писания и борец против модного критического направления, в особенности против Велльгаузеневской школы. Сочинения: «Нидерландская реформатская церковь» (Die niederlandische reformierte Kirche, Erlangen 1856); «Пророки после пленного периода» (Die nachexilischen Propheten, Erlangen 1860—1865); «Учебник библейской истории Ветхого Завета» (Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testaments, Erlang. 1875—1890,3 Bände).

Н. С-в.

Келе-Сирия

Келе-Сири — так (по-русск.; слав. «Килисирия») называлась при Селевкидах местность, потому что она была (как бы погруженною, почему будто бы именовалась еще; [Страб. 2, 16: 17] или *Μαρούας*; Полив. 5, 45) во впадине (*κοι'λη Συρι'α*) между Ливаном и Антиливаном (Полив. 1, 3; Дионис. Перьергета *Perierg.* 899. 900) и тождественна с долиною (евр. *bikah*) Ливанской ([Нав.11:17, 12:7](#)), которая ныне известна под именем «Бека». В этом узком смысле данный термин употребляется в [1Езд.4](#)(п м. б. у [Ам.1:5](#): «долина Авен»). Тоже и у Страбона при описании отдельных частей Сирии, но иногда он прилагает это имя и к «Сирии Дамасской», а Феофраст распространяет его объем на площадь до долины нижнего Иордана (2, 6и ср. в) и даже (2, 6:5) до окрестностей Красного моря. При позднейших Селевкидах географическое употребление почти совсем подавляется политическим, причем границы разумеваемой области то расширяются, то суживаются по влиянию различных местных правителей, хотя упомянутая долина всегда входила в них. Некоторое время Финикия и Келе-Сирия захватывали всю южную часть селевкидского царства, в котором второе имя указывало весь округ к востоку и югу от Ливана, как видим в [1Езд.2:17, 24, 27, 6:29, 7:1, 8:67, 2Мак.3:5, 4:4, 8:8, 10:11](#). Связь между этими частями столь тесная, что обычно считался достаточным для обеих один правитель, напр., Аполлоний ([2Мак.3:5](#)), Птоло(е)мей (8, 8) и Лисий (10, 11). По [1Мак.10](#) устройство иудейских дел вверяется правителю Келе-Сирии (Аполлонию), а во [2Мак.3:8, 9](#) Иерусалим явно включается в эту область. Позднее у Иосифа Флавия последняя распространяется от Евфрата до Египта (Древн. 14, 4: 5) с причислением филистимских прибрежных городов (ныне *Kirbeth bir Refah*) Рафии (О войне 4, 11:5. Полив. 5, 80) и (ныне Яффа) Иоппии (Диодор. 19, 59). Однако вообще и Флавий применяет этот термин к округам на восток от Иордана, со включением стран Моава и Аммона (Древн. И, 11: 5. Полив. 5, 15) и при допущении (Древн., 13, 13: 2) даже Скифополя (Вефсана) по принадлежности его к Десятиградию — Декаполю (Иос. Фл. О войне 3, 9:7. Плин. 5, 18:74. Птол. 5, 15: 23); специально упоминается у него с этой стороны Гадара (Древн. 13, 13: 3), а по монетам сюда относились еще соседние города Авила и Филадельфия (Рабба аммонитская), Стефан же византийский присовокупляет Дия, Геразу и Филотирию (Полив. 5, 70), а позднее называются (у Kaibel) еще Антиохия, Апамея и Епифания. Следов., термин Келе-Сприя собственно не покрывает Иудеи и Самарии, но это делалось, когда было желательно подчеркнуть или усилить сирийские притязания на данные области. По Иосиф. Флав. Древн. 12, 4: 1—4, при Птоло(е)мее Евергете фискально и, вероятно, административно Келе-Сирия обособлена от Иудеи и Самарии. За период войн между сыновьями Антиоха Грива (95—83 г. до р. Хр.) Келе-Сприя — с Дамаском, вероятно как столицей (ср. Древн. 13, 15: 2; О войне 1, 4: 8), — обозначает заиорданское царство, отдельное от собственно Сирии. В 47 г. до Р. Хр. Секстом Цезарем (Древн. 14, 9:5; О войне 1,10: 8) и в 43 г. Кассием (Древн. 14, 4; О войне 1,11: а) Ирод был назначен военным правителем Келе-Сирии, но ни в том, ни в другом случае это не предоставляло ему какой-либо власти над Иудеей.

Н. Н. Г.

Келлии и келлиоты. Келлии — небольшие, отдельные помещения, постройки, устрояемые или в самых общежительных монастырях или по соседству с ними и предназначенные для тех монашествующих, которые не желали подчиняться всем требованиям устава общежительных монастырей. Появление келлий и связанного с ними так называемого келлиотства, — особножитного монашества, — считается последователями результатом стремления облегчить трудности истинно монашеской жизни. «Человек постригался в монахи, входил для жительства в монастырь, но не вступал, в монастырскую общину, подчиняя себя ее требованиям относительно неимения собственности, пищи и всего образа жизни... Стол был скуден и суров; одежда груба и бедна и без малейшего излишка против необходимости, в готовом помещении не полагалось комфорта даже до иголки. Словом, этот готовый полный пансион в существе был лучше только настоящего голода и полной наготы и бескровности; и при всем том заставляли работать. В совершенно ином свете представлялось келлиотство. Человек ставил или покупал себе в монастыре отдельную келлию и жил в ней на свои собственные средства, отдельным хозяйством, подвергая себя лишениям в пище и во всем или, наоборот, избавляя себя от них и не помышляя о них» (проф. Е. Е. Голубинский, История русской церкви I т., 2 ч., стр. 501). Насколько справедливо подобное понимание причин возникновения келлиотства, можно судить прежде всего по условию, заключенному в 1197 г. неким Константином Пафнутием с братиею монастыря Ап. Иоанна Богослова на Патмосе. Сделав в его пользу некоторые пожертвования, Константин выговорил себе право избрать в монастыре тот или другой образ жизни, т. е. общежительный или келлиотский. В последнем случае монастырь должен был выдавать ему одежду и содержание, не обременять работою и приставить для услужения особого человека (Miklosich et Müdler, Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana VI, стр. 134—135). Еще рельефнее и яснее определяется сущность келлиотства в Уставе константинопольского патриарха Алексея (XI в.). «Дающим, — говорит он, — так называемые отрицания (взносы) и за это хотящим быть свободными (от работ) и кельи иметь лучшие и слуг иметь большее число и хлеб и вино получать лучшие и в большем количестве, не позволяем вступить и на двор монастырский (Рукоп. Москов. Синод, библ. № 330, л. 235 об.). Подобным же характером отличается и современное келлиотство. «Здесь, — говорит проф. А. А. Дмитриевский об афонских келлиях, — исполнение монастырского устава не обязательно, канон иноческий выполняется по мере сил каждого и во время, какое найдет для себя подходящим, пища разнообразнее и более питательная, отдых по произволению, обязательный труд, в виде послушания, отсутствует... Режим всецело зависит от произволения старца; церковный устав исполняется так, как он укажет» (Русские афонские монахи-келлиоты, в «Труд. Киев. Дух. Акад.» 1906 г. октябрь, стр. 71. 78).

Являясь упадком истинно монашеской жизни, келлиотство с раннего времени вызывало ограничительные распоряжения светской и духовной власти. Так, его резко осуждает и решительно воспрещает на будущее время 133-я новелла императора Юстиниана: в таком же духе высказывается, как видели выше, Устав патриарха Алексея, а равно и Типикон малоазийского Богородичного монастыря «τῶν Ἠμῶν Βωμῶν» по рукоп. Патмосской библ. 1162 г. № 265. «Не желаю, — выражается автор Устава, — чтобы келлиоты были в монастыре моей пресвятой Богородицы; всецело запрещаю это» (проф. А. А. Дмитриевский Описание литур. рук. I, стр. 742). Следы подобного же отрицательного отношения к келлиотству можно видеть и в других Уставах: они по возможности стараются ограничить число келлиотов. В Типиконе св. Афанасия Афонского высказывается, напр., желание, чтобы из 120 братий лавры

келлиотов было только пять человек (Μαν, Γεδεω'ν Τυλικὸν τοῦ ὁσίου καὶ θεοφj'ρου η'μον 'Αθανασi'ου τοῦ ἐν τῶ ''Αθω, ὁ ''αθως', σελ. 263) св. Христовул в своем Уставе монастырю Ап. Иоанна Богослова на Патмосе определяет штат келлиотов в 12 человек ('Υποτυ'πωσις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδjυ'λοῦ ''Εκδοσις Κυρι'λλου Βοi'νη iεροδιακο'νου, 'Αθη'ν. 1884, σελ. 101). По Уставу императора Иоанна Комнина, в подчиненном Пандократорской обители монастыре Монокастана было 12 келлиотов, Мидикария — 6, Галакринон — 6, Сатира — 18 и Анфемия — 12 (А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукоп. I, стр. 676). В тех же самых целях Уставы ставят келлиотов в прямую и непосредственную зависимость от игумена монастыря, угрожая за нарушение его предписаний лишением права жить в келлии и даже изгнанием из монастыря. Но все эти меры не остановили развития келлиотства. Известный канонист XII в. Вальсамон, останавливаясь на вышеупомянутой новелле императора Юстиниана, замечает: «В настоящее время новелла остается в действии в монастырях женских, в мужских же нигде» (Толкование на 41 пр. VI-го Всел. собора). Справедливость слов Вальсамона подтверждается Уставом иеромонаха Нила (XIII в.), разрешающим строить келлии в неограниченном количестве (Mikosich et Müller, op. cit., p. 428). Особенно сильно развито келлиотство на Афоне, где с давнего времени существует обычай покупать келлии. Одну из них в 1030 г. приобрел игумен монастыря Богородицы Келлургу Феодул за 22 монеты от некоего Димитрия Ковача (Акты русского монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона, стр. 2—5). То же самое явление наблюдается и в настоящее время. «Многие из прибывающих на св. Афонскую гору с целью принять иночество и жить здесь постоянно не остаются, — говорить проф. А. А. Дмитриевский, — на долгое время в той или иной обители, а арендуют себе у одного из господствующих монастырей келлию с прилегающими к ней виноградником, огородом и необходимым участком леса строевого и для топлива. Эта аренда совершается по омологии, — договорной грамоте, — и всегда не на одно лицо, а на два — на три, причем в омологию, кроме старца, покупающего у монастыря келлию, вписываются более юные по летам два брата, пли послушника, дающие старцу-келлиоту лишь свой посильный труд и обещание находиться у него на послушании... По кончине старца, наследником келлии является второй после него брат, а ему преемствует третий. Но, в случае неисполнения условий омологии, келлия может быть продана монастырем другому лицу. Подобных келлий, имеющих при себе храм и иногда два-три параклиса, или маленькие храма для поминальных литургии и ежедневного богослужения, вмещающих от одного до восемнадцати человек и ведущих более или менее обширное хозяйство, насчитывалось в 1889 г. до 49» (op. cit., стр. 72—76). Кроме указанных келлий, на Афоне существуют еще другие, в которых проводят остаток дней старцы — монахи, с честью потрудившиеся в молодые годы на пользу той или другой киновии (ibid., стр. 71).

В русской церкви келлиотство появляется вскоре после смерти Феодосия Печерского, введшего в своем монастыре истинное общинножитие. Так, в рассказе Печерского Патерика о черноризце Арефе встречается замечание, что он «имел много богатства в келье своей». Но особенно усилилось келлиотство в период послемонгольский, в XV-XVI в. Указания на это можно находить, между прочим, в Писцовой книге Новгородской области второй половины XVI в. «Погост Имочевитцкой на Ояти, — читаем в ней, — а на погосте церковь Рождество Пречистыя Богородицы стоит; двор поп [Филип...](#) да десять келий, а в них живут 12 братьев чернцов». «Погост Никольской в Шунге на озере на Котке на острову... на погосте пять келей, а в них живут семь старцов; да семнадцать келей, а в них живут двадцать пять стариц». «Погост Спасской на реке на Шале, а на погосте церковь; да на монастыре келья игумена Кирила, да 4 кельи, а в них живут черноризцы, да 6 келей пустых; да за монастырем 5 келей, а в них живут 5 стариц черноризиц» (Неволин, О пятинах и погостах Новгородских в VIII кн. «Записок Географического Общества», прилож., стр. 151. 165. 171). Кроме указанных мест, келлии

существовали и в других монастырях, напр., Кирилло-Белозерском. Так как в нем были постригаемы опальные бояре Иоанна Грозного, то келлии здесь отличались обширностью и богатством. Современные русские монастыри являются наполовину келлиотскими, наполовину общинножитными. Если в них уничтожить общую трапезу, предоставить самим монахам заботиться о пище, как они заботятся об одежде, то монастыри и сделаются келлиотскими. По действующим ныне законам, — указу Св. Синода от 10-го ноября 1871 г., — кроме существующих в монастырях келлий, позволяется строить и новые, но только на собственные средства монашествующих и под тем условием, что после их смерти или перехода в другую обитель келлия становится собственностью монастыря.

Свящ. А. Петровский

Келсий, св. мученик римский

Келсий, св. мученик римский, I столетия. Родом, по-видимому, из г. Кимилия, он в возрасте трех лет был взят св. Назарием и вместе с ним был в городах Тевирии, Милане и Риме. Заточаемые в разных городах Италии, они были в Риме обезглавлены в царствование Нерона. Память обоих 14 октября, (Макар. Ч.-Миня; Пролог).

Хр. Л-в

Келсий, св. мученик египетский

Келсий, св. мученик египетский, III-IV столетия. Сын претора Маркиана, Келий, видя мучение и чудеса свв. Иулиана и Василиссы, уверовал во Христа вместе с 20 другими лицами, к которым присоединилась позже и мать Келсия. Иулиану и Келсию была содрана кожа с головы; мать последнего была умерщвлена. Наконец, и сей мученик был обезглавлен. Мученичество их совершалось при Форосе. Память его 8 января (Пролог).

Хр. Л-в.

Кельн (Koln, Coin, Cologne, Colonia Agrippina) — архиепископство. При императоре Августе германский народ Убии (Caesar, De Bello Gall. IV, 2) поселился на левом берегу Рейна. Их политическим центром был Oppidum Ubiorum, который в 50-х годах сделался колонией римских ветеранов под именем Colonia Agrippina (Tacit. Ann. XII, 27). Город быстро разросся и сделался главным военным городом провинции нижней Германии и населеннейшим городом нижнего Рейна.

О времени появления здесь христианства несомненных данных нет. Средневековое сказание приписывает основание кельнской церкви ученику Ап. Петра Матерну, но это известие не выдерживает исторической критики (см. «Энци.» V). Если понимать слова св. Ириней (Прот. ерес. I, 10: 2) о христианстве в провинциях Германии буквально, то следует начало христианства в Кельне отнести еще ко второму веку, так как оно распространялось сначала в наиболее населенных местностях. Более твердую почву дают заметки Евсевия (Ист. ц. X, 5: 10) и Оитата (De schism. Donat. I, 23) об участии епископа Матерна в Арльском соборе и сохранившиеся от IV века надписи (см. Kraus, Die christl. Inschriften d. Rheinlande, Freiburg 1890, стр. 283 сл.). Последние доказывают, что христиан в Кельне было гораздо больше, чем в Трире. И языческий писатель Аммиан Марцеллин (XV, 5: 31) под 355 годом называет кельнскую церковь conventiculum. Списки епископов кельнских начинаются с Матерна, участника Арльского собора, а так как мнимый ученик Ап. Петра носит то же имя, то это служит доказательством, что предание не знало никакого епископа до Матерна. Преемником Матерна был Евфрат, участник Сардикийского собора (Афанасий, Hist. Arian. ad.mon. 20 сл. Феодорпт, Ц.И. II, 6 сл.), но в списках епископов он не значится, поелику имя его было исключено, когда во время франкского владычества создавалась легенда об его арианстве (подложные акты у Mansi II, 1371 сл.; критика у Реттберга, Kirchengesch. Ц. И, 123 сл.). Списки епископов далеко не полны. Напр., между 314—614 гг. упоминаются лишь четыре епископа: Матерн, Евфрат, Северин и Евергезил, хотя из других источников известно, что за это время был и еще епископ — Каренций. Пережила ли кельнская церковь падение римского владычества и франкское завоевание или, временно исчезнув, была основана и вновь, — неизвестно, но первое вероятнее и доказывается тем фактом, что в 401 году в Кельне епископ был (Северин: см. Gregor. Tur., De virt. Mart., I, 4). После завоевания кельнская церковь из латинской сделалась немецкою. Возможно, что после франкского завоевания кельнские епископы сначала претендовали на звание митрополитов, но вскоре же митрополитанская система потеряла во франкском государстве всякое значение, и кельнские епископы и в VIII веке были простыми епископами (см. в «Энци.» под словом «Куниберт»). Еще Бонифаций («Энци.» II) колебался, где устроить архиепископскую кафедру — в Майнце или Кельне, но только при Карле В. епископ Гильдеболд сделан был архиепископом (около 795 г.). Кельнской митрополии были подчинены франкская епархия Люттих, фризская Утрехт и, позднее, саксонские Мюнстер, Оснабрюк, Минден и Бремен (см. «Энци.» II). Собственно кельнская епархия была очень обширна; она занимала древние владения рипуариев на обоих берегах Рейна вместе со значительною саксонскою областью — Зюдерландом. Число монастырей было очень велико. Самые значительные — мужской в Вердене на Руре и женский в Эссене. Высокоставленные кельнские архиепископы, как, напр., Бруно I (953—965 г.; см. «Энци.» II), брат императора Оттона I, Геро (969—976 г.), маркграф и капеллан императора, Ворин (976—1021 г.), воспитатель Оттона III, Герман II, внук Оттона II (1036—1056 г.), много способствовали дальнейшему возвышению кельнской кафедры. Папы дали кельнским архиепископам

приматство, звание канцлеров апостольской кафедры и т. п. Они короновали немецких королей. Как канцлеры римского государства, они пользовались большим политическим значением и приобрели в XI веке звание курфюрстов. Особенно высоко поднял значение кельнской кафедры Анно II (1056—1075 г.), талантливый канцлер Генриха III, управлявший государством в малолетство Генриха IV; в 1183 г. он был признан святым. Но при его преемниках внутренние раздоры и финансовые затруднения уменьшили значение архиепископства. С половины XII века политическое значение Кельна снова подымается. Фридрих Барбаросса богато одарил архиепископство в награду за помощь в походе против Милана.

Особенно важное значение имело правление Филиппа Гейнсберга (1168—1191 г.). Он не только округлил прежние владения Кельна посредством покупок, мены и т. п., но и получил после падения Генриха Льва целое герцогство Вестфалию. С этого времени кельнские архиепископы сделались самыми могущественными князьями северо-западной Германии. Приняв участие в борьбе Вельфов с Гогенштауфенами, кельнские архиепископы вынуждены были нести и печальные последствия этой борьбы, становиться в антагонизм с папской властью, предпринимать походы и т. п. Между тем нравственный уровень и мирян, и клира очень упал, о чем свидетельствуют постановления Кельнского собора 1260 г. Начавшееся вскоре самоуправление граждан повело к новым распрям между архиепископами и городами. Они достигли крайней степени при Конраде I (1238—1261 г.), начавшем постройку знаменитого Кельнского собора (см. «Энци.» V), а окончились при Зигфриде (1275—1297 г.) победою города (битва при Воррингене в 1288 г.). Преемник Конрада Энгельберт II фон Валькенбург даже вынужден был перенести свою резиденцию в Бонн. В 1349 г. в Кельне имело место массовое избиение евреев, которые, пользуясь тяжелым положением города, сделали его своим неоплатным должником. Финансовое положение архиепископства было также печально. Архиепископ Фридрих фон Саарвенден (1370—1414 г.) просил императора ходатайствовать перед папою об уменьшении его долга Риму с 120.000 золотых гульденов до 30.000. Папа позволил духовнику этого воинственного и строгого архиепископа простить ему пролитую им кровь.

Фридрих III основал в Кельне университет. При его преемнике слабом и расточительном Дитрихе II (1414—1463 г.), и городу, и архиепископству пришлось испытать особенно тяжелое финансовое положение вследствие войн с городом и с гусситами. Развращение клира дошло до крайности и доставило богатый материал для знаменитых «Писем темных людей». В 1463 г. соборный капитул, дворянство и 17 городов заключали союз, который ограничил власть архиепископа в известных случаях, напр., в деле объявления войны, и постановил, чтобы архиепископа избирал соборный капитул. Но архиепископ Роберт (1463—1480 г.) показал, как мало значат такие договоры; с помощью брата, курфюрста пфальцского и Карла Смелого он начал войну с противниками, но император силою принудил его к миру. Эпоха реформации принесла с собою новые потрясения. Когда Герман V фон Вид (1515—1546 г.) поручил в 1543 г. Буцеру (см. «Энци.» II) и Меланхтону составить проект реформации для архиепископства, он был смещен. Управление архиепископством захватили иезуиты и искоренили здесь протестантство. Вторичная попытка реформировать архиепископство, сделанная Гебгардом II (1577—1583 г.; см. «Энци.»), также не удалась, и архиепископство на целых 178 лет перешло в руки баварского дома. Баварские архиепископы с помощью иезуитов старались уничтожить протестантство в Кельне, и это им почти удалось. В политических делах баварские архиепископы стояли большею частью на стороне Франции. В 1773 г. иезуиты были изгнаны из Кельна. Архиепископ Максимилиан Фридрих (1761—1784 г.) основал боннский университет. Макс Франц Ксаверий, сын императора Франца I, был изгнан в 1794 г. французами. Избранный капитулом его преемником эрцгерцог Антон Виктор, сын императора Леопольда, не мог

воспользоваться своим назначением, так как в 1801 г. архиепископство было секуляризовано, причем земли на левом берегу Рейна отошли к Франции, а остальные владения были разделены между соседними княжествами. Буллою *Qui Christi Domini vices* от 29 ноября 1801 г. и в церковном отношении архиепископство было разделено между соседними епархиями. Венский конгресс отдал Кельн Пруссии. В 1821 г., буллою *De salute animarum* было восстановлено архиепископство. Первым архиепископом был (с 1824 г.) граф Шпигель, гермесианист (см. «Энц.» IV), за которым последовал Дросте-цу-Бпшеринг (см. «Энц.» V), воинственный католик (1835—1845 г.), а затем Иоганн фон Гейссель, бывший с 1841 г. коадьютором.

Во время культуркампфа преемник Гейсселя Пауль Мелькер был низложен в 1876 г. и архиепископство было закрыто, но уже в 1885 г. оно восстановлено и архиепископом был назначен д-р Филипп Кременц.

С. Троицкий

Кельсиев, Василий Иванович (род. 1835 г. 2 окт. 1872 г.), русский эмигрант, временный единомышленник и сотрудник Герцена, политический агитатор среди русских раскольников, издатель официальных «сведений» и правительственных постановлений о расколе. Обучался, в качестве пансионера российско-американской компании, в Петербургском коммерческом училище; потом, в течение двух лет, в Петербургском Университете на факультете восточных языков. Обладал выдающимися лингвистическими способностями и впоследствии знал до 25 языков и наречий, из них 14 настолько, что мог на них говорить. Но по своему темпераменту это был человек быстро сменяющихся порывов, неспособный к какой бы то ни было продолжительной планомерной работе. Еще на университетской скамье увлеченный революционными идеями, он в 1858 г., по пути в Америку, куда должен был отправиться по поручению компании, бежал в Лондон, где и примкнул к русской революционной партии. Руководители последней, Герцен и особенно Огарев, приняли Кельсиева весьма радушно, хотя и видели в нем «много неустроенного и неустоявшегося». В особенности поражала в нем какая-то странная смесь политического нигилизма с религиозными стремлениями, довольно туманными и неопределенными. Занявшись на первых порах своего пребывания в Лондоне корректурой изданий лондонского библейского общества, выпускаемых на русском языке, Кельсиев задумал сам предпринять перевод с еврейского подлинника священных книг Ветхого Завета «слово в слово», не смущаясь тем, что грамматические формы семитических языков вовсе не совпадают с русскими (начало этого перевода издано, под псевдонимом Вадим, в Лондоне в 1866 г.). «Теологические эксцентричности» Кельсиева дали мысль его лондонским друзьям поручить ему разобрать и приготовить к изданию значительное число имевшихся в их распоряжении неизданных или изданных лишь для официального употребления материалов по части русского расколо-сектантства. Цель издания должна была состоять в том, чтобы, с одной стороны, привлечь на свою сторону сочувствие массы раскольников и сектантов, с другой — восстановить их против русского правительства опубликованием документов, рекомендующих и предписывающих суровые репрессивные меры в отношении к религиозным диссидентам. Кельсиев с увлечением принялся за эту работу и в 1860—1862 гг. издал четыре выпуска «Сборника правительственных сведений о раскольниках». В состав «Сборника» вошли секретные записки и целы исследования о расколе и сектах, в разное время писанные, по поручению правительства, чиновниками Мин. Вн. Дел и дотоле хранившиеся в министерских архивах и портфелях, под строжайшим покровом канцелярской тайны. В предисловиях к 1 и 2 выпускам Кельсиев подробно изложил свой взгляд на раскол, как такое явление русской народной жизни, в котором религиозные интересы тесно связаны с интересами политическими, и старался убедить старообрядцев в необходимости объединиться с крайними противоправительственными партиями для активной борьбы с общим врагом. С той же целью восстановления раскольников против правительства предпринята была, по мысли Кельсиева, перепечатка официального «Собрания постановлений по части раскола» (Спб. 1858), вышедшая в двух выпусках в Лондоне в 1863 г. Нельзя не отметить, что издание этих, тенденциозно освещенных, материалов оказало свою долю влияния на допущение правительством более гласного обсуждения вопросов о расколе и более всестороннего его исследования. С половины 1862 г. при герценовском «Колоколе» стали выходить особые листы, под названием «Общее Вече», назначавшиеся исключительно для старообрядцев и для простого народа; программа этого издания начертана была также Кельсиевым, но сам он уже не мог принять в нем деятельного участия, ибо, не удовлетворяясь литературною пропагандой революционных идей

среди старообрядцев, решил выступить в качестве непосредственного агитатора и проводника тех же идей. В конце 1862 г. он предпринял тайную поездку в Москву с целью завести прочные связи с раскольниками; предполагалось учредить старообрядческую архиерейскую кафедру в Лондоне и организовать там же печатание раскольнических сочинений. Путешествие это сильно поколебало в нем надежды на московских старообрядцев, хотя и не заставило отказаться от своих революционных планов. После кратковременного пребывания в Лондоне и неудачной попытки устроиться среди австрийских раскольников, Кельсиев поселился в Тульче, центре турецких старообрядцев, казаков-некрасовцев. Здесь, вместе с младшим братом Иваном (бывшим студентом Петербургского Университета, сосланным в Верхотурье и оттуда бежавшим к нему летом 1863 г.), он сделал попытку организовать революционное агентство и приют для русских эмигрантов, которые пожелали бы устроить свою жизнь согласно новым социальным теориям. В короткое время ему удалось внушить казакам-старообрядцам большое уважение и доверие лично к себе; но все попытки склонить некрасовцев идти на помощь повстанцам Подолии и Волыни, поднять, во имя старой веры, казачество Дона, Урала и Терека и т. п. потерпели полную неудачу. Дело кончилось тем, что старообрядческий митрополит Кирилл запретил своей пастве иметь с Кельсиевым какие бы то ни было сношения. К разочарованию в осуществимости своих планов присоединились тяжелые личные утраты: в 1865 г. умерли его брат, жена и дети. Под впечатлением всех этих неудач Кельсиев покинул Тульчу и поселился в Вене, занявшись изучением этнографии и мифологии славян. Отсюда им было послано несколько статей, напечатанных в «Русском Вестнике», «Отечественных Записках» и «Голосе» под псевдонимом Иванова-Желудкова. Поездки по славянским землям, убедившие его в горячей вере славян в великую будущность России, довершили тот перелом в убеждениях Кельсиева, который начался еще среди казаков-раскольников. 20 мая 1867 г. Кельсиев сам явился в Скулянскую таможню и отдался в распоряжение русских властей; доставленный с жандармом в Петербург, он ожидал тяжкой кары за свою революционную деятельность, но опасения оказались напрасными: он был прощен, получил право жить в столице и даже, если пожелает, поступить на государственную службу. Оставшись в Петербурге, Кельсиев посвятил себя литературной деятельности. Осенью 1867 г. им было сделано в «Географическом обществе» сообщение о скопцах, содержащее очень ценные сведения об этой, тогда еще мало изученной, секте. В следующем году появились в свет отдельною книгой его воспоминания под заглавием: «Пережитое и передуманное» (Спб. 1868), невыгодно для автора напомнившим герценовские «Былое и думы». Из последующих произведений Кельсиева нужно упомянуть о статье «Святорусские двоеверы» («Заря» 1869 г., кн. X-XI); кроме того, в 1872 г. отдельно изданы им две исторические повести: «Москва и Тверь» и «При Петре».

И. Громогласов.

Кельтская религия

Кельтская религия. Кельты — совокупность племен арийского происхождения, первоначальное единство которых утверждается близким родством их языков, но антропологический тип которых был различен. На местах своего поселения кельты нашли предшественников неарийцев, которых подчинили себе в политическом отношении, но которые, несомненно, и сами оказали некоторое влияние на кельтов. Основные кельтские племена: 1) Галлы (кимвры) жили между Сеной и Гаронной; часть их в VI или V в. до р. Хр. подвинулась к югу за Пиренеи и здесь, слившись с иберийцами, образовала народ кельтиберов. Между Сеной и Гаронной жило главное ядро кельтов. Отсюда они в четвертом столетии проникли в Италию, затем двигаясь на восток, достигли Балканского полуострова, а затем перешли в Малую Азию и основали Галатию, получив имя галатов. Здесь сами они в значительной степени эллинизировались и потом вообще подпали тем влияниям, которым в Малой Азии подпали и греки (несомненно, хеттейскому). 2) Белги жили сначала между Сеной и Эльбой, но постепенно оттеснялись с востока и в I-м в. занимали территорию лишь от Рейна до Сены. 3) Бритты — поселенцы Англии и Валлиса. 4) Гаеллы — жители Шотландии и Ирландии.

До I-го в. до р. Хр. о кельтах имеются очень скудные сведения. Цезарь был первый, описавший их в своих сочинениях (*De bello gallico*). Он описал собственно религию и жрецов у галлов. Цезаря, видно, не удивили верования галлов и непоказались ему необычными. *Deum maxime Mercuriū in colunt... Post hunc Apollinem, Martem, Jovem et Minervam* (6,17). Уже после Цезаря эти имена действительно входят в религиозный словарь галлов, но при Цезаре их не было, а боги носили другие имена и только по своим свойствам показались Цезарю соответствующими называемым им римским божествам. Культ их показался Цезарю соответствующим знакомым ему римским культам; вследствие этого он и отождествил богов побежденного народа с богами народа победителя. Но на самом деле имена главных галльских божеств были следующие: 1) богов — *Belen, Barvo, Esus* (Меркурий). *Teufat*, *Taranis, Grannus, Abellio, Cernunnos, Ergon, Sllino, Segomo, Vincius*; 2) богинь — *Aciona, Vormona, Belisama, Epona, Ura, Rosmetra* (женская сторона Меркурия) и затем еще 20 других божеств. Усердно галлами почитались божества местные: *Arduenna* — богиня Арденн, *Sequana* — богиня Севы, *Matrona* — богиня Марны, *Исаита* — богиня Ионны, *Divona* — источник около Бордо. Только впоследствии к этому циклу богов присоединились всеблагой и величайший Юпитер, царица Юнона, Минерва, Великая Мать (Цибела), Венера, Аполлон, Сатурн, Диана, Эскулап, Виктория. Римские боги легко смешались с галльскими, потому что одни были похожи на других. Религия кельтов была подобна религии других арийских племен: — частный и общественный культ, обоготворение сил природы, священные места, священные рощи. Предшественники кельтов на европейской почве воздвигали мегалитические памятники, сооруженные из громадных камней. Таковы: менгиры (мен — камень, гир — высокий) — каменные столбы; долмены (мен — камень, дол — стол) — каменные столы; кромлехи — круги из менгиров. Из камней делались сооружения, удобная для жертвоприношений и для погребений. Очевидно, мегалитические памятники увековечивали события, отмечали священные места, служили религиозным целям. Кельты воспользовались ими для своих религиозных надобностей. Многие памятники украшены кельтской религиозной символикой. Из религиозных символов обращают на себя особенное внимание свастика и изображение колес. Свастика есть гаммический крест (т. е. из четырех гамм), символ широко распространенный за много веков до р. Хр. Бертран в своем капитальном труде *La Religion des Gaulois* полагает, что это — символ солнечный, ибо свастика всегда изображалась вместе с

солнечными богами, с явными солнечными символами. Гаммический крест есть самое упрощенное изображение свастики, но он изображался и в виде четырех человеческих ног, исходящих из общего центра: — тогда получалось изображение кругового движения, говорящее о солнце. Гаммический крест, несомненно, имел значение профилактического амулета. Подобное значение имели изображения колеса, порою со свастикой внутри, уже явно указывавшие на солнце.

Была одна особенность в религии кельтов, ради которой эта религия и заслуживает того, чтобы на ней остановиться. Особенность эта друидизм. Сообщив, что галлы делились на три главные класса: рабов, друидов и воинов, Цезарь говорит о друидах следующее: «Друиды — жреческое сословие, на обязанности которого лежит вся религиозная сторона жизни. Они являются судьями во всех почти спорах и тяжбах и распределяют награды и наказания. Лица, не желающие подчиниться их решению, лишаются права участвовать в принесении жертв, т. е. исключаются из общества. Друиды избавлены от военной службы и от всех налогов. Основное учение друидов состоит в том, что души людей не умирают вместе с телом, а переселяются в другие тела «*De bello gall.*» (6, 13—14). Цезарь ничего не говорит о каких-либо подразделениях среди друидов, но Диодор и Страбон различают между ними философов и богословов (собственно друиды), прорицателей или священнослужителей ($\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\iota\varsigma$, $\omicron\upsilon\alpha\prime\tau\epsilon\iota\varsigma$) и певцов-поэтов (барды). Помпоний Мела и Страбон говорят также о девах-жрицах, друидессах, живших в числе 9 на острове Сене (недалеко от нынешнего Бреста); им приписывались всевозможные чудодейственные способности, в том числе дар пророчества. С. Рейнах отрицает существовавшие друидесс, так как о них не говорят никакие современные памятники, а анализ свидетельства П. Мелы приводит к заключению, что тот напутал, почерпнув свои сведения из какого-либо географического романа, прототипом которых была Одиссея (S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*. Т. 1.1905. *Les vierges de Sena*, pp. 185—203). Брегонское право в Ирландии есть произведение юридического гения друидов. Сила друидов заключалась в их корпоративной организации при совершенном отсутствии кастовой замкнутости. У гальского духовенства были свои ежегодные съезды в земле Карнутов. Это область по обеим берегам Луары с главным городом Carnutum, теперешним Шартром. Здесь было много священных рощ. Съезды сюда друидов были несколько похожи на христианские соборы. Друиды, как и большая часть жрецов древности, были среди галлов представителями всех родов знания, как положительного в области, напр., медицины, в деле познания природы, так и тайного — в области гаданий, заговоров, умения подчинять своей воле высшие силы. Разумеется, друиды лучше всех могли приносить жертвы, угодные богам. Нужно прибавить к этому, что угодными богам они считали преимущественно человеческие жертвы. Друиды производили себя от Диспатора, т. е. от Юпитера. Но, принимая во внимание, что друиды вели счет времени по ночам, а не по дням и связывали себя с божеством ночи, под Диспатором нужно мыслить Плутона (ночную, подземную сторону Юпитера).

У некоторых ученых есть попытка идеализировать друидизм. Говорили, что друиды признавали единого верховного Бога. Значение наименования Esus толкуют в смысле: «Я есмь сущий» (ср. [Исх.3:14](#)). Гарнье в своеобразной книге *The Worship of the Dead* (1904 г.) высказал взгляд, что религия кельтами в значительной мере заимствована от финикийцев, которые издавна имели торговые колонии в Британии и Галлии. Он усматривает особенную религиозную близость кельтов и финикийцев в мрачном культе человеческих жертвоприношений. Но едва ли можно идеализировать кельтскую религию и трудно при настоящем состоянии знания найти ее корни. Замечательна сила веры кельтов в загробную жизнь: они давали деньги в долг с тем, чтобы получить уплату в загробном мире, чему, по мнению Гейне, должны были бы подражать и добрые христианские ростовщики. Считают замечательным то обстоятельство, что вскоре

после завоевания Галлии римлянами друиды исчезают из Галлии. Фюстель де Куланж в своем исследовании *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* посвящает особую главу вопросу об исчезновении друидизма и объясняет его следующим образом. Друиды, как это видно из свидетельств самого Цезаря, не были туземным явлением в Галлии (- Цезарь утверждает, что религиозные верования галлов заимствованы ими из Британии и что все желавшие подробно изучать эти верования отправлялись именно с этой целью в Британию -). Галльская религия, — говорит Фюстель де Куланж, — была одно, а друидизм — другое; религия могла существовать и без друидов; последние приобрели могущественное влияние над галлами в силу своих личных качеств, но они не были галлам необходимы для исполнения религиозных обязанностей, и их авторитет не опирался на закон. При римском владычестве, которое не тяготило галлов, но оказалось очень тягостным для друидов, последним пришлось стужаться: Тиберий запретил занятия магиею, Клавдий запретил человеческие жертвы. Конечно, эти запрещения нарушались, но нарушались в глухих и отдаленных местах, куда теперь удалились друиды, и где затем постепенно вымер естественною смертью друидизм прежде, чем на всей галльской почве зазвучал голос христианских проповедников (на юге Галлии христианские церкви явились рано). Что друидизм вымирал так, как представляет это Фюст де Куланж, с этим можно вполне согласиться, но нельзя думать, чтобы его гипотеза иноземного происхождения друидизма действительно имела для себя основания и чтобы она помогала выяснять гибель друидов. Во 1-х, она плохо вяжется со свидетельством Цезаря, который выводит из Британии не друидов, а всю религию галлов; во 2-х, население Галлии и Британии имело одно происхождение и, в начале, одни верования, и если друидизм возник у бриттов, то он мог возникнуть и у галлов. Возможна, конечно, гипотеза, что друиды и у бриттов явились отъинуду. Несомненно, что до кельтов в Британии было какое-то не арийское население (туранское?), но мы слишком мало знаем о нем и верованиях его. Позволительно высказать такой взгляд на друидов. Галльские друиды представляют собою то же самое, что наши славянские волхвы. Если бы распространение христианства замедлилось на Руси столетия на два, то очень может быть, что наши волхвы сплотились бы в такое же могучее сословие, каким на крайнем западе Европы явились друиды. Волхвы были люди, выделившиеся из окружающей среды своим знанием дел божеских и человеческих, и сплюю этого знания они приводили толпу к страху и подчинению. Тем же самым являются и друиды. Но у нас волхвов, по-видимому, было еще мало и они еще не успели сплотиться дружно в одну могущественную корпорацию. Они приносили жертвы и находили очень удобным убивать неудобных для себя людей в целях умиловления богов. Они лечили людей естественными и сверхъестественными средствами, они могли узнавать будущее и отчасти управлять им, они знали волю и желания богов. Но, — к несчастью для них, — когда они действовали каждый самостоятельно и совершенно разрозненно, в среде их всегда могли попадать такие, которые надолго дискредитировали этих служителей богов и поселяли к ним сильное недоверие. Но когда они сплотились бы в корпорацию, которая бы заботилась о подборе и защите своих членов, тогда приобретение веры и могущества среди населения для них не стало бы делом трудным. Но этого не случилось, и наши волхвы после распространения христианства под образом знахарей скрылись в темных и диких местах, подобных тем, куда друидов загнали римские законы и римские мечи. Однако, как и теперь в нашем фольклоре, в суевериях, живет еще влияние волхвов, так еще более кельтские и друидические представления существуют в своих пережитках на Западе. Многие литературные легенды и поэмы Запада, несомненно, имеют свой источник в кельтской мифологии (Дама моря, Тристан и Изольда).

С. С. Глаголев

Кельтская церковь

Кельтская церковь. Кельты представляют ту ветвь индоевропейской расы на нашем континенте, которой не удалось развить своей собственной цивилизации. Повсюду они смешались, вполне или в весьма значительной степени, с другими более сильными народностями. Минуя подробности из более ранней борьбы, нам приходится заняться теми двумя подразделениями кельтов, которые удержали свой язык и национальные характеристические особенности до введения христианства и которые в значительной степени сохранили свой язык и до сих пор, хотя особенные черты их христианства совершенно изгладились.

Первое из них — гаелическое или гойделическое племя, на языке которого говорят до сих пор на западе Ирландии и на возвышенностях (Highlands) Шотландии¹⁷, — было первой волной кельтского переселения, дошедшего до Британских берегов. Кельты завоевали все британские острова, но (хотя и ввели здесь свои законы, язык и характеристические особенности) не уничтожили первобытного племени. Не подлежит сомнению, что в чисто кельтских округах даже и в наши дни весьма значительная часть населения, до страстности сочувственно относящаяся к кельтам и гордящаяся своим родством с ними, на самом деле произошла от более древнего рода; впрочем, при определении сего последнего, этнологи затрудняются с решительности утверждать, были ли это испанские баски, или же североафриканские берберы. Некоторые грамматические особенности валлийского (уэльского) языка, которые представляют отклонение от естественного построения индоевропейской речи и походят на берберский состав, приводят к мысли, что на валлийском языке ныне говорят потомки завоеванного племени берберского происхождения, для которого завоевавшее меньшинство сделало обязательным свой язык, но не достигло того, чтобы этот язык был вполне усвоен завоеванным большинством.

Такое заключение, вероятно, однако, составляет лишь догадку; все-таки можно предполагать, что то первобытное племя, которым гаельцы овладели, было именно тем самым, которое существует в Валлисе и ныне, хотя и под гаельским видом. Это завоевание более древнего рода кельтскою аристократией представляет наилучшее объяснение загадочной проблемы о пиктах, к которым нам придется вернуться. Эти пикты, столицей главного царства которых был г. Инвернес, несомненно суть предки гаелических нынешних горных обитателей Шотландии; а между тем в прежние времена на них всегда смотрели, как на особое племя, и некоторые из их учреждений, как, напр., ведение родословной со стороны матери, совершенно чужды индоевропейским обычаям.

Таким образом, все британские острова, в период близко предшествовавший римскому завоеванию, были заняты или гаельцами, или же народностями, которые подпадали гаелическому влиянию. Затем последовало второе кельтское нашествие, а именно, британское, или же (по английской терминологии) валлийское. Эти завоеватели не добрались до Ирландии, но завладели собственно теперешнею Англией и частью настоящего Валлиса, хотя наибольшая часть последнего оставалась, до конца римской оккупации, под владычеством гаелических племен. В теперешней же Шотландии британцы захватили богатейшую часть страны целиком, оставив пиктам две отдельно помещавшиеся части. Наименьшая из них состояла из юго-западного угла страны, впоследствии названного Галловэй; а большую образовала масса возвышенностей с более плодородными восточными землями, простиравшимися на юг до реки Тэй. Эта часть страны постепенно консолидировалась в одно царство пиктов, со столицей в г. Инвернесе.

В страну, так раздробленную, вторглись и римляне. Здесь не место рассказывать, как

совершилось завоевание, которое, с военной точки зрения, было полным до северной линии между Карляйлем и Ньюкастлем, но до некоторой степени недействительным между означенною на севере чертою и еще более северною линиею от устья реки Кляид до залива Форт. Далее на север римляне и не пытались простирать свои завоевания, только по временам делая нападения с целью наказания провинившихся набегами независимых туземцев. Следует помнить, что римляне не делали также попыток колонизировать Великобританию земледельческим населением. Сила их состояла из армии в 3 легиона, т. е. по крайней мере в 18.000 человек, со множеством чиновников. Они основывали города, устраивали дороги; наблюдали за порядком и установили налоги и таким образом приучали туземцев к занятиям и внушили мысль о стоимости денег. Туземцы стали искать удобств цивилизации, а их правители — ее роскоши; это повело к наплыву торговцев и промышленников, которые жили в городах и удовлетворяли нуждам кельтов. Эти переселенцы из низшего класса во множестве случаев оказывались из среды густонаселенной на востоке и притом такой, в которой христианство весьма сильно укрепилось. Значительное число греческих надписей, открытых в основанных римлянами городах, даже в самых отдаленных частях Великобритании, служат доказательством такого нашествия с востока; известно также, что значительная часть римских солдат набиралась также на востоке. Таким-то путем христианство проникло на этот остров. Нет основания предполагать каких-либо нарочитых миссионерских усилий: христиане скромного происхождения появились и распространили здесь свою веру. Такого рода безмолвный рост христианства не был отмечен историею; но из того, что нам известно о распространении Евангелия между галлами, можно с основательностью заключать, что оно достигло до городов Британии в конце II-го века. По всей вероятности, на этой первой ступени христианство оставалось религиею римских городов: нет основания предполагать, что оно затронуло туземных кельтов. Первый известный нам факт — мученическая кончина св. Албана, в римском городе Веруламиуме, ныне известном под именем этого мученика. Самая смерть произошла в 286 году или несколькими годами позднее, и факт мученической кончины твердо засвидетельствован, хотя сопровождавшие ее обстоятельства легендарны. На соборе Арльском в 314 году, всего лишь два года после издания эдикта Константина о веротерпимости, уже присутствовали три епископа: Лондонский, Йоркский и Линкольнский (иначе: *Caerleon upon risk*). Они, несомненно, были римскими иерархами; но когда императоры сделались христианами, то и сама провинция последовала их примеру, — и таким образом появилась Кельтская церковь, ибо романизировались только главы туземных родов. Они усвоили цивилизацию своих победителей; виллы с мозаичским полом, так часто откапываемые в Англии, были жилищами кельтских дворян; но лица низших сословий все еще продолжали держаться своего языка и обычаев. Тогдашнее положение дел было очень похожим на то, что мы видим теперь в Индии, где обангличанившиеся Раджи окружены чисто индусским населением, — тем более, что тогда ни цвет кожи, ни религия не отличали римлянина от кельта.

В этом фазисе британская церковь должна была быть точною копией церкви галльской, так как самая Британия была лишь почти придатком к галльской провинции и не могла иметь каких-либо своих особенностей. Низшие классы в Галлии были обращены в христианство св. Мартином Турским с такою же быстротою и поверхностностью, как позднее азиаты — св. Франциском Ксавье (Ксаверием): в Британии дело обращения совершилось с равною поспешностью. Весьма редкое посвящение одной церкви в Кентербюри св. Мартину — вовсе не случайное явление; замечательно также, что и первым миссионером для тех, которые все еще оставались в язычестве, был ни кто иной, как ученик св. Мартина. Это был Ниниан, апостол южных пиктов, которых церковь *Candida Casa* или Витерн (белый дом), у северного берега Солвэй, была посвящена, как говорят, в 397 году св. Мартину. Если крестьяне были обращены в

христианство наподобие галлов, то и духовенство их было также галльского типа. Оно присутствовало на соборах, принимало постановления преемственно следовавших соборов и праздновало пасху по римскому исчислению, приурочивая время, в последний раз, согласно расчету Льва В. в 455 г.

До сих пор не было ничего, что бы отличало британскую церковь от остального западного христианства. Но римское правительство, ослабленное набегами варваров, было вынуждено удалить свои войска в 410 году, и епископы провинций, — как римские, так и британские, — должны были поддерживать сами себя. Скоро после этого начались нашествия на остров, первое из них английское, по преданию, относится к 4г. Это первое нашествие со стороны независимых отрядов искателей приключений по всему восточному и южному берегам от Нортумберланда до Гампшира скоро лишило епископов провинций возможности каких-либо сношений с континентом. Римское исчисление для празднования пасхи было усвоено в последний раз в 455 году; но далее нет никаких следов непосредственных сношений с Римом. В своем изолированном положении, наименьшая — римская — часть населения постепенно утратила свое значение. Более цивилизованная раса, не подкрепленная иммиграцией, смешалась с туземною, менее цивилизованною, и романизированные главы колен снова усвоили кельтский язык и обычаи. Сначала, как есть основание предполагать, сделана была попытка поддерживать римские приемы управления, но, под усиленным давлением английских переселенцев, британцы снова впали в свое первоначальное дробление на колена, и латинский язык, за исключением религиозных потребностей, постепенно вышел из употребления.

Здесь необходимо обратить внимание на выдающуюся слабость кельтской расы, в ее целом, для политических целей. Как греки своею неспособностью к более широкому объединению, чем один город, так и кельты своею привязанностью к колену, а не к нации, лишили себя возможности создать твердую национальную организацию. Эта «коленная» система была аристократическою. Даже в такой поздний период времени, как 1745 г., верность главе колена, как хорошо известно, была самым сильным мотивом в среде шотландских нагорников; точно так же дело обстояло в V столетии у британцев и галлов. Правители церкви состояли в родстве с правителями колен; в среде тех, которые уже были обращены в христианство, исчез порядок церковного управления, преобладавши во времена зависимости от римлян; его сменила неправильная администрация аббатов благородного происхождения. В Ирландии, как увидим ниже, обращение колен в христианство следовало непосредственно за обращением глав и беспорядок в управлении проявлялся и длился еще более. Ближайшею причиной такой беспорядочности между кельтами было исчезновение древних епархий и заведенной в них организации общественной жизни. Кельты постепенно отступали перед напором со стороны англо- и саксов, так как и самое завоевание шло едва заметным шагом, причем было совершенно достаточно времени для бегства, — и избиения, имевшие место в некоторых пунктах, представляются вполне исключительными эпизодами. В последнее время было продемонстрировано, что в Сплчестере, наилучшим образом сохранившемся римском городе, строения не были ни сожжены, ни разорены, но просто заброшены британцами и допущены до распада и развалин новыми их обладателями. Вследствие бедствий и битв, без сомнения, было весьма значительное уменьшение населения, но раса все-таки пережила и развила, при новых обстоятельствах, новую форму церковного управления. Таким образом сила несчастных обстоятельств, в связи с особенностями национального характера, произвела эту странную кельтскую организацию. Если бы не было английского вторжения, то британская церковь походила бы на галльскую или какую угодно другую латинскую.

Перейдем теперь к разбору ее устройства, всегда памятуя, что существенные особенности сохранились. Степени священства оставались по-прежнему, но положение епископа сделалось

совершенно новым. Прежние кафедры, помещавшиеся в римских городах, исчезли, так что епископы посвящались без определения какой-либо для них епархии или юрисдикции, и — притом — в неопределенном количестве. По-видимому, побежденная раса не считала себя обеспеченною и в тех частях, которые оставались за нею, или — скорее — с исчезновением римского владычества утратилась самая идея порядка и дисциплины. Во всяком случае, прошло почти 150 лет, прежде чем появились снова епископы с определенными кафедрами. Годы кончины основателей 4-х валлийских епископских кафедр (Сэнт-Дэвидс, Сэнт-Асаф, Хландаф и Пангор) преданием относятся ко временам с 584 года по 612ый год. О величайшем из них, св. Давиде, утверждают, что он почил в 601 году. Нет основания сомневаться в верности этих дат, равно как. и в том, что в промежуток времени между английским нашествием и учреждением поименованных кафедр возникло среди кельтов характерное коленное монашество, к которому мы и должны теперь обратиться.

Нет надобности упоминать, что монашество скоро проникло из Египта к галлам, а от последних до британцев оставался всего один шаг. По своей цели и многим подробностям жизни, британская система была тождественною с египетскою. Описание, напр., устройства в Пангоре¹⁸, даваемое Бедою (Церк. Ист. II, 2), хотя оно и относится к более позднему времени, представляет все черты Пахомиевского монастыря в Египте. В 616 (или 613) году организация была разделена на семь отделов, каждый со своею главой и не менее чем 300-ми монахов. К сожалению, в Валлисе, — не так, как в Ирландии, — исчезли все следы древних церковных зданий и до нас дошло лишь очень немногое из подлинной истории, касающейся этого первого, чисто кельтского, периода. Но ясно, что в Валлисе, как и в Ирландии, монастыри были делом колен, причем часть земли, принадлежавшей какому-либо колену, уделялась главою его богоугодному учреждению, над которым председательствовал член семьи этой главы, равно как и над ветвями оно, или подведомыми ему монастырями, рассеянными по всей территории, подчинявшейся управлению сей главы. Сам аббат пользовался авторитетом светского главы, а равно и церковного начальника над монахами, будь то епископы или лица низших степеней, ибо, хотя епископство и было по необходимости удержано в видах посвящения других, мысль о епископе, как правителе, исчезла с исчезновением древних кафедр. Правителями были аристократические коленные аббаты. Но в Валлисе этому уклонению от общепринятой системы не удалось так же долго продержаться, как в Ирландии. Ныне существующие в Валлисе епископские кафедры были все основаны до конца VI столетия, так как назначаемые преданием (- и, без сомнения, довольно верно -) годы кончины основателей кафедр следующие: св. Давида 601-й, св. Асафа (кафедра основана собственно св. Кентигерном, с которым мы еще встретимся в Глазгове, но ныне известна под именем второго епископа) — 612-й; Дейпиоля — основателя Пангора — 584-й, и Дифрига (или Дубриция) — основателя Хландафа — 612-й. Пятая кафедра, основанная Падорном (Патерном), уже столетием позже слилась с кафедрою св. Давида. Эти ранние кафедры представляли каждая целую территорию, подвластную, в более или менее полной форме, одному великому главе; а потому только тогда, когда вся Англия сделалась христианскою страной и получила организацию церковной провинции, появилась мысль, что и Валлис также должен сделаться провинциею со своим собственным митрополитом во главе. Но никакой серьезной попытки возвести кафедру св. Давида на эту степень не было сделано до самого почти завоевания Англиею, когда уже было поздно осуществить эту мысль. На самом деле, все валлийские кафедры были совершенно независимы одна от другой, как и сами князья, во главе территорий которых кафедры стояли. Только по временам и — притом — далеко не вполне какому-нибудь из князей удавалось распространить свою власть на всю страну; эта-то местная независимость наблюдалась и в церкви. Среди немногих известных фактов касательно епископов бросается в глаза обычай посвящения одним лишь епископом, а не тремя, как это

делалось на Западе. Не видно, чтобы за распределением епархий следовало и устройство епархиальной организации. Сами епископы также принадлежали к аристократии, были родственниками князей, но таковыми же были и аббаты, и последние пользовались таким значением и влиянием в церкви и домах молитвы, что епископская администрация оказывалась неуместною. Авторитет епископа, как епископа, на деле проявлялся скорее, как юрисдикция аббата, чем как авторитет собственно епископа. Церкви и духовенство его епархии подчинялись ему в такой же степени, как и подведомые аббату церкви и духовенство подчинялись своему главе. К устройству полного и систематического управления не было сделано никакой попытки. Эта сделка с неправильностью и неспособностью к административному порядку была всегда характеристическою чертой независимых кельтских церквей и содействовала их падению. Но описание этих особенностей лучше отложить до отдела об ирландской церкви, наиболее важной между кельтскими церквами и наиболее известной. На нее, как увидим, всего более влияло валлийское христианство, и она нам достаточно известна; между тем церковь в Валлисе, не настолько известная, должна была иметь с нею самое близкое сходство.

Нам следует теперь перейти к обстоятельствам, при которых совершилось поглощение валлийской церкви кентербюрийскою провинцией. Припомним, что валлийские кафедры, как и валлийские княжества, взаимно и ревниво оберегали свою независимость одна от другой, что они, так же как и нация их, не обладали свойством сближения. Таким образом, если бы кто-нибудь стал искать епископского посвящения вне пределов провинции, то не возбудил бы против себя никакого преследования; он мог бы даже думать, что таким актом обеспечит свою независимость, поскольку не связал бы себя никаким обязательством по отношению к соседу из своего же племени. Но одно серьезное обстоятельство мешало на первых порах таковому обращению к английским прелатам. Последние отказывались признавать их иначе, как схизматиков, до тех пор, пока вопрос о пасхе и другие разности оставались неулаженными. После неудавшейся конференции 602 или 603 года у «Августиновского Дуба» между Августином и валлийскими епископами (Беда, Церк. Ист. II, 2) не было почти никаких сношений у английской и валлийских церквей, а если и были таковые, то они были или враждебного характера, или же признавались незаконными. Поэтому посвящение Св. Чада (воспитанника Ирландской Миссии) Винием, епископом вессекским, вместе с двумя другими непоименованными британскими епископами, признавалось архиепископом Феодором кентербюрийским за неправильное и было повторено им самим. Не следует, однако, забывать, что Виния обвиняли в приобретении епископства симониею и что его сотоварищи по посвящению не были, вероятно, епархиальными архиереями, на которых потому и смотрели с подозрением вне кельтских провинций. Но это затруднение было устранено, когда время празднования пасхи было постепенно усвоено валлийскими епархиями между 755 и 809 годами, каковые были самыми последними, согласившимися на эту перемену. Скоро после 809 года, король Эгберт, впервые овладевший всею Англией, распространил свою власть и на валлийские княжества, хотя они и не вошли в состав его непосредственных владений; а с 870 года и далее мы встречаем многочисленные случаи посвящения епископов для Южного Валлиса (св. Давида и Хландафа) архиепископом кентербюрийским, с 854 есть даже прямые указания на непосредственную связь Валлиса с самим Римом в виде случайных путешествий в этот город со стороны валлийских князей.

До сих пор существовала не более как только личная связь между валлийскими епископами и их поставителем в Кентербюри. Но, вместе с тем как Англия более тесно объединялась и ее давление на небольшие и часто враждебные между собою валлийские княжества становилось более чувствительным, церковная связь с кентербюрийскою провинцией делалась более тесною. Однако систематическое воздействие последовало только после норманнского нашествия на

самую Англию в 1066 году. Низменные и плодородные провинции у Бристольского канала скоро были заняты норманнскими рыцарями; в 1115 году в Валлисе устроился первый иностранный епископ из норманнов, Бернард. Более ранняя попытка, 1092 года, поместить норманна Хьюли в Бангоре, на гористом и непокоренном севере, не удалась: епископ этот был скоро изгнан оттуда, вознагражден английскою епархией и на его место уже не пожелали насильно навязать какого-либо нетуземного епископа. Начиная приблизительно с 1100 года южно-валлийские епископы были на соборах кентербюрийской провинции, а с другой стороны архиепископ успешно вмешивался в дела бангорской кафедры в 1140 году и посвятил епископа для остальной кафедры св. Асафа в 1143 году.

Можно было бы подумать, что победа была одержана и что валлийская церковь была окончательно присоединена к английской; но две причины мешали этому. Норманнские дворяне Валлиса, как и их калабрийские и сицилийские сородичи, стремились образовать независимые владения для себя самих и скоро начали родниться посредством браков с туземными князьями Южного Валлиса. В то же самое время опасность присоединения заставила этих князей подумать об объединении, которое, хотя и было весьма неполным и не редко разрывалось, пробудило, однако же, мысль о национальности. Таким образом, как у них, так и у норманнских переселенцев оказалась общая цель — отражение английского вмешательства; а особенно важным для вмешательства поводом мог быть церковный авторитет архиепископа кентербюрийского. И вот для отражения таковой претензии выдвинут был взгляд, что валлийская церковь составляет независимую провинцию, а кафедра св. Давида — митрополичья. Исторического в этом не было абсолютно ничего, но в те времена выдумки не только бесцеремонно предлагались, но и принимались на веру с такою же легкостью. Так, напр., никто не сомневался в верности таких басен, как троянское нашествие британцев, равно как никто не относился критически к еще большим преувеличениям таких басен, какие распространялись баснописцами вроде Джоффрея Монмоутского. Легенда группируется около св. Сампсона из Доле в Бретани, который известен только по имени, как один из выходцев из Бретани во время английского нашествия, давших этой французской провинции кельтский характер, который она и до сих пор удерживает. Что св. Сампсон существовал и был епископом в V или VI столетии, — нет основания в этом сомневаться; но разгоревшаяся в XII столетии как в Валлисе, так и в Бретани борьба по поводу старания кельтов учредить у себя церкви, независимые в их организации от прилежащих провинций, придала этому святому небывалую до тех пор славу. Бретань всегда составляла часть турской церковной провинции, хотя зависимость ее была чисто номинальною, а Валлис стал к этому времени под зависимость кентербюрийского архиепископа. И в том и в другом случае ссылались на св. Сампсона, как на доказательство древней независимости. Бретанская легенда делала из него архиепископа иоркского, а валлийская утверждала, что он был архиепископом св. Давида. По первой он бежал от английского набега: а по второй — он, со множеством своего народа, вынужден был к побегу моровою язвой. И та и другая утверждали, что он перенес с собою в Долу паллиум, — знак своего архиепископского достоинства; но ни одна не сообразила того абсурда, с которым приписывала древнему кельтскому епископу сей, исключительно римский, знак достоинства. Бретань утверждала, что преемники св. Сампсона в Доле унаследовали его митрополичий титул и что древние привилегии Иорка перешли с того времени на дольскую кафедру. Валлийцы же доказывали, что он не должен был уносить паллиума и что кафедра св. Давида удержала за собою права, знак которых удален был оттуда св. Сампсоном. Несмотря на всю неправдоподобность этой версии из национальной истории, южноваллийцы тщательно ухватились за нее. Соседство с Англиею научило их думать, что церковь не может быть национальною без организованной иерархии, с архиепископом во главе, и что Рим был

источником, из которого нужно было заимствовать такую иерархию, — и они решили устроить свою национальную церковь или, по крайней мере, прервать сношения с английским королем и архиепископом. Как долго существовал такой план, — мы не знаем; но в 1135 г. епископ Бернард, хотя норманнского происхождения и посвящен архиепископом кентербюрыйским, обратился к папе с просьбою о паллиуме. Эта претензия поддерживалась и по временам казалась близкою к осуществлению до 1204г., когда Иннокентий III окончательно решил, что Джиральд камбрский, знаменитый писатель и избранник капитула, не будет не только архиепископом, но даже и просто епископом, — не утвердив избрания в угоду королю Джону или Иоанну (Безземельному). В самом деле, удовлетворить подобную претензию было невозможно без уничтожения связи с Англиею, между тем как последняя оказывалась главною поддержкой средневекового папства, притом же Джиральду никоим образом не было безопасно предоставить независимое положение. По отцу он был благородного норманнского происхождения, а по матери состоял в родстве с валлийскими князьями. Сам он, притом, был настолько же честолюбив, как и способен, а между тем его собственные сородичи в это время были вожаками вторжения в Ирландию, где старались приобрести для себя владения, свободные от английского вмешательства.

Так неудачно закончилась последняя попытка отстоять церковную независимость для Валлиса, — тем более что эта попытка не была усердно поддержана другими епархиями (Хландаф, находящийся на границе Англии, был всецело под английским влиянием). Северный Валлис — самая гористая часть —, который долее всех сохранил свою свободу, не жаловал норманнских искателей приключений юга, и его князьям скоро пришлось вступить в более серьезную борьбу за независимость, равно как и за господство над всем Валлисом, чем на какую были способны южные князья, а потому и усилия кафедры св. Давида не были ими, как следует, поддержаны. Кроме того, так как бангорская и с.-асафская епархии были у берега и потому открыты английскому давлению, то они находились под английским контролем, который пользовался ими для распространения английского влияния на непобежденные еще внутренние части. Отсюда происходила аномальность церковного положения северных князей: вместе со своим патриотическим духовенством, они находились в постоянном разладе с епископами и нередко в состоянии отлучения. Это представляло их слабую сторону, особенно ввиду того, что папы постоянно поддерживали Англию, в лице архиепископа Кентербюрыйского. В 1140 году последний принудил Бангор принять своего избранника — и с этого времени епископы бангорские и с.асафские, — были ли они валлийцы или англичане, — служили всегда орудием объединения с Англией, которое и на самом деле было неизбежно, хотя Хлюэлин великий (1194—1240 гг.) объединил Валлис и довел связь его с Англиею до простых феодальных отношений, причем не допускал никакого вмешательства во внутренние дела страны, — однако поддерживать долее такую обособленность не было возможности, и в 1282 г. внук и соименник Хлюэлина был поражен и убит Эдуардом I, который даровал и ныне еще существующей титул «Принца Валлийского» своему старшему сыну. Отныне Валлис стал управляться прямо из Англии, хотя окончательное присоединение к последней состоялось лишь в 1535 году, когда он впервые получил право принимать участие чрез своих представителей в английском парламенте. На несколько лет (1400—1415 гг.) княжество валлийское было воскрешено, когда Оэн Глондоуэр отстаивал свою независимость от слабого Генриха IV, но с падением английских мятежников, союзником которых он был, правлению его быстро положен был конец. Это было во время великой схизмы, когда, в виде выражения своей вражды к Англии, Валлис, подобно Франции и Шотландии, признавал пап авиньонских, между тем как Англия оставалась верною папам римским.

За исключением, однако, этого краткого эпизода, валлийская церковь шла рука об руку с

английскою и не имеет особой истории. Ни в какой другой части острова не было такого большого числа монастырей обычного западного типа. Хотя ни один из них не отличался ни особенным богатством или значением, — они имели серьезное влияние на религиозное состояние страны, которое не изгладилось и поныне. Для существования своего они пользовались почти исключительно десятинами, которых было лишено приходское духовенство, отличавшееся прежде и остающееся доселе наибеднейшим классом этого рода по всему королевству. Вместе с тем как стал распространяться этот новый род монашества, древнее кельтское монашество исчезло до того, что сохранились лишь очень незначительные его особенности; самая замечательная из последних (ныне исчезнувшая) состояла в том, что приход принадлежал совместно нескольким священнослужителям, которые исполняли различные обязанности. Хотя это впоследствии делалось белым духовенством, оно тем не менее составляло пережиток первоначальной монашеской системы, которая была предшественницею приходской. Говоря, однако, вообще, ныне не остается в церковной организации страны ничего более древнего, чем английское завоевание. Местные названия, конечно, неизгладимы и будут продолжать говорить об основателях различных церквей. Более 40 церквей названы по имени св. Давида и все они находятся на территории, принадлежавшей семейству этого святого, а большая часть — в теперешней епархии св. Давида. Оказывается так обр., что наименования валлийских и других кельтских церквей обозначают основателя, а не патрона церкви, как это обычно в других странах, хотя естественно и — без сомнения — справедливо основатель этот был почтен причислением к лику святых. Нужно помнить, что таковыми основателями были всегда монахи, а также, во всех случаях, когда их история нам известна, членами княжеской фамилии; но из большей части основателей нам известны одни лишь их имена. Единственным древним посвящением церкви в Валлисе не основателю было имя св. Михаила, весьма распространенное, как и в других кельтских странах. Имя св. Марии не встречается ранее 1150 года, и появилось оно в Валлисе, благодаря английскому влиянию, равно как и немногие другие посвящения западного типа. Касательно жизни в валлийской церкви, в средневековый период, нам мало известно; что же дошло до нас, — не представляет значительной разницы от английских обычаев, за исключением лишь того, что женатое духовенство было всеобщим в Валлисе, несмотря на запрещение со стороны канонических правил, исполнения коих епископы или не могли, или не желали добиваться. Суеверия и невежества было очень много, и они принимали иногда весьма странные формы. Было также много жестокости, и вообще цивилизация находилась на низкой ступени, что подавало англичанам повод смотреть на валлийцев, как на более низкую расу, хотя недостатки в весьма значительной степени зависели от разрушительных завоевательных войн.

Перед реформациею начала управлять Англиею Тюдорская династия валлийского происхождения в мужском колене, и валлийцы были самыми преданными верноподданными этих монархов: восстание против Рима ни в какой другой части Британия не было настолько единодушным. При Елисавете Библия была переведена на валлийский язык, и под управлением валлийских епископов, говоривших на этом языке и живших жизнью своего народа, единодушие это продолжалось и далее. Пуританство не могло найти себе последователей в Валлисе. Во время великой междоусобной войны валлийцы твердо стояли за короля и доставили Карлу I значительное число войска для усиления его армии, а валлийские крепости были единственными, которые устояли против нападений Кромвеля. Эта преданность династии Стюартов и церкви продолжалась до времени Ганноверских королей, министрам которых она показалась опасною. В качестве противовеса они ввели в Валлис английских епископов, обязанностью которых было ввести в употребление английский язык и уничтожить национальность народа. В этом успеха было мало, но самая мера весьма успешно удалила народ

от церкви. Сначала наступил период религиозной индифферентности, сопровождавшийся упадком нравственности. Затем появилось методистское пробуждение XVIII века, принявшее в Валлисе строго национальную форму; оно сопровождалось усиленным развитием национальной литературы и национального чувства, и древняя церковь, с чужеземцами во главе, оказалась в стране совершенно чуждою. Землевладельцы оставались ей верными, но так как они перестали пользоваться туземным языком, то и их влияние в значительной степени утратилось. Совершенно новое направление получила в Валлисе и политика: на оппозицию церкви и землевладельцам, — представителям консервативного влияния, — стали смотреть, как на дело патриотическое. Когда уже было слишком поздно удержать для церкви массу населения, тогда только положен был конец дурному обычаю назначения в Валлис английских епископов. В течение последних 60 лет епископами были валлийцы, и уже в 1836 году было узаконено, чтобы на приходы с валлийским населением назначались знающие этот язык священнослужители. Но только 1/5 (а по некоторым всего 1/8) часть населения Валлиса принадлежит церкви, хотя эта часть пользуется гораздо большим влиянием, чем какое принадлежит ей по численности. Валлийскою церковью ныне управляют очень деятельно и благочестно, и она несомненно увеличивается в количестве, особенно в больших городах. Но все же она остается церковью меньшинства, и ее древние подвиги совершенно затмил, в глазах масс, ее упадок в XVII столетии. Более новые исповедания, самым значительным из которых является кальвинистский методизм, пользуются там необыкновенным влиянием. Нигде религия не переплетается так тесно с общественною и интеллектуальною жизнью нации, как в Валлисе, и нигде не было столь поразительного пробуждения некогда умиравшего языка, — пробуждения, вызванного непосредственно религиозным движением.

Перейдем теперь на юго-западный полуостров Англии. Остальная часть страны была завоевана англичанами, пока они еще оставались язычниками; в эту же — юго-западную — часть они проникли уже тогда, когда сами сделались христианами. Знаменитый Гластонберийский монастырь, в графстве сомерсетском, представлял наиболее восточный пункт, где охристианившиеся англичане продолжали без всякого вмешательства исповедовать веру христианских кельтов¹⁹. Графство Сомерсетское было завоевано между 652 и 682 годами и быстро обангликанилось, хотя большая часть населения была кельтского происхождения. Экзетер, столица девонширская, попала в английские руки в 700 г. Вследствие компромисса, — который доказывает большую гуманность между воюющими сторонами, по принятии ими христианства, — англичане и валлийцы проживали там друг подле друга в различных половинах города. До последнего времени церкви в северной части города посвящены валлийским святым, как Патрик и Давид, а в южной — английским. Но графство Дэвон, хотя и с большею медленностью, чем сомерсетское, было также обангликаниено. Завоеватели эти составили класс новых землевладельцев, хотя масса подчиненных им крестьян была кельтская, и с незапамятных времен Девоншир, подобно Сомерсеттиру, оказывался вполне английским, несмотря на то, что там можно наблюдать следы местных особенностей, объяснимых лишь кельтским происхождением.

Совершенно иначе было дело в наиболее западной части, в Корнваллисе, все население которой — аристократия и крестьяне — оставалось всецело кельтским. Старинная теория об остатке финикийских купцов, прибывших за корнваллийскою жемчужною, ныне совершенно отвергнута, как не имеющая исторических оснований. Корнваллийцы сумели на долгое время сохранить свою гражданскую и церковную независимость. Между тем как девонширцы и сомерсетцы, по завоевании их англичанами, не удержали более своей кельтской пасхи к 705 году, св. Альдгельм безуспешно адресовал в 731 году королю корнваллийскому Герэнту (Геронтию) длинное послание по сему вопросу, полное доказательств и вразумления. Только в

813 г. Эгберт, первый король всей Англии, сделал набег на Корнваллис, но с тех пор графство всегда находилось уже в большей или меньшей зависимости от Англии, хотя все еще имело своих князей. Во время, в точности неизвестное, но, вероятно, немного ранее 870 года, корнваллийский епископ Кенстби, место кафедры которого также неизвестно, заявил о своей зависимости от архиепископа кентербюрийского, но о настойчивом удержании кельтами своих «заблуждений» (errors) упоминается даже в такую позднюю пору, как 909-й год. С этого времени местная церковь становится в полную зависимость от английской, а через два поколения сошли со сцены также и местные князья. В 950 году в Корнваллисе был английский епископ; но кафедра эта присоединена была к девонширской в царствование Эдуарда-Исповедника. Так дело оставалось до наших дней. Между тем народ продолжал говорить на своем наречии, каковое не вымерло окончательно до XVIII-го столетия; даже в нашу пору, говорят, употребляется около 400 слов, а числительные до десяти всем понятны. Существует и религиозная литература, особенно в форме чудесных драм, — на языке британском (в противоположность гаэлическому), который ближе к бретанскому наречию, чем к валлийскому.

Религиозная история страны очень похожа на валлийскую, хотя небольшие размеры местности и большая степень английского давления содействовали более полному согласованию с английскими приемами. Религия ее, в средневековой период, была чисто английскою и западноевропейскою. Корнваллис был одною из тех частей острова, где обнаружилась попытка против нововведений реформации. В 1537 г. и еще в более сильное восстание 1549 г. Корнваллис соединился с Девонширом. Эти восстания были, однако, подавлены, и ныне Корнваллис не фигурирует более в числе таких местностей, в коих оказывается значительное число римско-католиков по древнему происхождению; он примкнул к англиканству и, подобно Валлису, не был затронут пуританизмом. В великой междоусобице он единодушно поддерживал Карла I и очень долго защищался против Кромвеля. В XVIII-м столетии, однако же, произошло и здесь, как в Валлисе, громадное отпадение от церкви. Хотя здесь и не было тех особенных поводов к недовольству, какие существовали в Валлисе, тем не менее Экзетер, где была резиденция епископская, находился далеко от Корнваллиса. Остававшееся без надзора духовенство относилось к своим обязанностям небрежно, и религия пришла в большой упадок. Весслеянское движение было приветствовано с необычайным энтузиазмом, и до сих пор большая часть населения принадлежит к методистскому общению. В богослужении, сильно действующем на чувство, и в гимнах, по-видимому, оказывается нечто соответствующее темпераменту кельтских рас. Но, с другой стороны, было также сильное движение и в национальной церкви. Епископская кафедра для Корнваллиса была учреждена и обеспечена в 1876 году; ее впервые занимал Эдуард Уайт Вэнсон, бывший потом (1883—1896 г.) архиепископом кентербюрийским. Под его мудрым управлением, полным энтузиазма, сделан был замечательный прогресс, что доказывает сооружение собора в Труфо, на который израсходовано было, по крайней мере, 200.000 ф. ст. (около 2 милл. руб.).

Нам следует далее вести речь об Ирландии, где кельтскому христианству суждено было более всего развиться. Хотя и есть данные для заключения о более раннем населении, но со своей точки зрения мы можем считать ирландцев или скоттов (как их тогда называли), беспримесною кельтскою расой, более древней, гаэльской ветви. Политическое состояние их в то время, когда проникло к ним христианство, было, можно сказать, совершенно таким же, как у галлов во времена Юлия Цезаря. Был, впрочем, сделан один шаг вперед: различные племена, хотя они были независимы и находились в постоянных враждебных отношениях одно к другому, все-таки признавали до некоторой степени авторитет «Высокого короля», хотя последний редко был в состоянии дать почувствовать свою власть. В зависимости от него состояли князья провинций, а под их ведением было множество племенных князей, постоянно

воевавших как между собою, так и с князьями высшими. Единственно действенной связью была племенная: своему племенному главе ирландцы оставались верными до смерти. Трудно сказать, развились ли бы когда-нибудь эти мелкие княжества до одного национального царства: — преемственные вторжения норманнов и англичан уничтожили всякую возможность дальнейшего внутреннего развития. Но если принять во внимание неисправимую склонность кельтов к разделению, то можно по справедливости усомниться, чтобы им когда-либо удалось в Ирландии, как и в других местах, основать прочное государство. «Великий Король» имел свою резиденцию в Тара (графство Мит), которая была также центром и национально-религиозным, подобно тому как Шартр был таковым для галлов времен Цезаря. Эта религия, по-видимому, имела тавматургический характер, ибо рассказы об обращении в христианство обыкновенно содержат повествования о спорах между друидами и проповедниками о том, кто совершит наибольшие чудеса. Самое же обращение сопровождалось значительною долей цивилизации и законодательною системой, но, за исключением суеверий, мало действовало на народ, хотя последний и сознавал обеспеченность прогресса для вступающих на более широкую арену римского мира: никогда не быв завоевана империей, Ирландия тем не менее находилась под ее влиянием. Берега острова видны с разных пунктов Шотландии и Англии, и сношения не могли не быть частыми, что доказывается нередкими находками римских монет. Кроме того, римляне держали свой флот в ирландском море и должны были часто высаживаться в местных гаванях. Таким образом христианство, при посредстве христианских торговцев, не могло не найти себе места и в Ирландии. Нам ничего, однако же, неизвестно ни об его организации, ни о размерах, хотя христианство и не могло далеко проникнуть на восточном берегу, сверх берега южного. Монашество пропекло в Ирландию, вероятно, довольно рано; ввиду же того, что Делестий, спутник британца Пелагия, был скоттом, необходимо предполагать, что уже в 400 году на острове процветало христианское учение. Пелагий, или Пелагис, как его называли ирландцы, долго пользовался у них глубоким уважением, не за еретическое, конечно, его учение, а за истолкование Писания, и его комментарии на послания Павловы обязаны своим сохранением ирландским переписчикам.

Впрочем, первое отчетливое упоминание об ирландской церкви встречается в 431 году, когда у аквитанского летописца Проспера встречаются следующие слова: «Ad Scotos in Christum credentes ordinatus a Papa Coelestino Palladius primus episcopus mittitur». Тут есть прямое указание на существование ирландской церкви, равно как и на, что (по крайней мере, по римскому взгляду) ей нужен был епископ. С этого времени она признается членом западной группы церквей. Деятельность Палладия, однако, скоро прекратилась, да, вероятно, и не была миссионерскою по своему характеру. Сам он состоял в тесной связи с Германом авкзерреким, противником Пелагия, и, очень возможно, был избран на кафедру для подавления этой ереси между ирландскими христианами. Самая деятельность ограничивалась лишь юго-восточным побережьем, и еще до конца года Палладий скончался в Британии, в которую он прибил для посещения друзей. Услышав о его кончине, св. Герман посвятил в преемники ему св. Патрика, апостола Ирландии.

По происхождению своему, Патрик был римским британцем и родился в Поннавента, — городе, состоявшем в теперешнем графстве Гламорган. Латинский язык был для него природным, и дошедшие до нас сочинения его были написаны на простонародном наречии, на котором говорили в его время. Родился он, вероятно, в 389 году и был сыном декурия, гласного города, который был в то же время диаконом, между тем как дед его был священником. Все они носили латинские имена. Патрик не получил хорошего образования: все, что он изучал и знал, — это была Библия, которою испещрены его сочинения. 16-летним юношей он был взят в плен, в один из ирландских набегов, и продан в рабство в Коннауте или в Антриме, о чем и доселе

идут оживленные споры. Исполняя обязанности пастуха между язычниками он ощутил в себе глубокую перемену. Выражения, которые он употребляет в отношении к своей прежней греховной жизни, хотя и весьма сильны, недостаточно определены, чтобы их можно было принять за изложение фактов, а не за впечатление ощущений. Около 411 года Патрик бежал из плена во Францию, где провел два или три года между леринскими монахами и, после посещения своей родины в Британии, оставался с 415 по 432 год в Авкзерре, исполняя обязанности диакона. Он давно мечтал возвратиться в Ирландию миссионером и готовился присоединиться к Палладию, когда весть о кончине последнего дошла до Авкзерре. Герман тотчас же посвятил его преемником почившему епископу. По какому праву Герман действовал в данном случае, — неизвестно; но необходимо предположить, что Рим предоставил самой ирландской миссии заботиться о своих нуждах. Подобно сему св. Григорий Великий, положив начало английской миссии в лице св. Августина, уполномочил ее самую заботиться о преемстве без систематических сношений с Римом, и сам Августин был посвящен во епископа в Арле. Когда Патрик вступал на ирландскую почву, он должен был придти к какому-нибудь соглашению с «Высоким Королем» — Лойгэром. Подобно многим другим варварским монархам, последний состоял в связи с христианством посредством брачных уз. Сам он и его сын были женаты на британках и, — значит, — христианках, а — подобно другим монархам — он прекрасно понимал все выгоды христианских связей. Оставаясь приверженцем своей прежней религии, он не пошел далее отношений терпимости к новой вере. Он позволил Патрику распространять христианство, а своим подданным принимать его; по-видимому, он воспользовался также помощью Патрика при начертании письменного первого кодекса ирландских законов. В последних заметно распространение римских политических идей, как и у визиготов и франков, у которых тоже явились письменные законы, вследствие сношений с Римом и особенно по принятии римской (христианской) религии. Ирландский кодекс предназначался для всей Ирландии, а потому был изготовлен «Великим Королем» с согласия других князей. Благодаря влиянию первого, Патрику удалось придти к соглашению и с последними. Большая часть из них приняла христианство, от которого сам Лойгэр уклонялся. Насколько обращению их содействовало богатство, которым Патрик располагал, может быть, вследствие полученных им при отправлении из Галлии запасов, — нам неизвестно. Во всяком случае мы часто встречаемся со сведениями о получавшихся от него подарках, и он, по-видимому, был всегда в состоянии занимать выдающееся положение.

Приобретение расположения князей означало между кельтами расположение всего народа, так как племена действовали сообща; зато быстрое обращение в некоторых отношениях было далеко несовершенным. В силу ли намеренного компромисса со стороны Патрика или в качестве пережитков от язычества, которых он не мог уничтожить, — мы встречаемся со многими старыми взглядами и практикой, которыми отличалось христианство в Ирландии. Так, напр., сожигание костров — обычай древнего весеннего праздника — оставался частью празднования пасхи, и древний знак рабства — бритые передняя часть головы от уха до уха — сделалось отличительным признаком ирландского духовного лица. Этим знаком показывалось, что он сделался рабом или слугою Христа²⁰, и он же служил показателем серьезной разницы между римским и ирландским христианством. Древнее богословие (если возможно такое название) кельтского язычества выродилось в демонологию. Боги все еще считались существующими, но уже как враги, которым можно было противодействовать верою, — и воинственный, нередко мстительный, дух прежнего времени оставался, как увидим, таким же и в новых условиях.

Св. Патрик, несомненно, намеревался организовать свою церковь по обычной модели с определенными диоцезами. Он назначал епископов во многие незначительные места на севере и

северо-западе, на которые простиралось его личное влияние. Целью его, по-видимому, было дать епископа каждому племени, как бы мало оно ни было, так как между племенами не было почти никакого единства и епископский надзор иначе был бы невозможен. Соседнее племя было почти всегда враждебно и его епископа не допустило бы в свои пределы соперничающее племя. Кельты никогда не обнаружили способности к сильной организации, так что «монастицизм», заведенный Патриком или — скорее — развитый им, оказался фатальным для диоцезальной системы. Как сказано выше, Патрик прожевал некоторое время в Леринском монастыре, который заимствовал свою систему в Египте. Оказывается, что во многих мелочах существовало близкое и любопытное сходство в устройстве монашеской жизни между Египтом и Ирландией. Ирландский монастырь был, однако, по необходимости племенным: частной собственности не было; вся земля принадлежала главе и племени, а потому, когда Патрику или какому-либо другому основателю уделялась какая-либо земля, племя удерживало за собою верховенство как над землею, так и над основанным на ней учреждением. Нередко, как потом было в Иона, преемство по аббатству оставалось в семействе главы. Во всяком случае сам аббат становился своего рода главою, с гораздо большим авторитетом, чем каким мог обладать какой-либо отдельный епископ. Сам же великий основатель, св. Патрик, стоял во главе управления всеми основанными им монастырями и оставил будущее главенство над всем своим преемниками Так, аббат Арма (Armagh) — главного монастыря, основанного св. Патриком — был главою весьма большой группы аббатств; а впоследствии аббат Иона, председательствовавший над последним и величайшим учреждением св. Колумбы, был главою всех прежних его учреждений в Ирландии, равно как и позднейших аббатств, возникших в Шотландии и северной Англии. Таковой аббат был несравненно выше епископа; и для того, чтобы избежать унижения обращаться к услугам епископа, он держал в своем аббатстве по одному или даже по несколько епископов и приказывал последним совершать посвящения²¹. Так обр. число епископов увеличилось без меры, и епископы диоцезов утратили свое значение. Скоро они совершенно исчезли, а монастырские епископы, из коих лишь немногие были аббатами и пользовались этими преимуществами, заняли их место, хотя и весьма неправильным путем. Ирландские епископы приобрели весьма плохую репутацию: беспокойные странники, — они, подобно всем ирландским монахам, вторгались в Англию и на континент Европы; так что нередко издавались каноны, запрещающие им отправлять свои епископские обязанности и не признававшие действительности совершаемых ими действий. Племенной характер монастырской жизни имел еще и другое последствие. Монахи принимали участие в спорах своих племен, прибегая не только к духовному оружию анафематствования против монахов другого племени, но действуя и прямо с оружием в руках. Настоящее участие монахов в войнах прекратилось лишь после собора 804 г., который освободил их от отправления воинской повинности²². Эта враждебность ко всему, что было вне племени, вела к разрушению святых мест врага. Ирландские монастыри всего чаще были разрушаемы во время племенной борьбы. Племенные связи в конце концов довели до того, что многие монастыри перешли совершенно в светские руки. Семейство основателя не только поставляло преемственных начальников, но самые монастыри стали, наконец, считаться собственностью семьи, так что аббат мог жениться и передать монастырь в качестве собственности своему потомству. Даже в Арма это проделывалось в течение нескольких поколений до XII-го столетия.

Такова была система (или — вернее — недостаток ее), введенная св. Патриком, хотя дело и объясняется скорее неуспехом его одержать верх над аномалиями кельтского характера, чем намеренным с его стороны уклонением от обычаев западного христианства. Некоторая разница в практике занесена была из Британии еще до появления его в Ирландии и пережила его,

несмотря на его усилия об устранении. Такова была ирландская пасха, высчитывавшаяся по циклу, покинутому Римом еще в 343 году. Сам Патрик, без сомнения, не держался этого; тем не менее, вопреки его примеру, практика удержалась до VIII столетия. Что касается его собственной жизни, то можно прибавить лишь немного. Все, что нам известно, — это подробности, имеющие лишь местный интерес и разукрашенные чудесами, над изобретением коих так восторженно потрудились кельтское воображение. Можно упомянуть, что годом основания Арма был 444 и что св. Патрик, вместе с двумя своими сомиissionерами из Галлии, Авкзилием и Изернином, издал небольшое количество канонов, в точном согласии с обычным законодательством церкви. Это послужило началом для дальнейшей деятельности ирландских христиан, которые на долгое время потом оставались главными собирателями канонов. До нас дошли некоторые сочинения св. Патрика. Его весьма интересное «Исповедание» (Confession) написано было под конец его жизни. Оно представляет искреннее изложение Божия о нем попечения во всей его жизни, с указанием его успехов, равно как и неудач и недостатков. Оно, без сомнения, вполне откровенно и искренне, так как отзывается и на то презрение, с коим образованные британские и галльские епископы относились к «деревенщине» и невежеству Патрика. Стиль сочинения на самом деле обнаруживает в нем необразованного человека, который по временам так плохо и запутанно выражается, что невозможно добраться до смысла. Другое, сохранившееся до нас сочинение его, — послание к Коротыку (Coroticus), британскому Страткляйдскому Королю ²³, провинившемуся общераспространенным тогда грехом набега на ирландское побережье, причем он убил или взял в плен значительное количество только что крещенных неофитов, которые все еще оставались в своих белых крещальных одеждах. Патрик пишет в стиле ветхозаветных пророков, обличая «тирана» и повелевая его подданным отказаться от повиновения ему. Результат послания неизвестен. Возможно, что прекрасный ирландский гимн, известный под именем «Logica» или же нагрудник (breastplate) св. Патрика, — также его произведение. Опочил он в 461 г. (или, может быть, в 459 г.); традиционный день преставления 17-е марта.

Дело его продолжимо было не только основанными им аббатствами, но также и новыми, независимыми от него группами учреждений, привнесших еще более замешательства. Различные ордена (если только их можно называть этим именем) не группировались в одном каком-либо соседстве, но разбросаны были по всей стране, где только влиятельному монаху удавалось добиться клочка земли. Так, напр., главными учреждениями св. Колумбы, прежде чем он основался в Иона, были: Дерри (ныне Лондондерри) на крайнем севере, и Дерро, в графстве Квинс, в центральной Ирландии. Эти и другие многочисленные учреждения его подчинялись Иона и были совершенно независимы от Арма, постоянно соперничая с аббатствами, основанными св. Патриком. Если принять во внимание, что, кроме этих двух великих групп учреждений, каждое со своими собственными аббатами, монахами дома и рассеянными за границею в качестве пастырей или же странствующих проповедников, и епископами, не имевшими каких-либо определенных занятий, — было несколько других почти одинаковой важности, то легко понять, до какой степени деятельность их перекрещивалась, путалась и взаимно мешала.

Что до Колумбы, то он родился в 520 или 521 году в графстве Дангол (Donegal) и происходил из княжеского рода, доньне существующего и известного под именем О'Доннелль. С детства он был предан религии в монашеской ее форме и со временем сделался священником, но никогда не был епископом. Он обучался у наилучших наставников в нескольких монастырях, и основал свой собственный в Дерри, когда ему было всего 25 лет, а потом и несколько других, которые все оставались под его контролем. В 561 году, однако, совершился переворот в его жизни. Около Сляйго произошло большое междуплеменное сражение, в котором Колумба

сопровождал свое племя. Он молился за успех последнего, между тем как почти столько же знаменитый св. Финниан, бывший учитель Колумбы, молился об его поражении. Племя Колумбы одержало верх и, согласно сказанию, задушевный друг его, или исповедник, повелел ему покинуть Ирландию, в качестве наказания за участие в сражении и за тем, чтобы он мог привести ко Христу столько же душ, сколько было убито в сражении. Во всяком случае Колумба покинул Ирландию и поселился в Иона среди своих соплеменников-скоттов и сделался евангелистом пиктов. Последняя часть, однако, принадлежит следующему предмету нашего исследования. Колумба не прерывал своих связей ни с ирландскими монастырями, ни вообще с церковной и политической жизнью своего отечества. Говорят, что в 575 г. он появился на национальном собрании с 40 священниками, 20 епископами, 30 диаконами и 50 сыновьями, т. е. молодыми монахами. Все они были членами его ордена, собранными из различных монастырей, а число епископов (из коих ни у одного не было епархии, но все они приняли обет повиновения Колумбе) очень характерно в отношении к хаотическому состоянию ирландского христианства [о Колумбе см. ниже особую статью.]

Колумбу и его монахов можно считать вполне типичными, без какого-либо дальнейшего описания усвоенной ими системы, и не вдаваясь в дальнейшую их историю, в которой развитие было невозможно. Даже формальное объединение с Римом относительно дня празднования пасхи, которое состоялось на юге Ирландии в 636 году, а в Арма, на севере, в 697, не внесло в эту историю практической разницы. Рим отстоял далеко и не претендовал на право вмешательства, будучи лишь готовым высказать авторитетное мнение в невероятном случае обращения за таковым. С другой стороны поражение ирландской партии в Англии, в 664 году, оказало более действительное влияние на привлечение страны к европейской цивилизации. Кое-что все-таки следует сказать о монашеской жизни. Обыкновенный монастырь был окружен крепкою стеной из земли, или камня, внутри которой расположены были небольшие ульеподобные кельи, каждая для одного монаха, и различное число небольших прямоугольных церквей²⁴. Не было ни одной большой церкви, которая могла бы вместить всех для общественной молитвы. Часто бывали устрояемы цилиндрически башни, узкие и высокие (до 150 футов), — которые составляют характерическую особенность этой архитектуры. Но помимо таких больших монастырей, или городов (civitates), как их называли (у ирландцев племенных, с их деревянными жилищами, не было ничего соответствовавшего городам цивилизованного мира), — было огромное множество меньших, иногда помещавшихся на уединенных островках или же почти на непреступных скалах, равно как значительное число разбросанных келий, к обитателям коих народ прибегал за духовною помощью. Большая часть таковых, равно как и все маленькие монастыри состояли в зависимости от больших монастырей. Что касается до жизни монахов, когда они находились у себя дома, то можно лишь сказать, что определенного какого-нибудь правила у них не было, подобно Бенедиктинскому. Они вели самую простую жизнь, часто суровую и с сильною склонностью к крайностям самоотречения, преобладавшего на Востоке. Повиновение аббату было безусловно необходимо и строго соблюдаемо; но он непрерывно давал разрешение на отлучки для занятия науками, для распространения Евангелия или же для отыскания уединения и перемены. Желание перемены, дух беспокойства, — по нашему мнению, — составляли самую характерическую черту ирландских монахов; многие, по-видимому, блуждали без всякой цели; другие, с более определенным намерением, проникали все дальше и дальше в пустыню, или же навстречу опасности, подобно св. Колумбану, который поселился сначала в вогезских горах Лоррэнэ, затем в швейцарских лесах у Сэн-Галля и, наконец, между арианами Ломбардии, в Боббио на Аппенинах. Но стремление к уединению с Богом увлекало монахов и еще далее. Когда норманны открыли Исландию, то оказалось, что ирландские монахи и там предупредили их.

Для таких путешествий необходимо было запастись провизией; но упование на Промысл было так живо, что они пускались по морю на ладье без весла или паруса; если таким образом они теряли свою жизнь, то доказывали, по крайней мере, свою преданность Богу. Даже в столь позднее сравнительно время, как 891 год, мы читаем в англосаксонской хронике, что три монаха добрались до Англии после семидневного путешествия. «Им хотелось, — говорили они, — побывать за границую из любви к Богу, а где? — для них все равно». Едва ли можно решиться на догадку, — сколько таких отважных смельчаков погибло.

В области мысли обнаруживалась такая же смелость духа. Средневековые легенды в большей своей части, суть произведения ирландского воображения. Значительная часть их замечательно увлекательна по своей красоте, зато другая выдается своею вычурностью. Они занимают очень много видениями будущей жизни и более наказаниями, чем наградами. Ферзей (Furseus) — ирландец, поселившийся на небольшом клочке твердой земли в английских болотах для отшельнической жизни, составил ряд видений, завершившийся сочинением Данте. Их живости, без сомнения, много содействовала острая лихорадка, от которой Ферзей страдал в этом чумном воздухе. Видения Dongal'a носили тот же характер, только составлены были более тщательно. И это лишь образчики из весьма обширной литературы. Но самый высший полет ирландской фантазии обнаружился в путешествии св. Брендана. Среди апокалипсических чудесных рассказов об его путешествии по неизвестному западному морю, самым пресловутым оказывается повествование о его встрече с Иудою Предателем, которого он застал плывущим на льдине. Только однажды в год, — в тот день, когда он бросил свою одежду умиравшему от голода нищему, освобожден он от мук для прохладения. — Ирландская гимнология, хотя ее нередко портит искусственный стиль, также весьма часто прекрасна. Народный гений проявился также и в искусстве. Самая высшая ступень, которой достигли каллиграфия и украшение манускриптов, оказалась доступною для ирландцев-списчиков. В лучших образцах их произведений, как, напр., Book of Kelts хранящейся в Дублине, красота и искусство кажутся решительно превосходящими силы человеческих рук. Были, сверх того, и серьезные успехи в литературе. Ирландцы не только сохранили, в своих копиях, множество древних текстов, со включением весьма чистого типа латинской Библии, но передали потомству также знание не одного греческого языка, но и еврейского, хотя последнего и не в таких широких размерах. Иоанн Скот или Эригена был единственным самостоятельным философом в эти темные времена. Дикиль (Dicuil), со своими точными сведениями о мире от Исландии до Пирамид, был наилучшим географом. Биографу св. Колумбы, Адамнану, мы обязаны значительною частью своих сведений об Иерусалиме в VII веке. Седулий представляет самый интересный литературный тип своего времени, ввиду его громадной начитанности и живости его мысли. Некоторые характеристические черты Ирландской церкви могут быть отнесены также и к более слабой церкви Британской. Ея легенды похожи на ирландские; и в более ранние дни ирландского христианства британские наставники, вроде свв. Давида и Гильдаса (около 550 г.), переправлялись через канал для обучения молодой церкви; скоро, однако же, долг перешел на другую сторону: — ирландские наставники стали появляться для обучения британцев.

Не излишне упомянуть еще о монастырской жизни женщин. Она началась, как и следовало ожидать, в самый ранний период христианства в Ирландии; но первую великую покровительницу такой жизни была св. Бриджид или Бриджет, скончавшаяся около 523 года. Она, конечно, происходила из княжеского рода и основала великое аббатство в Кильдэре, — предположительно, — для мужчин и женщин и была главою этого учреждения. Она устроила также большое количество и других отдельных обителей для мужчин и женщин, оставив за собой и своими преемниками в Кильдэре власть над всеми ими. «Домашний епископ» аббессы, хотя и был подчинен ей, пользовался в Ирландии особенно почетным положением. Святая

Бриджет, остающаяся донныне в числе самых популярных ирландских святых, была, впрочем, лишь одною из многих подобных ей. Монастыри, основанные ею, разделяли обычную участь ирландских монастырей. У всех их были свои ссоры и раздоры, но в отношении чистоты жизни не было скандалов ни между монахами, ни монашенками. Высокая репутация, отличающая Ирландию в этом отношении и в наши дни, приобретена была ею с самого начала.

Перейдем теперь к упадку этого анархического, хотя и солидного, типа христианства. К постоянной внутренней междоусобице присоединились вторжения норманнов, начиная с 795 г. Подобно грекам с их поселениями на всем побережья от Испании до Черного моря, — норманны укреплялись в гаванях, не проникая внутрь страны, и потому в конце концов не удерживались в своих укреплениях. Но весь восточный и южный берег Ирландии, от Вельфаста до Лимерика, был в их руках. Сначала они были язычниками, прославившимися своими разрушениями, но начальники, осевшие в Ирландии, состояли в непрерывной связи с теми, которые грабили Англию, и, подобно им, вошли в соприкосновение с христианством. Многие из обращений имели чисто политический характер, и долгое время в среде их оставалась могущественная языческая партия; тем не менее христианство неуклонно распространялось. В 943 г. король дублинский Олаф был крещен в Англии; с этого времени, между норманнами в Ирландии преобладало не ирландское, а английское влияние; к кельтам они не только относились враждебно, но смотрели на них, как на низшую расу. В течение целого столетия ими не было принято мер к организации их церкви; только около 1040 г. король Ситрин, совершивши паломничество в Рим, пожелал, чтобы его дублинская церковь была организована и состояла в общении, на равных правах, с западноевропейскою, и добился посвящения для Дублина епископа, которого епархия совпадала бы с размерами всего королевства. Где посвящение состоялось, — неизвестно; но не подлежит сомнению, что оно было совершено не в Ирландии и не ирландскими епископами. Преемник его был посвящен в Лондоне, в 1074 г., Ланфранком, — первым норманнским архиепископом в Кентербюри, — которому и обещал иерархическую зависимость. Скоро норманны Ватерфорда и Лимерика также пожелали иметь епископов и получили их таким же образом и на таких же условиях. Епископами обыкновенно были англо-норманны, проникнутые сознанием необходимости единения и дисциплины. Наконец, один из них, Гильберт лимерикский, бывший, ученик св. Ансельма Кентербюрийского, принял меры для организации ирландской церкви. Он получил звание папского легата для Ирландии и около 1120 г. собрал ирландских епископов на собор, на котором было постановлено, что страна должна находиться в подчинении архиепископу Арма, так что норманнские епархии поступились своею независимостью, за исключением Дублина, который должен был составлять часть провинции кентербюрийской. Достигнутое на соборе соглашение Гильберту не удалось, однако же, провести в жизнь. Великие монастыри отнюдь не желали пожертвовать тем авторитетом своим, которым они располагали по всей стране. Только св. Малахп²⁵ успел ввести, епархиальную систему. Это был ирландский монах и вместе аббат, научившийся от Гильберта преклоняться пред симметричностью римской системы и бывший интимным другом великого Бернарда клервосского, биографию которого он написал. Его избрали архиепископом Арма в 1134 г., и он уничтожил независимое положение тамошнего монастыря, сделав себя, как епископа, верховным правителем. В 1137 г. он отказался от архиепископской кафедры и перешел на место суффрагана в г. Доун (около Белфаста). Затем он совершил паломничество в Рим, посетив на пути Клерво, и, возвратившись в качестве папского легата, посвятил и это звание и свое личное влияние на проведение новой системы. До самой своей кончины в 1148 г. он оставался самым могущественным из всех духовных лиц в Ирландии. Пользуясь своими связями с св. Бернардом, он отправлял молодых монахов для тренировки в Клерво, а Берnard, со своей стороны, присылал монахов из Клерво для учреждения

аббатств в Ирландии. Цистерийский (Бенедиктинский) порядок, заведенный в виде оппозиции кельтскому монастицизму, содействовал самым сильным образом вводимой перемене. В 1152 г. отправлен был в Ирландию папский первый легат, который и дал этой церкви существующее в ней донныне устройство, с 4-мя архиепископиями Арма (первенствующий), Дублин, Катель и Тюам. Таким образом церковное подразделение вполне соответствовало гражданскому делению на провинции, и кентербюрыйский архиепископ окончательно отказался от своих претензий на Ирландию. Но, хотя в общих чертах дело и было закончено, потребовалось еще много времени, прежде чем стало возможно настаивать на дисциплине. Сама страна была еще так сильно раздираема внутреннею борьбою и влияние племенных монастырей было так велико, что никакая центральная власть не была в состоянии действовать успешно.

Наступила, наконец, пора и для Ирландии воспользоваться своим независимым положением. Мы видели, как норманнские рыцари, в своем рвении сформировать! для себя княжества в Валлисе, принимали участие во всех племенных раздорах и вступали в родственные связи с валлийскими князьями. Дело доходило до того, что английские короли принуждены были чувствовать опасность для своего собственного авторитета и контролировать действия выходцев. Эти же рыцари взялись за подобный деяния и в Ирландии. Изгнанный из Лэнстера король Дермот поселился в Бристоле и отсюда делал всякие предложения земель, вместе с рукою своей дочери, тому, кто возвратит ему его королевство. Сын графа Пемброка, Ричард, прозванный «сильным луком» (Strongbow) принял предложение, собрал войско из норманно-валлийских искателей приключений и, отправившись с ним в 1169 г., имел полный успех. Сопровождавшие его удалцы вызвали, однако, дальнейшую борьбу в своих собственных интересах и, — при их искусстве в сооружении укреплений, чего ирландцы сами вовсе не знали, — скоро завладели значительною частью страны. Находясь в постоянных сношениях с английскими дворянами, которых король Генрих II всегда опасался, они сделались опасными для самого короля, и последний вынужден был пойти навстречу этой опасности. Правда Генрих II сам раньше подумывал о присоединении Ирландии и в 1155 г. добился от папы Адриана IV (единственного папы из англичан) буллы, дарившей ему Ирландию, подобно тому как позднее Александр VI подарил Америку Испании и Португалии. Папы в то время были заняты ожесточенною борьбой с Фридрихом I германским, и так как Англия составляла их главный финансовый ресурс, то, конечно, им невозможно было отказывать в просьбах своих клиентов. Подыскали и благовидный предлог, который вопреки Синоду, собиравшемуся в 1152 году, гласил, что «Генрих II мог бы потрудиться для расширения пределов церкви, научая истинам христианства грубый и невежественный народ и содействуя этим истреблению племел зла на ниве Божией». На самом деле папа или вовсе не заботился или слишком мало думал об отдаленном острове. Но и Генрих II был слишком занят своими континентальными войнами, чтобы воспользоваться этим даром, прежде чем сильная рука не вынудила его к тому. Серьезного сопротивления он не встретил, был признан за владыку всеми ирландскими вождями и на соборе в Кателе было, между прочим, решено употреблять в Ирландии литургию английской церкви. Это было в 1172 г. Но ни Генрих II сам, ни его преемники даже не пытались превратить номинальную свою власть в действительную. Они держали в своих руках Дублин, с частью восточного побережья, и несколько главных городов в других местах, так что норманнские искатели приключений, которые скоро освоились со страной, могли делать, что хотели. В случае восстания старались лишь поссорить одного предводителя с другим, и английское правительство считало свое дело сделанным, когда Ирландия была парализована и не в силах совершить нападения на Англию. Анархия таким образом процветала и распространялась и на церковь. Не было возможности настоять на пользовании новым тройством церковного управления и богослужения. В таком положении дело оставалось до XVI

столетия. Зато Тюдоры, первые из английских монархов, которые были в силах завладеть Ирландией, ввели в нее не только порядок, но и реформацию. С этого времени ирландцы впервые ощутили в себе преданность Риму. Отчасти она объясняется нерасположением ко всему английскому, отчасти же испанскими интригами, так как Испания всегда пользовалась Ирландией, как орудием против Англии. Церкви и предоставленные на их содержание имущества принадлежали незначительному меньшинству, которое удержало в своих руках назначение на епископские кафедры. Большинство начало назначать своих епископов, и с того времени до настоящих дней в Ирландии всегда были соперничествовавшие иерархии. Одним из средств, к которому прибегло английское правительство для удержания страны за собою было конфискование земель, принадлежавших вожакам, и пожалование оных дворянам английского происхождения, у которых кельты занимали положение крестьян. Чрез это во всей Ирландии, за исключением северо-восточной части, аристократия с ее ближайшими служилыми людьми принадлежала одной церкви, а народная масса другой. Но в 1608 г. король Иаков I, вследствие великого восстания в Эльстере (Ulster), сослал в ссылку все население северо-восточной части и заменил его английскими и шотландскими переселенцами. Таким образом в этой части, столицею коей состоит Белфаст, только ничтожное меньшинство составляют римские католики. Это самая богатая и самая цивилизованная часть Ирландии. В настоящее время насчитывается около 3.000.000 римских католиков и свыше 1.000.000 принадлежащих другим исповеданиям. Почти 600.000 человек принадлежат ирландской церкви, которая находится в общении с англиканскою церковью, и 400.000 пресвитериан — потомков шотландских переселенцев. Ирландская церковь обратила две архиепископские кафедры в епископии и объединила мелкие епархии. Ныне в ней два архиепископа (Арма и Дублин) с 11 суффраганскими кафедрами. У римских католиков 4 архиепископа с 23 суффраганами. В 1871 г. состоялось прекращение господствующего и государственного положения ирландской церкви; но хотя число священников сократилось, вследствие закрытия многих приходов, где вовсе почти не оказывалось последователей этой церкви, последняя, однако, не пострадала от этой меры. Она чувствует свою мощь и широко поддерживается как собранными капиталами, так и ежегодными приношениями. Естественно, что находясь в среде большинства политически и религиозно враждебного, она склоняется своими симпатиями к той секции англиканской церкви, которая наиболее противодействует Риму.

Перейдем теперь к последнему предмету нашего обзора — кельтской церкви в Шотландии. Следует припомнить, что это не была еще объединенная страна. На крайнем северо-западе проживали южные пикты, христианство которых вело свое начало от св. Ниниана, как уже было сказано. Восточное побережье от Форты на юг, включая и Эдинбург, составляло часть английского Нортумбрианского королевства и имело быть обращено в христианство, как мы сейчас увидим, кельтскими миссионерами. Между этими двумя государствами находилось британское Стратклайдское королевство, большую часть которого составляла долина реки Кляйд. Столица помещалась на крепкой скале в Думбартоне, самой северной части королевства, церковным же центром был Глазго. Не мешает сказать несколько слов касательно истории этого королевства. До сражения при Честере в 613 г. христианским британцам принадлежала вся земля от самого Валлиса на север вплоть до Стратклайда. Победа, одержанная нортумбрианскими англичанами, разорвала эту связь и сопровождалась завоеванием северо-западной части Англии. Таким образом Страткляйд оказался совершенно изолированным, но удержал свое британское христианство, а на несколько поколений и свой британский (или валлийский) язык. Насколько близка была связь с Валлисом, — доказывается деятельностью в обоих государствах св. Кентигсона, основателя валлийской кафедры в Сент-Асафе, равно как и в Глазго²⁶. Это британское королевство, равно как и страна южных пиктов около Витерна, были

христианскими; англичане же на южном побережье были язычниками, так же как и подданные великого королевства северных пиктов, столицей которого был Инвернес и которому до некоторой степени подчинялись и все остальные жители страны.

Но ни одно из них не содействовало объединению. Последнее должно было прийти из Ирландии. Еще до 500 г. началась иммиграция с севера в территорию пиктов. Христианские скотты последовательными партиями заняли страну, известную ныне под именем Аргайл (Argyll), вопреки противодействию пиктов. Сначала они состояли в тесной связи со своими соплеменниками в Ирландии, иногда подчиняясь им, а иногда ведя борьбу против них; с пиктами же они, конечно, находились всегда во враждебных отношениях. После нескольких неудач, им удалось укрепить свое положение, главным образом благодаря посредничеству св. Колумбы. Мы уже упоминали о его деятельности в Ирландии; упомянули также об его поселении в Иона (Ну). Родственная связи его с князьями эмигрировавших скоттов — ветвью его собственного племени, равно как и его влияние на пиктского короля Бруда, об обращении коего в христианство мы сейчас не будем говорить, — дали Колумбе возможность добиться со стороны Ирландии признания независимости нового королевства, а от Бруда — уступки захваченной ими территории. Таким образом царство скоттов прочно утвердилось, а Колумба, со своей стороны, содействовал дальнейшему его продолжению коронованием Айдана, как короля, в 574 г. Это было первой религиозной церемонией такого рода во всей истории британских островов. Долгим процессом наследования посредством браков и завоеваний небольшое королевство это поглотило пиктские и британские территории северной Британии и даже часть Нортумбрии, образовав чрез это Шотландию (как она стала называться с тех пор) в одно целое, которое усвоило себе в качестве национального названия имя ирландских эмигрантов V-го века.

Но возвратимся к св. Колумбе, который поселился в Иона²⁷ в 563 году и получил в законное владение эти острова в 565 г. после обращения пиктского короля Бруда (Brudeus) в Инвернесе. Это обращение было самым важным событием в жизни св. Колумбы и, несмотря на чудесный элемент в рассказе об этом, факты события ясны. Сначала было обычное в те времена опасение со стороны короля, что его обворожат, а когда опасение прошло, то последовало также обычное по тем временам обращение всего народа, во исполнение повеления государя. Об учении Колумбы нам мало известно; мы знаем только, что ему нужен был переводчик для беседы с пиктами. На обращение всего более повлияли его суровая жизнь и слава о сотворенных им чудесах. У него несомненно была кельтская сила предвидения (second sight), чем бы ни объяснялось это явление²⁸. До нас сохранилась пространная биография Колумбы, написанная Адамнаном, преемником его по аббатству в Иона. Она разделена на три книги, в коих перечисляются его пророчества, чудеса и видения, но среди всех поразительных рассказов можно легко заметить черты благочестия, составлявшие основу его характера. Патетическое и несомненно верное описание его кончины напоминает не менее знаменитую кончину Беды Достопочтенного. Но большая часть повествования — обычная народная поэзия (folklore), морские чудовища и корабли, плавающие против ветра, камни, сделавшиеся целительными после того, как Колумба благословил их, и под. Некоторые же эпизоды прямо скопированы со Свящ. Писания, как, напр., укрощение бури, удар в скалу и истечение воды из нее, проклятие грешника, который немедленно вслед за тем пал мертвым. Значительная часть также доказывает лишь проницательность или силу его характера, которые представлялись его простым последователям в качестве сверхъестественной силы. Колумба скончался в 597 г. — том самом, когда в Англии высадился св. Августин, миссией которого было закончить христианизацию Британии.

Деятельность его не была лишь одним личным делом. Большая часть его забот состояла в

распространении монашества ирландского типа по землям пиктов и скоттов. Основанные им монастыри, как и ирландские, были под контролем его и его преемников, аббатов Иона, который он избрал центром своей «familia». Где бы монахи ни находились, — в монастырях ли, или занимались проповедью в других местах, и в каком бы чине ни состояли — епископы или послушники, — они подчинялись аббату Иона. Власть последнего не определялась какими-нибудь писанными правилами, а зависела скорее от личности аббата. «Правила» Колумбы не более как ряд положений, которые он олицетворял в строжайшем приложении к своей собственной суровой жизни. Для него самого, как и для всех истинных монахов его времени, жизнь должна была быть намеренно окружена трудностями и походить на жизнь походного солдата. Не проходило и часу без молитвы, чтения, письма или какого-либо иного занятия. Даже для ирландских монахов, привыкших к трем постам, — по 40 дней каждый, — непрерывные упражнения Колумбы в постах и бдениях казались превосходящими человеческие силы. Тем не менее, при всем отсутствии у него мирского духа, он был полон национального аристократического чувства и до такой степени внедрил его в свое общество, что из 8 преемников его только один не принадлежал к его княжескому роду. Определенной какой-нибудь организации для распространения и управления церковью не было: все зависело от преданности делу и способностей предприимчивых монахов, из коих каждый сооружал для себя келлию и обучал своих соседей, продолжая состоять в зависимости от Иона и от времени до времени посещая этот центр, из которого по временам посылались епископы или другие монахи для обозрения. Ново во всем этом не было и попытки ввести какую-нибудь систему, и историю церкви можно проследить лишь в основании других аббатств — дочерей Иона и в именах (редко можно найти что-нибудь, кроме имени) основателей различных церквей. Последние отличаются приставкою Kil (cella) перед именем основателей, напр., Kilmarnock. В более позднее время, точно так же, как и в Ирландии, стали смотреть на эти названия, как на имена святых, которым церкви были посвящаемы, согласно всеобщему обычаю. Таким образом, в Шотландии, подобно тому, как и в других кельтских странах, появилось множество «святых», о жизни которых в средние века составлялись целые легенды. Эта церковь удержала свои кельтские особенности до 710 г., когда пиктский король Нектан последовал примеру Северной Англии, которая уже в 664 г., на соборе в Витби, порвала всякие связи с обычаями Иона. Нектан настоял на введении римской системы, которая в 714 г. была усвоена в самом Иона и по всему небольшому королевству скоттов.

Нельзя, однако же, думать, чтобы это присоединение повело к более тесной связи с западным христианством или к усовершенствованию в организации. В те смутные времена, когда между отдельными королевствами шли постоянные войны и особенно в VIII столетии, когда норманны производили свои нередкие нападения и несколько раз сожигали Иона, прогресс был невозможен. Точно также и предположенное разделение Братании на две церковные провинции, причем северная — иоркская — должна была состоять из 12 епархий, не осуществлено было на практике. Даже по установлении их положения, архиепископы иоркские не имели почти никакой силы до времен св. Маргариты. Прогресс проявлялся лишь в основании монастырей по типу Иона или кулдеев (см. о них ниже). Почти до 900 г. аббат Иона продолжал быть главою Кельтской Шотландии. Лотиан (на юго-востоке) оставался еще, как известно, английским. После этого времени приматство присвоено было епископу Сэнт-Андрюсскому, хотя все еще пока не было определенных епархий, и Иона, пострадавший так много от норманнских набегов и потерявший свою власть над колумбанскими монастырями в Ирландии, утратил и свое значение. Но теперь дошла очередь для самой Шотландии принять свою окончательную форму. Малькольм II (1005—1034 г.) увеличил ее до постоянных размеров, и так как отвоеванный им у Англии земли были самые богатые и наиболее цивилизованные, то их

влияние распространилось и на кельтские его владения. Эдинбург сделался столицей, а северно-английский диалект стал национальным языком. Решительные меры относительно церкви были приняты Малькольмом III (1057—1093 г.), супругом св. Маргариты. Эта королева, двоюродного внука Эдуарда-Исповедника — последнего из мужской линии древней английской династии, вышла замуж за Малькольма около 1067 г., будучи вынуждена бежать из Англии после норманнского завоевания, и умерла в 1093 г.²⁹ . Она обладала замечательной силой характера и употребила все усилия на то, чтобы обангличить и цивилизовать подданных ее мужа. Считая своим долгом привести шотландскую церковь в полное соответствие с западным христианством, она заменила кулдеев и других кельтских монахов бенедиктинцами или же монахами, следовавшими Августиновским правилам. Собрано было несколько синодов, на которых кельтические обычаи были воспрещены. Древний евхаристический обряд, который ее жизнеописатель называет «варварским», был отменен и с таким успехом, что и никаких следов его не остается. Отменен был также и странный шотландский, обычай — воздерживаться от причащения в день св. пасхи, во внимание к особенной святости этого праздника, особенно ввиду увещания [1Кор.11:29](#). Происхождение этого обычая совершенно неизвестно. В то же самое время было постановлено начинать великий пост, как это было повсюду на Западе с VII столетия, со среды первой недели (Ash Wednesday), между тем как шотландцы начинали его с понедельника 2-й. Другие перемены не обозначены; но целью королевы и ее советников было уничтожить самую память об обычаях, которые они ненавидели, и цель была вполне достигнута. В 1093 г. не только умерла королева, но скончался также и последний кельтский епископ Сэнт-Андрюсский. Кафедра оставалась незанятою до 1109 г., когда она предоставлена была духовнику покойной королевы, англичанину Тюрготу. Сделано было затем правильное распределение границ епархий, и страна постепенно была ассимилирована обычному типу. До 1188 г. церковь шотландская состояла в зависимости (хотя и протестовала против этого и часто вовсе не подчинялась распоряжениям своего митрополита) — от Йорка. Но в означенном году папа Климент III провозгласил ее национальной церковью; впрочем он не назначил для нее примата и собрание соборов ограничил лишь редкими случаями посещения страны папскими легатами. Это ограничение было устранено в 1225 г., когда епископам дано было разрешение выбирать из своей среды одного для председательствования на их собраниях с титулом «консерватора». Только в 1472 г. Шотландия сделалась церковною провинцией, причем в Сэнт-Андрюсе была учреждена архиепископия. К этому времени шотландская церковь потерпела полное извращение: нигде не было таких злоупотреблений, как там, зато и возмущение против них нигде не отличалось таким насилием. Кальвинистскую реформацию в Шотландии можно почти назвать новым обращением страны в христианство. Трудно сказать, насколько упадок средневековой церкви в Шотландии зависел от несочувствия к ней со стороны народа, который не мог не видеть, что английские и норманнские пришельцы приглашались туда для уничтожения древних обычаев страны. Что народ чуждался церкви, — не подлежит ни малейшему сомнению; но кровопролития и измены, которыми так особенно изобильно переполнена шотландская история, зависели не столько от извращенного христианства, сколько от игнорирования последнего. Реформация в Шотландии, во всяком случае, не пощадила, как в Англии, ни единого остатка от прежней системы и не умерялась ни уважением, ни сожалением к той церкви, которая уничтожалась ею.

Кельтский обряд

Кельтский обряд (церковно-богослужебный) есть выражение довольно неточное, обычно прилагаемое к обрядам, какие были в употреблении в Англии, Шотландии, Ирландии и, быть может, в Бретани и Северной Испании в то время, когда кельтические обитатели этих областей не сообразовались, или сообразовались только отчасти с тогдашним обрядом Римской церкви. Это название прилагается также к обрядам тех монастырей во Франции, Германии, Швейцарии и Италии, кои были результатом ирландской миссии св. Колюмбана и его сотрудников. Сведения относительно этого обряда довольно скудны и отрывочны, и многое из того, что обычно пишется о нем, в значительной степени есть плод догадок, построенных на весьма несущественных основаниях. Что касается начала периода, к которому можно отнести этот обряд, то оно крайне неопределенно; у нас нет свидетельств ранее V века, да не особенно много и в это время. Крайним пределом этого периода можно взять 1172 год, когда синод в Cashel (в Ирландии) формально принял англо-римский обряд. Однако самое название («Кельтский обряд») не должно быть понимаемо в том смысле, что оно указывает на какое-ниб. однообразие, или однородность; данные говорят всецело в пользу значительного разнообразия в разные времена и в разных местах.

Кельтский обряд может быть разделен на две главные ветви: британскую и ирландскую. Относительно британской ветви нам ничего почти неизвестно, за исключением только разве того, что во время появления в Англии миссии св. Августина этот обряд отличался от римского; но как и в какой мере — это неизвестно. Были высказаны догадки на чисто априорных основаниях, что это был галликанский обряд, заимствованный из Ефеса. Но ефесское происхождение галликанского обряда не имеет для себя фактических оснований, хотя, — с англиканской точки зрения, — поддержка этого взгляда имела известную ценность в богословских спорах. Но если бы этот взгляд был даже и верен, то все же у нас нет никакого свидетельства о том, что британский обряд был галликанским. Христианство существовало в Британии очень рано, именно в начале IV стол. и, вероятно, гораздо ранее. Но в то время единство римской империи было таково, что откуда бы первоначально ни появилось христианство в Британии, из Галлии ли, или из Рима, или же с Востока, — этот факт не имел бы влияния на развитие богослужебных форм Британии; так что британский обряд мог быть галликанским, римским, или даже местным обрядом, основанным на зародыше, общем всему христианскому миру. Все, что нам известно, сводится к следующему. Gildas (английский историк, живший в VI веке) приводит некоторые чтения из Свящ. Писания, употреблявшиеся при посвящении, кои отличались от таковых, принятых в других местах; у него же есть смутный намек на то, что, пожалуй, может относиться к обычаю помазания рук у посвящаемых. Беда (VII-VIII в.) сообщает, что св. Августин (апостол англосаксов, и первый архиепископ Кентербюрийский, ум. в 604 г.) обращался к папе Григорию V. с вопросом относительно разницы в обычаях при совершении мессы, практиковавшихся тогда в Риме и Галлии; это могло касаться также и британского обряда. Далее тот же св. Августин нашел, что британцы отличались от Рима в следующих трех пунктах: а) в праздновании дня Пасхи, в) в форме тонзуры и с) в некоторой, не ясно указанной, разнице в способе крещения. Разница относительно дня празднования пасхи была самою простою. Британцы придерживались старого римского пасхального цикла, состоявшего из 84 годов; третья неделя луны у них падала на числа от 14 до 20, вместо того, чтобы падать на числа от 15 до 21; днем весеннего равноденствия они принимали 25-е марта вместо 21-го. В 457 г., когда, благодаря вторжению в Англию язычников саксов, британцы была фактически совершенно отрезаны от остального

христианского мира, римская церковь приняла сначала цикл Виктория аквитанского (в половине V века), состоявший из 532 годов, а позднее в 552 году приняла третий цикл, Дионисия малого, состоящий из 19-ти годов.³⁰ Эти перемены были сделаны по чисто астрономическим соображениям — для того, чтобы привести римскую практику в согласие с практикой Александрии и Востока. Спор с британцами о пасхе, которые вовсе не слыхали о вышеуказанных переменах, был продолжителен, и то обстоятельство, что у некоторых древних писателей той и другой из спорящих сторон замечалась тенденция — обвинять британцев в квартодециманстве, (см. «Энци. IX») привело многих среди современных английских писателей к ошибочному предположению о восточном происхождении британской пасхи. Действительно, представитель кельтической паратип на соборе в Witby (в 664 г.) Colman настаивал на том положении, что его правило для празднования пасхи взято из Ефеса, от св. Апостола Иоанна Богослова. Св. Вильфрид, представитель римской партии на том же соборе, покончил с этим аргументом путем указания на сущность квартодециманского правила, которая заключалась в том, что пасха праздновалась в четырнадцатый день луны, когда бы это ни случилось — в воскресенье ли, или же простой день; между тем кельты праздновали свою пасху всегда в воскресенье. Эти факты во всяком случае доказывают, что кельтическая пасха была западного происхождения. Как известно, кельты уступили, и реформированное римское правило для празднования пасхи было принято в Нортумбрии (где церковь была результатом миссии с острова Айона, Iona) в 664 г., в южной Ирландии в 628 г., в северной Ирландии в 692 г., в кельтических частях Wessex (теперь Девон и Сомерсет) в 705 г., у пиктов и на Айоне в 710—717 г., в Страткляйде (Strathclyde) в 721 г., в северном Валлисе в 768 г., в южном Валлисе в 777 г. Корнваллис держался старого правила дольше, несмотря на письмо св. Альдгельма к Герунтию, королю Корнваллиса; есть основание предполагать, что даже позднее, во времена Aedwalf'a епископа Кредитона (909 г.), в некоторых частях Корнваллиса придерживались старого кельтического правила.

Британская тонзура была особенностью Кельтской церкви; она заключалась в том, что выбривалась передняя часть головы по прямой линии от одного уха к другому; причем на другой части головы позволялось отращивать длинные волосы. Происхождение этой тонзуры неизвестно; но во время спора между двумя вышеуказанными партиями (кельтская и римская) думали, что она была заимствована у друидов, и потому была известна как «*tonsura magorum*» (и по сие время $\mu\alpha\prime\upsilon\omicron\iota$ во II гл. Евангелия Матфея передаются в Гэльской Библии «*druidhean*»). Римская партия называла ее «*tonsura Simonis Magi*» в отличие от их собственной, кругообразной, «*tonsura St. Petri*». Об этом мы находим сведение в одной цитате VII в., приписываемой Gildas'у.

Неизвестно, в чем заключалась неправильность британского обряда крещения. Так, была высказана догадка, что, — подобно Испанской церкви — употреблялось единичное, а не тройное погружение, но никакого доказательства для этой догадки нет; да — кроме того — Рим допускал эту форму в практике Испанской церкви. Высказывали еще и другую догадку, что у британцев опускалось помазание (вероятно, миром). Существует постановление одного английского собора, упоминаемого папою Захарию в письме к св. Бонифацию (748 г.) и происходившего (как полагают) или в 603, или же в 668 г., которым запрещается крестить иначе, чем во имя Св. Троицы, и заявляется, что кто опустит имя одного из Лиц Св. Троицы, тот не совершит истинного крещения; а в пенитенциале архиеп. Феодора (668—690 г.) даются наставления насчет вторичного крещения и посвящения лиц крещенных и посвященных шотландскими и ирландскими епископами, «*qui in pascha et tonsura catholici non sunt*». Видимо, в формуле крещения была какая-то неправильность. Что касается каких-либо других пунктов британского обряда, отличных от римского, у нас нет никаких свидетельств.

Ирландский обряд известен несколько лучше, и существующие документы все относятся к нему, включая сюда, — разумеется, — и шотландский обряд, центром которого был остров Айона. В Ирландии были христиане и до времен св. Патрика; но о них мы не знаем ничего, кроме одного лишь факта, что в 431 г. к ним был послан папою Целестином Палладий в качестве епископа. *Catalogue Sanctorum Hiberniae*, коротенький трактат, приписываемый Tirechan'у, писателю VII в., делит ирландских святых на три «ordines», начиная деление со св. Патрика, и игнорируя его предшественников. Первый ordo составляют одни только епископы, числом 350. Они имели «*unam missam, unam celebrationem*», одну тонзуру, они праздновали одну Пасху «*quarta decima luna post equinoctium vernale*». Судя по датам королей, период епископов длился от 440 г. до 544 г. По происхождению эти епископы были римляне, франки (т. е. галлы), британцы и скотты (т. е. ирландцы). *Una missa*, — если принять во внимание тот факт, что св. Патрик был долго под руководством св. Германа из Auxerre, — была, весьма вероятно, галликанскою, а выражение «*una celebratio*», вероятно, относится к *Divinum officium*³¹, — тому «*cursus Scottorum*», которому, по свидетельству одного трактата (VIII в.) в Cott. MS. Nero A. II, св. Герман научил св. Патрика. Dr. B. Mac Carthy в своем издании «*Stow Missal*» дает несколько примеров, где ирландское слово «*celebrad*» означает службу «часов».

Второй ordo составляют только несколько епископов и, главным образом пресвитеры (*presbyteri*), числом 300. Они имели «*diversas missas*» и «*diversas regulas*», но одну и ту же пасху и одну и ту же тонзуру, как и первый «ordo». Они получили также какую-то форму мессы от британцев Давида, Гилласа (*Gillas* или *Gildas*) и Докуса (*Docus* или *Cadoc*). Судя по датам королей, время второго ordo относится к 544—599 гг. Видимо, и только что упомянутая месса и, может быть, *Divinum officium*, занесенное сюда из Англии, отличались от таковых, принесенных сюда из Галлии св. Патриком; вероятно, в данный период было в употреблении то и другое.

Третий ordo составляют пресвитеры и несколько епископов, — очевидно, отшельники и монахи, — числом 100. Они тоже имели различные мессы и «*diversas regulas*», но — кроме этого — различались и тонзурами; одни употребляли круговидную (римскую) тонзуру, а другие «*caesariem*», что, конечно, должно относиться к кельтической тонзуре. Они праздновали различные пасхи, одни в 14 день луны, а другие в 16-й. Это как раз относится к тому периоду, когда на юге Ирландии была принята римская пасха (628 г.), а на севере Ирландии держался еще старый порядок. Судя по датам королей, третий период доходит до 665 г. Вероятно, в это время вошли в практику смешанные мессы, римского и неримского характера, — наподобие тех, образчики коих мы находим в Carlsruhe и Piacenza фрагментах, и в Bobbio и Stow миссалах (см. ниже,). Существующие документы относятся к этому периоду, или же позднее. Ирландский обряд, который с течением времени, несомненно, все более и более романизировался, был в употреблении почти во всей Ирландии во времена еп. Гильберта в Limerick (1106—1139 г.). St. Malachy, еп. в Armagh (1134—1148 г.), начал борьбу против него, и на соборе в Cashel в 1172 г. Римский обряд «*juxta quod Angilicana observat Ecclesia*» был окончательно введен вместо ирландского.

Относительно Шотландии имеется очень мало сведений. Общение с Ирландиею было значительное, и несколько подробностей, которые могут быть извлечены из таких, напр., источников, как «Жизнь св. Колюмбы» Адамнана, и различные литературные остатки Скотто-Нортумбрийской церкви, указывают на общее сходство с Ирландией и в более раннее время. Что касается обряда у монашеского ордена Кулдеев (*li-D* или же *Giollidhe-D* — слуги Божии, или, быть может, «*Cultores Dei*», — о них см. ниже), то о нем известно очень мало; но они, конечно, имели свой собственный обряд, который, быть может, был похож на ирландский. Римская пасха и тонзура были приняты пиктами в 710 г., а на острове Айове в

716—718 г.; гораздо позднее, около 1080 г., St. Margaret, английская принцесса и жена шотландского короля Малькольма III, желая реформировать Шотландскую церковь в римском направлении, нашла и отменила некоторые особенные обычаи, относительно которых ее капеллан и биограф Theodoric сообщает нам гораздо менее, чем это было бы желательно. Видимо, скотты начинали великий пост не в Ash Wednesday ³², а в понедельник следующей недели (по-православному — второй), как это делается и теперь в Амвросианской практике (в Милане). Они отказывались приобщаться в день пасхи, и если судить по спорам по этому предмету, то можно подумать, что миряне не приобщались никогда. В некоторых местах они совершали мессу «contra totius Ecclesiae consuetudinem, nescio quo ritu barbaro». Эта цитата может быть поставлена в связь с другою из Register в St. Andrew's, составленного между 1144—1153 гг.: «Keledei in angulo quodam ecclesiae, quae modica nimis est, suum officium more suo celebrabant». Насколько велика могла быть разница, — судить по этим выражениям нельзя; в Шотландии мог удержаться первоначальный кельтский обряд, но могла быть в употреблении почти всецело романизованная Stowe или Bobbio месса. Один отрывок из шотландского обряда, — именно чин приобщения больных, содержащийся в The Book of Deer (вероятно, XI века) по типу, несомненно, не римского характера, но он вполне согласен с такими же чинами, данными в существующих книгах ирландского обряда.

В 590 г. св. Колюмбан и его сподвижники двинулись на континент и основали ирландские монастыри во Франции, южной Германии, Швейцарии и Италии, из которых самыми замечательными были Luxenil, Bobbio и St. Gallen. Эти монастыри следовала Колюмбанову уставу, который дает нам некоторые сведения относительно принятого здесь распределения чтений из Псалтыри в церковных службах. На соборе в Масоп'е в 623 г. ирландских монахов обвиняли в употреблении множества коллектов ³³ в мессе. Но значило ли это, — как думал папа Бенедикт XIV, — что они употребляли несколько коллектов пред апостолом вместо одного сообразно тогдашнему римскому обряду; или же, — как думали другие, — фраза эта относилась к некоторому многообразию в изменяемых частях всей мессы, по испано-галликанскому образцу, — это остается пока невыясненными. Монастыри Колюмбана были впоследствии поглощены Бенедиктинским орденом.

До сих пор еще обсуждается вопрос относительно первоначального происхождения различных молитв и пр., какие находятся в остатках кельтского обряда и в книгах для частного употребления, напр., в The Book of Cerne, Harl. MS. 7653., и MS. Reg. 2. A. XX (оба в Британском Музее), которые или ирландского происхождения, или же были составлены под ирландским влиянием. Туринский фрагмент и так называемый Bangor Antiphoner по большей части содержат такие вещи, коих или совсем нельзя найти в других местах, или же можно отыскать их только в других ирландских книгах. The Book of Cerne — эклектического характера и вещи, в ней содержащиеся, по происхождению своему могут быть отнесены к Геласиевскому, Грегорианскому, Галликанскому и Испанскому источникам; в Stowe миссале мы находим вещи, кои можно найти не только в Bobbio миссале, но также и в Геласиевских, Грегорианских, Галликанских, Испанских и даже Амвросианских книгах. Видимо, общее заключение может быть то, что Ирландцы, не считая унизительным заимствовать от других западных наций, одновременно создали много и сами, что после действительно перешло в тот сложный обряд, который известен теперь под именем римского. Таково — в самых общих чертах — мнение Mr. Edmund Bishop'a, которого нужно считать самым надежным авторитетом по этому вопросу в Англии. В этом предмете заключается гораздо более широкий вопрос — о происхождении и развитии всех западных обрядов вообще.

Мы теперь перейдем к манускриптам, в коих находятся отрывки кельтского обряда.

1) Что касается британского обряда, т. е. валлийского, корнваллийского или бретонского (во

Франции), то манускриптов его не имеется. Существует лишь месса в Podl. MS. 572 (в Оксфорде) в честь св. Германа, — видимо, — корнваллийского происхождения; в ней упоминается «Ecclesia Lanaledensis», которая некоторыми принималась за монастырь св. Германа в Корнваллисе, в нескольких английских милях к западу от реки Tamar. Но у нас нет никакого другого свидетельства относительно этого названия последнее было также бретонским именем для Aleth, теперь части St. Malo (во Франции, в Бретани). Указанный выше MS., — вероятно, IX в. и совершенно римского типа; написан он был, вероятно, после того, как эта часть Корнваллиса подпала под саксонское влияние. В этом MS. содержится очень интересный образчик «Praefatio propria»).³⁴

II) Манускрипты ирландского обряда (в Ирландии и на континенте): 1) Туринский фрагмент, манускрипт VII в., в библиотеке г. Турина. Он был издан в «Gutting. Nachrichten» за 1903 г. W. Meyer'ом со статьею, где дано сравнение этого фрагмента с Bangor Antiphoner. Фрагмент состоит из шести листов и содержит песни (cantica): «Cantemus Domino», «Benedicite» и «Te Deum» вместе с положенными за ними коллектами; те же коллекты должны следовать и за псалмами «Laudato» (CXLVIII-CL) и «Benedictus» (хотя текст этих двух последних не дан): далее в фрагменте идут 2 гимна со следующими за ними коллектами, и еще две молитвы. Факсимиле одной страницы этого фрагмента и описание дано в «Collezione paleografica Bobbiese», vol. I. 2) Bangor Antiphoner, — манускрипт из монастыря Bangor в Down (в Ирландии), написанный, или же скопированный с манускрипта, сделанного во времена аббата Cronan'a (680—691 г.). Теперь он находится в Амвросианской библиотеке в Милане. Издан MS. был с факсимиле F. E. Waagen'ом для Henry Bradshaw Society (1895—1896 г.); но он уже и ранее был напечатан в Muratori'евых Anecdota Bibl. Ambros. IV, p. 121—159, затем в латинской серибе патрологий у Migne t. LXXII, 582, и в «The Ulster Journal of Archaeology» за 1853 г. Этот MS. содержит большое собрание песнопений, гимнов, коллектов и антифонов³⁵; за весьма немногими исключениями, все они относятся к Divinum officium (но не к мессе). Здесь же можно найти все вещи, содержащиеся в Туринском фрагменте (числом 21), за исключением лишь двух из них. 3) Bobbio миссал, MS. VII века, найденный Mabillon'ом в Bobbio на севере Италии, теперь в «Национальной Библиотеке» в Париже (Lat. 13.246). Издан он был Мабильон'ом (Lit. Rom. Vet. II) и Neale and Forbes (Ancient Liturgies of the Gallican Church); есть и анализ миссала, сделанный Dom Cagin в Palaeographie Musicale, vol. V. У Neale and Forbes миссал носит заглавие «Missale Vesontionense seu Sacramentarium Gallicanum», причем приписывание его городу Безансону обязано присутствию в нем мессы в честь св. Сигизмунда. Монсеньор Дюшен (Duchesne) смотрит на этот MS, как на более или менее Амвросианский, но Mr. Edmund Bishop (его заметка литургического характера к «Book of Cerne» Kuiper'a) смотрит на него, как на образчик того рода книг, который был в большом употреблении во второй период «Ирландских святых», и ставит его в связь с бесспорно ирландским по характеру Stowe Missale. В Bobbio Missale содержатся «Missa Romensis Cottidiana», и мессы на разные дни и случаи, и два чина — чин крещения и чин Benedictio Cerei. 4) Stowe миссал, MS. конца VIII века или же начала IX в., с изменениями, сделанными позднейшею рукою; большая часть их написана каким-то Moelcaich, подписавшим свое имя в конце «канона» мессы. Mr. B. Mac Carthy делает попытку, хотя и не очень убедительную, отождествить его с Moelcaich mac Flann, около 750 г. MS. был найден где-то на континенте Джоном Грейсом из Nenagh в XVIII в.; от него он перешел в библиотеку в Stowe (Duke of Buckingham's Library). В 1849 г. MS. был куплен графом Ashburnham и из его коллекции перешел в The Royal Irish Academy. Миссал содержит в себе часть Евангелия св. Иоанна, Ordinarium (неизменяемая часть) и «канон» мессы, три других мессы, чины крещения, посещения больных, елеосвящения, приобщения больных и небольшой трактат о мессе на ирландском языке; вариант этого трактата имеется и в Leabhar Breac (см.

ниже). Литургические части миссала даны в книге Warren'a *Celtic Church*. Самый миссал был издан в 1885 г. Mr. В. Mac Carthy для «Королевской Ирландской Академик», а теперь вновь переиздается (причем факсимиле уже опубликовано) для Henry Bradshaw Society ученым Ст. Ф. Ваггер'ом, которому автор этой статьи очень много обязан за его содействие. 5) Фрагменты в Карлсруэ: фрагмент А, в четыре страницы, написанный ирландским почерком конца VIII в. или самого начала IX в., в библиотеке гор. Карлсруэ. Фрагмент содержит части трех месс, из которых одна «*pro captivis*». Общий распорядок напоминает Bobbio миссал в том отношении, что чтения из Апостола и Евангелий, под заглавием: «*lectiones ad misam*», видимо, предшествовали другим изменяемым частям мессы. 6) Фрагмент В, тоже в четыре страницы, написанный ирландским почерком, — вероятно, IX века. Здесь имеются отрывки месс, и дан вариант «*intercessionones*» (молений), вставленных в *intercessionones* за живых в Stowe миссале и в отрывке из Fulda MS. у Witzel'я. Здесь же имеется несколько отрывков на ирландском языке. 7) Пьяченцкий фрагмент, в четыре странички (из коих 2 совершенно не разобраны), написанные ирландским почерком, — вероятно, X века. Две средние странички содержат части трех месс, одна из коих надписана «*ordo missae sanetae Magiae*»: здесь же находятся *praefationes* двух воскресных месс (как и в Bobbio миссале), из коих одно (*praefatio*) в Мозарабском миссале употребляется в восьмое воскресенье по Богоявлению. Тексты этих трех фрагментов, вместе со статьей Rev. Н. М. Bannister'a относительно их, даны в «*Journal of Theological Studies*» за октябрь 1903 г. 8) The Book of Dimma, MS. — вероятно, VIII века, находящийся теперь в Trinity College в Дублине. Здесь мы имеем четыре Евангелия и чины елеосвящения и приобщения больных; последние вставлены между Евангелиями Луки и Иоанна. Эти чины напечатаны у Warren'a в *Celtic Church*: 9) The Book of Mulling, MS., вероятно, VIII века, тоже находящийся в Trinity College в Дублине. MS. содержит четыре Евангелия, чины елеосвящения и приобщения больных, и отрывочный указатель или план какой-то службы. Этот MS. был издан, вместе со статьей о нем, в книге Lwlор'a *Chapters on the Book of Mulling*, а службы елеосвящения и приобщения больных даны в *Celtic Church* у Warren'a. 10) St. Gallen фрагменты. Это отрывки VIII или же IX века, в манускриптах под №№ 1394 и 1395, в библиотеке в St. Galle'e. Первый MS. (№ 1394) содержит часть *Ordinarium*'а мессы, которая, если судить по тому, что имеется, похожа на мессу в Stowe миссале. Во втором MS. (№ 1395) даны исповедь и литания, которыми начинается и Stowe миссал, отрывок мессы за усопших, молитва при посещении больных и три формы благословения соли и воды. Все эти отрывки воспроизведены у Warren'a в *Celtic Church*. 11) Базельский фрагмент (A. VII. 3. в Базельской бпблиотеке). Это греческий псалтырь IX века с латинским междустрочным переводом. В начале манускрипта даны два гимна: один в честь Св. Девы, другой в честь Св. Бриджеты (St. Bridget), молитвы Св. Деве, Ангелам и святым и длинная молитва «*De conscientiae reatu ante altare*». Последняя напечатана у Warren'a в *Celtic Church*. 12) Цюрихский фрагмент (в публичной библиотеке в Цюрихе). Это один листик, X века, содержащий часть чина пострижения монахини; написан ирландским почерком; издан в *Celtic Church* у Warren'a. 13) Liber Hymnorum. Это не есть книга строго литургического характера, а собственно собрание гимнов (числом 40); почти все они ирландского происхождения и написаны на латинском и ирландском языках. С ними вместе даны песни (*cantica*) и «*CCCLXV orationes quas beatus papa Gregorius de toto psalterio congregavit*». Каждому гимну предшествует пояснительное введение на ирландском и латинском языках. Некоторые из этих гимнов находятся в Bangor Antiphoner, Leabhar Breac и в Book of Cerne. Существуют два не вполне сходных манускрипта этого собрания гимнов; один находится в Trinity College в Дублине (XI века), другой в Дублинском францисканском монастыре (несколько позднее по дате). Соединение того и другого манускриптов было издано Mr. J. H. Bernard'ом и Mr. R. Atkinson'ом для H. Bradshaw Society (1897—1898 г.).

III) Манускрипты шотландского обряда. Book of Deer, книга Евангелий, X века, принадлежавшая прежде монастырю Deer в Buchan; теперь находится в университетской библиотеке в Кембридже. Этот MS. тоже содержит часть чина приобщения больных, с уставным замечанием на гаэльском языке, написанным почерком, вероятно, конца XI века.

Кроме всех перечисленных манускриптов существуют еще некоторые другие, касающиеся нашего предмета; но это манускрипты не строго литургического характера, а некоторые из них некельтского происхождения, хотя в них видны следы кельтского влияния. Среди них мы упомянем: 1) The Book of Cerne, большое собрание молитв и пр., для частного употребления; собрание, связанное с именем еп. Ethelwald'a, быть может, еп. в Lindisfarne (721—740 г.), или же епископа того же имени в Lihcfield (818—830 г.). MS. относится или к концу VIII века, или же к началу IX-го; некогда он принадлежал аббатству Cerne в Dorset, а теперь находится в университетской библиотеке в Кембридже. Хотя этот MS. в действительности нортумбрийского, или, быть может, мерцианского происхождения, — все же он содержит очень много материалов ирландского, геласиевского и испано-галликанского происхождения. Он был издан (с очень ценной заметкой литургического характера, написанною Mr. E. Bishop'ом) Dom A. B. Kuipers'ом (Cambridge 1902). 2) British Museum Harl. MS. 7653, отрывок в семь листиков из ирландского MS. IX века, содержащий в себе литанию, Te Deum и большое количество молитв для частного употребления. MS. был издан Mr. O. de G. Birch'ем вместе с The Book of Nunnaminster для Hampshire Record Society (1889) и Mr. Warren'ом в его книге Bangor Antiphoner (vol. II, p. 83). 3) British Museum MS! Reg. 2. A. XX. VIII века, вероятно, из Нортумбрии; содержит в себе избранные чтения из Евангелия, коллекты, гимны, песни (cantica), молитвы для частного употребления и пр. MS. был вполне описан в Bangor Antiphoner (vol. II, p. 97) у Warren'a. 4) Leabhar Breac (Льяр-брех) иначе «Пятнистая книга», ирландский MS. XIV века; принадлежит «Ирландской Королевской Академии». MS. содержит в себе очень большое собрание вещей церковно-религиозного характера на ирландском языке. По содержанию это в общем книга не литургического характера, но в ней сохранился один вариант ирландского трактата о мессе, который мы также находим в Stowe миссале. Этот трактат был напечатан вместе с переводом в «Stowe Missal», изданном Mr. B. Mac Carthy. «Пятнистая книга» была издана (в факсимиле) «Королевскою Ирландскою Академией» (1876 г.), но без транслитерации и перевода, хотя с подробным указателем содержания; взятые из той же книги Passions и Nomilies были изданы с переводом и глоссарием ученым R. Atkinson'ом в «Todd Lecture Series» той же Академик (1887 г.).

Divinum Officium. Главные свидетельства относительно характера и происхождения кельтского повседневного богослужения находятся в «уставе» св. Колюмбана, в Туринском фрагменте, в Bangor Antiphoner, в одном трактате VIII в. в Cott. MS. Nero A. II, и в отрывочных ссылках в Catalogue Sanctorum Hiberniae. Устав Колюмбана дает указания относительно числа псалмов для чтения за каждым часом. Туринский фрагмент и B. Antiphoner дают текст песней (cantica), гимнов, коллектов, и антифонов, а Коттонианский трактат дает текст того, что в VIII в. считали за начало так наз. Cursus Scottorum (Cursus psalmorum и Synaxis — это два названия, которые употребляются в уставе Колюмбана в приложении к Divinum Officium). Коттонианский трактат делает различие между Cursus Gallorum, который здесь сомнительно производится из Ефеса и от св. Апостола Иоанна Богослова через посредство св. Поликарпа Смирнского и св. Ириния Лионского, и между вышеупомянутым Cursum Scottorum; последний, — по мнению автора трактата, вероятно, какого-ниб. ирландского монаха во Франции, — вышел от св. Евангелиста Марка из Александрии. Со св. Марком этот cursus перешел в Италию. Его употребляли св. Григорий Богослов, св. Василий В., и пустынножителю св. Антоний, св. Павел, св. Макарий, св. Иоанн и св. Малх, Кассиан, Гонорат, Поркариус Лиринский, Кесарий

Арльский; этим *cursus* пользовались также Герман и Люпус, и Герман передал его св. Патрику, перенесшему его в Ирландию. Здесь его употребляли «*Wandilochus senex*» и «*Gomogillus (Comgall)*», — и свв. *Wandilochus* и Колюмбан занесли его в Luxeuil. Часть этой истории *cursus*'а, начиная со св. Германа и далее, может быть, была основана на фактах; что же касается раннейшей части истории, то она менее вероятна. Выражения *Catalogus*'а относительно «*unam celebrationem*» в первый период святых, и выражения относительно «*diversas regulas*» в течение второго и третьего периода святых, вероятно, относятся к этому первоначальному *cursus* св. Патрика и ко введению других «*cursus*», частью, быть может, из Британии, вместе с мессою свв. Давида, Гильдаса и Кадока; все же из этого вовсе не следует, что то, что св. Колюмбан перенес в Галлию, было тождественно с тем, что св. Патрик принес с собою из Галлии в более раннее время. Устав Колюмбана и *Bangor Antiphoner* различают восемь «служб» (*hours*): «*ad duodecimam*» (вечерня, которая в *Bangor Antiphoner* называется «*ad Vesportinam*» и «*ad Vesperum*»; у Адамнана в его «Жизни св. Колумбы» эта служба называется однажды, III, 23 «*Vespertinalis missa*»), «*ad initium noctis*» (соответствует повечерию), «*ad nocturnam*», или «*ad medium noctis*», «*ad matutinam*» (заутреня), «*ad secundam*» (по-православному — первый час), «*ad tertia*», «*ad sextam*» и «*ad nonam*». На четырех службах часов в собственном смысле этого слова (*lesser hours*) Колюмбан полагает по три псалма на каждый час; на вечерне, «*ad initium noctis*» и «*ad medium noctis*» — по 12 псалмов на каждую службу и на «*ad matutinam*» он предписывает очень интересный и сложный распорядок псалмопения, различный по длине сообразно долготе и краткости ночи. По субботам и воскресеньям от 1-го ноября до 25 марта прочитывалось по 75 псалмов на день, при одном антифоне для каждых трех псалмов. От марта 25 до июня 24 это число уменьшалось еженедельно на три псалма, пока оно не доходило до *minimum*'а в 36 пс. Можно думать (хотя это и не сказано в уставе), что этот *minimum* в 36 псалмов употреблялся около пяти недель, так как постепенное увеличение на три псалма опять доходило до *maximum*'а около 1-го ноября. По другим дням недели *maximum* равнялся 36 псалмам, а *minimum* 24. В этом уставе не говорится, какие псалмы употреблялись и для каких служб; но если судить по *Bangor Antiph.*, то можно думать, что хвалитные псалмы (CXLVIII-CL) читались вместе на утрене, бесспорно так же, как в других восточных и западных обрядах, за исключением некоторых французских местных уставов XVIII в.; и что «*Domine refugium*» (псал. LXXXIX) употреблялся «*ad secundam*» (первый час). Адамнан сообщает, что в одном случае св. Колюмба пел на вечерне псалом XLIV (*Eruclavit cor meum*). Псалмы часов в собственном смысле этого слова (*lesser hours*) должны были сопровождаться известным числом стихов молитвенно-ходатайственного характера. В *B. Antiph.* эти стихи, несколько распространенные в сравнении со списком их в уставе Колюмбана, но, конечно, тождественные с ними, даны в форме одного, двух или трех антифонов и одного коллекта для каждого *intercessio*.

В *Bangor Antiph.* даны следующие шесть песен (*cantica*): 1) «*Audite coeli*», озаглавленное «*Canticum Moysi*». Песнь эта не имеет антифонов, но по местам в ней повторяется первый стих, на манер «*invitorium*» к «*Venite*» (псал. XCIV) в римском обряде (нечто вроде стихиры между стихами псалма). 2) «*Cantemus Domino*», озаглавленное также «*Canticum Moysi*». 3) «*Benedicite*», названное «*Benedictio trium Puerorum*» (песнь трех отроков). 4) «*Te Deum*», предшествуемое псалмом CXII, 1: «*Laudate pueri*». 5) «*Benedictus*», иначе называемое «*Evangelium*». 6) «*Gloria in excelsis*», сопровождаемое стихами Псалтыри и другими стихами, с которыми вместе оно равно &Г[Do_ksologi'a mega'lh в греческом обряде. Оно указано для употребления на «*ad vespertinam*» и «*ad matutinam*»; в этом случае его употребление напоминает употребление «*Gloria*» в греческом обряде за повечерием (&Г[apo'deirnon) и за утреней (&Г[o'rfpo_s). В то время, когда появился *Stowe missal*, ирландцы употребляли *Gloria* также и за мессой — в том месте, где оно теперь находится в римском обряде.

В Bangor Antiph. даны ряды коллектов для употребления за каждою службой; один ряд дан в форме стихов. Тот же Antiph. дает несколько рядов коллектов, не всегда полных, но всегда в одном и том же порядке, кои должны были читаться после известных песен (cantica) и после гимна. Туринский фрагмент дает несколько из этих рядов и всегда в том же самом порядке. Отсюда можно высказать догадку, что эти ряды коллектов указывают на некоторого рода остов утренней службы Lauds в Bangor'e. Порядок коллектов всегда следующий: 1) «Post Canticum» (т. е. Cantemus Domino); предметы содержания всех этих коллектов Post Canticum похожи на содержание первой песни греческого канона); 2) «Post Benedictionem trium puerorum»; 3) «Post tres psalmos» или «Post Laudate Dominum de coelis» ([Псал. CXLVIII-CL](#)); 4) Post Evangelium» (очевидно разумеется «Benedictus», которое есть единственная евангельская песнь в В. Antiph. и которое не упоминается здесь никак иначе. В иоркском Breviarium'e тоже название прилагается к «Benedictus», «Magnificat» и «Nunc dimittis»); 5) «Super hymnuin» и 6) «De Martyribus». Этот последний ряд может быть сравнен с «commemorationes» святых, которые, напр., в современном римском Breviarium употребляются в конце утрени. В том же Antiph. даны ряды антифонов «super Cantemus Domino et Benedicite», «super Laudate Dominum de coelis» и «De Martyribus». Отдельно от этих коллектов в Bangor Antiph. даны коллекты для сопровождения Te Deum, причем они даны таким образом, что как будто бы они составляли часть какой-нибудь другой службы; но в Туринском фрагменте они, вместе с текстом «Te Deum», следуют за «Benedicite» и его коллектами и предшествуют «Laudate Dominum de coelis». В Book of Mulling имеется отрывок указателя или плана какой-то службы. Dr. Lawlor, кажется, склонен принять этот отрывок за план ежедневной службы, совершавшейся и утром, и вечером; но издатели книги Liber Hymnorum принимают его за покаянную службу на особенные случаи, обрисованную в Second Vision of Adaman (второе видение Адамиана) из Leabhar Breac, которую вышеназванный отрывок, конечно, и напоминает, если только принять их толкование. План службы по Book of Mulling таков: 1) не разобрано; 2) Magnificat; 3) Стансы 4, 5, 6 гимна св. Колумбы «Noli pater»; 4) чтение из [Ев. Матф. V](#); 5) три последние станса гимна св. Секундинуса «Audite omnes»; 6) два дополнительные станса; 7) три последние станса гимна Cumma in Fota, Celebra Juda»; 8) приложенный к этому гимну антифон «Exaudi nos Domine»; 9) три последние станса гимна св. Илария «Hymnum dicat»; 10) или антифон «Unitas in Trinitate», или же (как, видимо, следует по описанию Адамнана) гимн St. Colman Mac Murchon в честь св. Михаила Архангела «In Trinitate spes mea»; 11) Апостольский символ веры; 12) Отче наш; 13) не разобрано, но возможно, что имеется в виду коллект «Ascendat oratio».

Месса. Два документа, Bobbio и Stowe миссалы, содержат в себе Ordinarium ирландской повседневной мессы, в ее позднейшей романизированной форме. Из изменяемых частей многое дано в том же Bobbio миссале. Части некоторых месс находятся в Carlsruhe и Piacenza фрагментах. Кое-что может быть выбрано из St. Gallon фрагмента, Bangor Antiphoner, и из чина приобщения болящих в книгах Divina, Mulling и Deer. Трактат на ирландском языке в конце Stowe миссала, и его вариант в Leabhar Breac прибавляют несколько к нашему знанию предмета. Stowe миссал дает нам три несколько различных формы мессы: оригинальную IX века, насколько она сохранилась среди позднейших вставок и изменений; мессу, отредактированную Moelclich'ом, и мессу, описанную в ирландском трактате, — в том, конечно, размере, в каком ее текст сохранился в Stowe миссале. Судя по размеру и содержанию, Stowe миссал, видимо, был некоторого рода Missale Itinerantium, с Ordinarium'ом мессы, годным почти для всякого случая, общею мессой на дни святых и двумя мессами для особенных случаев. Прибавка чина крещения, но не как части служб в навечерие пасхи (как это мы находим в Bobbio миссале, Missale Gothicum и Missale Gallicanum), а как отдельного последования, и прибавка чина над болящими — указывают на тот факт, что Stowe миссал предназначался в

качестве удобного для ношения сборника самых необходимейших последований для священника. Части служб, произносимые народом, указываются в нескольких случаях только начальными и заключительными словами. С другой стороны, в *Vobbio* миссале мы находим полный миссал, тоже предназначенный только для иерея, гораздо больший по размеру и имеющий в себе мессы на праздничные дни всего года.

Оригинальная месса (IX в.) в *Stowe* миссале подходит гораздо ближе к мессе в *Vobbio* миссале, чем редактированная вторая. Редакция *Moelcaich*'а должна была дать, — в качестве результата, — нечто более, чем Геласиевский «канон», вставленный в мессу неримского типа; получилась смешанная месса, Геласиево-Римская или Римско-Амвросианская, с большой долей Испано-Галликанского тина, лежащего в основе ее, и, быть может, с некоторыми местными особенностями. Эту мессу можно принять за позднейший тип ирландской мессы, о которой у нас имеются какие-либо сведения. Повседневная месса в *Vobbio* миссале носит надписание: «*Missa Romensis Cottidiana*»; то же надписание встречается и перед коллектом «*Deus qui culpa offenderis*» в самом конце в «*Missale Gothicum*». Этот коллект, который имеется в Грегорианском Сакраментарие, встречается и в *Vobbio*, и в *Stowe* миссалах, причем в последнем имеет пред собою заголовок: «*Orationes et preces missae ecclesiae romanae*»; из этого ясно, что римские прибавки и замены и признавались таковыми.

Порядок повседневной мессы, основанный на мессе, данной в *Stowe* миссале, таков.

I. *Praeparatio sacerdotis*: 1. Исповедание грехов, начинающееся словами: «*Peccavi tuis, Domine, peccavimus*». Это исповедание и литания, которая следует за ним, находятся также в *St. Gallen* фрагменте; их нет в *Vobbio* М. 2. Литания святым. В оригинальном тексте (IX в.) даны только 13 призываний (Богородицы, 10 апостолов и свв. Марка и Луки). *Moelcaich* прибавил 31 призывание еще, из коих 24 ирландского происхождения. Ввиду того, что манускрипт переплетен неправильно, — эти прибавки высмотрят так, как будто бы они относились к диптихам. 3. «*Oratio Augustini*»: «*Rogo te Deus Sabaoth*». Эту молитву можно встретить во многих французских богослужебных книгах IX и X вв. 4. «*Oratio Ambrosi*»: «*Ante conspectum divinae majestatis*». Эта молитва вставлена *Moelcaich*'ом; ее также можно находить во многих французских богослужебных книгах. 5. Коллект «*Ascendat oratio nostra*». В «*Liber Hymnorum*» этот коллект встречается после Символа веры (апостольского) и *Pater noster*.

II. Месса. 1. Судя по ирландскому трактату, чаша приготавливалась до *Introitus* (вход), — в древности самая обычная практика и на Востоке, и на Западе. Это и теперь практикуется на Востоке, а на Западе эта практика удержалась и доньше у доминиканцев (*la messa bassa* — глухая месса) и в мозарабском обряде (см. у *Dr. W. Legg*'а, *Ecclesiological Essais*, p. 91—178). Приготовление чаши происходило таким образом. Сначала вливалась вода со словами «*Peto* (в *Leabhar Breac*: — *quaeso*) *te, Pater, deprecor te, Fili, obsecro te, Spiritus Sancte*». В *Leabhar Breac* дается наставление, при произнесении имен Лиц Св. Троицы, проливать по капле воды в честь каждого Лица. Затем в воду вливалось вино со словами: «*Remittit Pater, indulget Filius, miseretur Spiritus Sanctus*». 2. *Introitus*. Эта часть упоминается в ирландском трактате, но в *Vobbio* и *Stowe* миссалах она не дана ни в *Ordinarium*'е мессы, ни в каком-нибудь другом месте этих книг. Вероятно, припевалось что-нибудь из Псалтыри. 3. Коллект. В *Stowe* и *Vobbio* *Ordinarium*'ах мессы таковым является коллект «*Deus qui de beato Petro*», положенный на день св. Петра, «*III. Kal. Julias*», в сакраментарие Геласия. Справщик *Stowe* миссала (на этот раз не *Moelcaich*) припасал над коллектом: *in solemnitatibus Petri et Christi* (sic?). 4. *Imnus angelicus*, т. е. *Gloria in excelsis*; начат рукою, писавшею оригинал, и продолжен на вставленном листе рукою *Moelcaich*'а. В *Vobbio* миссале этот гимн следует после заключения «*Missa Romensis Cottidiana*», и предваряется молитвою «*post Aios*», что, вероятно, означает «трисвятое», которое, быть может, пелось в этом месте, как это действительно было в галликанском обряде, согласно

свидетельству св. Германа Парижского ³⁶. В том же обряде за молитвою «post Agios» следовали «Kyrie eleison» и «Benedictus», причем последнее называлось «prophetia». В Bobbio миссале в начале нескольких месс существуют коллекты, надписанные «post prophetiam». После «Gloria» в Bobbio миссале идет коллект «post Benedictionem», т. е. после песни «Benedicite». Последнее в Галликанском обряде произносилось после Апостола. По мнению Мабильона, коллекты «post presem» означают то же самое, но это кажется невероятным и название скорее может относиться к молитвам после пригласительного воззвания на латании. 5. Коллект: «Deus, qui idiligentibus te», данный в Геласианском Сакраментарии в качестве одного из воскресных коллектов. Он написан рукою Moelcaich'a поверх выскобленной части оригинала (вероятно, это было оригинальное продолжение «Gloria in excelsis»); другою рукой сделана прибавка указания относительно того, как должно употреблять этот коллект «in cotidianis diebus» вместо коллекта, который следует далее. 6. Коллект «Deus, qui culpa offenderis». Написан рукою переписчика оригинала с уже упомянутым вставленным заголовком, за которым следуют слова «haec oratio priina Petri». В Bobbio Ordinarium этот коллект следует за коллектом св. [Петра. 7.](#) «Hic augmentum». Это внесено Moelcaich'ом. Эта вставка, каково бы ни было ее значение, упоминается в ирландском трактате под именем «tonnach» (увеличение, умножение, расширение); входит она прежде чтения из Апостола. Позднее, в offertorium (объяснение см. ниже) мы находим «Secunda pars augmenti. hic super oblata»; возможно, что это обозначает добавочные коллекты. Св. Колумбан употребляет это выражение (tormach) в приложении к прошениям, прибавленным к псалмам на ежедневной службе «cum versiculorum augmento intervenientim». 8. Апостол. За повседневною мессой в Stowe миссале назначено для чтения [1Кор.11:26-52. 9.](#) Graduale (Аллилуарий). В Ирландском трактате это называется «Salm digrad». Если все, что входит между Апостолом и Евангелием, включить в Graduale, то конструкция службы в этом месте получится такая: а) Молитва: «Deus, qui nos regendo conservas»...; прибавка, но не рукою Moelcaich'a; можно находить эту молитву в позднейших Геласианских манускриптах. б) Молитва: «Omnipotens sempiterne Deus, qui populum tuum»... пасхальный коллект в Bobbio миссале, данный также у Герберта в качестве Амвросианского. в) [Пс.104:4, 1-3, 4.](#) d) Молитва: «Grata sint tibi, Domine»... В Геласианском Сакраментарии эта молитва дана, как «Secreta»³⁷ одной из месс во время «Adventus'a»³⁸. е) Аллилуиа: псал. CXVII, 14. f) Молитва: «Sacrificiis praesentibus, Doinine»... в Геласианском Сакраментарии это secreta другой мессы, поемой во время Adventus. г) «Deprecatio Sancti Martini pro populo» (название прибавлено Moelcaich'ом). Это литийная пригласительная молитва, очень близко напоминающая великую ектенью в греческом обряде и литанию в Амвросианском обряде, употребляемую в первые четыре воскресенья великого поста вместо «Gloria in excelsis». h) Молитва: «Sacrificium tibi, Domine»... — в Геласианском Сакраментарии secreta на одну из месс во время Adventus; здесь она, быть может, занимает место «oratio post Presem» по галликанскому обряду. и) Молитва: «Ante oculos tuos, Doinine»..., которая встречается в этом же месте в месс (Martene I, p. 182), изданной M. Flaccus Illyricus. к) Lethdirech sund» (открытие наполовину чаши и дискоса). Это действие упоминается в «Ирландском трактате», как «indinochtad corrici leth inna oblae agus incailich» (открытие наполовину дискоса и чаши), и связывается здесь с пением Евангелия и Аллилуиа. Раньше в том же трактате оно упоминается в качестве действия, следующего за Graduate. л) Стих псалма [Пс.140:2](#); поется трижды, м) «Hic elivatur lintiamen calicis». Ученый W. Legg (Ecclesiological Essays, p. 133) сообщает, что это снятие покрова практиковалось в Англии как раз пред временем реформации, а в епархиях Coutances и St. Pol-de-Leon (во Франции) гораздо позднее. н) Молитва: «Veni, Domine, Sanctificator»..., по тексту почти тождественная с «Veni Sanctificator»... современна™ римского Offertorium'a. Из указанных частей в Graduale части от «а» до «i» написаны рукою переписчика

оригинала, одна часть в «i» вставлена Moelcaich'ом, — вероятно, на выскобленном месте оригинала; другая часть «i» и части от «k» до «n» написаны Moelcach'ем на вставленных листах. Стихи из псалмов указаны лишь их начальными и заключительными словами. Весьма возможно, что в то время, как конгрегация пела псалмы и аллилуиа, священник читал молитвы и совершал церемонно с покровом чаши. Ничего подобного нет в Bobbio миссале. Если судить по коллектам «post Benedictionem», то можно думать, что «Benedicite» входило в службу между Апостолом и Евангелием, как и в галликанском обряде по описанию св. Германа (Парижского).

10. Евангелие. В мессе по Stowe миссалу дано Евангелие Иоанна VI, 51—57. Евангелие в начале написано рукою Moelcaich'a, на вставленном листе, а оканчивается на листе, написанном рукою переписчика оригинала.

11. «Oratio Gregorii super evangelium» — написано рукою Moelcaich'a на вставленном кусочке листа.

12. Символ веры (Никео-Цареградский); написан переписчиком оригинала, с Filioque, вписанном между строками, — вероятно, рукою Moelcaich'a.

13. Offertorium³⁹. Порядок этой части службы по Stowe миссалу следующий: а) Landiredi sund (здесь полное открытие даров); написано рукою Moelcaich'a. б) «Ostende nobis, Domine, misericordiam»... трижды, в) Oblata, Domine, munera sanctifica, nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda»... Эта молитва имеется в Bobbio миссале, где она называется «post nomina», в Грегорианском и Геласиевском Сакраментариях. В современном римском миссале она употребляется в качестве «Secreta» за третьей мессой на Рождество Христово. Согласно показаниям «Ирландского трактата» возношение чаши совершалось в то время, как пелась эта молитва, после полного открытия чаши. В Leabhar Breac говорится, что чаша возносилась «quando canitur: Imola» Deo sacrificium laudis». д) Молитва: Hostias quaesumus, Domine»... Эта молитва встречается в одной серии в Orationes et preces diurnae в Сакраментарии папы Льва I. Здесь же она вписана рукою Moelcaich'a, поверх выскобленного места оригинала, начинающегося буквой «G». По догадке Mr. Warren'a, это, вероятно, была молитва «Grata sit tibi»..., которая в Bobbio миссале следует за «Oblata, Domine»... В поправках Moelcaich'a она встречается позднее в распространенной форме. е) Молитва: «Has oblationes et sincera libamina»... написана рукою Moelcaich'a. Эта молитва, в которой заключается моление «pro animabus carorum nostrorum (nomina) et carorum nostrorum (nomina) quorum nomina recitamus»..., очевидно, есть ни что иное, как остаток древнего обычая читать в этом месте диптихи, — также, как в испано-галликанских литургиях. Вышеуказанная молитва и следующая за нею в форме, данной в Stowe миссале (как это указывает Mr. Warren), напоминают галликанские и мозарабские «orationes post nomina». ф) Secunda pars augmenti hic super oblata». Это, вероятно, относится к добавочным молитвам, аналогичным римским «Secretae» (см. № 7). г) Молитва: «Grata sit tibi haec oblatio»...; это распространенная форма молитвы, которая в оригинальном списке следовала за «Oblata»... В нее внесена длинная вставка, касающаяся диптихов. Большая часть молитвы дана на первой странице вставленных четырех листиков, написанных рукою Moelcaich'a. В Bobbio Missale в Offertorium только даны «Oblata» и «Gratia sit tibi»..., причем одно называется «post nomina», а другое «Ad Pacem». Быть может, в VII веке «Pax» входил именно здесь, как в галликанском обряде.

14. «Sursuin corda» без предшествующего «Dominus vobiscum».

15. Praefatio⁴⁰. В отличие от повседневного praefatio в Bobbio миссале, которое идет прямо от «per Christum Dominum nostrum» к «Per quem», — это praefatio (по Stowe Missale) делает длинную вставку, напоминающую в начале и ближе к концу praefatio в римском миссале на Trinitatis Domenica⁴¹ и обычное воскресное praefatio; во всем остальном это совершенно особенное praefatio. В конце этой вставки имеется указание по-ирландски в том смысле, что здесь именно входит прибавка, т. е. «praefatio propria», если эта прибавка оканчивается словами «Per quem». После периода «Per quem» дается подобного же рода указание, если «прибавление» оканчивается словами «Sanctus».

16. «Sanctus»... вместе с «Post sanctus»; последнее несколько

напоминает Sanctus в день Рождества Христова по мозарабскому миссалу, и Sanctus мессы в навечерие Рождества Христова по Missale Gothicum. Одно Post Sanctus также имеется в первой из трех месс, данных в Stowe миссале. Здесь за ним следует «Qui pridie» (та часть «канона», где повествуется об установлении таинства); выходит, таким образом, что как будто бы в этом случае канон папы Геласия вовсе не был в употреблении. 17. «Canon dominicus papae Gelasi». Это канон мессы папы Геласия (именно в форме, данной в издании сакраментария папы Геласия у Н. А. Wilson'a), с некоторыми изменениям, из коих наиболее всего достойны замечания следующие:⁴² а) В «Te igitur» после слов «para nostro» прибавлены слова «episcopo sedis apostolicae», а после слов «fidei cultoribus» внесены слова «et abbate nostro (nomen) episcopo». Слова «Sedis apostolicae» внесены также и в Bobbio миссале. б) Здесь следует указание: «hic recitantur nomina vivorum». в) Далее молитва «Memento etiam Domine»..., где содержится длинный ряд ходатайственных молений за разного рода людей. Эти моления имеются также в Carlsruhe фрагменте (B); но их нет в Bobbio Missale. г) «Communicantes»... Даны варианты на праздники Рождества, Обрезания (называется Kalendis), Stellae (т. е. Богоявления, ср. по-валлийски Dydd Gwyl Ystwyll, по-корнваллийски Degl Stul и «in stilla domini» в Евангелии св. Кудберта; но этот крещенский вариант есть ни что иное, как вариант «natalis calicis», т. е. на Великий Четверток; конец варианта на Богоявление и начало варианта на Великий Четверток были случайно пропущены переписчиком), пасхи, Clausula Pasca (т. е. на неделю Антипасхи), Вознесения и Пятидесятницы. Вторым вариантом заканчиваются листы, вставленные в манускрипт; прочие варианты написаны на целом листе палимисеста и на частичке другого. Написанное оригинальной рукой, но теперь изглаженное, начиналось словами: tuum, dominum nostrum supplices te rogamus, — частичкою первого периода «канона» мессы «Te igitur»; прежде оригинал содержал все, кроме первой строки молитв «Te igitur» и «Memento», но без вставки длинного ходатайственного моления, без указания относительно nomina vivorum и без вариантов. а) Здесь рукою переписчика оригинала начинается молитва «Et memoriam venerantes»..., продолжающаяся, как и в современном римском миссале, без изменения до следующего отделения. Bobbio канон мессы включает здесь имена святых Илария, Мартина, Амвросия, Августина, Григория, Иеронима и Бенедикта, f) «Hanc igitur oblationem»... содержит интерполяцию, в которой упоминается какая-то церковь, «quam famulus tuus aedificavit», и приносится моление о том, чтобы ее основатель обратился от идолов ко Христу. В Геласиевском Сакраментарии имеется много видоизменений молитвы «hanc igitur»... В этой же молитве, из повседневной мессы по Bobbio миссалу, после слов «cunctae familiae tuae» вставлены слова «quam tibi offerimus in honorem nominis tui, Deus»; в остальном она похожа на обычную молитву Геласиевского и Грегорианского миссалов. г) В следующих далее частях канона «Quam oblationem» и «Qui pridie» имеется немного вариаций: «egit» вместо «agens», «accipit» (calicem) вместо «accipiens» (так же, как и в Bobbio миссале) и «calix» sancti sanguinis mei» («Sancti» выскоблено в Bobbio миссале). Лишь в конце «Qui pridie» Moelcaich прибавил фразу, которая также имеется в каноне Амвросианской литургии: «passionem meam predicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum veniam ad vos de coelis». Подобного рода окончания встречаются также в различных сирийских литургиях. Трактаты в Stowe Missale и в L. Vreac делают указание священнику — трижды поклониться при словах «accipit Jesus panem», а после возношения чаши петь «Miserere mei Deus» (L. V.); народу дается указание — преклонить колена в молчании во время этой «страшной молитвы» (oratio periculosa). Затем священник делает три шага назад и вперед. h) «Unde et memores»... содержит несколько явных ошибок и Геласиевскую прибавку «Sumus» после «memores». i) В «Supplices te rogamus» прибавлено «et petimus» и опущено «coelesti». k) «Memento etiam Domine et eorum nomina, qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis»... Эта часть «канона»,

опущенная в Геласиевском Сакраментарие, вполне совпадает с текстом в Bobbio миссале. В последнем следуют слова: «*commemoratio defunctorum*». В Stowe миссале мы находим интерполяцию в форме ходатайственного моления с длинным списком имен ветхозаветных святых, Апостолов и других святых, из коих многие ирландского происхождения. Пред этими именами совершенно неправильно внесена прибавка имен святых к литии в *Preparatio sacerdoti*, сделанная Moelcaich'ом. 1) «*Nobis quoque*»... отличается от Геласиевского в порядке имен святых женского пола, но оно согласно с текстом в Bobbio миссале; здесь не прибавлено лишь имен «Евгения». 2) После слов «*Per quem haec omnia*» Moelcaich прибавил выражение «*ter canitur*», и указание по-ирландски, что здесь нужно облатку, изображающую Агнца, поднять над чашей и наполовину погрузить ее туда. Затем следует (написано рукою переписчика оригинала) «*Fiat, Domine, misericordia tua*» и проч. ([Пс.32:22](#)), к чему, вероятно, и относится выражение «*ter canitur*». 18. Преломление (*fractio*). Moelcaich делает указание по-ирландски: «здесь преломляется хлеб». В оригинальном тексте мы читаем: «*cagno[v]ernnt Dominum in fractione panis. Panis, quem frangimus, corpus est D. N. J. C. Calix, quem benedicimus, sanguis est D. N. J. C. in remissionem peccatorum nostrorum*». Между этими фразами вставлено шесть раз аллилуиа. Здесь на выскобленном месте Moelcaich вставляет «*Fiat, Domine, misericordia et cet.*», «*Cognoverunt Dominum Alleluia*» и молитву, или исповедание веры «*Credimus, Domine, credimus in hac confractione*»... Этот *responsorium* соответствует в амвросианском обряде антифону, называемому «*confractorium*». «Ирландский трактат» дает указание относительно весьма сложного способа преломления, различного смотря по дню, а напоминающего преломление в Мозарабском обряде и распорядок дела (до освящения) в про'ѳεσις в литургии православной восточной церкви; подобно этим последним, это преломление имеет мистическое значение. Обычное деление для простых дней — на 5 частей; для святых и девственниц (иноков и инокинь?) на 7; для мучеников — на 8; «для девяти чипов небесных» и «девяти степеней церкви» — на 9; для Апостолов — на 11; в день Обрезания и в Великий Четверг — на 12; в Фомино воскресенье, и в Вознесение — на 13; в пасху, Рождество и Пятидесятницу — деление делается на сумму всех предшествующих делений — на 65. Затем идут указания, как располагать частички в форме креста внутри круга, причем различные части назначены для причащения различных классов людей. Leabhar Breac опускает все это и говорит только о делении на две части (как в Stowe трактате ранее), о соединении и смешении, причем последнее в Stowe каноне мессы входит после *Pater noster*. Напротив, в Bobbio миссале ничего решительно не говорится ни относительно преломления, ни относительно смешения; этот миссал, как Геласиевский, от молитвы в каноне мессы «*Per quem haec omnia*»... прямо переходит ко вводящей молитве пред «*Pater noster*». В Амвросианском обряде и преломление, и смешение происходят в данном месте, а не как в римском после молитвы «*Pater noster*». В St. Gallen фрагменте даны три коллекты (которые встречаются в миссалах п. Геласия, Льва и Григория) и одно «*Collectio ante orationem Dominicam*», которое оканчивается тем же самым введением к молитве «*Pater noster*», как в Stowe и Bobbio миссалах. Эти коллекты составляют все, что входит между *Praefatio* и *Pater noster*. Начиная отсюда и кончая причащением мирян, текст службы написан рукою Moelcaich'a. 19. «*Pater noster*»..., предшествуемое вводящей молитвой «*Divino magisterio edocti, et divino institutione formati audemus dicere*»... (вместо римской молитвы «*Praeceptis salutaribus moniti*»...). Ту же молитву мы находим в Bobbio и в St. Gallen фрагменте. У нас нет никаких данных для доказательства того, что эта вводящая молитва и «*embolism*» (распространение последнего прошения молитвы Господней), который следует далее, изменяется, как это делалось в галликанском обряде (ср. *Missale Gothicum* и др.) и делается в настоящее время в мозарабском обряде. «Эмболизм» в Stowe Missale почти тот же самый, что и в Геласиевском Сакраментарие; он лишь пропускает имя Прсв. Богородицы и вставляет имя «*Patricio*» вместо

«Andrea». Bobbio-эмболизм не опускает имени Прссв. Богородицы, но здесь нет ни имени св. Андрея, ни имени св. Патрика. St. Gallen фрагмент согласен со Stowe миссалом. Молитва «Pater poster» имеет совершенно отличное введение и эмболизм в книгах Deer, Dima, Mulling; есть еще и другая форма того и другого в чине приобщения больных по Stowe миссалу. 20. Затем следует «Pax»: «Pax et caritas D. N. J. C. et communicatio sanctorum omnium sit semper vobiscuin. Et cum spiritu tuo». Это имеется и в St. Gallen фрагменте, и в том же самом месте. Затем следует молитва: «Pacet mandasti, pacem dedisti» и пр. В описании галликанского обряда у св. Германа парижского священник произносит здесь формулу «мира» очень похожую на выше данную, вместо более длинного (и изменяемого) благословения, преподаваемого епископом. И формула, и благословение никоим образом не связаны с «Pax», который в галликанском обряде, как и теперь в мозарабском обряде, входил именно перед Sursum corda. Эти две идеи смешаны здесь, как они смешаны в римском и амвросианском обрядах. 21. Смешение: «Cominixtio corporis et sanguinis D. N. J. C. sit nobis salus in vitain perpetuam». Этих слов нет ни в Bobbio миссале, ни в St. Gallen фрагменте, но в последнем повелевается делать здесь «смешение» (mittit sacerdos sancta in calicem) и затем преподавать пожелание мира. 22. Засим идет Communio — «приобщение»: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollis (sic?) peccata mundi». Этих слов нет ни в Bobbio миссале, ни в St. Gallen фрагменте. В современном римском обряде эти слова произносятся пред приобщением народа. В St. Gallen фрагменте есть рубрика, дающая указание относительно приобщения народа после Pax. Вероятно, слова Agnus Dei употреблялись в Stowe миссале с той же идеей, что и в современном римском миссале. Затем в Stowe миссале следует: «Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis. Pax multa diligentibus legem tuam, Domine, et non est in illis scandalum. Regem coeli cum pace, j Plenum odorem vitae, Novum carmen cantate, Omnes sancti venite. Venite comedite panem meum, et hibite vinum, quod miscui vobis. Doininus regit me — с аллилуиа после каждого периода (в St. Gallen фрагменте перед псалмом XXII-м имеется только лишь цитата из [Ев. Иоанна Ин.14:27](#), а Venite comedite входит позднее; в Bangor Antiphoner дан гимн из 11 четверистрочных строф: «Sancti venite, Christi corpus sumite»... с надписью «Hymnus quando communicant sacerdotes»). За этим (в Stowe миссале, St. Gallen фрагменте, в чине приобщения больных из Stowe миссала и в книгах Deer, Dinmma и Mulling) следует масса причастных антифонов (стихов). Есть ряд этих антифонов и в Bangor Antiphoner. Совершенно тождественных серий среди этих антифонов нет; но некоторые антифоны общи почти всем упомянутым богослужебным книгам. Мы находим здесь некоторое подобие с Tresanum (песнь, состоящая из трех частей) св. Германа, или же с responsorium при приобщении в мозарабском обряде; подобного рода стихи имеются и в восточных литургиях, иногда буквально тождественные по тексту. В конце антифонов в Stowe миссале находится пометка «Moelcaich scripsit», значить, здесь оканчиваются поправки и добавления к мессе, сделанные Moelcaich'ом. 23. Далее следует «Post Communio»: «Quos coelesti deno satiasti»... в Геласиевском Сакраментарие это просто воскресный postcommunio коллект; в Грегорианском миссале — это post-communio коллект шестой недели по Пятидесятнице, а в Sarum Missale (месса по Сарумскому уставу, т. е. по уставу Салпсбюрыйского собора в Англии) этот коллект шестой недели после Троицы⁴³. Этот же коллект с надписью «post communionem» дан в повседневной мессе, и в Bobbio миссале, и в St. Gallen фрагменте. 24. «Consummatio missae». Так надписывается в Bobbio миссале молитва «Gratias tibi agimus»..., qui nos corporis et sanguinis Christi filii tui communionem satiasti..., которой заканчивается месса в этом миссале, а так же в Stowe миссале и в St. Gallen фрагменте. Эта молитва, видимо, составлена из двух молитв, взятых из миссала папы Льва (на 24 июля и на 3 сентября). Формула отпуста в Stowe миссале дана следующая: «Missa acta est in pace».

Мы укажем теперь в мессе по Stowe миссалу элементы не римского характера; они

следующие: 1) пригласительная литания: между Апостолом и Евангелием, которая, однако, в галликанском обряде входила после .Евангелия; 2) молитва Post Sanctus;; 3) чтение диптихов, вставленное в поминовение усопших в «Memento», в «каноне» мессы; 4) *responsorium* при преломлении; 5) момент преломления пред «Pater noster»; 6) сложная форма преломления и 7) *responsorium* при приобщении. В Stowe миссале, в данной здесь «*Missa apostolorum et martirum et sanctorum virginum*» за Praefatio и Sanctus следует Post-Sanctus обычной испано-галликанской формы («*Vere sanctus, vere benedictus...*»), которое затем немедленно переходит в «*Qui pridie*», не оставляя никакого места для внесения «*Te igitur*» и прочего из первой части Геласиевского канона мессы. Это, быть может, представляет собою оригинальную ирландскую мессу до внесения в нее интерполяций; из Геласиевского Сакраментария. Что касается двух других месс в Stowe миссале, то там эта особенность не встречается. А что касается месс в продолжение целого года в Vobbio миссале, то они, видимо, имеют галликанский строй до Praefatio, и Геласиевский, и римский к концу. Кроме Апостола, Евангелия, а иногда также чтения из Ветх. Завета в них содержатся следующие изменяемые части: 1) коллект, который тогда носит название «*Post Prophetiam*»; 2) пригласительная молитва называемая по временам ее галликанским именем «*praefatio*»; за нею следуют один-два коллекта, а иногда и более; 3) коллекты «*Post nomina*»; 4) *Ad pacem*; 5) иногда «*Secreta*»; но всякий раз, когда употребляется молитва с этим наименованием, в этом случае имеется один только коллект, который предшествует ей, но не имеется ни *Post nomina*, ни *Ad pacem*; 6) *Contestatio*, т. е. римское «*praefatio*». В Vobbio миссале месса заканчивается, видимо, неизменяемым *Postcommunio*. Мы находим следующие мессы в Vobbio миссале: три на время *Adientus*'а, мессы на повечерие Рождества Христова и на самый день Рождества Христова; мессы на дни св. Стефана, Младенцев Вифлеемских, свв. Иакова и Иоанна, Обрезания Господня, Крещения, на день *Cathedrae Sancti Petri*, св. Марин, Успения; пять месс для поста; мессу *in symboli traditione* (день, в который символ веры был сообщаем готовящимся ко крещению; празднуется еще и теперь в Амвросианском обряде), мессу ; на Великий Четверг, на пасху и навечерие пасхи, две пасхальные мессы, мессу на обретение св. Креста, на *Feriae Rogationum* (три дня перед Вознесением), на Вознесение, Пятидесятницу (*Quinquagesimo*), на день св. Иоанна Крестителя, *in St. Johannis passione* (соответствует 29-му августа), свв. Петра и Павла, св. Сигизмунда, общую мученикам, общую мученику, общую исповеднику, на день св. Мартина, общую девственнице; мессу за больных, на освящение церкви, на день св. Михаила, мессу о путешествующих, мессу за священника самого; мы находим здесь «*missa omnimoda*», четыре обетных мессы, мессу за живых и усопших, мессу *in domo cuius libet*, семь воскресных месс, две повседневные мессы, мессу за усопшего священника, мессу за усопших; всего 61 мессу. Месса «*in symboli traditione*» включает в себе «*traditio*» и «*expositio symboli*»; за мессой в Великий Четверг следует «*lectio Passionis*», на Великий Пятник; мессе в навечерие пасхи (Великую Субботу) предшествуют, во-первых, «*preces et orationes*» о заступлении, похожие на употребляющиеся теперь в Великий Пятник; во-вторых, *Benedictio cerei* (церемония благословения пасхальной свечи: гимн и молитва для этого *Benedictio* встречаются в *Bangor Antiphoner*), представленное здесь (в Vobbio миссале) только гимном «*Exultet*», и, в-третьих, чин крещения.

Чин крещения. Существуют два кельтские чина крещения — один в Vobbio миссале III века, и другой в той части Stowe миссала, которая принадлежит к IX веку. Они в значительной степени различаются друг от друга в порядке церемоний в чине, хотя в отношении словесного выражения в них есть много и общего. Чин крещения в Stowe миссале есть самый длинный среди ранних форм, и большего частью совпадает вообще с Геласиевским и Грегорианским чинами. По некоторым своим деталям он скорее производит впечатление не особенно

искусного соединения двух чинов, потому что заклинание, отречение от диавола и исповедание веры повторяются два раза, а длинное благословение купели и крещальной воды оказывается комбинацией двух форм — Геласиевской и Грегорианской. Действительная формула крещения не дана в Stowe миссале, но в Bobbio миссале она читается так: «Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti unam habentem (sic?) substantiam at habes vitam aeternam partem cum sanctis». Эта формула напоминает формулы, данные в «Missale Gothicum» и «Vetus Gallicanum», именно по прибавке слов: «ut habes vitam aeternam», хотя в других прибавлениях все три различны между собою. Но и в Stowe миссале и в Bobbio имеется галликанское омовение ног после крещения с произнесением слов, — очень похожих на слова в Gothicum Missale и в Vetus Gallicanum.

Чин крещения по Bobbio миссалу включает в себе: 1. Ad Christianum faciendum: а) первое заклинание; б) signum crucis; в) вдуновение. 2. Благословение купели: а) заклинание воды; б) два коллекта; в) Sursum corda и praefatio (молитва); г) освящение миром воды в купели. 3. Второе заклинание «exorcidio te spiritus immunde»... 4. Ephpheta (взято из [Ев. Марка Мк.7:34](#); по греч. ἐφφαθᾶ. Форма дана следующая: «Effeta, effecta est hostia in odorem suavitatis». Ср. ниже формулу из Stowe миссала. 5. Помазание елеем носа, ушей и груди крещаемого. Формула помазания следующая: «Ungo te oleo sanctificato sicut unxit Samuel David in regem et prophetam». 6. Отречение от диавола. В Bobbio миссале даны три отречения, по форме похожие на отречения в Stowe миссале и на обычные римские; но здесь (в Bobbio миссале) эти отречения соединены в один ответ. 7. Исповедание веры — чтение Апостольского символа. 8. Крещение. 9. Помазание миром, причем произносятся слова: «Deus Pater. D. N. J. S., qui te regeneravit»... и пр. 10. Облечение в белые одежды. II. Омывание ног. 12. Post — Baptismum — два коллекта.

Чин крещения по Stowe миссалу следующий:

1. Заклинание и Signum Crucis. Затем даны три молитвы. Первая написана рукою Moelcaich'a; она включает в себя осенение крещаемого крестным знаменем. Вторая молитва встречается также в Bangor Antiphoner в качестве «Collectio super nomen, qui habet diabolum»; третья молитва «Deus, qui ad salutem»... позднее повторяется пред благословением купели. 2. «Consecratio salis» с Геласиевским заклинанием. 3. Отречение в форме трех отдельных ответов. 4. Исповедание веры; символ дан в самой кратчайшей форме, в виде простого исповедания веры в три лица Св. Троицы. 5. Вдуновение; мы не находим, чтобы при этом произносились какие-либо слова. 6. Первое помазание елеем и миром на груди и на спине, с произнесением слов: «Ungo te oleo sanctificato in nomine» и пр. 7. Второе отречение, тождественное по выражению с первым. 8. Четыре молитвы заклинания, из коих две Геласиевских и две Грегорианских. 9. Рубрика⁴⁴ по-ирландски: «Здесь влагается соль в уста крещаемого дитяти». 10. Ephpheta, форма которой следующая: Effeta, quod est apertio, effecta est hostia in honorem (sic) suavitatis in nomine» и пр. В Геласиевском и Грегорианском обрядах (как и в современном римском) дан следующий текст: «Effecta, quod est adaperire in odorem suavitatis, tu autem effugare Diabole appropinquabit enim iudicium Dei». Играна слова «effeta» и «effecta» является характерной особенностью миссалов Bobbio и Stowe. В других книгах «ephpheta» вовсе не связывается со вложением соли в рот крещаемого, как это, видимо, делается здесь, в Stowe миссале; — в них «ephpheta» связывается с прикосновением слюною к носу и ушам крещаемого. 11. Молитва «Domine Sancte Pater omnipotens aeterne Deus, qui es, et qui eras, et qui venturus es»... Эта молитва встречается в Геласиевском обряде, как молитва «ad catechuenum ex Pagano faciendum», и читается в современном римском чине крещения взрослых, пред вложением соли в уста крещаемого, в случаях крещения обращенных из язычества. 12. Молитва «Deus, qui ad salutem humani generis»... В Геласиевском, Грегорианском и современном римском обрядах эта молитва входит в состав «Benedictio aquae»; здесь же (в Stowe, миссале) она повторяется во второй раз; в первый

раз она читается при первом заклинании. 13. Молитва «Exaudi nos, Domine... et mittere dignare»... В современном римском обряде эта молитва употребляется при «Asperges»⁴⁵. 14. Второе помазание. «Nunc usque catechumenus. Incipit oleari oleo et chrismate in pectus et item scapulas antequam baptizaretur». 15. Литания, текст которой, однако, не дан; следует затем указание: «circa fontem sanitur». По Амвросианскому обряду эта литания говорится после крещения; в современном римском она употребляется в навечерие Пасхи после благословения «крещального fons»⁴⁶. 16. Псалмы (или — скорее — стихи из двух псалмов): «sitivit anima mea usque vivum. Quem admodum. Vox Domini super aquas multas. Adferte». Эта курьезная перестановка слов, вероятно, относится к стиху [Пс.51](#) и [Пс.38:3](#). Первый псалом употребляется целиком в Амвросианском обряде, а второй (тоже целиком) в римском обряде (при крещении взрослых). 17. Благословение воды в купели. Первая часть этого момента службы состоит из заклинаний, которые в Геласиевском Сакраментарии связаны с «благословением купели и воды», хотя встречаются в различных частях той же книги. Вторая часть состоит (с незначительной разницей в выражении) из молитвы «Omnipotens sempiternus Deus, adesto magnae pietatis tuae mysteris» и из *praeiatio* и молитв, которые употребляются в церемониях в навечерие пасхи, положенных в миссалах Геласиевском, Грегорианском и современном римском, вплоть до излияния мира в купель. Указание, которое затем следует, повелевает изливать миро в купель «in modo crucis», «et quique voluerit implet vasculum aqua benedictionis ad domos consecrandas et populus praesens aspergitur aqua benedicta». 18. Повторение «исповедания веры», но в слегка распространенной форме. 19. Затем следует самое крещение; повелевается трижды погружать, или же трижды окроплять, но при этом не дается никакой формулы. 20. Помазание св. миром. Оно совершается «in cerebrum in fronte»; при этом читается молитва «Deus omnipotens Pater D. N. J. C. qui te regeneravit»... Эта молитва находится в Геласиевском и Грегорианском Сакраментариях, в современном римском и Амвросианском обрядах, а также в *Bobbio* миссале и в *Vetus Gallicanum*. Формула помазания следующая: «Ungo te de oleo et de chrismate salutis et sanctificationis in nomine... nunc et per omnia in saecula saeculorum» и «operare creatura olei operare in nomine... et cet.». 21. Облачение крещаемого в белую одежду, совершаемое диаконом, при произнесении обычных слов от священника: «accipe vestem candidam»... 22. Начертание знамения креста на ладони крещаемого. Священник при этом произносит слова: «Aperiat manus pueri» и «Signum crucis Christi accipe in manum tuam dexteram et conservet te in vitam aeternam». Mr. Warren указывает еще на один случай совершения этой церемонии, именно в *Jumièges Rituale* XI века; помимо этого, данный обычай, видимо, неизвестен. 23. Омовение ног крещаемого. Это специально галликанский и кельтский обряд; его нет в богослужебных римских книгах. Относительно этого обряда существует постановление испанского собора в *Elvira* в 305 г. Форма этого обряда, данная в *Stowe* миссале начинается стихами из Псалтыри (напр., *Lucerna pedibus* и др.) с припевами «аллилуиа». Затем следуют формула обряда и молитва, причем та и другая упоминают омовение ног ученикам, совершенное Спасителем. 24. Затем идет причащение крещаемого со словами: «Corpus et sanguinis (sic?) D. N. J. C. sit tibi in vitam aeternam»; за причащением следуют благодарственные молитвы за крещение и приобщение. В конце чина крещения даны чин «благословения воды» (есть и в Грегорианском Сакраментарии) и заклинание (есть тоже в галликанских и Амвросианских книгах). Эти вещи здесь, несомненно, не у места; они оказались ненужными (по догадке Warren'a) в силу введения более пространный римский чин на «*Benedictio fontis*». Однако возможно, что в нашем манускрипте они относились к чину «посещения больных», который здесь, непосредственно следует за ними, без всякого перерыва. В чине «посещения больных» по *Book of Mulling* имеется в начале *Benedictio Aquae*.

Чины посещения, помазания (т. е. елеосвящения) и приобщения больных. Существуют

четыре образчика этих служб: — в Stowe миссале и в книгах Dimma, Mulling и Deer. Чины в Stowe миссале и в книге Dimma самые длинные и самые полные, и очень близки друг к другу по тексту. В чине по книге Mulling отличия выступают в предварительных пригласительного характера молитвах, и в прибавлении в начале службы «Benedictio aquae» и «Benedictio hominis»; последнее имеется и в Stowe миссале и в книге Dimma, хотя в отличной форме. Но чин по книге Mulling совпадает с чином из Dimma в том, что вставляет чтение «Символа веры», чего нет в Stowe миссале. В чине по книге Deer имеется лишь приобщение больных, которое в существенном согласно с тремя другими формами, данными в Stowe, Mulling и Dimma. Порядок чина по Stowe миссалу таков:

1. Сначала идет «Benedictio aquae» со словами: «Benedic, Domine, hanc creaturam aquae» (Грегорианская молитва) и «Exorcizo te, spiritus inmunde» (находится в чине крещения в Bobbio миссале пред «ephpheta», и в одном Амвросианском чине, цитуемом Martene, но в обоих случаях, как «exorcismus hominis»). По мнению Dr. Oarren'a эти две молитвы принадлежат к чину крещения; но сравни положение «Benedictio super aquam» и «Benedictio hominis» в книге Mulling. 2. Затем идет Praefatio, в смысле галликанском (т. е. приглашение к молитве): «Oremus, fratres, Dominum Deum nostrum pro fratre nostro», за коим идут шесть молвив; пять из них и praefatio имеются и в книге Dimma. 3. Два Евангелия: [Мф.22:23, 29-33](#) и [Мф.24:29-31](#). Первое Евангелие есть в книге Dimma; здесь же имеется и Апостол [1Кор.15: 19-22](#). 4. Елеопомазание. В книге Dimma этому действию предшествует исповедание веры во Св. Троицу, в вечную жизнь и в воскресение мертвых; напротив, в книге Mulling «Credo» следует за помазанием. Формула помазания в Stowe миссале дана следующая: «Ungo te de oleo sanctificato, ut salveris in nomine» и пр., в кн. Dimma она читается так: «Ungo te de oleo sanctificato in nomine Trinitatis, ut salveris in saecula saeculorum»; в Mulling формула дана такая: «Ungo te de oleo sanctificationis in nomine Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut salveris in nomine Sanctae Trinitatis». В древнем Амвросианском обряде и в обряде венецианского патриархата во времена до Тридентского собора формулы помазания начинались словами: «Ungo te oleo sanctificato»; очень похожая формула дана у Martene из Monte Cassino'ского breviария XII века. Римская и современная Амвросианская формулы начинаются словами: «Per istam unctionem» В книгах кельтского обряда мы не находим никаких указаний относительно того, какие части тела следовало помазывать. 5. «Pater noster» с присоединением вводной молитвы: «Concede, Domine, nobis famulis tuis»... и «эмболизма»: «Libera nos, Domine»... В Dimma дана та же самая вводная молитва, но после «Pater noster» больному дается наставление прочитать: «Agnosce, Domine, verba, quae precipisti»..., как бы в качестве другой вводной молитвы к «Pater noster»... (или, быть может, обе молитвы читались по выбору). В Mulling и в Deer вводная молитва идет следующая: «..Creator natu rarum omnium»... Во всех указанных случаях «Pater noster» с добавлениями предшествует самому причащению. 6). Три молитвы за болящего. В Dimma, Mulling и Deer этих молитв нет. Одна из молитв «Domine Sancte Pater te fideliter»... находится в современном римском обряде (по требнику). 7. Преподание мира: «Pax et caritas D. N. J. C. et cet»..., как в мессе. 8. Приобщение. Слова, произносимые при преподании св. даров, в Stowe миссале даны следующие: «Corpus et sanguis D. N. J. C. filii Dei vivi altissimi et reliqua»... Книга Dimma опускает слово «altissimi» и дает окончание: «conservat animam tuam in vitam aeternam». В книге Mulling формула читается так: «Corpus cum sanguine D. N. J. C. sanitas sit tibi in vitam aeternam». Та же формула дана и в книге Deer, за исключением лишь окончания, которое читается так: «in vitam perpetuam et salutem». За этим следуют причастные стихи, похожие на причастные стихи за мессой. По порядку и выбору они различны и в Stowe месса, и в чине приобщения больных по Stowe, Dima, Mulling, Deer, и в Bangor Antiph., хотя многие из них общи всем этим богослужебным книгам. 9. Благодарение в форме молитвы: «Deus tibi gratias

agimus»... Эту молитву можно найти в чинах, данных в книгах Dimma, Mulling и Deer, где ею заканчивается служба. В кн. Dimma, ей предшествует благословение. 10. Преподание благословения: «Benedicat tibi Domimis et custodiat te»..., за коим следуют осенение крестным знаменем и слова «Рах tibi in vitam aeternam».

Гимны. Существует много местных ирландских гимнов, написанных и по-латыни и по-ирландски. Несомненно, большинство из них предназначалось не для богослужебного, а скорее для частого употребления. Но известное количество этих гимнов, несомненно, употреблялось в службах Кельтской церкви. Гимны, данные в Liber Hymnorum, писали Патрик, Колумба, Gildas, Sechnall, Ultan, Cummain of Clonfert, Mugint, Colinan mac Ui Cluasaigh, Colmau mac Murchon, Cuhimne, Oengns, Fiach, Broccan, Sanctam, Scandlan Mor, Mael-Isuaa Brolchain и Ninine, кроме нескольких других поэтов неирландского происхождения. К этому списку Bangor Antiph. прибавляет имена: «Comgall и Camelac». Из 12 гимнов в Bangor Ant. 8 не отыскиваются больше нигде и 10 из них, несомненно, предназначались для богослужебного употребления. Достоин замечания обстоятельство, что в то время, — как в других местах Западной церкви полная система стихотворного ритма едва ли получила свое развитие ранее XI в., — ирландские поэты, писавшие по-латыни в VII в. или, быть может, даже ранее, пользовались рифмою так же хорошо, как и Adam of. St. Victor⁴⁷.

Хенри Дженер⁴⁸

Кембридж (Cambridge, по-латыни Camboritum, по-саксонски Grantabrygge), город в юго-восточной части Англии, в 58 милях к северо-востоку от Лондона, знаменит, главным образом, своим Университетом, точная история которого начинается с XIII столетия. К этому времени относятся указы Генриха III (1231 г.), касающиеся вопроса о дисциплине среди студентов. С этого же времени студенты, жившие по частным квартирам, стали жить в гостиницах (hostels) под управлением принципала (principle). Эти «хостели» носили имена разных святых. Но они стали мало-помалу исчезать, как только начали появляться колледжи, устроенные частными лицами и снабженные окладами для содержания учащего персонала и части студентов. Старейшим колледжем Кембриджа считается Peterhouse (Питерхауз), основанный в 1286 году. Колледжи устраивались по типу монастырскому, следы чего можно было наблюдать еще и недавно: звание члена (fellowship) какого-нибудь колледжа не иначе могло быть даваемо, как под условием целибата; в 1881 г. это требование было отменено.

Все вместе взятые, колледжи составляют Университет. Во главе последнего стоит сенат, составленный из лиц, имеющих ученую степень «master of arts». Ведению этого сената подлежат управление имуществом Университета, заведывание ходом занятий, испытание лиц, ищущих ученых степеней и пр. Всякое новое предложение в сенат должно быть одобрено «советом постоянных членов сената» (всегда живущих в Кембридже). У Университета имеются свой канцлер (chancellor) и попечитель (high-steward); но главная исполнительная власть лежит на вице-канцлере (Vice-chancellor), избираемом ежегодно из начальников колледжей. Дисциплинарная часть Университета находится в руках прокторов (proctor). Во главе каждого колледжа стоит начальник (master) с членами (fellow), или же с советом выбранных из числа последних. Учебная часть находится в руках тьюторов (tutor), а дисциплинарная в руках декана (decan) (см. «Колледж»). Университет посылает 2 членов в парламент, избираются они сенатом.

Профессорат Университета занимает особое положение и не читает лекций систематически: дело обучения студентов находится главным образом в руках тьюторов. Вклады на содержание профессорских кафедр начались очень рано (с XVI ст.); некоторые из них носят специальные названия по имени основателей. Так, есть «Lady Margaret professor of Divinity» 3 по имени основательницы Lady Margaret, матери Генриха VII (1502 г.); есть «Regius professor of Divinity» по имени основателя Генриха VIII (1540 г.). Всех профессоров, по статуту 1881 г., считается 40 человек.

Студенты Университета могут быть разделены на пять разрядов: 1) fellow commoners и noblemen; 2) scholars; 3) pensioners; 4) sizars и subsizars; 5) и noncollegiate students. Первый класс получил свое название от обычая обедать с членами (fellow) колледжа; этому классу присвоена особая мантия. Второй класс содержится на средства колледжей; пополняется он посредством экзамена лиц из двух следующих за ним разрядов. Третий класс обнимает большую часть студентов, которые от колледжей не поддерживаются и платят за свое содержание. Разряд sizars и subsizars обнимает более бедных студентов, которые пользуются (лучшие по экзамену) разными льготами — даровым содержанием и денежными пособиями. Последний разряд составляют неколлегиальные студенты, которые не состоят членами никакого колледжа, хотя и пользуются общеуниверситетскими правами; этот класс студентов получил свое начало в 1869 г. и находится в ведении специального лица — цензора (sensor).

Для поступления в Университет требуется сдать предварительный экзамен; для получения низшей ученой степени (bachelor of arts) требуется пробыть в Университете 9 семестров и сдать три экзамена — предварительный, общий и специальный. Университетский год распадается на

три семестра — Michaelmass term (с октября), Lent term (с февраля) и Easter term (с пасхи).

Всех колледжей в Кембридже 19, из которых древнейшими считаются Питархауз (Peterhouse или же Peter's college) и Клэар (Clare), а самым большим (среди всех колледжей не только Кембриджа, но и Оксфорда) Trinity College (Св. Троицы). Колледж Петра сначала был госпиталем и в колледж был обращен в 1280—1286 г. Здания этого колледжа — одни из самых древнейших. Клэар колледж был основан в 1326 г., и здания его считаются одними из красивейших в Университете. Trinity College считается одним из громаднейших; основан он был в 1546 г. Генрихом VIII и образовался из соединения и расширения раннейших учреждений, Майкельхауз (Michelhouse, основ, в 1324 г.) и Кингзхоль (King's Holl, основ. Эдуардом III в 1337 г.); короне принадлежит право назначать начальника этого колледжа (master).

При Университете имеется библиотека, более 400.000 томов, и масса манускриптов. Среди последних замечателен греко-латинский библейский кодекс Безы (Codex Bezae Cantabrigiensis graeco latinus). Библиотека пользуется правом получать копию всякой книги, выходящей в Англии.

К. Фаминский.

Кемуил

Кемуил 1) — сын Нахора, брата Авраамова, и Милки, отец Арама ([Быт.22:21](#)), родоначальника арамейской народности (см. «Арам» в «Энц.» I). — 2) Кемуил — князь из колена Ефремова, названный в числе лиц, которые должны были разделить между коленами Израилевыми Палестину на запад от Иордана ([Чис.34:15-17, 24](#)). — 3) Кемуил — отец Хашавии, одного из главных начальников над коленами Израилевыми ([1Пар.27:16, 17](#)).

Прот. Н. Елеонский

Кеназ

Кеназ — сын Елифаза, внук Исава, или Едома. Он назван одним из старейшин Исавовых, старейшин идумейских ([Быт.36:8, 10, 11, 15, 42, 43](#). [1Пар.1:36, 53, 54](#)). В этом названии содержится указание на то, что Кеназ был родоначальником отдельного идумейского племени, каковым действительно и были Кенезеи (см. «Кенезеи» ниже). — Имя Кеназ носил также внук Халева ([1Пар.4:15](#)).

Прот. Н. Елеонский

Кенаф

Кенаф — значительный город в северо-восточной части Палестины, на ее крайних восточных пределах. Еще при Моисее некто Новах, из колена Манассиина, завладел Кенафом и зависящими от него городами и назвал его своим именем Новах ([Чис.32:42](#)). Но позднее гессуряне и сирияне взяли у израильтян Кенаф с его округом ([1Пар.2:23](#)). Об этом городе упоминают И. Флавий, Плиний, Птоломей, Евсевий, Иероним. На месте древнего Кенафа находится, как полагают многие (напр. Раумер, Рим, Гуте), современное селение Канават, обитаемое друзами; оно расположено на западном склоне Авранских гор, в долине и при потоке того же имени — Канават. Это селение, имеющее несколько верст в окружности (Раумер: 3 английские мили), состоит, главным образом, из развалин многочисленных и когда-то богатых зданий, как частных, так и общественных, что свидетельствует о былом значении Кенафа.

Прот. Н. Елеонский

Кендевей

Кендевей — военачальник сирийского царя Антиоха VII Сидета. Антиох VII потребовал от иудейского первосвященника Симона передачи городов Иоппии (Яффы), Газары и крепости Иерусалимской, или же выкупа за них в 500 талантов серебра. Получив отказ, царь сделал военачальником приморской страны (филистимского побережья Средиземного моря) Кендевея, поручил ему конные и пешие войска и приказал идти войною против Иудеи. Во исполнение этого повеления, Кендевей пришел в Иамнию, [см. «Иавнея» в «Энц.» VI], начал вторгаться в Иудею, брать народ в плен и убивать ([1Мак.15:25-41](#)). Но враждебные действия Кендевея были непродолжительны; ему дан был со стороны иудеев мужественный отпор и нанесено решительное поражение сыновьями первосвященника Симона — Иудою и Иоанном ([1Мак.16:1-10](#)) (См. г. «Кедрон» выше).

Прот. Н. Елеонский

Кенезеи — одно из тех десяти племен, землями которых должны были завладеть израильтяне, в силу божественного обетования ([Быт.15:18, 19](#)). Кенезеи имели своим родоначальником Кеназа, внука Исавова, или Едомова (см. «Кеназ» выше); следовательно, они принадлежали к идумеянам и обитали к югу от Палестины. Кенезеи помнили о своем кровном родстве с Израилем и по отношению к нему питали братские чувства. Поэтому-то часть кенезеев, как можно думать, добровольно присоединилась к израильтянам при переселении последних в Палестину, слилась с ними и оказала им, в лице некоторых своих представителей, крупные услуги. Так, Халев, сын Иефоннин, кенезеянин был послан Моисеем от колена Иудина, как соглядатай, вместе с другими, в землю ханаанскую и по возвращении оттуда успокаивал и ободрял израильский народ, взволнованный и смущенный вестями из Ханаана ([Чис.13:7, 14:1-9, 32:11, 12](#)). Затем, племянник Халева, сын его младшего брата Кеназа, Гофониил был судьей сынов израилевых, избавил их от ига Хусарсафема, царя месопотамского, и правил ими в мире 40 лет (Суд.33:8—11).

Прот. Н. Елеонский

Кенеи упомянуты впервые в [Быт.15](#) в числе и во главе названных далее десяти племен. Кенеи — мадиамское племя и (см. «Маданитяне»), кочевавшее, между прочим, на Синайском полуострове, в окрестностях Синая, и вполне дружелюбно, (подобно кенезеям) расположенное к израильтянами Тесть Моисея (отец Сепфоры) Рагуил или Иофор был мадиамским священником ([Исх.2:16-21, 3:1](#)), из племени кенеев ([Суд.1:16, 4:11](#)). Когда израильтяне, выведенные из Египта Моисеем, после остановки в пустыне Синайской, двинулись в дальнейший путь, то Ховав, сын Рагуила или Иофора, отправился с ними, по просьбе Моисея, и руководил ими, был для них глазом в пустынных местах, хорошо ему известных ([Чис.10:29-32](#)). К Ховаву присоединились другие его соплеменники, и эти кенеяне не оставляли уже израильтян. Стан кенеев мы видим среди шатров Израиля на полях моавитских, за Иорданом, против Иерихона. Здесь заметил этот стан Валаам, прорицавший об Израиле, и произнес о кенеях особенное пророчество ([Чис.22:1, 23:28, 24:21, 22](#)). Перейдя Иордан, вместе с израильтянами, кенеи расположились в окрестностях Иерихона (он же город пальм: [Втор.34:3, 2Пар.28:15](#)). Когда же сыны Иудины отправились завоевывать города и земли, назначенные им в удел, то с ними пошли из «города пальм» также и кенеи и поселились в юго-западной части пустыни Иудиной (см. «Пустыни св. Земли»), на юг от Арада, среди израильтян ([Суд.1:16](#)). Впрочем, один из кенеев, Хевер, нашел неудобным оставаться со своими родичами в пустыне Иудиной; поэтому он перекочевал на север и раскинул свой шатер на землях колена Неффалимова, близ Кедеса в Галилее (см. «Кедес 1» выше). Здесь Иапль, жена Хевера, оказала важную услугу сынам Израилевым: она умертвила в своем шатре Сисару, начальника враждебных Израилю войск ([Суд.4:11, 17-24, 5:24-27](#)). Во дни Саула часть кенеев (вероятно, выселившаяся из пустыни Иудиной) обитала среди амаликитян. Но и к этим кенеям Израиль, при всей враждебности к Амалику, относился с неизменною приязнью, причину чего объяснил кенеям Саул: вы оказали, — сказал он, — благосклонность всем израильтянам, когда они шли из Египта ([1Цар.15:6, 21:8, 10, 30:26-29](#)). В [Чис.24:21, 22, Суд.4](#) (по евр. тексту) кенеи названы Каин. Это всего скорее потому, что родоначальник их, один из потомков Мадана, сына Авраамова от Хеттуры ([Быт.25:12](#)), назывался, вероятно, Каином.

Прот. Н. Елеонский

Кенель см. «Янсенизм».

Кениций (Kenicius Bothniensis), [Петр.](#) архиепископ упсальский, видный деятель шведской реформации (1555—1637 г.). Родом из Норрландии, сын купца, обучался в Gelle (Йевле) и Стокгольме, принял духовн. сан в 1578 г. Юноша мечтал получить место каплана на родине, но поселяне воспротивились этому из-за «слабого голоса» и предпочли ему другого кандидата. Огорченный, Кениций уехал в Германию (1582 г.) и посвятил себя научным занятиям; получив степень магистра в Виттенберге (1586 г.), вернулся домой «таким ученым мужем», что ему было предоставлено место профессора логики в стокгольмской коллегии. Во время «литургической смуты» (см. ст. «Иоанн III») Кениций стоял на стороне противников «красной книги», за что подвергся со стороны короля «немилости, гонениям и заточению». По смерти Иоанна занял видный пост ректора коллегии (1592 г.), присутствовал на Упсальском соборе 1593 г. в качестве одного из 12 ассесоров и в конце того же года получил кафедру новозав. экзегетики в восстановленном Упсальском Университете. В 1595 г. избран еп. Скарским, а в 1609 г., по настойчивому желанию Карла IX, архиепископом Упсальским; при коронации Густава Адольфа (1617 г.) удостоен степени доктора богословия.

В течение 27-летнего служения в сане архиепископа Кениций принимал деятельное участие в решении всех важных вопросов, церковных и академических и, пользуясь особым королевским благоволением, имел возможность сделать весьма многое для упрочения реформации и улучшения положения Университета. Так, при ближайшем его участии и энергичной поддержке осуществилось издание т. н. «Библии Густава Адольфа», учреждены юбилейные празднества в память реформации, установлены дни общенародных молений и пр. Свои прямые служебные обязанности Кениций исполнял весьма ревностно «путем визитации, письменных наставлений и прилежного надзирания за академиею», которая в значительной степени обязана ему своим «экономическим положением, уставом и процветанием». Вновь основанный Университет в Дерпте обязан ему своим «регламентом и статутами».

Литературная деятельность Кениция носила по преимуществу служебный характер. «Scripta ej us, по замечанию еп. Спегеля, magni numeri non sunt, sed summa doctrina ac ernditionis, quae ab eo reperiuntur t dita». Кроме проповедей Кеницием изданы: 4 «Diss. Synodales» (1593, 1611, 1619 и 1626 г.); «Compendium Theologicum M. Hafenrefferi» (Holm, 1619—29); «Theses de Baptismi» (Ups. 1614), «Служебник» (1614); «Theses syn. de aeterna praedestinatione sen electione filiorum Dei ad salutem» (1626); Пастырское послание к шведскому духовенству, под заглавием: «Необходимое увещание, как в настоящие опасные и воинственные времена подобает всем сословиям поучаться в св. слове Божиим... и пробуждаться к истинному покаянию, исправлению и сердечной молитве к Богу, дабы сие, постигшее нас за грехи наши, наказание было отвращено и отъято или умалено и ослаблено». — Приводим краткую, но характерную, биографию Кениция, помещенную на надгробной плите в Упсальском соборе. «Petrus Kenicius, S. S. Th. Doctor, Archiepiscopus Upsaliensis, et Pro-Cancellarius Academiae. Episcopus olim Scharensis annis XV. Huic Dioecesi praefuit annis XXVII. Carceres et multa gravia portulit in persecutione Liturgica. Constans in fide permansit ad finem, felicem vitae exitum sortitus die III Februari, anno DC. XXXVI».

В. Р-в.

Кенникотт Вениамин род. в апр. 1718 г. в Тотнесе в Девоншире, 18 сент. 1783 г. в Оксфорде. В 1767 г. он был библиотекарем Радклиффской библиотеки в Оксфорде, в 1770 г. каноником в Хультаме. Он известен в библейско-богословской науке своими капитальными трудами по изучению ветхозаветного текста. Таков особенно его труд: *Testamentum Vetus Hebraicum cum variis lectionibus*, Oxonii 1776—1780. Здесь собраны многочисленные варианты в еврейском ветхозаветном тексте о согласных буквах, варианты, заимствованные из Самарянского Пятокнижия, 615 еврейских библейских рукописей, 52 печатных изданий Библии, иерусалимского и вавилонского талмуда. Но этим лишь собранием вариантов крупных и мелких и ограничился труд Кенникотта. В оценку их достоинства он не входил. Этот пробел пополнен уже Деросси и позднейшими учеными. Кенникотт снабдил свой вышеупомянутый труд библиологическим сочинением: *The State of the Printed Hebrew Text of the Old Testament considered* (Oxf. 1753—1759), в коем обозреваются некоторые варианты в еврейском тексте, излагается его история, даются сведения о Самар. Пятокнижии, переводе LXX, таргумах, рукописях и изданиях еврейской Библии. Это сочинение издано отдельно от *Vetus Testamentum...*, а в конце последнего помещена Брунсом еще такого же характера «Генеральная диссертация» (*Dissertatio generalis*), в коей обозреваются манускрипты и вообще критический аппарат Кенникотта. Для критики ветхозаветного текста труд Кенникотта поныне имеет большое значение.

П. Юнгеров

Кеносис — слово греческое, встречается (в глагольной форме) в Св. Писании ([Флп.2:7](#)) и у отцов церкви (напр., у св. Григория Нисского, Adv. Apoll. 20: Migneгр XLV, 1164), но почти не употребляется в русской богословской литературе, хотя понятие, соединяемое с ним, в некоторой мере свойственно и русскому богословию.

1) В обширном (или отдаленном) смысле под именем кеносиса понимается снисхождение Бога к миру, когда Он, существо вечное, благоволил, по любви Своей, проявить Себя во времени, — когда Он, существо святое, не перестает свидетельствовать о Себе в греховной жизни людей. В том и другом случае предполагается идея некоего самоограничения божества. В частном (ближайшем) смысле кеносис, имея своим субъектом Сына Божия, охватывает образ Его воплощения. В этом смысле под именем кеносиса понимается то, что «Христос Иисус, обладая нормою бытия божественного, не отнесся (при воплощении) своекорыстно к Своей божественной славе, но уничижил Себя, приняв норму бытия рабского, явившись в виде человеческого» (М. Тареев, стр. 36). Иначе говоря, в частном смысле под кеносисом понимается уничиженное снисхождение Бога Слова к людям, когда Он благоволил вместо образа Бога (μορφῆ θεοῦ) принять на Себя образ раба (μορφῆ δου'λου) и вместо божественной жизни жить жизнью богочеловеческой. По означенному определению кеносиса — не всякая христология, изъясняющая образ воплощения Сына Божия, может быть названа кенотической, в частном смысле слова, но только та, где основною идеей является идея самоуничижения Сына Божия. Свойственное библейскому учению ([Ин.1:14](#), [3:13](#), [14:28](#). [2Кор.8:9](#). [Евр.12:2](#)), понятие о кеносисе особенно утверждено Ап. Павлом в его классических словах послания к Филиппийцам ([Флп.2:6-8](#)): «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба (ἀλλὰ ἐαυτὸν ἔχε' ὡσεὶ μορφὴν δου'λου λαβῶν), сделавшись подобным человекам; и по виду став как человек, смирило Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной».

2) Будучи предметом апостольской веры, учение о кеносисе вместе с тем является предметом святоотеческого созерцания или углубления, а также предметом научного исследования. В первые три века христианства главным вопросом христологии был вопрос о действительности двух природ в Иисусе Христе, но — не об образе их единения; поэтому естественно, что в это время учение о кеносисе, как об образе воплощения Сына Божия, не могло получить надлежащего раскрытия. Утверждая — вопреки эвионизму — бытие в И. Христе божественной природы, а вопреки гностицизму — бытие человеческой плоти, церковные писатели по этому самому не имели повода заниматься вопросом о богоснисхождении, явленном в воплощении Сына Божия. Правда, одно из разветвлений монархианства — патрипассианское в своем выражении: Pater natus et Pater passus утверждало идею, уничижения Бога, приписывая Отцу и рождение и страдание; но так как в этом направлении главным образом неправильно был понят догмат о Св. Троице: Сын был отождествлен с Отцом, то церковные писатели, ввиду такого повода обратили внимание не столько на выяснение идеи кеносиса, сколько на доказательство того, что Отец и Сын не одно и то же лицо, но два лица. Не имея обстоятельного раскрытия, идея кеносиса все-таки свойственна была тогда христианам: она выражалась здесь отчасти в терпеливом перенесении страданий, когда христиане, по образу Христа, чрез уничижение перешедшего в славу, надеялись чрез страдания достичь «славы сынов Божиих», отчасти — в кратких афоризмах, где утверждалось воплощение (σαρκουῖναι), вочеловечение Сына Божия (ἀ'νθρώπων γεγενε'ναι), или где страдания И. Христа представлялись страданиями Бога (πα'θος τοῦ Θεοῦ у Игнатия

Богоносца). — С IV века был прямо выдвинут вопрос об образе единения двух естеств в В. Христе, представивший из себя дальнейшее раскрытие христологии, когда — после утверждения действительности двух природ в И. Христе — естественно было заняться вопросом об их единении. Теперь явилась и христология, где идея кеносиса заняла видное место. Разумеется — аполлинарианство с его положением о небесной несозданной плоти Христа⁴⁹, по смыслу коего страдания плоти являются страданиями самого божества. Такая христология, по-видимому, давала повод к уяснению идеи уничтожения, как сама в себе заключающая ее; тем не менее православные писатели, писавшие против аполлинарианства, занимались не столько раскрытием идеи самоуничтожения, сколько разбором оснований, на которые опирался Аполлинарий, уклоняясь от детального раскрытия идеи кеносиса яко бы потому, что аполлинарианство в этом случае представило из себя «крайнее выражение самоуничтожения Христа» (М. Тареев, стр. 57). Значит, подобно писателям первых трех веков и у отцов IV века опять-таки только в кратких выражениях можно находить идею кеносиса; напр., в выражении св. Григория Нисского: «Голос собора говорит: сшедшего с небес... Разум открывает в этих словах высший смысл, — здесь говорится не о местном снисхождении божества..., но означает снисхождение к униженности нашего естества» (Adv. Apoll. 9; ср. 20), или — Василия Великого: «Господь принял на Себя естественные страдания в подтверждение истинного, а не мечтательного вочеловечения» (Письмо 261; Τοῖς Σοζολο'λεῖ). Обстоятельное раскрытие кеносиса относится к V веку, выразившись здесь особенно у св. Кирилла Алекс. в его критике несторианства. Объективная, историческая подкладка несторианства заключается ближайшим образом в христологии Феодора мопсуестийского, а более отдаленно — в евионейской христологии Павла Самосатского — с тем, впрочем, различием, что если в самосатианстве Логос представляется силою божественною, то в несторианстве Он является личностью. Субъективным началом несторианства служит соблазн ума: немислимость того, чтобы Бог мог родиться, возрастая, питаться, страдать, умереть и воскреснуть. Рождение, возрастание, питание, смерть и воскресение свойственны одному только человеческому естеству, а потому ему одному только они и должны быть приписываемы, но отнюдь не естеству божественному. Божеству яко бы ни в каком смысле нельзя усвоить ничего подобного. Так является в несторианстве идея разделения или διὰ'ρεσις'а двух природ в лице И. Христа, Но, будучи разделенными между собою, божество и человечество все-таки находятся в некотором между собою единстве — не в единстве но ипостаси, но в единстве соприкосновения, сопряжения или связи, в единстве, какое содержится на языке греческом в слове συν᾿φεῖα. По образованию своему это единство имеет свою историю; в этой истории различаются: соединение Логоса с человеком Христом по благодати или благоволению (при зачатии), соединение по усыновлению (при крещении), сопровождавшееся сообщением Христу высшего, но еще не божественного, ведения и святости, и наконец, соединение по действию (по смерти), соделавшее Христа причастником божественных ведения и святости. В основе таких постепенных отношений Слова к человеку лежит собственная нравственная самодеятельность человека: по мере того как человек креп в святости, он удостаивался того или другого единения со Словом; даже самое изначальное соединение по благодати совершилось не без заслуг человека: Слово, предвидя, что человек Христос выдержит борьбу с грехом и свободно определит себя к святости, и соединилось с ним по благоволению. В несторианстве не Бог посылает Единородного Сына Своего для спасения человечества, но сам человек, в силу своей самодеятельности, заслуживает благоволения Божия, выражающегося в тех или других единениях Логоса с человеком Христом. Выходя из идеи отрицания богоснисхождения, соединенного с уничтожением божества, но проповедуя снисхождение Бога, соединенное с проявлением Его славы, несторианство, само собою разумеется, не содержит в себе учения о

кеносисе в частном смысле этого слова. Если можно говорить о кеносисе в несторианстве, то только о кеносисе, понимаемом в обширном смысле слова, — как самоограничение божества, проявившееся здесь в постепенном вселении Бога Слова в человека Христа, — в различных отношениях существа бесконечного к существу конечному. Но не благоприятствуя таким образом для кеносиса в частном смысле слова, несторианство однако подверглось разбору преимущественно с этой точки зрения: главный критик несторианства, св. Кирилл Алекс. противопоставил ереси несторианской христологию, построенную всецело на почве кеносиса в смысле самоуничужения божества.

Вполне согласно с Апостолом ([2Кор.8:9.](#) [Флп.2:7](#)) исповедуя в воплощении Логоса «обнищание» божества или принятие вместо образа божественного образа раба, св. Кирилл не ограничился этим общим положением, но частнее решил вопрос: в чем именно проявилось уничтожение воплотившегося Слова Божия? Во-первых, оно проявилось в ипостасном единении Сына Божия с человеческой природой или в единении по ипостаси, в силу чего один и тот же, сущий в божестве, явился и в человечестве. Во-вторых, оно проявилось в подчинении Сына Божия законам развития человеческой природы. Это подчинение состояло не в постоянном совершенствовании И. Христа наподобие святых людей, а в том, что Он, как Бог, вмещающий в Себе полноту идеала, однако, как Богочеловек, обнаруживал ее по мере развития человеческого организма; равным образом подчинение состояло не в постепенном достижении высшего ведения, а в том, что, как Бог, имея высшее ведение, Он, как Богочеловек, постепенно проявлял его по мере роста человеческой природы, почему нельзя сказать, что Он в одно время был более совершен и более сведущ, а в другое — менее совершен и менее сведущ, но необходимо утверждать, что, всегда обладая полнотою совершенства или ведения, Он лишь проявлял ее в зависимости от законов развития Его человечества. По определенному свидетельству св. Кирилла Ал., «в целях домостроительства Слово допустило условиям (мерам) человеческой природы владеть Собою» (Migne LXXV, 1332). «Будучи, как Бог, всеведущ, Логос, как человек, не отвергнул явиться незнающим, потому что это приличествует человеческой природе» (Migne, LXXVI, 1101—1104). «Будучи, как Бог свободен, Он принял образ раба». Наконец, уничтожение сказалось в усвоении единым воплотившимся Сыном Божиим всего человеческого, кроме греха; в силу такого восприятия полноты человечества все, что совершал или претерпевал Христос, являлось фактом или состоянием Его Самого, Его единого воплотившегося Слова Божия. «Оно (Слово), соединившись с плотию в самой утробе, родилось по плоти, усвоив Себе плоть, с которою родилось... Его тело... страдало за нас... Его тело... вкусило смерть... Его тело воскресло» ([Деян.](#) Всел. соб., русск. пер. изд. 2 т. I, стр. 135). Все это снисхождение, соединенное с уничтожением Сына Божия, обуславливалось не необходимостью какою-нибудь, но свободною волей Самого Сына Божия, так что нельзя сказать, что человеческая природа по необходимости обладала Словом, но нужно утверждать, что Слово Само подчинило Себя законам развития человеческой природы. Но, если усвоилось все человеческое — кроме греха, — начиная от законов развития человеческой природы и кончая смертью или воскресением, то спрашивается: не сопровождается ли такое усвоение каким-нибудь изменением Самого божества? По Кириллу Ал. — нет. Божество остается неизменным по самому существу своему; но, оставаясь таковым, оно, тем не менее, входит во внутреннее общение с человечеством (*communicatio idiomatum*), делая последнее, наряду с восприятием его свойств, причастником своих божественных свойств. «В рабском образе, который принял на Себя Сын Божий, открывалось Его божественное господство, в человеческой скудости — богоприличная слава; в Нем жизнь подзаконная, сообразная с мерою человечества, явилась увенчанною царским величием, человеческое уничтожение — в чрезвычайных преимуществах. Ибо единородный Сын Божий стал человеком не для того, чтобы навсегда остаться в мерах уничтожения (τῆς

κενω'σεν), но для того, чтобы, принявши вместе с уничтожением все свойственное ему, однако, будучи Богом по природе, открыться в. уничтожении Богом же, украсить в Себе человеческую природу, показав ее участницею в священных и божественных достоинствах» (Migne, LXXV, 1320), По более частному изъяснению, отношение божества к человечеству выражается прежде всего во внутреннем действии Логоса на человеческую природу, а потом уже по мере домостроительства, во внешнем обнаружении божества через человечество, как чрез орган. Сын Божий во дни Своего обитания на земле благоволил прежде всего быть в состоянии уничтожения, а не в состоянии славы; состояние славы является уже следствием состояния уничтожения, когда божество внутренне проникает в «самую ничтожность нашей жизни». Чудеса Христовы, как внешние выразители божественной славы, это только моменты, которые, свидетельствуя о пребывании божественной славы в Логосе — Слове Божиим, не исключали собою общего состояния Богочеловека, как состояния уничтожения. На языке св. Кирилла Ал. идея о самом тесном единении Логоса с воспринятым Им человечеством, — о самом искреннем отношении божества к человечеству, мыслится под образом аналогии соединения души человека с его собственным телом, или под формою «единства богочеловеческой единоипостасной жизни Христа» (откуда у Кирилла Ал. фраза: «единое естество Бога Слова воплощенное», выражающая не мысль о единстве естества после воплощения, но именно мысль о единстве богочеловеческой жизни в И. Христе). Но, — при столь тесном единении Слова с воспринятым им человечеством, — с другой стороны, спрашивается: такое отношение божества к человечеству не сопровождается ли каким-либо изменением человеческой природы? По св. Кириллу ал. — опять-таки нет. Человеческая природа остается целою; и это — по воле Божией. «Как дерево, горючий материал, по воле Бога не уничтожалось от действия огня (несгораемая купина), так по воле Сына Божия божество Его стало удобоносимым для Его человеческой природы» (М Тареев, стр. 100). А если отношения божества к человечеству сводятся к воле Божией, то спрашивается, наконец: не утверждается ли этим докетизм? Ответом на этот вопрос у Кирилла Ал. служит указание на то, в чем главным образом заключается кеносис, т. е. указание на подчинение воплотившегося Сына Божия законам развития человеческой природы, исключаящее собою всякую мысль о кажущемся только восприятии Христом всего человеческого.

3. Как предмет исследования, кеносис раскрыт не столько в римско-католическом, сколько в протестантском богословии. Глубоко вопрос этот был поставлен в явившемся вскоре после Лютера споре «криптиков» и «кенотпков», решаемый здесь под формою вопроса об отношении божественной славы к человеческой природе Христа. По мнению криптиков, человеческая природа Христа уже в самом рождении своем обладала полнотою божественной славы или божественного величия, но обладала, однако, скрыто (сокровенно), невидимо от глаз человеческих. Вот в этом-то скрытом обладании со стороны человеческой природы полнотою божественной славы собственно и заключался кеносис. Так как обладание полнотою божественной славы совпадает с самым рождением человеческой природы Христа, то отсюда по существу нет различия между уничтоженным и прославленным состоянием И. Христа, — различие заключается только в том, что если в состоянии уничтожения человеческая природа обладала полнотою славы божественной скрыто, невидимо, то в состоянии прославления это обладание обнаружилось открыто, видимо. «В объяснение такого сочетания уничтожения со славою Бренц (один из представителей криптики) указывал на то, что расширение границ человеческой природы даже до бесконечности не противоречит ее существу: *natura humanae sara est divinae*». Отсюда «сущность воплощения, по учению Бренца, состояла не в том, что человечество было воспринято Логосом, а прежде всего в том, что Логос был воспринят человечеством» (Тареев, стр. 146). Криптики встретили себе отпор в лице кенотиков,

возражавших, что человеческая природа, как конечная (*natura finita*), не в состоянии обладать всецело божественной природой, как бесконечной (*infinitum*), что человеческая природа была только органом действий божества, что слава божественная, будучи свойственна Логосу, чужда была человеческой природе, что воплощение состояла в восприятии человека Логосом, а не в восприятии Логоса человеком, что кеносис состоял в неупотреблении божественной славы, что, наконец, состояние уничижения не то же, что состояние прославления. Девиз криптпков, таким образом, состоял в выражении: *κρόψις χρίσεως* или *κε'νωσις κατὰ κρόψις*, т. е. сокрытие божественного величия, уничижение по сокрытию божественной славы (Бренц и швабская школа), а девиз кенотиков (Жемнитц и саксонская школа) во фразе: *κε'νωσις τῆς χρίσεως*, т. е. истощание божественной славы (Oscar Wepow. S. 273). Новейшие протестантские богословы решают вопрос о кеносисе в духе утверждения кеносиса абсолютного или кеносиса, понимаемого (по нашей терминологии) в обширном смысле слова. Абсолютизм в идее кеносиса здесь выражается, во-первых, в утверждении, что будто воплотившееся Слово Божие подчинило Себя законам развития человеческой природы до восприятия бессознательного состояния младенчества включительно, почему было время, когда воплотившееся Слово, как младенец, пребывало в состоянии бессознательном (Гесс); во-вторых, — он выражается в мысли, будто кеносис состоял в умалении Самого божественного естества Сына Божия до превращения Логоса в плоть включительно (Гесс); и, наконец, в том, что будто в состоянии уничижения Сын Божий совсем отрекся от всемогущества, всеведения и всеприсутствия (Томазий). По другому типу кеносиса, напоминающему собою несторианскую христологию, утверждается не идея уничижения Сына Божия в воплощении, но только идея самоограничения Его, сказывающаяся здесь в состояниях постепенного вочеловечения Слова, находящегося в согласии с самостоятельностью человека (Дорнер). Представители абсолютного кеносиса в своей идее об умалении божественного естества, несомненно, противоречат свойству неизменяемости божества, а в речи о бессознательном состоянии И. Христа смешивают два различные понятия — возрастание с совершенствованием; глашатаи кеносиса в смысле несторианском погрешают против христианского учения о спасении, представляя его делом не столько божественной любви, пославшей Единородного, сколько человеческой воли, заслужившей его.

Для православного богословия истинная кенотическая христология (в духе св. Кирилла Ал.) имеет то преимущественно значение, что при наличности ее лучше определяется связь между Ветхим и Новым Заветами. Существенною идеей священных книг до Христа была мысль о несоответствии земной участи людей с их нравственным состоянием. В Новом Завете в уничиженном образе воплотившегося Сына Божия указанная идея находит свое разрешение в том смысле, что, хотя такое несоответствие земной участи людей их нравственному состоянию существовало (и существует), тем не менее оно невидимо для людей, но видимо для Бога вело (и ведет) праведников чрез страдание к прославлению — подобно Самому И. Христу, ([Флп.2:9-11](#)), Который чрез уничижение получил превознесение, состоящее в даровании Ему имени «Господь»⁵⁰.

[Новозаветные писатели собственно удостоверяют для боговоплощения самый факт, не вдаваясь в рациональные его разъяснения, почему не только теория, но даже и термин *κε'νωσις* не библейского, а позднейшего происхождения (см. Rev. Prof. Walter Lock у Hastings'a II p. 835 a). Что до существа разных воззрений по этому предмету, то «криптики» лишь констатируют (сокровенное) пребывание божества в человечестве по воплощении и не дают ни малейшего рационального раскрытия свыше известного халкидонского определения. «Кенотики», пытаясь проникнуть в самую тайну этого акта, исходят из идеи премирно-предвечного предсуществования Логоса, как Сына Божия, и в этом отношении имеют величайшую заслугу в ограждении этого важнейшего догмата всего Нового Завета. Однако при

детальном развиты у них премирное божество или поглощается человечеством, как бы претворяясь в последнее, или по-несториански устраняется от него и оказывается в простой внешней моральной связи, когда опять же совершителем спасения бывает сам человек. Эти крайности, засвидетельствованные историей в своей неизбежности, должны утверждать православное сознание в мысли, что боговоплощение есть действительная тайна, для которой может быть вполне доказываемо рационально только ее необходимость по существу и ходу божественного домостроительства. Н. Н. Г.]

П. Пономарев.

Кенсорин

Кенсорин, св. мученик римский, I столетия, это был по должности сенатор, а чином магистр. Посаженный в темницу, он творил чудеса и обратил ко Христу 20 человек. Все они были обезглавлены в царствование имп. Клавдия (41—54 г.), при игемоне и викарии Ульпии. Память его 30 января (Пролог).

Хр. Л-в.

Кентербюри

Кентербюри (Canterbury, по-латыни *Durvernum*, по-саксонски — *Cantwarabyrig* — город Кентов), город юго-восточной Англии, религиозная столица английского народа и кафедральный город примаса всей Англии. Христианство, вероятно, существовало здесь еще до прихода Августина, миссионера римской церкви, посланного сюда папою Григорием Великим. Так, жена кентского короля Этельберта (*Ethelbert*) Берта (*Bertha*) была уже христианкою. В 597 г. по приходе сюда Августина, обращен был и сам король. С Августина начинается история кентербюрийской кафедры; он был первым архиепископом этого города. После его смерти в 605 году, делу христианства угрожала опасность исчезновения, вследствие нетвердости обращенных кентов. Лучшие времена для церкви настали после вступления на кафедру грека Феодора Тарсийского (из Киликии в Малой Азии), сделанного архиепископом в 668 г. Он прибыл в Англию уже после национального собора в Витби (*Whitby*), решившего спорные вопросы между римскою и кельтскою церквами в Англии. Вся деятельность Феодора была посвящена организации церкви в Англии, введению строгой церковной дисциплины и укреплению архиепископской власти; последняя до сих пор была более номинальною, чем действительной. В 673 г. Феодор собрал первый собор английской церкви, под римским влиянием, послуживший примером для собирания «современных конвокаций» кентербюрийской и иоркской провинций. Попытка Феодора разделить иоркскую провинцию на четыре епархии привела его к столкновению с Вильфридом Иоркским. Здесь началась борьба двух главнейших кафедр Англии. При Дженберте (*Jasnberht* 765—790г.) была сделана попытка перенести архиепископию в Личфильд. Король Мерции (в средней. Англии) Оффа испросил буллу у папы Адриана первого, которою учреждалась архиепископия в Личфильде. Дженберт, видимо, уступил; но при его преемнике Ателярде (*Ethelhard* — 793 г.) традиция вновь взяла верх, и приматство опять было возвращено Кентербюри.

После норманнского нашествия первым архиепископом был Ланфранк (1070—1089 г.), родом итальянец из Павии, учившийся в монастыре Бэк в Нормандии. Он был вызван на кафедру самим Вильгельмом Завоевателем, и принялся за дело организации английской церкви с великим рвением. Саксонские епископы были заменены им норманнскими; монастыри были урегулированы и дисциплина была усилена. При Ланфранке борьба с Иорком приняла очень острый характер. Томас Вено, иоркский архиепископ, отказался признать первенство Ланфранка, хотя вынужден был сделать это позднее, несмотря на апелляцию в Рим. То же случилось и с его преемником Жерардом (1101—1108 г.), которому пришлось подчиниться по приказу из Рима. Преемником Ланфранка был Анзельм (1093—1109 г.), родом из Аосты, учившийся при Ланфранке в том же монастыре Вэк. Анзельм был дважды в изгнании за отстаивание прав церкви, сначала против Вильгельма II, а потом против Генриха I, по вопросу об инвеституре. Анзельм отстаивал права церкви, и в 1107 г. спорный вопрос был решен компромиссом. В 1162 г. на Кентербюрийскую кафедру вступил Фома Бекет. Пока он был советником короля Генриха II, дела шли мирно. Но, став архиепископом, Фома тотчас же разошелся с королем. Первая ссора началась из-за вопроса об обложении духовенства сборами. Но главное столкновение вышло из-за Кларендонских постановлений 1164 г., коими Генрих II старался присвоить высшее право суда над преступлениями клириков государству, а не церкви. Фома не мог допустить этого и был, конечно, поддержан папою. Генриху пришлось уступить. Однако Фома Бекет поплатился за свою твердость: — он был убит в кафедральном соборе Кентербюри, в 1170 г., четырьмя рыцарями Генриха II. Фома был канонизован римскою церковью, и мощи его были главною святыней собора; во время реформации они были

сожжены. При преемнике Фомы Ричарде (1174—1184 г.) борьба за приматство между двумя архиепископами вновь поднялась и даже приняла скандальный характер. Длилась эта борьба в течение двух с половиною столетий, с перерывами по временам, и была окончательно прекращена при Симоне Ислипе в 1353 г., когда сам папа Иннокентий VI решил, чтобы архиепископ Кентербюрийский именовался «примасом всей Англии». При преемнике Ричарда Балдине (1185—1190 г.), власть Кентербюри была распространена на Валлис. Балдин посетил сам эту часть Англии, которая церковно была подчинена ранее, чем была покорена политически (в 1282 г.). Из последующих архиепископов нужно упомянуть Стефана Лангтона (1207—1228 г.), одного из борцов национальной свободы Англии против притязаний короля и папы. Его имя является первым среди подписавшихся под знаменитой «Великой хартией» прав, которую признавалось за духовенством право свободного выбора епископов и аббатов.

Первым протестантским архиепископом Кентербюри был Томас Кранмер (1533—1556 г.). В течение всего своего приматства он деятельно поддерживал партию реформы. В самом Кентербюри было сделано много перемен. Мощи были удалены; при соборе учрежден был капитул 12 каноников с деканом во главе. При Кранмере была составлена первая «Книга общих молитв». При вступлении на престол Марии католички Кранмер был низложен и заточен в Тауер. Он кончил жизнь на костре в Оксфорде. В 1559 г. на кафедру вступил Матю Паркер, который с удивительным тактом занимал ее в самое критическое время в истории английской церкви. При нем явились 39 членов веры, гомилии; при нем началась борьба англиканства с пуританами. Самый сильный момент этой борьбы падает, однако, на время Лоода (Laud), архиепископа в 1633—1645 годах. Это был первый представитель высокоцерковных тенденций. По его совету была издана декларация о точном понимании 39 членов веры. В области церковной дисциплины и богослужения Лоодом проведены были многие меры высокоцерковного характера, при содействии Карла I. Несогласные были строго преследуемы, что мало-помалу и привело к возмущению пуритан против Лоода. Пуритане объединились с партией политически недовольных, и достигли того, что в 1640 г. Лоод был низложен и заточен в Тауер, где и был казнен. «Долгий парламент», как известно, уничтожил государственный характер англиканской церкви и взамен ввел пресвитерианство. Но в 1660 г. началось опять восстановление англиканства в его старых правах и порядках.

Что касается настоящего положения кентербюрийского архиепископа, то его можно представить следующим образом. Архиепископ Кентербюрийский называется «Примасом и Митрополитом всей Англии», и по достоинству чести следует непосредственно за королем и его фамилией, стоя выше канцлера и архиепископа Йорского. Кентербюрийский архиепископат обнимает собою 25 епархий, из числа которых 21 в Англии и 4 в Валлисе. Епископы некоторых из этих епархий занимают при архиепископе разные почетные должности; так еп. Лондона называется его областным деканом, еп. Винчестера его канцлером, еп. Салисбюрийский его хормейстером, а еп. Ворчестерский (Вустерский) — его капелланом. Обязанности архиепископа заключаются в визитации епархий, т. е. в наблюдении за епископами-суффраганами и за низшим клиром, в лишении тех и других сана за важные нарушения церковных и гражданских законов, в избрании епископов и их посвящении, в созывании конвокаций, но с разрешения короля, в выслушивании апелляций от суффраганов. Он обязан заботиться о церковном управлении тех епархий, где вакантны епископские кафедры. Архиепископу Кентербюрийскому принадлежит привилегия короновать короля, давать некоторые диспенсации по брачным делам и раздавать университетские степени. Избрание архиепископа ничем не разнится от избрания епископа; о нем должно известить Йорского архиепископа и двух, или четырех других епископов, которые обязаны утвердить избрание и посвятить избранное лицо. Один лишь король может лишить архиепископа его сана.

Кентербюри знаменито также своим собором. Начало ему было положено Ланфранком (1070 г.), и в этом здании был убит Фома Бекет. С 1174 г. началась его перестройка, над которой трудились и французские и английские мастера. Основной стиль постройки переходный — норманнский и перпендикулярный.

Е. Фаминский

Кент, Георг, норвежский богослов и философ (1842—1892 г.). Уроженец Христиании, высшее образование он получил в Норвежском Университете, окончил курс в 1865 г. со степенью кандидата богословия; в 1866 г. принял духовное звание, с 1876 г. занимал должность каплана при одной из приходских церквей.

Кент пользовался известностью, как убежденный церковник-ортодоксал и гегелианец. Решительный противник всяких реформ и вообще всего того, что обозначалось в его время именем «Iavkirkeligt Vaesen», Кент особенно ярко обрисовал свой «историко-консервативный штандпункт» в статьях, посвященных критике церковного положения в период деятельности Н. Hauge (см. «Noget om den norske Kirkes Tilstand ved Udgangen af forrige Aarhundrede» в «Luthersk Ugeskrift» за 1884 г.) и характеристик этого сепаратиста (в газете «Morgenbladet»).

Кент обладал солидными богословскими и философскими познаниями. В 1856 г. за ученый труд: «Det absolute Gudsbegreb. En religionsphilosophisk Udvikling» он был удостоен степени доктора философии. Симпатии Кента к Гегелю нашли себе выражение в изданном им на немецком языке сочинении: «Die Lehre Hegels vom Wesen der Erfahrung und ihre Bedeutung für das Erkennen» (Christiania 1891). Кент принимал деятельное участие в делах норвежской церковной миссии и с 1876г. состоял соредактором миссионерского издания «Maanedblad». В немецком журнале «Theologische Studien und Kritiken» за 1894 г. дана обстоятельная оценка личности Кента и его учено-литературной деятельности.

П. Р-в

Кенхреи

Кенхреи (Ἐν Κεχρηαῖς in CenChris) — город при восточной гавани Коринфа, в Саронском заливе. В эту гавань стекались корабли Египта, Сирии, Финикии, Малой Азии и др. восточных стран, ведущих чрез Коринф торговлю с Западом. В Кенхреях была церковь, в которой остановился Ап. Павел на пути из Коринфа в Сирию ([Деян.18:18](#)); в кенхрейской церкви была диакониссой упоминаемая в [Рим.16](#) Фива, которая по словам Ап. Павла, «была помощницею многим и ему самому» ([Рим.16](#)ст.) и которая — по выражению Ренана (St. Paul, p. 219 — «несла под полый своего одеяния (в послании к Римлянам) всю будущность христианского богословия» (Фаррар, Жизнь и труды Ап. Павла по изд. 1887 г., стр. 378).

Свящ. И. Богоявленский

Кеплер Иоганн (род. 27 декабря 1571 г.) — основатель современной теоретической астрономии, глубокий ученый, не чуждавшийся и некоторых философских и религиозных умозрений; в последних немало, впрочем, фантастического элемента. Рано лишившись отца, Кеплер часть своего детства провел слугою в трактире и лишь благодаря влиятельному покровительству попал в Тюбингенский Университет, где и предался занятиям математикой и астрономией. В 1594 г. он стал профессором в Граце и написал сочинение в защиту Коперника: «*Prodromus dissertationum cosmographicarum*». Из-за религиозных преследований в 1609 г. он, — по приглашению знаменитого Тихо Браге, — переселился в Прагу, а по смерти последнего был назначен императорским математиком и получил в наследство обширное собрание рукописей, оставленных Тихо. В Праге написал он свое главное сочинение: «*Astronomia nova sen Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*». Здесь же написал он и другие свои ученые работы, изобрел зрительную трубу и открыл первые два из известных под его именем законов движения планет вокруг солнца. По смерти императора Рудольфа II, Кеплер перешел профессором в Линц, где составил таблицы для вычисления положения планет («*Tabulae Rudolphinae*»). В 1619 г. он издал одно из последних своих сочинений «*Harmonia mundi*», содержащее его натурфилософию, а также и изложение третьего закона движения планет. Он умер 15 ноября 1630 г. в Регенсбурге. Полное собрание его сочинений в 8 томах издано в 1758—1771 гг.

В основе его философских взглядов лежит понятие мировой гармонии. Он был проникнут смелою надеждой разгадать тайны природы, найти доступ в лабораторию ее (*penetralia naturae*). Мировую гармонию Кеплер старался определить точными математическими пропорциями. По его взгляду, материя распространена во всем мире, а потому можно повсюду открывать геометрические отношения. Природа управляется немногими простыми принципами, открытие которых составляет нашу научную задачу. Человеческому духу врождены интеллектуальные формы, при помощи которых осуществляется познание чувственных отношений. Идея мировой гармоник приводит нас к понятию мира, как целого, а последнее не позволяет считать вселенную бесконечной: — она ограничена сферой неподвижных звезд.

Астрономические понятия Кеплера навлекали на него преследования со стороны приверженцев религии (из-за составленного им календаря для евангелической общины), но эти преследования не имели серьезных последствий. [Вообще же об отношении Кеплера к богословию см. у L. Gantner, *Kepler und Theologie*, Giessen 1905. В частности, как известно, Кеплер в сочинении «*De stella nova*» (Прага 1606) по астрономическим вычислениям о соединении Юпитера, Сатурна и Марса относил появление «звезды волхвов» к 747—748 г. от основания Рима, о чем на русском языке см., напр., у проф. М. Д. Муретова, *Звезда волхвов* в «Православном Обозрении» 1884 г., № 5—6, стр. 316 сл., и у проф. М. И. Богословского, *Детство Господа нашего Иисуса Христа и Его Предтечи*, Казань 1893 г., стр. 395—397.] В умственном и нравственном характере Кеплера есть некоторые странности (занятия астрологией, в которую он едва ли верил), но в этом случае он не представляет заметного исключения в ряду своих образованных современников.

Кердон, еретик — гностик, последователь Симона волхва, учитель Маркиона, родом из Сирии, — при папе Гигине (137—142 г.) пришел в Рим. Здесь он сначала старался казаться истинно верующим христианином и свои гностические воззрения между римскими христианами распространял тайно. Когда его заблуждения были раскрыты, он принес покаяние и отречение. Но это исправление было непродолжительно, — может быть даже притворно, ибо он скоро опять был обличен в распространении своего заблуждения. Теперь Кердон предупреждает решение церкви и сам себя отделяет от церковного общества. Что касается его учения, то оно выходит из мысли о несовместимой противоположности иудейства и христианства. Кердон основывался на том, что иудейский закон устанавливает суровое мздовоздаяние грешникам, тогда как Евангелие требует снисходительного и любвеобильного отношения к согрешившему; — многократно в законе выступает ненависть ко врагам, Евангелие же повелевает любить их. Такую противоположность он мог объяснить себе только предположением, что Бог Ветхого Завета совершенно другой, чем Отец Иисуса Христа. Тот изображается справедливым без милости и даже суровым, — этот благим и милостивым, почему яко бы должно различать Бога правосудного и Бога благого. Тот сотворил мир, дал Моисеев закон и прежде Христа открылся пророкам. Этот, Отец Иисуса Христа, во всей истории до Христа не проявлял Себя и людям не был известен совершенно, а открылся только во Христе и христианстве. В учении о лице Иисуса Христа Кердон, — по Епифанию и Феодориту, — был докетом. Это весьма понятно. Если Бог правосудный и Бог благой противопологаются один другому, если мир первого был чужд последнему, то Сын благого Бога, Который явился посланником милосердного Отца, чтобы избавить людей от жестокой справедливости создателя мира (демиурга) и направить к достижению истинного добра, — этот Сын не мог принять на Себя самую природу человека, но только вид человека. Естественно, что по мере того, как Христос привлекал к Себе людей Своим высоким нравственным учением, Он этим самым ограничивал и прекращал господство в мире демиурга. — Таковы основные положения системы Кердона, которые потом были развиты и более подробно сформулированы его учеником Маркионом.

П. Тычинин

Керенгаппух

Керенгаппух . Еврейские женщины библейских времен употребляли, в качестве косметического средства, черный порошок из обожженного и истолченного антимония — сурьму (гр. στίμι, лат. stibium, евр. ruḥ, слав. стивий), для подведения бровей и ресниц, с целью придать особенный блеск глазам. На подведение бровей указывает пр. Иезекииль ([Иез.23:40](#): ты сурьмила глаза твои), упоминание о подведении ресниц встречается у пр. Иеремии ([Иер.4:30](#): ты обрисовываешь глаза твои красками — ruḥ, стивий). — Сурьма хранилась в небольших (конечно, изящных) коробочках, приготовлявшихся или из рогов животных, или же из иных материалов, но в форме рога. Такой сосудец и назывался керенгаппух. Этим словом, как именем собственным, была названа одна из дочерей Иова, родившаяся у него во второй период жизни, после перенесенных им страданий: и на рек он имя третьей — Керенгаппух ([Иов.42:14](#)). Слово это можно перевести такую фразой: «коробочка из рога (или рогаобразная) для сурьмы». — У LXX-ти"Керенгаппух» передано выражением «' Ἀμάλθει' ας κέ' ρας» (по-русски «рог изобилия»); отсюда славнск.: «Амалфеев рог».

Обычай употреблять сурьму заимствован еврейскими женщинами, по всей вероятности, из Египта. В древних египетских гробницах найдено большое количество изящных сосудцев, с остатками, во многих из них, черного порошка.

Прот. Н. Елеонский

Керенский Владимир Александрович — профессор Казанской Духовной Академии, доктор богословия. Сын священника Александра Керенского (теперь протоиерей г. Симбирска), .он родился в 1868 г. в Симбирской губ.; первоначальное образование получал в Симбирском Духовном Училище, откуда в 1883-м году поступил в Симбирскую Духовную Семинарию, где окончил курс в 1889 г. первым студентом. Отправленный на казенный счет в Казанскую Духовную Академию, он поступил туда вторым студентом и через четыре года, т. е. в 1893 г., окончил курс Академии (также вторым студентом); в течение 1893/4 учебн. года состоял профессорским стипендиатом при покойном профессоре и своем учителе Н. Я. Беляеве по кафедре истории и разбора западных исповеданий. Курсовое сочинение Владимира Александровича: «Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедном отношении» было признано обоими рецензентами (Н. Я. Беляевым и Е. А. Будриным) прямо достойным степени магистра богословия, в силу чего уже в 1894 г. оно было напечатано и в том же 1894 г. Керенский получил степень магистра богословия. С 23 сент. 1894 г. до 11 мая 1895 г. он состоял преподавателем в Пензенской Духовной Семинарии по истории и обличению раскола и по истории и разбору западных исповеданий. 11 мая 1895 г. Керенский был избран и утвержден в Казанской Академии в звании доцента по кафедре истории и разбора западных исповеданий, после смерти проф. Н. Я. Беляева. Через два года, т. е. в 1897 г., Советом Академии он был послан с годичной командировкой за границу для изучения западных исповеданий, причем Св. Синод ассигновал ему, в дополнение к доцентскому жалованию, еще 600 руб. на расходы по поездке. По прибытии за границу Керенский восемь месяцев занимался в Берлинском Университете, где изучал новейшее лютеранство, слушая проф. А. Гарнака, Ю. Кафтана, Пфлейдера и др. Тут же он начал обрабатывать свою будущую докторскую диссертацию о ричлианском богословии. Из Берлина Керенский двинулся в Бонн для ознакомления с немецким старокатолицизмом и занимался при боннском Университете, слушая проф. Лянгена. Пробыв в Бонне месяца 1 1/2, он переселился в Берн для ознакомления со швейцарским старокатолицизмом и для этого посещал лекции проф. Герцога, Мишо, Тюрлингса и Викера. Во время этой же командировки Владимир А-ч посетил) четвертый интернациональный старокатолический конгресс в Вене 1897 года. В следующем 1898 г. Керенский снова взял на вакационное время командировку (без денежной субсидии) в Берлин для продолжения своих работ о ричлианстве. После этого за границу он ездил еще дважды — в 1902 г. на пятый старокатолический конгресс и в 1904 г. на шестой старокатолический конгресс, — оба раза с денежными субсидиями от Св. Синода. В 1904 г. он утвержден в степени доктора богословия за свое сочинение «Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Исследование из области новейшей лютеранской догматики».

Учено-литературные работы Керенского носят двоякий характер: одни из них посвящены изучению старокатолицизма, другие — протестантства. Из первых следует указать: 1) Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедном отношении, Казань 1894 г. (магистерская диссертация); 2) Старокатолический епископ Иосиф Рейнкенс, Казань 1896; 3) Старокатолический вопрос в новейшее время, Казань 1897; 4) Четвертый интернациональный старокатолический конгресс и его значение в истории старокатолического движения, Казань 1898; 5) Три месяца в центре старокатолицизма (в Бонне и Берне), Казань 1898; 6) Пятый интернациональный старокатолический конгресс и современное (внешнее и внутреннее) состояние старокатолицизма, Харьков 1902; 7) К старокатолическому вопросу: по поводу ответа А. А. Киреева, С. Петербург 1904; 8) Как пишет

критику проф. П. Светлов? Казань 1904; 9) Шестой интернациональный старокатолический конгресс и развитие старокатолицизма в последние годы (1902—1904 г.), Казань 1904. (10) Армия спасения в «Прав. Собеседнике» за 1905 г.; 11) Американская епископальная церковь там же за 1906 г.; 12) Старокатолицизм под защитой о. И. Светлова в «Страннике» за 1906 г.] и др.

Из работ Керенского, посвященных изучению протестантства, нужно отметить: 1) «Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Исследование из области новейшей лютеранской догматики, Казань 1903 г. (докторская диссертация); 2) На Западе (Очерки внутреннего состояния современного лютеранства), Казань 1899 г. и пр. — Перу К. принадлежит еще несколько журнальных статей, напр.: К вопросу о действительности англиканских посвящений («Прав. Собеседн. № 5 за 1897 г.), статья о боннских конференциях в «Богословской Энциклопедии», издававшейся под редакцией проф. А. П. Лопухина, а по поручению новой редакции им изготовлена статья о Лютере и лютеранстве. С обширной эрудицией, молодой и энергичный — он, можно надеяться, обогатит русскую богословскую науку новыми серьезными и ценными исследованиями. [По вопросу же о старокатоличестве и теперь известный авторитетнейший проф. Ал. П. Лебедев справедливо называет его «лучшим специалистом»: см. «Душеполезное Чтение» 1907 г. № 1, стр. 58.]

Свящ. Н. В. П-в

Керети — речение, употребленное русскими переводчиками Библии в [1Цар.30:14](#); его еврейское начертание «kerethi» обыкновенно произносят «крети». В нижеследующем мы будем держаться начертания и произношения русского перевода. Речение «керети» в подлинном, еврейском, тексте употреблено трижды: [1Цар.30:14](#). [Иез.25:16](#). [Соф.2:5](#); в двух последних случаях — во множеств, числе: «керетим» (korethim). В первой из приведенных цитат речь идет о южной части страны филистимлян, в двух следующих пророки обращаются к самим филистимлянам; таким образом еврейское речение «kerethi» обозначает филистимские землю и народ. В [1Цар.30](#) слово «kerethi» русские переводчики оставили без перевода — керети, у пророков (мнж. kerethim) передали выражениями: критяне, критский народ. Перевод этот стоит в связи с предположением, существовавшим еще во времена LXX-ти, что Кафтор (см. «Кафтор» выше), откуда вышли филистимляне, есть Крит. Если так, то следует, что, по мнению русских переводчиков, слова керети, керетим, относясь к земле филистимлян и к филистимлянам — выходцам из Кафтора-Крита, вместе с тем значит то же, что Крит, Критяне.

Кроме рассмотренных трех цитат слово керети встречается и в других местах подлинного текста ветхозав. Библии, но всегда в соединении с другим словом: пелети (kerethi, pelethi крети, плети), именно: [2Цар.8:18](#), [15:18](#), [20:7](#), [23](#). [3Цар.1:38](#), [44](#). [1Пар.18:17](#). Слова эти обозначают определенную группу людей, имевшую своего начальника, составлявшую личную стражу царя Давида, его телохранителей. Некоторыми из ученых (напр. Гезениусом) было высказываемо мнение, что слова керети и пелети — имена нарицательные, и первое из них значит «исполнители смертных приговоров», второе — «скороходы». Но большинство исследователей ветхозав. библейского текста и переводчиков принимают слова эти за имена собственные, указывающая на то, что телохранители Давида состояли из иноземцев, именно из филистимлян и еще, как можно думать, из представителей другой неизвестной народности. Русские переводчики признали рассматриваемые слова также за имена собственные и передали их речениями: Хелефеи и Фелефеи, следуя при этом, по всей вероятности, произношению и начертанию частью перевода LXX-ти, частью перевода славянского (LXX: ὁ Χερεθηει, ὁ Θελεθηει, ὁ Χερηθι, ὁ Θαλλεθηει; славян.. Хелефий, Хелефее, Хереффи; Фелетий, Фелефие, Фелеффи. См. вышеприведенные цитаты из [2Цар.](#) и [3Цар.](#) и [1Пар.](#)).

Прот. Н. Елеонский

Керженец (или Кержанец) — левый приток Волги, длиной около 200 в., шириной 10—20 саж., глубиной от 1 1/2 до 3 арш.; место впадения — верстах в 6 от большого торгового села Лыскова. Имя реки, захватывающей своим течением, вместе с притоком Белбаш, значительную часть Семеновского уезда Нижегородской губ., усвоилось и всей окрестной местности, некогда игравшей весьма видную роль в жизни старообрядческого раскола. Распространение его здесь почти совпадает с самым моментом возникновения, а местные условия, как нельзя более, благоприятствовали упрочению его здесь и успехам раскольнической пропаганды. Обширные леса керженские и чернораменские привлекали к себе последователей «древлего благочестия», как безопасное убежище, во время правительственных преследований раскола, начавшихся после собора 1667 г.; с другой стороны, близость к знаменитой Макарьевской ярмарке немало содействовала материальному благосостоянию насельников керженского края и поддержанию деятельных сношений их с раскольниками других местностей. Благодаря этим обстоятельствам, уже в последней четверти XVII в. этот край успел приобрести первенствующее значение в расколе и стать местом правления для него.

Средоточием религиозной жизни здесь были многочисленные скиты, влияние которых простиралось далеко за пределы соседних раскольнических поселений. Местное предание связывает начало скитов с именами первых проповедников раскола в нижегородской области: игумена Бизюковского монастыря Сергия Салтыкова (происходившего из рода смоленских бояр), монаха Ефрема Потемкина и др. выходцев смоленского края. Основанный ими скит Смольяны возник, будто бы, еще в 1656 г.; в нем поселились царские бояре, не хотевшие принять Никоновых «новшеств». Для 2-й половины XVII в. это был главный центр поповщины на Керженце. Такое значение названный скит получил благодаря своему руководителю, черному попу Дионисию Шуйскому, который утверждал, что имеет при себе запас св. даров и мира, освященных еще при п. Иосифе. Преемником Дионисия, около 1690 г., сделался черный же поп Феодосий (из г. Рыльска), подобно своему предшественнику крещенный и рукоположенный еще до начала отвергнутых расколом книжно-обрядовых исправлений. Вместе с настоятельством в ските, Феодосий заправлял внутренними делами раскольничьего мира и на всем Керженце, ревностно занимаясь распространением раскола, собирая соборы и принимая беглых попов. Начавшиеся по поводу его деятельности правительственные розыски заставили Феодосия бежать сначала в Калугу, а отсюда, с захваченным в старой, заброшенной церкви древним антимином, на Ветку — другой тогдашний центр поповщинского раскола. Отсюда он продолжал, однако, управлять и Керженцем, рассылая послания и в них давая разрешение или запрещение обращаться за удовлетворением дух. нужд к местным беглым попам. — Возникновение другого скита предание относит ко временам Соловецкого бунта: когда царский воевода Мещерин обложил мятежную обитель и уже не оставалось надежды на избавление «сидельцев», монастырская икона Казанской Божией Матери, бывшая раньше комнатною иконой царя Алексея Михайловича, была чудесным образом перенесена по воздуху в пустынные леса чернораменские, на урочище Шарпан (близ г. Семенова); руководимый ею, также чудесно, через дебри, непроходимые болота и другие препятствия, пришел ветхий инок-схимник Арсений и основал здесь свой скит, послуживший рассадником множества новых скитов по заволжским лесам. С именем соловецкого же выходца, священноинока Софонии, связывается начало Софонтиева скита (верстах в 15 от г. Семенова), основатель которого прибыл в керженские леса еще при Дионисии Шуйском (около 1677 г.) Из насельников этого скита получил большую известность в начале XVIII в. белый поп Авраамий Иванов, прозванный

у раскольников «патриархом». — Почти одновременно с двумя последними скитами (не позже 1678 г.) возник скит Онуфриевский. Во главе его стоял некий старец Онуфрий, пользовавшийся громадным влиянием на окрестных скитников благодаря тому случайному обстоятельству, что присылавшаяся из разных мест милостыня на керженские скиты была направляема прежде всего к Онуфрию и уже по его усмотрению: распределялась между остальными. Из истории внутренней жизни раскола инок Онуфрий известен своим участием в спорах из-за еретических писем протопопа Аввакума о Св. Троице, адресованных к одному из обитателей того же скита, иноку Сергию (участнику смуты 1682 г.). Противники Онуфрия и его единомышленников, отстаивавших священный авторитет аввакумовых писаний, были главным образом обитатели Софонтиева скита, под руководством своего настоятеля. Споры длились более 20 лет, сопровождаясь большим возбуждением с обеих сторон, и закончились уже в 1717 г. соборным приговором керженских скитников, осудивших «спорные письма». — Из женских скитов, появившихся на Керженце также еще во 2-й иолов. XVII в., большою известностью пользовался в течение многих лет Оленевский скит (в 12 в. от г. Семенова), основанный родственницею св. митрополита Филиппа Анфисою Колычевой.

К началу XVIII в. многочисленные керженские скиты привлекли на себя внимание правительства, как главные очаги старообрядческого раскола. Особенно энергичною деятельностью против них заявил себя нижегородский архиеп. Питирим, сам происходивший из раскольников и хорошо знакомый с их заблуждениями. Еще в бытность свою игуменом и потом архимандритом, он вел устную и письменную полемику с местными раскольниками, преимущественно — «Дьяконова согласия», основателем которого был настоятель Лаврентиева скита, дьякон Александр. Плодом этой полемики со стороны раскольников были «Керженские ответы» на 130 вопросов, предложенных Питиримом; ответы были составлены известным раскольническим писателем — беспоповцем Андреем Денисовым при участии дьяконовца Василия Флорова и были поданы вопрошателю в 1719 г., уже в бытность его архиепископом. Со своей стороны Питирим ответил на предложенные ему керженскими скитниками 240 вопросов целою книгой, изданной в 1721 г. под названием «Пращицы». Не довольствуясь средствами духовного увещания, Питирим охотно прибегал и к мерам внешнего воздействия на раскольников. Число последних, за 19-летнее управление его Нижегородской епархией, уменьшилось здесь на 80.000 душ; часть их обратилась к православию, а другие — в громадном большинстве — бежали за границу. Керженские и скиты (числом более 90) запустели и были уничтожены; уцелели только бедные остатки двух из них: Оленевского и Шарпанского.

Двукратное разорение Ветки, главного центра зарубежного старообрядчества, и указ 16 окт. 1762 г., дозволивший удалившимся а границу раскольникам вернуться в Россию, послужили причиною нового оживления раскола в нижегородском Заволжье. В окрестностях г. Семенова появились опять многочисленные скиты на месте и прежних, разоренных Питиримом. В начале XIX в. их насчитывалось до 35, в том числе 22 принадлежавших поповщине, 8 — спасову согласию и 5 — поморскому. Последние две группы, впрочем, не имели большого значения и число как принадлежавших к ним скитов, так и их насельников постепенно шло на убыль. В противоположность этому, скиты поповщинского толка по-прежнему являлись не только средоточием жизни местного раскола, но и центрами широкого влияния на единомышленный им раскольничий мир. По внешнему устройству скиты были двух типов. Одни по виду не отличались от обыкновенной деревни, с тою только разницей, что избы не располагались в однообразном порядке вдоль улицы, а были разбросаны как попало, иногда на довольно большом расстоянии друг от друга. Такой скит состоял обыкновенно из нескольких обителей, иногда мужских и женских вперемешку; в каждой обители была своя моленная, при которой жили уставщица или старец-игумен. Большинство керженских скитов были устроены именно

таким образом. Наряду с этим существовали скиты, состоящие из одной обители и своим устройством ближе напоминающие православный монастырь. Внутренняя жизнь в скитах, насколько она была доступна стороннему наблюдателю, шла по строго установленному порядку: в определенное время чинно и уставно совершалось богослужение, монастырский строй жизни клал на все свой яркий отпечаток; все это привлекало к скитам обильные пожертвования, дававшие возможность не только самим безбедно существовать, но и оказывать помощь нуждающимся, что еще более усиливало их влияние на окрестное население. Наиболее замечательными по своему многолюдству и значению были старые скиты — Оленевский и Шарпанский, а также Чернухинский и особенно Комаровский (в 25 в. от Семенова, близ дерев. Елфимовой). Последний состоял из нескольких обителей, мужских и женских, числом до 20, с количеством «стариц», доходившим до 500 при стольких же послушницах; мужчин — бельцов и иноков — было значительно меньше. В одной из мужских обителей скита в последней четверти XVIII в. жил известный раскольнический писатель Иона Курносый, автор «Истории о бегствующем священстве» (напечат. у Есипова, Раск. дела XVIII ст, т. II, прилож., стр. 182 сл., Спб. 1863) и деятельный участник Московского «перемазанского» собора (1779—1780 гг.). Вопрос о чиноприеме белых попов, рассматривавшийся на этом соборе, вообще сильно занимал керженских скитников на протяжении XVIII в. Голос их не утратил значения и в 1-й половине XIX в. при обсуждении религиозных нужд старообрядчества и вызванных ими крупных событий, волновавших тогда раскольнический мир. В 1832 г. представители керженских скитов присутствовали на Рогожском совещании, постановившем «искать архиерейства и утвердить владычный стол в коем-либо зарубежном городе». Под давлением рогожских заправил постановление это было, впрочем, вменено «яко не бывшее»; зато и керженские скитники, со своей стороны, не сразу согласились принять появившееся через несколько лет после того (в 1846 г.), помимо их прямого участия, так называемое австрийское священство. Но религиозное значение скитов для раскольнического мира за этот второй период их существования заметно подтачивалось разнообразными недостатками их внутреннего быта, далеко не стоявшего на высоте нравственных требований. Это и привело, в конце концов, некогда знаменитые и влиятельные скиты к полному упадку.

Еще во время наполеоновского нашествия московские беглопоповцы рогожского согласия, укрывшиеся со своими семействами в керженские скиты, имели возможность убедиться в наличии здесь многих темных явлений, значительно охладивших ревность щедрых благотворителей. Приток пожертвований из Москвы после этого заметно сократился, а вместе с тем стало уменьшаться и число скитов. В 1827 г. их было уже только 28, с 90 обителями, в которых было 2.813 чел., в том числе 2.304 принадлежавших к поповщинским толкам. Вслед за тем начался ряд правительственных распоряжений, имевших целью окончательное уничтожение раскольнических скитов в нижегородском Заволжье: воспрещено было вновь приписывать раскольников к скитам, строить новые и исправлять старые моленные, устраивать их в домах и иметь колокола. Распространение единоверия подрывало скиты с другой стороны. В 1836 г. основан был близ г. Семенова Покровский единоверческий женский монастырь, в который перешли многие скитницы. Всего же более содействовало уменьшению числа скитов усиление надзора за ними со стороны духовных и светских властей, начавшееся со времени назначения на Нижегородскую епархию (в 1847 г.) преосв. Иакова. Последний нередко сам объезжал скиты и о замечаемых в них беспорядках сообщал губернатору, который в свою очередь установил строгий надзор за внутреннею жизнью этих средоточий местного раскола, передавши производство следственных дел о скитах и общее наблюдение за ними из рук небезукоризненной в таких делах тогдашней земской полиции своим чиновникам особых поручений. Одним из них был известный знаток и бытописатель раскола, П. И. Мельников

(писавший под псевдонимом «Печерский»). В 1848 г. он, по поводу одного уголовного следствия, запечатал керженский Благовещенский скит, основанный в 1814 г. иноком Тарасием на правом берегу Керженца, и убедил настоятеля перейти в единоверие; в следующем году скит был превращен в Керженский Благовещенский единоверческий мужской монастырь (общежительный 3-го класса), первым игуменом которого был тот же Тарасий. Тогда же склонен был к единоверию и женский Осиновский скит (в 55 в. от Семенова), также обращенный в третьеклассный единоверческий монастырь. Одновременно с этим, по требованию духовного начальства, были отобраны из скитов иконы, оглашаемые у раскольников за чудотворные, — в том числе икона Казанской Божией Матери из Шарпана (передана в упомянутый Благовещенский монастырь) и св. Николая Чудотворца из Оленевского скита (ныне находится в Осиновском женск. монастыре). Наконец, 1 мая 1853 г. последовало Высочайшее повеление о высылке из скитов всех не приписанных к ним по последней ревизии, причем они обязывались подпискою снести дома свои и сами выселиться не позже 1 ноября того же года. Это распоряжение нанесло окончательный удар керженским скитам и вызвало глубокую скорбь среди их обитателей (см. «стих о разорении керж. скитов» в «Русск. Стар.». 1878 г., июнь, стр. 341 сл.). Правда, к назначенному сроку в Семеновском у. еще оставалось 16 гласных скитов с 49 обителями и 1.002 жителями обоого пола, в скитах было 29 часовен или моленных, 2.128 комнат, сверх того 200 светлиц, в которых жили только летом, и до 1.500 холодных надворных строений; но все это было уже бесповоротно обречено на постепенное оскудение и разрушение. В настоящее время существует лишь несколько женских скитов: в керженеких лесах — Шарпанский, Оленевский, Чернухинский и Комаровский, а в чернораменских лесах — Улангерский, с бедными постройками и ничтожным количеством скитниц.

И. Громогласов

Керинф и керинфианство

Керинф и керинфианство. Керинф один из первых видных еретиков и основатель так наз. секты керинфиан, жил в Малой Азии и был современником Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, который, судя по свидетельству св. Иринея, избегал еретика и не хотел даже быть с ним под одной кровлей, когда встретил его в бане, опасаясь, что Бог разрушит это здание (Против ерес. III, 3: 4; ср. Евсевия Ц. И. III, 28). В данном случае обнаружилась не ненависть к еретику, а «боязнь Апостола подвергнуться той же участи, какая приуготовлена Керинфу, ощущение того смертоносная веяния, каким окружен еретик и которое может заразительно повлиять и на других» (проф. М. Д. Муретов, Евсевий Памфил в «Прав. Обзор.» 1881 г. III, стр. 652).

По свидетельству Блаж. Феодорита (Наег. Fab. II, 3) до своего прибытия в Малую Азию Керинф значительное время находился в Египте и здесь занимался философией. О том же свидетельствует и Ипполит в «Философуменах» (VII 33). Действительно, влияние иудео-александрийских (филоновских) идей на систему мировоззрения Керинфа несомненно. Но кроме того, на его системе заметно сказалось и влияние иудаизированного христианства. Судя по всему, Керинф по своему происхождению был иудей, и ни христианство, ни философское образование не могли ослабить его иудейских симпатий и изменить многих специальных воззрений иудейства [хотя иные, напр., Prof Theodor Zalin, Einleitung in das Neue Testament I; S. 351—463, подвергают сомнению иудаизм Керинфа]. Епифаний (Ерес. XXVIII, 1) даже с особою выразительностью выдвигает иудаизм Керинфа, а Ипполит в «Философуменах» констатируют духовное родство между евионитами и Керинфом. И некоторые ученые, основываясь преимущественно на свидетельстве Епифания, считают Керинфа не гностиком, а судеиствующим. Только на свидетельстве Епифания основываются данные, что Керинф стоял во главе той иудаистической оппозиционной партии, которая восставала против Петра в Иерусалиме по поводу принятия Корнилия в христианскую церковь, а в Антиохии настаивала на обязательности закона для христиан из язычников; что он же нарушил спокойствие Галатов и поднял против Ап. Павла восстание в храме Иерусалимском. По свидетельству римского пресвитера Кая (у Евсевия Ц. И. III, 28) и Феодорита, Керинф был хилиаст, т. е. ожидал наступления на земле тысячелетнего царства Христова.

Исходным пунктом мировоззрения Керинфа, как и Филона, служила противоположность деятельного принципа (жизни Бога) и страдательная — безличной неподвижной материи. Образование мира из материи обязано, поэтому, не Высочайшему Богу, а низшей силе, хотя и проистекшей из божества, но от него отдельной. Иначе говоря, по Керинфу, мир создан не Высочайшим Богом, а Богом Ветхого Завета, Который явился потом и законодателем на Синае; посредниками и помощниками Его в этом деле были ангелы. Но Бог Ветхого Завета Сам не знал Бога Высочайшего. Это неведение основывалось не на нравственном отпадении первого от второго, но только на различии их природ, на их физической как бы отдаленности и обособленности.

Этим мотивируется у Керинфа необходимость высшего и совершеннейшего откровения истинная Бога — в христианстве. В частности христология Керинфа была такова. Иисуса Христа он считал простым человеком, рожденным естественным образом от Иосифа и Марии.

По свидетельству Иринея, Керинф считал невозможным рождение Иисуса от Девы. Иисус, подобно другим людям, родился от Иосифа и Марии и отличался от всех справедливостью (justitia), благоразумием и мудростью (Против ерес. I, 26: 1). Свидетельство св. Иринея почти буквально повторяет Ипполит (Philosoph. VII, 33; ср. Епифаний Ерес. XXVIII, 1; Феодорит

Haeretic. Fabul. II, 3; Августин. De haeres. VIII). О своем чрезвычайном предназначении Христос до своего крещения во Иордане ничего не знал. Здесь Христос (по Епифанию, тождественный со Св. Духом) сошел на Иисуса из отверзшегося неба. Благодаря этому соединенною со Христом, Иисус познал Отца, возвестил о Нем другим людям, а для убеждения в истинности своего учения получил силу творить чудеса. Соединение божественного Логоса с человеком Иисусом совершилось только внешним образом и на время; — оно не было единением внутренним и личным. В конце Христос удалился от Иисуса (*in fine revolasse iteram Christum de Jesu*), так что Иисус воскрес и страдал один; Христос же, будучи духовен, остался чужд страданий. Хотя Христос и воскрес, но уже как простой человек. Что Керинф не только допускал воскресение Христа, но учил и вообще о воскресении мертвых (вероятно, впрочем, только праведных), — об этом говорит выразительно Епифаний. По свидетельству Ириней, Ап. Иоанн свое Евангелие направлял, между прочим, и против Керинфа.

По свидетельству Епифания, последователи Керинфа назывались не только керинфианами, но и «меринфианами». Они отвергали послания Апостола Павла, между прочим потому, что в них говорится против обрезания; сами же керинфиане отстаивали необходимость обрезания, указывая и на пример Иисуса Христа.

С. Зарин

Кериоф

Кериоф — 1) Моавитский город ([Иер.48:24](#). Ам. 2:2). Из слов пр. Амоса: так говорит Господь: пошлю огонь на Моавау — и пожрет чертоги Кериофа — можно заключить, что Кериоф — название главного города Моавитян, след. того самого, который в других местах Библии называется Ар ([Втор.2:9, 18:29](#); ар"город»), определеннее — Ар-Моав ([Чис.21:28. Ис.15:1](#)), или город моавитский ([Чис.22:36](#)). Кериоф (если основательно отождествлять его с Ар-Моавом) находился на северной границе моавитских владений ([Чис.22:36](#)), при потоке Арноне, в среднем его течении ([Нав.13:9, 16](#)), к югу от потока, на долине ([Втор.2:36](#)), где путешественники и ищут, обыкновенно, определять местоположение этого города (см. «Моавитяне»). — 2) Кериоф — город на юге колена Иудина, ближе к Идумее ([Нав.15:25](#); в русск. тексте: Кириаф) ныне, как полагают (Робинзон, Бул) — развалины Кариетен (Kuryetein, Karjaten), к югу от Хеврона, на северо-восток от Арада ([Суд.1:16](#)), в гористой местности. Существует предположение, что родом из Кериофа Иудина был Иуда искаротский.

Прот. Н. Елеонский

Кернира

Кернира, св. мученица керкирская, начала II столетия. Дочь князя Керкиллина, она пострадала на о. Керкире (Корфу), будучи поражена стрелами. Память ее 28 апреля.
Хр. Л-о.

Керк (сербско-хорв.Крк., итал. Veglia) — остров в Кварнерском заливе против побережья так наз. Хорватского Приморья, населенный сербо-хорватами, из коих одна часть — большая — римско-католического исповедания, а другая — меньшая — осталась верною православию. Здесь находится православный сербский монастырь св. Архистратига Михаила, неизвестно в точности когда основанный; указывают на первую половину XV в., как время устройства монастыря. В 1876 г. возобновил его преосв. Далматинский епископ Стефан Кнежевач, [см. о нем ниже], на свой счет украсил в нем маленькую церковь, посвященную первому архиепископу и просветителю сербскому св. Савве; в этой церкви он и завещал похоронить себя.

И. С. П-в.

Керо — монах бенедиктинского ордена, живший около конца VIII века в Галленском аббатстве. Имя его упоминается в одной грамоте 799 года (Wortmann, Urkundenbuch d. Abtei St. Gallen I, Zurich 1863, 149). О жизни его ничего неизвестно. Он считается составителем двух памятников древненемецкого языка: — подробного латино-немецкого глоссария и подстрочного перевода бенедиктинских правил. Оригинал глоссария потерян, но древние стихи VIII, IX и X веков заменяют оригинал и дают возможность констатировать чрезвычайно сильное влияние, оказывавшееся в VIII веке монахами на культуру Германии. Глоссарий этот по галленской рукописи IX века издан у Hattemer'a, Denkm. I, 139—218, и в Diutisca I, 128—279 Graff'a, а также у Sievers'a и Steinmayer'a в Althochd. Grossen I, Berlin 1879, 9 сл. Перевод бенедиктинских правил, по-видимому, явился после 802 года. Впервые он издан у Goldast'a в Alam. rerum scriptt. II, Francof. 1661, 69, и у Schilter'a, Thes. II, 2, 13.

С. Троицкий

Керский Сергей Васильевич — бывший управляющий Канцелярией Св. Синода, тайный советник. Сын протоиерея Пензенской губернии, он родился в 1831 г., среднее образование получил в местной Духовной Семинарии, высшее — в Казанской Духовной Академии, которую окончил по первому разряду в 1854 г. 9-го окт. того же года С. В. Керский был определен смотрителем Лысковского Дух. Училища, Нижегородской губ., а в следующем году назначен, кроме того, старшим учителем и получил степень магистра богословия. В 1858 г. оставив духовно-учебную службу, он поступил чиновником Канцелярии Обер-Прокурора Св. Синода и затем вскоре же перечислился в Канцелярию Св. Синода. Проходя в последней (с 1859 г.) звания помощника столоначальника, казначея, помощника старшего чиновника, в 1867 г. С. В. Керский был утвержден в должности старшего чиновника. В том же году, 8 дек., он был назначен членом-ревизором Учебного Комитета при Св. Синоде, на каковой должности оставался до 1883 г. За это время Сергей Васильевич обревизовал большую часть духовно-учебных заведений Российской Империи, приобрев, как ревизор, большую известность в учебном мире. К делу ревизии учебных заведений он относился в высшей степени серьезно, тщательно приготавливаясь в Петербурге к каждой своей поездке, а на местах внимательно присматриваясь ко всем сторонам жизни инспектируемых заведений. Хорошо знакомый с делом воспитания и образования в нашей духовной школе, С. В. Керский умел при посещении Духовных Семинарий и Училищ давать учащим и начальствующим в них лицам полезные указания и советы. В своих отзывах он был осторожен, весьма опасаясь сделать несправедливую оценку о деятельности того или другого лица, и в свой отчет вносил только то, что тщательно им проверено и доказано. Обширные ревизорские отчеты Керского, — по отзыву проф. П. В. Знаменского (в «Истории Казанской Духовной Академии» III, 380), — представляют из себя «целую библиотеку педагогических заметок и материалов для истории духовного образования в России».

Назначенный в 1883 г. помощником управляющего Канцелярией Св. Синода, в 1892 г. С. В. Керский был утвержден управляющим той же Канцелярии, и пробыл на этой должности почти до самой смерти, создав себе репутацию высоко добросовестного чиновника. В 1886 г. он составил инструкцию для деятельности Училищного Совета при Св. Синоде; в 1889 г., по предписанию Св. Синода, ревизовал Архангельскую духовную консисторию и находящиеся в Архангельске духовно-учебные заведения. В 1890 г. Св. Синод командировал С. В. Керского в Екатеринбург для ревизии делопроизводства местной консистории, епархиального женского училища и Новотихвинского женского монастыря и в Пермь для ревизии духовной консистории; в 1895 г. Сергей Васильевич обозревал Лукьяновскую пустынь, Владимирской епархии.

За время своей ревизорской деятельности при Учебном Комитете и в бытность помощником управляющего и управляющим Канцеляриею Св. Синода С. В. Керский написал несколько рефератов для доклада Св. Синоду по разным церковным вопросам, а также многочисленные и обширные о своих командировках отчеты, из которых большая часть остается в рукописях. Из напечатанных известны отчеты о преобразовании Духовных Семинарий и Училищ: за 1868 год Кишиневской, Псковской, Смоленской, Херсонской епархий, за 1869 — Вологодской и Пермской; отчеты по ревизиям Семинарий: Харьковской (1869 г.), Архангельской (1870), Кавказской (1871), Литовской, Орловской и Полоцкой (1872), Московской, Петербургской и Ярославской (1873) и др.

Кроме того, С. В. Керским напечатаны: 1) в «Церковных Ведомостях» несколько статей о церковном управлении и церковных делах в константинопольской патриархии, греческом

королевстве и других местностях Востока, о современном положении Трифоно-Печенгского монастыря, Соловецкого монастыря и отзыв о сочинении А. Ф. Гусева «Любовь к людям в учении графа Толстого и его руководителей» («Церк. Ведом.» 1891 г., № 51); 2) в прибавлениях к «Духовной Беседе» за 1866 г.: О воссоединении Джунковского с православною церковью; 3) в прибавлениях к «Московским Ведомостям» за 1868 г.: Голос воспитанника духовных заведений о нынешнем их преобразовании.

После С. В. Керского осталось еще немало рукописных трудов, перечень которых приводится в «Историк Казанской Духовной Академии» проф. П. В. Знаменского. Сюда относятся переводы с греческого языка бумаг и актов, касающихся положения православной церкви на Востоке; перевод сочинения De natura deorum Цицерона, толкований на псалмы Шольца и Дезелера и сочинения Гизо «О сущности христианства».

14 сентября 1903 г., ввиду крайне расстроенного на службе здоровья, С. В. Керский, по прошению, был уволен от занимаемой им должности; 1 октября того же года он скончался и 4 октября погребен в Александро-Невской Лавре.

Свящ. Н. В. П-ов

Керуларий

Керуларий Михаил см. «Михаил Керуларий».

Керчелич Адам Бальтазор Крбавский (Kerczelicz), хорватский историк и каноник (с 1747 г.) загребский (д-р философии и богословия), родился в 1715 г. и умер в 1778 г., известен более своими латинскими историческими трудами, чем хорватскими. Из сочинений на хорватском языке он написал жизнеописание загребского епископа Августина Газоти (Zivljenje blazneoga Augustina Gazoti. Zagreb 1747) и немногое др., а на латинском языке — «Historia cathedr. ecclesia Zagreb», до 1603 г. (Zagreb 1769), остальная часть труда в рукописи; «De regnis Dalm., Croat., Slav, notitiae praeliminarcs» (Zagreb 1770), которое служит как бы введением к предыдущему сочинению. В рукописи хранится его дневник (Annuae) п.др.в библиотеке в загребской «Академии Наук и искусств». Кроме того, Керчелич был одним из продолжателей (Рафой до 1744 г., Лавренчич и Керчелич до 1762 г.) всемирной хроники хорвата Павла Риттер-Витезовича (Kronka aliinti spomen vsega svetskega veka, Zagreb 1696). В историческом труде Керчелича собрана масса драгоценного материала, заимствованная из доступного ему архива загребского капитула, но в его сочинениях обнаруживается недостаток правильных географических и этнографических сведений, недостаток, свойственный, впрочем, и другим современным ему юго-славянским историкам.

И. С. П-в

Керчь и ее христианские памятники

Керчь и ее христианские памятники. Время проникновения христианства на Боспор (ныне город Керчь) в точности неизвестно. Древнейшим свидетельством с определенной хронологической датой является одна недавно (в 1898 г.) найденная эпитафия, в которой назван год смерти некоего Евтропия — 601 туземной эры, т. е. 304 по р. Хр. Непрерывные, за много столетий до того установившиеся, живые сношения Боспора с греческими городами южного побережья Черного моря делают вероятным высказанное Бруном предположение, что уже в III веке и даже раньше существовали христианские общины в пределах Боспорского царства; ни историческое предание, ни вещественные памятники не позволяют превратить это предположение в доказанный факт, и древнейшим свидетельством о существовании христианства на Боспоре является вышеназванная эпитафия. В эпоху первого Вселенского собора (325 г.) на Боспоре был свой епископ, имя которого — Кадм — сохранили нам списки отцов этого собора. Очевидно, христианская община на Боспоре была в ту пору достаточно многочисленна, чтобы воспринять те формы церковной организации, какие знала в то время христианская церковь в пределах империи. Организовавшись уже тогда, а может быть и раньше, как особая епархия, Боспор сохранил это значение в течение долгого ряда веков. Сведения о боспорском епископе имеется от 344 года. По свидетельству Созомена, прибывший на собор в Никомидию боспорский епископ (не названный им по имени) погиб здесь во время землетрясения, предварившего открытие собора и помешавшего ему состояться. От половины V века имеется свидетельство о боспорском епископе Евдоксе, который участвовал в Константинопольском соборе 448 года и Ефесском — 449. Из первой половины VI века известен епископ Иоанн, который принимал участие в константинопольских соборах 519 и 536 года. В списках епархий святейшего константинопольского престола (так наз. *Notitiae episcopatum*), начиная с древнейших и до самых поздних, неизменно является на том или другом месте в числе автокефальных епископий боспорский епископ (ὁ Βοολο'ρου иногда ὁ Βοολο'ρων). Итак, начиная с VI века в течение ряда столетий Боспор неизменно являлся епископским тронem и был центром духовного управления в этой далекой окраине культурного мира.

Первый известный нам боспорский епископ был современником последнего царя начавшейся в I веке династии Тибериев Юлиев, Рескупорида VI, монеты которого идут до 341 года. Нет никаких оснований предполагать, что этот царь исповедовал христианство. Но несомненным христианином был восстановитель династии Тибериев Юлиев, царь Диптун, которого нам открыла эпитафическая находка 1888 года. Не вполне сохранившаяся на этой надписи хронологическая дата позволяет относить время правления этого царя к концу V или первым десятилетиям VI века. Христианское исповедание царя Диптуна засвидетельствовано тем, что в начале надписи стоит изображение креста. В титулатуре его стоит слово ἑσβεβῆς, которому по самому контексту необходимо придать христианский смысл — «благочестивый», «благоверный», в каковом значении прибавляли этот эпитет к своему имени византийские императоры.

В ту пору степной Крым, как и Черноморские степи, были заняты кочевыми гуннскими племенами.

Уцелевшие среди бурных событий, начиная с появления гуннов в Европе в конце IV века, старые города Боспор и Херсон сохраняли свою живую связь с центром культурного мира на Востоке, с Византией, оказывали воздействие на новое население края, устанавливали торговый обмен и приобщали варваров к благам культуры. Времени имп. Юстиниана Великого принадлежит восстановление непосредственной зависимости обоих берегов Керченского

пролива от Византии. — Царевич одной орды, кочевавшей поблизости от Боспора, по имени Грод, крестился в Константинополе. Император, бывший его восприемником, щедро одарил его и возложил на него поручение охранять интересы империи на Боспоре, отослав его туда с отрядом имперских войск. Перешедшие вместе с Гродом в христианство гунны начали перчеканивать на монету своих золотых и серебряных идолов. Это вызвало неудовольствие в среде их одноплеменников. Во главе недовольных стал брат Грода, Мугель; Грод и перешедшие в христианство гунны пали от руки восставших; перебит был и имперский гарнизон. Узнав об этом событии, Юстиниан послал на Боспор войска, которые очистили его от гуннов и утвердили власть императора. Время Юстиниана засвидетельствовано на Боспоре великолепным памятником, найденным в тайнике одной катакомбы в 1891 году: серебряный щит с изображением этого императора (издан профессорами Стржиговским и Н. В. Покровским в 8 выпуске «Материалов, изд. Импер. Арх. Комиссией»). На противоположном берегу, на территории Тамани или, может быть, Фанагории, найдена была в 1893 году надпись, сохранившая свидетельство о каком-то сооружении, воздвигнутом при имп. Юстиниане, причем в середине надписи красовался высеченный на ней крест.

В последние десятилетия VI века, при имп. Маврикии, оба берега Керченского пролива продолжали оставаться в непосредственной зависимости от Византии. Затем наступает продолжительный период полной неизвестности о судьбах этого края, и лишь свидетельство о существовании епископии на Боспоре является мерцанием исторического света.

Боспор, проживший древний период своего существования под именем «Пантикапея», считал уже почти тысячелетие своей истории в ту пору, когда в нем прочно утвердилось христианство. Великое политическое значение того царства, центром которого был этот город, относится ко временам предшествующим, а в IV веке оно было уже в полном упадке — сначала под влиянием нашествия готов, а потом гуннов. С начала XIX века на территории Керчи начались археологические разыскания и раскопки, продолжающиеся и доселе, которые дали огромное множество эпиграфических и вещественных памятников, обогативших наши музеи (преимущественно Имп. Эрмитаж) и раскрывших нам просвет в далекое прошлое этого города, столь мало интересовавшего дошедших до нас исторических писателей классической древности и византийского мира. Понятно, что подавляющее множество открытых в раскопках памятников относится к языческому периоду жизни Боспора, ко временам его славы, силы, богатства и культуры. Среди нескольких сотен языческих эпитафий, христианских найдено доселе едва лишь около 30. Скромные по своему содержанию, они дают обыкновенно лишь имя почившего, изредка отмечая духовный его сан. Точную дату имеют лишь очень немногие. Древнейшая из поныне известных указана была в начале этой статьи. Следующею по времени является эпитафия «диакона Евсевия», почившего в 733 году туземной эры, т. е. 436 году по р. Хр ; далее — не сохранившаяся в целом виде — с датой 794 года, т. е. 497: недавно найденная (в 1904 г.) с датой 6.580 от сотворения мира (1.072); обломанная сверху с датой 6.883, т. е. 1.375 года. Остальные недатированные эпитафии по форме буквенных начертаний принадлежать преимущественно к V-VI векам нашей эры.

В разное время в разных местах территории города Керчи, преимущественно на горе Митридата, найдено было несколько безымянных эпитафии: плита с высеченным на ней рельефным изображением креста, как более древней формы равноконечного с расширяющимися к внешним концам краями, обычного в IV-V веке, так и позднейшей, в виде прямых переключин, с удлиненною вертикальною.

В 1862 году на горе Митридата найдено было погребение в деревянном гробе, на который были набиты кресты из серебряной бляхи. В 1903 году найден был на груди истлевшего костяка серебряный крест с расширяющимися концами. Дырочки в кресте и сохранившиеся гвозди

показывают, что он был прибит сверху к гробу, от которого остались только следы истлевших досок. В этой связи уместно будет помянуть о великолепном золотом кресте, находящемся в коллекции ген. Бертье Делагарда, который он приобрел от керченского торговца древностями Тульмени. Крест этот изящной работы, небольшой, полый, с округлыми расширяющимися концами, формы обычной в IV-V веке с написанием перекрещивающихся слов $\Theta\omega\varsigma \text{ } \text{Z}\omega\eta'$. По местонахождению эпитафий следует заключить, что христианские кладбища были в Керчи в двух местностях: в пределах нынешнего предместья Глиница и на горе Митридата неподалеку от закрытого ныне православного кладбища нового времени в местности Татарской Слободки.

Обращенный к городу склон горы Митридата, — где некогда высились великолепные курганы, раскопанные еще в 40 и 50-х годах и затем и вовсе снесенные, чтобы дать место строившимся здесь без всякого плана керченским мещанам, — был весь изрыт погребальными пещерами, которые принято называть «катакомбами». Пещерный тип погребальных сооружений, известный также и в древнем Херсонесе и в других местах Крыма, существовал на Боспоре с языческих времен, практиковался, несомненно, в первом веке нашей эры, а может быть и раньше. По условиям грунта пещеры устраивались в Керчи не в скале, как было в Херсонесе, близ Симферополя, около мыса Зюка, поблизости от Чокракского озера, а в материковой глине, ниже слоя известкового камня, который часто служил потолком для таких пещер. Спуск вниз пробивался в виде колодца, из которого затем на известной глубине подрывали в толще глины камеру, от одной до 5 и более кубических сажен в объеме. По сторонам в толще глины устраивали ниши в виде лежанок вдоль стен. Поверхность стен выравнивалась, иногда их покрывали слоем штукатурки, по которой производили роспись. «Катакомбы» с росписью попадались только языческие, времени от I и до IV века по р. Хр. Вход в пещеру закрывался обыкновенно одною большою каменною плитой. Хотя каждая камера устраивалась независимо и имела свой спуск в виде колодца, но так как часто они лежат в непосредственной близости, то грабители нового времени часто проникали из одной в другую, пробивая толщу отделяющей их материковой глины. Таким насильственным образом устраивалось часто сообщение между десятками камер. Отсюда возникло у первых исследователей Керчи в 30-х годах истекшего века представление о сходстве этого погребального типа с римскими катакомбами, которых они сами не видали, и был пущен в оборот термин «катакомбы» в приложении к керченским погребальным пещерам. В настоящее время термин «катакомбы» прочно (но напрасно) утвердился и в ученой литературе о древностях нашего юга.

Христианское население Боспора пользовалось по старой традиции этим типом погребальных сооружений. Грабители старого и нового времени тщательно обыскивали катакомбы, и из них, невидимому, идут те немногие, правда, предметы христианского культа и обихода, которые в разное время были находимы в Керчи и поступали в музеи и коллекции. Таков фрагмент патеры (чаши) с монограмматическим крестом и изображением Моисея, источающего воду из скалы, изданный академиком проф. Н. П. Кондаковым (в «Запск. Одесского Общ.» XI). Таково блюдо желтой глины с изображением голубей, клюющих виноград, и с надписью: $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{i}'\lambda\epsilon\omega'\varsigma \mu\omicron\upsilon$ (находка 1866 года); пиксиды слоновой кости с христианским сюжетом, два стеклянные сосуда с надписью: $\mu\epsilon\acute{\iota}'\epsilon \zeta\eta'\sigma\eta\varsigma$; две стеклянные ампулы св. Мины с написанием: $\acute{\alpha}\gamma\iota'\omicron\upsilon \text{ } \text{M}\eta\nu\acute{\alpha}$; изображения голубей из глины. Перечисленные предметы попали из частной коллекции Новикова в Имп. Эрмитаж. В недавнее время найден маленький складной золотой медальон с изображением Богородицы и с надписью: $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron$... Внутри его — две пластинки слоновой кости, задвигающиеся одна в другую, с ликами: один неясен, другой — Спасителя. Медальон этот в настоящее время находится в коллекции Боткина.

К серии таких же случайных находок (хотя и не из катакомб, так как она сделана в другом

месте) принадлежит икона, высеченная на камне, хранящаяся ныне в церкви керченской гимназии. Почти квадратная известковая плита (12 и 11 верш.) вся сплошь покрыта рельефом. Широкая рама представляет подобие резьбы по дереву, внутри полочек багет, обвитый лентой, в характере византийских рукописей VI-VII столетия; по широкому бордюру идет развод виноградной лозы с чередующимися листьями и гроздьями, с мелкими усиками, а в углу лилейное сплетение. Техника работы указывает на Малую Азию или Серию. Икона разделена на три пояса: в верхнем изображение Благовещения в оригинальном изводе; в среднем поясе пять фигур отцов церкви в благословляющих позах, в нижнем — два святые воина на конях, обращенных головами один к другому. По суждению акад. Н. П. Кондакова (Русские клады I, Спб. 1896), работа исполнена в стиле корсунских крестов и кадил IX-XII века.

В недавнее время в местности неподалеку от Керчи найдено было два бронзовые цилиндрика, представлявшие из себя христианские амулеты. В одном из них найдено две пластинки, — золотая и серебряная, обе с надписями. Большинство знаков представляют таинственные начертания, но среди них имеются и ясные греческие слова, а равно и изображение креста. Текст заклятий должен был служить предохранением от болезней (φίλακτι'ριον πρὸς πᾶν πνεῦμα καὶ νο'σους). По аналогии с однородными памятниками, найденными в Риме, их можно отнести к IV-V веку. — Во втором цилиндрике была заключена надпись, исполненная краской на лоскутке какой-то ткани. Она включает в себе связный текст заклятия «души» от всяких духов и напастей; таинственных знаков, как на двух первых, здесь нет никаких.

Подобного рода амулеты принадлежат к памятникам, которые представляют вообще большую редкость. Нахождение их в христианских гробницах Керченского полуострова свидетельствует о единстве культуры тех времен в христианском мире.

В 1890 году открыт был в Керчи христианский памятник выдающегося значения. Разумею «катакомбу» с христианскими надписями на стенах, исполненными густою красною краской. Надписи распределены на всех стенах над тремя обычного устройства лежанками, а также над входом в пещеру и идут в направлении слева направо. В левой нише дана хронологическая дата: 788 год туземной эры, т. е. 491 и текст молитвы, не сохранившейся в наших литургических памятниках. В центральной и правой нише написан полный текст 90 псалма («Живый в помощи вышнего»...). Боковая правая стенка центральной ниши занята надписью такого содержания (в переводе): «Святый Боже, святый крепкий, святый бессмертный, помилуй раба Твоего Савагу и Фаиспарту». Кроме того на карнизах над всеми тремя нишами были написаны отдельные стихи из псалмов; над левой и правой нишами стихи сохранились вполне: 1) «Господь просвещение мое и спаситель мой, кого убоюсь», 2) «Господь защититель живота моего, кого устрашуся» (из псалма [Пс.26:1](#)). От третьего текста сохранилось лишь несколько букв. Над входом написаны 7 и 8 стихи [псалма 120](#). На всех полях с надписями, в середине поля и в начале текста, изображены кресты, обычной для того времени формы с расширяющимися концами. В некоторых из них подвешены буквы: альфа и омега, один имеет ту же форму, которую знаменитый христианский археолог почивший Де Росси называл *сгux monogrammatica graeco-latina*.

Имена погребенных здесь в 491 году христиан Савага и Фаиспарты, из которых первое — мужское, а второе — женское, свидетельствуют о том, что катакомбы служили семейными усыпальницами. Оба имени по звукам принадлежат языку иранского корня, т. е. принадлежат исконным туземцам Боспора, приобщенным к греческой культуре и языку сарматам.

Неподалеку от этой катакомбы в 1896 году найдена была другая однородная с нею и, очевидно, приблизительно того же времени, как можно судить по начертаниям букв. На ее стенах над лежанками написан полный текст того же 90 псалма, который и поныне сохраняет

свое место в православном чине погребения. — В том же году открыта была еще одна христианская катакомба, на стенах которой была нацарапана надпись такого содержания: «Господи помилуй раба Твоего Паппа». По начертанию букв, она принадлежит тому же времени, что и две первые.

От тех давних времен христианства существует в Керчи православный храм. Это церковь св. Иоанна Богослова. В 80-х годах XIX века храм этот значительно расширен, надстроен и украшен. Но средняя его часть, глубоко вросшая в землю, сохранилась почти неприкосновенною. На месте стоят поддерживавшие древний купол четыре мраморные колонны. На одной из них иссечена надпись о погребении «раба Божия Кириака, сына Георгия», скончавшегося «3 июня 10 индикта в лето от Адама 6.265-ое». На нашу эру то будет 757 год. Если на колонне, стоящей среди церкви, была иссечена надпись в 757 году, то, очевидно, сооружение храма имеет более древнюю дату, и с тех давних пор и доныне храм этот служит местом молитвенных собраний христиан, пережив времена хазарского и татарского владычества в тех пределах.

В пору существования Тмутараканского русского удельного княжества Боспор находился во власти русских князей, и в 1068 году князь Глеб мерил по льду расстояние от Тмутаракани «до Корчева». Позднее однако Боспор опять оказывается во власти византийского императора, который не разрешал там утверждаться генуэзцам. О существовании христианской православной паствы на Боспоре упоминает епископ аланский Феодор в своем послании 1222 года. Его отец был назначен епископом в Боспор, но не был принят каким-то, неизвестным нам ближе, «князем», державшим там в ту пору власть. При ослаблении Византии после четвертого крестового похода, создавшего латинскую восточную империю, на территории Крыма невозбранно властвовали татары, и с их разрешения утверждались там генуэзцы и венецианцы. На Боспоре основались генуэзцы в 1318 году и от 1333 года есть у нас свидетельство о существовании там римско-католической архиепископской кафедры, которую занимал Франциск да Камарино. Свою кафедру он имел в церкви св. Михаила, и папа Иоанн поучал его, как и херсонского архиепископа, относительно лежащей на них обязанности искоренять схизму. Успех этой пропаганды отмечается, между прочим, в том, что аланский князь Миллен отказался от православия и присоединился к Риму.

Неизвестно, как долго просуществовала римско-католическая кафедра на Боспоре, и ни одного имени преемника Франциска да Камарино нам не сохранилось.

Около 1340 года Керчь посетил арабский путешественник Ибнбатута. Он прибыл морем из Синопы и направился далее сухим путем в Кафу. В подробном описании своего путешествия, Ибнбатута рассказывает, что, высадившись на берег, он направился к церкви, где застал монаха. На одной из стен церкви он видел «изображение мужчины арабского в чалме, опоясанного мечем и с копьем в руке». Перед иконой горела лампада. Ибнбатута был очень удивлен, узнав от монаха, что «это изображение пророка Али». В церкви он и переночевал. — Таково свидетельство арабского путешественника. Вряд ли возможно сомнение в том, что Ибнбатута был в церкви св. Иоанна Богослова, расположенной поблизости от морского берега. Если перед иконой горела лампада, то, очевидно, храм не был в запустении и в то время, как не запустел он и позднее, дождавшись времен утверждения русского господства на берегах Керченского пролива.

Юлиан Кулаковский.

Кесалон

Кесалон или гора Иеарим (har je'arimлесная гора) — город на северной границе удела Иудина ([Нав.15:10](#)), ныне селение Кесла (Kesla), расположенное к западу от Иерусалима на вершине горы, стоящей над долиною Вади Гураб (Wadi Ghurab). Южный склон этой горы покрыт виноградниками, у ее подошвы пробивается обильный водою родник, носящий название Айн Кесла (Ain Kesla).

Кесарий

Кесарий, св. мученик терракинский, I столетия. Родом из Афронской области, диакон Кесарий по прибытии в Терракину (в 92 верстах от Рима, на берегу моря) попрал и оплевал идолослужение, за что был схвачен и передан анфипату. Последний велел влечь его ко храму Аполлона. Кесарий сотворил молитву, и вот капище Аполлона рухнуло, задавив жрецов. Видя это, ипат Леонтий уверовал во Христа и был крещен св. пресвитером Иулианом. Начальник Локеорий велел бросить Иулиана и Кесария в море, и святые предрекли ему, что он погибнет от лютого змея, что и оправдалось. Тела мучеников, всплывшие на поверхность реки, были положены временно близь города. Проходивший мимо их сын ипата Леонтия обезглавил их и головы мучеников бросил снова в реку. Кокупский пресвитер Куарт (Кварт), по внушению свьше, взял мощи мучеников и положил их в особо приготовленном месте. Мощи св. Кесария почивают в Риме в церкви Креста Господня, а честная рука его в церкви Святая Святых. Память мучеников 7 октября.

Хр. Л-в

Кесарий, св. мученик дамасский

Кесарий, св. мученик дамасский, неизвестного времени. Вместе с Дасием и пятью другими он был схвачен в Дамаске и после многих пыток обезглавлен. Память его 1 ноября (Макар. Ч.-миня; Пролог).

Хр. Л-в

Кесарий Назианзский

Кесарий Назианзский. Он «быль младшим братом св. Григория» Богослова, Год рождения его неизвестен. Вероятно, Кесарий по своему возрасту приближался к знаменитому брату, так как они вместе «получали высшее литературное и риторическое образование в каппадокийской Кесарии». Известно также, что Кесарий, кроме того, «занимался науками» и «в Александрии». Будучи благонастроенным «юношей», он, однако, не пошел по одному пути со своим старшим братом. Его путь был иной: — путь «врача». Благодаря своим медицинским познаниям и врачебной опытности, Кесарий, переселившийся на жительство в Константинополь, вскоре здесь выдвинулся настолько, что занял блестящее «положение при константинопольском дворе», каковое и сохранял в царствование «Констанция (361 г.) и Юлиана (363 г.); был осыпан почестями, в свою очередь, и со стороны Иовиана (364 г.) и Валента (379 г.)». Св. Григорий Богослов во время своего пребывания в Константинополе (в конце царствования Констанция: в 357 г. или немного позже) попытался уговорить «брата вернуться на родину». Попытка удалась, но, тем не менее, Кесарий не долго «оставался на родине «и, несмотря на все старания» брата, «не увлекся на аскетическую стезю». Напротив, «вернувшись в столицу», он занял прежнее «положение при дворе». Св. Григория и «родителей» особенно смущало то, что Кесарий оставался при дворе даже в царствование нечестивого Юлиана. Столкновение с последним, впрочем, не замедлило: Кесарий «навлек» на себя «немилость императора» и «удалился на родину», откуда «после скоро» наступившей «смерти Юлиана снова вернулся ко двору», к жизни которого он успел сильно привыкнуть. В царствование Валента Кесарий получил назначение на пост «чиновника (квестора или казнохранителя) финансового управления в Вифинии. 11 октября 368 г. «случилось страшное «землетрясение в Никее». Кесарий уцелел чудом. Это обстоятельство сильно на него подействовало, и теперь не так уже трудно было убедить его оставить мир. «Крестившись», Кесарий, однако, не успел самым делом, «последовать за увещаниями своего брата и св. Василия» великого, как заболел и вскоре умер. Это случилось или в «конце 368-го, или в начале 369-го годов». Лишь «немного позже» скончалась и сестра Кесариева «Горгония». Эти две преждевременные смерти опечалили как самого св. Григория, так и его родителей, которые были еще живы (отец умер «в 374 г.», — после него скончалась и мать). Св. Григорий «утешил себя и родителей в надгробных словах твердою уверенностью в блаженстве благочестивых душ» того и другой. В момент смерти Кесария св. Григорию было около 40 лет (родился он «329—330 г.; эта дата точно не установлена). Почивший, следовательно, жил во всяком случае меньше и этого числа годов.

Известны «Dialogi IV sive Questiones et responsiones (y Gallandii, Biblioth. vet. P. VI, 1—152; y Migne, gr. XXXVIII, col. 851—1190)», представляющие собою «собрание разнообразнейших», но «главным образом богословских вопросов и ответов (197)». Они надписываются «именем Кесария», но обычно подлинность их отвергается учеными, — между прочим, потому, что «мирянин», как такой, не мог быть их автором.

Кесарий причислен церковью к лику святых, и память его празднуется 9 го марта.

А. Бронзов

Кесарий епископ арльский

Кесарий епископ арльский, арелатский, один из видных церковно-общественных и литературных деятелей галльской церкви первой половины VI столетия. О жизни и деятельности Кесария можно почерпнуть довольно подробные сведения из его жизнеописаний, написанных его учениками: 1) Киприаном, епископом Тулонским (помещено у Миня в его *Patrol, scr. lat. t. VII, col. 1021*), 2) пресвитером Мессианом и 3) диаконом Стефаном («О чудесах, добродетелях и кончине св. Кесария» у Болландистов в *Acta SS.*). Родился Кесарий около 470 года [в Шалоне на Саоне (*Chalons-sur-Saone*), почему называется иногда Шалонским, *Cabillanensie* или *Cabellinensis*] и с самого раннего возраста отличался благочестивою настроенностью. 20-летним юношею начал монашескую жизнь. С 499 г. состоял в продолжение 3 лет настоятелем монастыря. В 502 г., после смерти Арльского епископа Эония, наследовал его епископскую кафедру, которую и занимал целых 40 лет (до 542 г.), когда 73 летним старцем и окончил свою жизнь 27 августа.

Все епископское служение Кесария протекло среди кипучей деятельности, которая главным образом была направлена на упрочение нравственно-религиозной стороны жизни молодого галльского народа. Преимущественным орудием борьбы с нравственною распущенностью были для Кесария его многочисленные речи, которых теперь с его именем насчитывается до 150. Впрочем, строго критического выделения действительно ему принадлежащих речей до сих пор еще не сделано. Некоторую попытку такого выделения пока сделал только Фесслер (*Institute Patrol. II, p. 875—884*) и наметил Морэн (*Mes principes et methode pour la future edition de St. Csaire* в «*Revue Benedictine*» t. X (1893), p. 62—77). Нет ввиду того и полного издания речей Кесария в одном сборнике. Изданы они частью у Миня (*Patr. lat. XXXIX, 1735 sqq, LXVII, 1041—1090, 1121*), а частью у Каспари (*Kirchenhistor. Analecta, Christiania 1883, S. 213—224; 1890, S. 200—201*). — При содействии Кесария состоялся целый ряд соборов: Агдийский — 506 г., Арльский — 524 г. Карпентрасский — 527 г., Оранжевый — 529 г., Вайтонский — 529 г., Марсельский — 533 г. (см. деяния у *Mansi Acta conc.*), — словом, все те соборы, которые имеют ближайшую связь с административно-церковною деятельностью Кесария. — По его инициативе в Галлии были открыты два монастыря — мужской и женский, для которых сам он написал 2 устава — «Правила к девам» и — «к монахам» («*Regulae ad virgines*» и «*R. ad monachos*» см. у Миня *lat. LXVII, 1001—1042, 1099—1104*). Первый из этих уставов, согласно с обстоятельствами времени, он в самом конце своей жизни подверг переработке (*recapitulatio* см. у Галланди *Bibl. Max. t. XI, p. 34—36*). В связи с монашескими правилами Кесария можно упомянуть еще его три письма, посвященные изображению монашеской аскетической жизни (одно написано к девственнице Оратории, а два к сестре Кесарии: у Миня *lat. LXVII, 1125—1132*), а также «Завещание» (*Testamentum*: у Миня *lat. t. LXVII, 1139—1142*), обращенное к клиру и сестрам с призывом к деятельной любви. Принимал участие Кесарий и в современной ему борьбе православия с пелагианством и полупелагианством и, по свидетельству Геннадия Массилийского, написал «Книгу о благодати и свободном произволении». Сочинение это до нашего времени не сохранилось. Можно, впрочем, думать, что оно составляет воспроизведение того учения о благодати и свободе (в духе Августиновской теории), которое входит в состав вероопределения Оранжевого собора (529 г.), состоявшегося под председательством Кесария.

В западной литературе по вопросу о Кесарии есть несколько обстоятельных исследований. Таковы особенно: *U. Villevieille, Histoire de St. Csaire &v#234que d' Arles.*; Prof. Dr. Carl Hranulin Arnold, — *Caesarins von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, Lpzg 1891*.

Кесария — три города, названные в честь римских цезарей

Кесария (Κεῖσα'ρεία, Caesarea). В церковной истории встречаются три города, названные в честь римских цезарей Кесариями: Кесария Каппадокийская (прежде Мазака; о ней см. под словом «Каппадокия» в «Энци.» VIII), Кесария Палестинская и Кесария Филиппова. В Свящ. Писании упоминаются лишь две последние.

1) **Кесария Палестинская** или Приморская (παρά'λιος: Иосиф Флавий, О войне иудейской VII, 1: 3) или Севаста (Иосиф, Древности XVI, 5: 1) лежит на восточном берегу Средиземного моря. По сообщаемому Плинием, Страбоном и Птоломеем преданию, здесь некогда был город Крокодилополис, названный так потому, что основавшие его египетские колонисты пустили в реку Зерну и Акупр крокодилов. Но уже во времена Страбона от Крокодилополиса остались лишь развалины. На юг от этих развалин хананеяне построили другой город «Мигдал Стратон» т. е. — «Стратонова башня» (Στρα'τωνος πύργος Stratonis turris). Ирод В. расширил город, построил гавань, театр, цирк, водопровод и храм посвященный Августу, и переименовал ее в честь его в Кесарию. Перестройка города была закончена в 12 году до р. Хр. (Иосиф, Древности XV, 9: 6; О войне II, 21: 5). Особенно способствовал дальнейшему процветанию Кесарии выстроенный Иродом мол, благодаря которому Кесария сделалась удобной стоянкой для судов. По смерти Ирода В. город перешел к его сыну Архелаю, а после его низложения вследствие своего значения сделался резиденцией римских прокураторов. Между 41 и 44 годом им владел царь Агриппа I ([Деян.12](#)сл.; Иосиф, Древности XIX, 8: 2; ср. «Энци.» I), но затем Кесария опять сделалась резиденцией прокураторов. Здесь жили Апостол Филипп, один из первых диаконов ([Деян.8:40, 21:8](#)), и сотник Корнилий, обращенный Апостолом Петром ([Деян.10:1, 24, 11:11](#)). Так как Кесария была хорошей гаванью (Иосиф, Древности XVII, 5: 1; О войне I, 31; 3), то через нее начинался морской путь из Иерусалима, почему здесь не раз останавливался Апостол Павел на пути из Иерусалима и в Иерусалим ([Деян.9:30, 18:22, 21:8](#)). В Кесарии же он содержался два года в тюрьме при прокураторах Феликсе (52—61 г.) и Порции Фесте (61—62 г.) и держал речь перед Агриппою II и Вереникой ([Деян.23](#)сл.: [Деян.24:27, 25](#)сл.; ср. «Энци.» I, III). Раздоры между иудеями и многочисленными в Кесарии иностранцами положили начало иудейской войне 66—70 годов (Иосиф, О войне II, 13:7; XIV, 4 сл.). Еще Веспасиан сделал Кесарию римской колонией (Colonia prima Flavia) и освободил ее жителей от поголовной, подати, а Тит освободил их и от земельной подати. По разрушении Иерусалима Кесария сделалась главным городом Палестины, а со второго века она служила местопребыванием епископа, которому подчинен был Иерусалим, пока, наконец, на Халкидонском соборе иерусалимскому епископу были даны права патриарха. В 195 г. здесь на соборе было определено время празднования Пасхи. В Кесарии нашел убежище Ориген, осужденный Александрийскими соборами 231 и 232 годов. Памфил и Евсевий, основали здесь богословскую школу и богатую библиотеку. В 638 году Кесария была завоевана одним из полководцев Омара. Завоеванная крестоносцами в 1101 году, она заняла второе место в ряду католических архиепископий, подчиненных иерусалимскому латинскому патриарху. За время владения ею крестоносцев в ней преемственно было 11 архиепископов. В 1187 г. она была взята и разрушена Саладином; после много раз была восстанавливаема и разрушаема, а в 1265 г. была совершенно разрушена султаном Бибарсом. Остатки стен, выстроенных крестоносцами, показывают, что в их время Кесария была гораздо менее своей прежней величины. Долгое время на месте Кесарии была пустыня, и только в 1878 г. турецкое правительство переселило сюда бежавших из Болгарии черкесов,

видоизменивших древнее название в форму Кайсарие.

2) **Кесария** Филиппова — город северной Палестины у подошвы Ермона, при восточном истоке Иордана. Некогда здесь находилось капище Ваала и город назывался Ваал Гад ([Нав.11:17, 13:5](#)). Греки отождествили культ Ваал-Гада с культом Пана, и город получил на звание Панеады (Plin. N. N. V, 15). Август отдал этот город Ироду В., который выстроил здесь великолепный храм из белого мрамора, посвященный Кесарю (Иосиф, Древности XV, 10: 3). Тетрарх Филипп, получивший в свое владение Гавлонитиду (4—34 по р. Хр.), украсил город и назвал его в честь Кесаря Тиверия Кесарию (Иосиф, Древности XVIII, 2: 1; О войне II, 9: 1). Сюда приходил Спаситель со Своими учениками из Вифсаиды и дорогою спрашивал их, за кого они принимають Его, предсказав им о Своих страданиях и воскресении, а потом всенародно проповедовал о ношении креста и Своем пришествии во славе ([Мф.16:13-28](#); [Мк.8:27-38](#); [Лк.9:18-27](#)). По преданию, здесь жила исцеленная Спасителем кровоточивая женщина ([Мф.9:20-23](#); [Мк.5:25-34](#); [Лк.8:43-48](#); ср. Евсевий, Церк. Ист. VII, 18). Царь Агриппа II переименовал Кесарию в честь Нерона в Нерониаду (Иосиф, Древности XX, 9; 4), но за городом удержалось древнее название Панеады или Баниас. В IV веке Кесария Филиппова была местопребыванием епископа, стоявшего в зависимости от антиохийского патриарха. У Евсевия и Иеронима она известна под именем Панеи. Последним она ошибочно отождествляется с Даном (см. «Энц.» IV), на самом деле лежавшем на четыре версты к западу от Кесарии и на месте нынешнего Тель-ель-Кади. Около 1134 года Кесария была взята крестоносцами и сделалась местопребыванием епископа, — суффрагана архиепископа Тирского. Известны два панеадских епископа — Адам (1134—1160 г.) и Иоанн (1160—1169 г.). Некоторое время Кесария переходила то в руки крестоносцев, то в руки магометан. Мусульманская деревня Баниас с 350 жителями находится на месте не города Кесарии, а крепости Кесарии, носившей у арабов название Зубейбе. Сохранились остатки стен этой крепости средневековой постройки. Самый город лежал значительно ниже.

С. Троицкий

Кесарь — греческая форма (Καῖσαρ) латинского слова Caesar. Первоначально слово это имело значение собственного имени и было прозвищем Кая Юлия, знаменитейшего из членов первого римского триумvirата. Затем оно, мало-помалу, сделалось именем нарицательным. Именем «кесарь» стали обозначать тех римских правителей, которые, подобно Каю Юлию Цезарю, соединили в своем лице все высшие должности римской республики и таким образом явились властителями Римского государства, его императорами. Возникновение христианства совпало по времени с образованием римской империи; поэтому в новозаветных писаниях упомянуты некоторые из римских кесарей, именно те, в правление которых совершились события первоначальной истории христианства, занесенные в священные новозаветные книги. Назовем этих кесарей. 1) Октавиан, получавший от сената титул Августа — «почитаемого» и известный под этим почетным именем (14 г. по р. Хр.). От него, кесаря Августа, вышло, по свидетельству [Ев. Луки](#), повеление сделать перепись по всей вселенной. В силу этого повеления пошли все записываться каждый в свой город. Пошел и Иосиф из Назарета в Вифлеем записаться с Мариною, обрученною ему женой, которая была непраздна. Здесь, в Вифлееме, во дни кесаря Августа, родился Христос Спаситель ([Лук.2:1-11](#)). — 2) Тиверий, пасынок Августа и его преемник (14—87 г. по р. Хр.). В пятнадцатый год правления кесаря Тиверия явился Иоанн, сын Захариин, проповедуя крещение покаяния для прощения грехов и совершая это крещение над приходившими к нему креститься. При кесаре Тиверии крестился от Иоанна Спаситель наш и, затем, выступил на общественное служение ([Лк.3:1-3, 7:12, 21-23](#)). Изображение и надпись на золотой монете, поданной Христу Иисусу были Тивериевы; к Тиверию кесарю прежде всего относились слова Христа: воздавайте кесарево кесарю Тиверия же разумели иудеи, когда, возводя клевету на Господа Иисуса, говорили, что Он запрещает платить подать кесарю, а также, когда они кричали Пилату: «Ты не друг кесарю, нет у нас царя кроме кесаря» ([Мф.22](#) сл. [Мк.12](#) сл. [Лк.20](#) сл. [Лк.23:2](#). [Ин.19:12, 15](#)). Наконец, при Тиверии кесаре, скончавшемся в 37 г., Господь Иисус претерпел крестную смерть и воскрес из мертвых. — 3) Клавдий (41—54 г.), наследовавший Каю Калигуле. При кесаре Клавдии был в римской империи великий голод, предвозвещенной Агавом, о чем упомянуто в [Деян.11:28](#); по свидетельству той же книги, иудеи в Фессалониках обвиняли Павла и Силу в том, что они поступаюь против повелений кесаря ([Деян.17:7](#)), именно кесаря Клавдия. При этом же кесаре и по его распоряжению были удалены из Рима иудеи ([Деян.18:2](#)). — 4) Нерон (54—68 г.), пасынок и преемник Клавдия. В правление Нерона произошло с Ап. Павлом то, что описано в 25—28 гл. кн. Деяний. Находясь в Кесарии в узах, Апостол был обвиняем во многих преступлениях пред правителем Фестом со стороны своих соплеменников иудеев. Последние настойчиво просили Феста, чтобы он оказал им милость, отправил Ап. Павла в Иерусалим на суд, причем злоумышляли на дороге убить ненавистного им узника. Желая угодить иудеям, Фест предложил Апостолу отправиться в Иерусалим. Но он сказал: «Требую суда кесарева» — и правитель ответил ему: «Ты потребовал суда кесарева, к кесарю и отправишься» ([Деян.25:1-12](#)), Отправленный под стражею в Рим, Апостол провел здесь, ожидая суда кесарева, два года в узах, без особенного, впрочем, стеснения ([Деян.28:16-19, 30, 31](#)). Все это происходило приблизительно в 61—63 году, и таким образом под кесарем в изложенном повествовании разумеется именно кесарь Нерон, хотя он ни однажды не назван по имени.

В первые времена правления кесарей, каждый подданный Римской империи, пользовавшийся званием римского гражданина, имел право, в каком бы пункте империи он ни находился, требовать, если его в чем либо обвиняли, суда кесарева. Поэтому-то Ап. Павел,

имевший достоинство римского гражданина ([Деян.22:25-29](#)), требовал, находясь в Кесарии, чтобы его, вместо Иерусалима, отправили на суд кесарев в Рим ([Деян.25:11](#)). С тех пор как Иудея была поставлена под управление римских прокураторов (в 6 г. по р. Хр.), единственным государем этой страны сделался кесарь, который мог здесь устанавливать налоги и собирать подати ([Мф.22](#)сл. [Мк.12:14](#). [Лк.20](#)сл.). Со времени разделения римских провинций (27 г. до р. Хр.) на провинции, которыми управлял сенат, и на провинции, которые зависели непосредственно от кесаря, была разделена и казна государственная. Налоги с провинций сенатских поступали в казнохранилище сената (aerarium), а дани с провинций кесаревых шли в казну, которою непосредственно распоряжался кесарь. Так как Иудея была провинциею кесаря, то дани с ее населения были платимы кесарю ([Мф.22](#)сл. и др.).

Прот. Н. Елеонский

Таким образом имя Кесарь (ὁ σεβαστοῦς— augustus. [Деян.25:21, 25](#)) в Новом Завете всегда усваивается римскому императору, как царю иудеев ([Ин.19:15](#). [Деян.17:7](#)), которому они обязаны платить подати ([Мф.22](#)сл. [Лк.20:22, 23:2](#)) и к которому они, в случае нужды, при условии обладания правами римского гражданства, могли апеллировать ([Деян.25:11, 26:32, 28:19](#)). Если иудеев обвиняли в уголовных преступлениях, они обязаны были являться в Рим ([Деян.25:12, 21](#)).

Н. Мухин

Кесед

Кесед — сын Нахора от Милки, племянник Авраама ([Быт.22:20, 25](#)). Нельзя считать его родоначальником халдеев (kasdim), потому что уже Фара, дед Кеседа, вышел из Ура халдейского — Ur kasdim ([Быт.11:31](#)). Возможно, что Кесед был родоначальником какого-либо мелкого халдейского племени, кочевавшего в пустыне и жившего случайными добычами. И может быть, что потомками Кеседа были те пустынные грабители — «халдеи», которые «взяли» верблюдов Иова и «поразили острием меча отроков» его ([Иов.1:17](#)).

Прот. Н. Елеонский

Кесил — город на юге удела Иудина

Кесил — город на юге удела Иудина, поименованный в кн. И. [Нав.15](#) (Елфолад, Кесил и Хорма). Затем этот город встречается в Библии еще дважды, но под другими именами. Так, у И. [Нав.19](#) он обозначен словом «Вефул» (Елтолад, Вефул и Хорма), а в [1Пар.4](#) — «Вефуил» (Фолод, Вефуил и Хорма). Отсюда можно заключить, что один и тот же палестинский город был известен в древности под тремя различными названиями. Следует заметить, что хотя Кесил и считался принадлежащим к уделу сынов Иудиных, но фактически им владело колено Симеоново, которое, не получив самостоятельного удела, поселилось на землях своих братьев — потомков Иуды ([Нав.19:1, 2, 4](#)). — Положение Кесила не определено.

Прот. Н. Елеонский

Кесиль и прочие созвездия, упомянутый в Библии

Кесиль и прочие созвездия, упомянутые в Библии. Из созвездий в библейских книгах названы: Кесиль, Ас, Хима, Маззарот или Маззалот.

1) Кесиль ([Иов.9:9. 38:31.](#) [Ам.5:8.](#) [Ис.13:10](#)); это еврейское наименование может быть переведено речением «исполин» (от глагола *kasal* в значении быть крепким, сильным). Кесиль, по истолкованию в переводах греческом LXX-ти, затем немецком (Лют.), славянском и русском, есть созвездие Орион, состоящее из нескольких звезд, определенным образом расположенных, находящееся в южной части небесного свода по отношению к северному полушарию. — В кн. [Иов.38](#) упоминается об узах, незримо связующих Кесиль, именно в следующем выражении: можешь ли ты разрешить узы Кесиль? Какой смысл этого выражения? Здесь под узами понимаются те определенные и вечно неизменные отношения, в которые поставлены между собою отдельные звезды в созвездии Орион и которыми (отношениями) как бы неразрывную цепью соединяются эти звезды в известную группу. Слабый в своих силах человек, конечно, не в состоянии разрешить этих уз, сделать так, чтобы каждая звезда Ориона, выйдя из определенных отношений к другим, самостоятельно начала свое течение в пространствах неба. Такое толкование приведенного выражения имеет точное основание в контексте. Именно в 38 гл. кн. Иова раскрывается то положение, что человек, будучи крайне ограниченным в умственном и физическом отношении, не в состоянии ни проникнуть в тайны миротворения, ни изменить уставов неба. Одним из частных и очень убедительных доказательств этого общего положения и служит, между прочим, то обстоятельство, что выше сил человеческих разрешить узы Кесиль — точно так же, как и указать заре место ее ([Иов.38](#)ст.). Но при таком толковании, основывающемся на контексте, уже не может быть признано правильным объяснение рассматриваемого выражения, встречающееся у большинства современных западных толковников. Обыкновенно утверждают, что выражение: можешь ли ты разрешить узы Кесиль? — носит печать мифических воззрений древних язычников. Последние представляли себе созвездие Ориона небесным исполином, который восставал против верховного Бога, за что и был прикован к небу. На этот-то миф и содержится, — говорят, — указание в разбираемых словах кн. Иова. Однако же подобное «мифическое» объяснение решительно устраняется текстом 38 гл. кн. Иова, где нашу мысль поражают возвышеннейшие, облеченные в поэтическую форму понятия о всемогущем и премудром Виновнике мирового бытия. — У [Ис.13](#) слово *kesil* («Орион») употреблено во множ. числе (в русск. пер.: светила). Здесь у пророка, по всей вероятности, понимаются как Орион, так равно и те созвездия, которые, подобно Ориону, наиболее заметны на звездном небе и которые своим видом останавливают на себе преимущественное внимание (ср. пер. LXX-ти и славянск.).

2) Ас (*asch* — у [Иов.9](#) или *ajusch* — у [Иов.38:32](#)) — слово, обозначающее, как обыкновенно предполагают, созвездие Большую Медведицу (так русск. переводчики). Предположение — очень вероятное. Ас у [Иов.38:32](#), во всяком случае, обозначает собою животное — самку, которую сопровождают ее дети, вследствие чего мы и находим здесь вопрос: можешь ли вести Ас с ее детьми? Но три звезды в хвосте созвездия Б. Медведицы могут быть представляемы именно как детеныши, следующие за своею матерью. Почему же, после этого, не признать вероятным предположение, что Ас обозначает созвездие северного неба, называемое Большая Медведица? Впрочем, не все согласны с таким толкованием слова Ас. LXX, напр., передали это слово речениями « $\delta\alpha$ » и « $\epsilon\sigma\lambda\epsilon\rho\varsigma$ » поэтому и в славянском переводе поставлены, вместо Ас, выражения: «пиады» и вечерняя «звезда».

3) Хима (*kimah* «куча», «густая толпа»: [Иов.9:9. 38:31.](#) [Ам.5:8](#)) — Плеяды, созвездие

восточной части небесного свода, состоящее из 7 крупных и многих мелких звезд; во всяком случае большинство исследователей и толковников библейского текста стоит на стороне такого значения слова Хима. Вопрос [Иов.38:31](#): можешь ли ты связать узел Хима? — имеет тот смысл, что установить определенное и неизменное отношение, существующее между отдельными звездами Хима, — не в силах человеческих (см. выше «Кесиль»). В русск. переводе Библии евр. *Кіmah* оставлено в кн. Иова без перевода (Хима), [Ам.5](#) передано речением «семизвездие»; у LXX-ти только у [Иов. 38:31](#) переведено словом Πλειά_ы (славянск. «плиады»).

4) Маззарот, Маззалот (*mazzaroth* — у [Иов.38:32](#), *mazzaloth* — в [4Цар.23:5](#); LXX: *Μαξjυρω'θ*). Эти слова еврейск. подлинника в русск. библ. тексте переданы речением «созвездия». Относительно значения приведенных слов подлинника не существует определенного, твердо установленного мнения. Одни из ученых исследователей библ. подлинного текста полагают, что под словами «*mazzaroth*», «*mazzaloth*» разумеются не созвездия вообще, но созвездия зодиакальные, другие, — что планеты, третьи, — какое либо отдельное определенное созвездие и т. д. Но ни одно из этих мнений прочными основаниями не располагает.

[Иов.9](#) наряду с тремя первыми вышеназванными созвездиями упомянуты тайники юга. По объяснению большинства толковников, это — беспредельные и неведомые небесные пространства, в которых совершают свое течение, кроме Ориона (*Kesil*), и другие созвездия и звезды южного неба.

О звездах почему-либо замечательных, о звездах вообще, поскольку о них упоминается в Библии, см. «Небо звездное».

Прот. Н. Елеонский

Кестлин Юлий (Kestlin Julius) немецкий прот. богосл. род. 17, V, 1826 г. в Штутгарте; с 1870 г. проф. в Галле.

Особенно известен своими сочинениями о Лютере. Его труды: «Шотландская церковь, ее внутренняя жизнь и отношение к государству» (Die Schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältniss zur Staat, Hamb. n. Gotha 1854); «Учение Лютера о церкви» (Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853, 2 Aufl. 1868); «Сущность церкви по учению и истории Нового Завета» (Stuttg. 1854, 2 Aufl. Gotha 1872); «Богословие Лютера» (Luthers Theologie, 2 Bde Stuttg. 1863, 2 Aufl. 1883); «Жизнь и сочинения Лютера» (Luthers Leben und Schriften Elberf. 1875, 3 Aufl. 1883); «Жизнь Лютера» (Luthers Leben, 7 Aufl. Lpzg 1889); «Мартын Лютер, нем. реформатор» (Martin Luther der deutsche Reformator, 22 Aufl. Halle 1883); «Лютер и Янссен» (Luther und J. Janssen, 3 Aufl. Halle 1883); С 1873 состоит одним из редакторов «Theologische Studien und Kritiken». По своим богосл. убежд. принадлежит т. наз. Vermittlungstheologie (примирительному направлению).

Н. Сахаров

Кесуллоф

Кесуллоф — город в уделе Иссахаровом, на северной окраине удела, след., близ южной границы колена Завулонова ([Нав.19:18](#)). Кесуллоф в библейские времена имел, как обыкновенно полагают, и другие наименования, каковы: Кислоф-Фавор и просто Фавор ([Нав.19:12, 22](#)). Впрочем, в [1Пар.6:77](#). Фавор назван левитским городом в колене Завулоновом. На месте библейского Кесуллофа находится, по всей вероятности, современное селение Иксал или Ксал (Iksal, Ksal), расположенное к западу от горы Фавора, на северной окраине Изреельской равнины, на скалистом возвышении. В селении имеются развалины древних сооружений; здесь также открыто множество гробниц, иссеченных в скалах.

Кетевань, святая грузинской церкви, мученица. Кетевань была дочь Ашотана Багратиона, супруга царя кахетинского Давида. Время ее жизни совпадает с господством в Грузии персидского влияния, усилившегося при знаменитом шахе Аббасе (1585—1628 г.). Шах этот стал насаждать в Иверии религию, язык и нравы персидского магометанства. Среди членов грузинской царствующей фамилии он нашел приверженцев из корыстных видов. Таким был царевич Константин, брат Давида, супруга Кетевань. Воспитанный при персидском дворе, отрекшийся от Христа, Константин с огромным войском шаха Аббаса вступил в Кахетию, изменнически убил отца своего царя Александра и брата своего Давида, а оставшейся вдове последнего Кетевани предложил вступить с ним в брак. Кетевань отвергла преступный замысел Константина и послала против него войско. Константин, называемый летописцем новым Каином, пал в битве. Шах наружно примирился со смертью преданного ему Константина и утвердил на престоле Теймураза, сына Кетевани, в то время пребывавшего в Персии. Вскоре шах Аббас, преследуя царя карталинского Луарсаба, по наущению бежавшего из Грузии полководца моурава Георгия Саакадзе, потребовал от царя Теймураза выдачи сына в заложники. Царь послал двух сыновей — сначала младшего, потом старшего. Шах потребовал к себе и самого царя. Последний отказался, надеясь на содействие карталинского царя Луарсаба. Но оба — Теймураз и Луарсаб — были оставлены подданными, по проискам шаха, и бежали в Имеретию. Аббас опустошил Кахетию, разорил церкви, избил население. В одной только Гареджийской пустыни в день Воскресения Христова обагрил он церковный помост кровью 6.000 человек. Мать (Кетевань) и детей Теймураза шах отправил в Шираз. Здесь ей «лев Ирана» предложил выбирать между магометанством и лютою казнью, и она выбрала муки и смерть от руки палача (1624 г.). Среди обширной площади, при огромном стечении народа, царица Кетевань была обнажена, и тело ее рвали раскаленными щипцами; но она выносила пытки, и напрасны были увещания отказаться от Христа. Тогда на страшные ожоги и раны ее стали класть горячие уголья — она осталась непоколебимой. Наконец, на ее голову надели докрасна раскаленный чугунный котел, — и она скончалась, увенчанная этим страшным мученическим венцем. Свидетелями жесточайших пыток и терзаний Кетевани были католические монахи августинского ордена. Мощи ее были доставлены итальянскими миссионерами царю Теймуразу и ныне покоятся в Кахетии в Алавердском соборе. Празднество в ее честь положено на 13 сентября. Жизнеописание Кетевани помимо грузинской летописи и сборника «Рай Грузии» — дают цари Теймураз и Арчил, Григорий, иеромонах из князей Вахваховых, католикос Виссарион, католикос Антоний I в своей книге «Мартирология»; иеромонах Косьма написал похвальное слово царице Кетевани, а писатель XIX в. Александр Казбен вывел ее в драме «Царевич Константин».

А. Хаханов

Кеттлер Готард

Кеттлер Готард. С именем Кеттлера связано распространение и утверждение реформации в Курляндии. Он был последним начальником ордена в Лифляндии и первым герцогом Курляндии. Кеттлер, происходивший из знатного рода, родился в 1511 г. Воспитанный для духовного звания, Кеттлер около 20-ти лет явился в Лифляндии и вступил в орден. Своим выдающимся умом и редкою энергией он скоро приобрел себе особенное уважение и впоследствии занял высшее место в стране. В это время реформация уже нашла себе место в Лифляндии, особенно в го родах. По делам ордена Кеттлер два раза путешествовал в Виттенберг, где в 1556 г. имел личное свидание с Меланхтоном, который имел на него большое влияние и утвердил его в протестантских воззрениях. Тогда же началась и его имевшая большое значение для страны политическая деятельность. Кеттлер постепенно пришел к убеждению, что его орден сам по себе слаб, и для того, чтобы противостоять угрожавшей ему опасности со стороны России, орден должен обеспечить себе деятельную поддержку со стороны соседнего, могущественного в то время, польского государства. С тех пор, Кеттлер сделался одним из ревностных сторонников польской партии в Лифляндии, и противником лиц, патриотически настроенных, по возможности устраняя их со своего пути. В 1557 году был заключен оборонительный и наступательный союз с Польшею. Сделавшись главою ордена, Кеттлер стал стремиться к тому, чтобы достигнуть секуляризации лифляндского ордена, а самому получить титул герцога Лифляндского под польским покровительством. В 1559 г. Кеттлер виделся в Вильне с польским королем Сигизмундом Августом, с которым и вел переговоры в указанном направлении. Король обещал свою помощь, но требовал полного подчинения Лифляндии Польше. Под давлением необходимости Кеттлер должен был согласиться на это условие. Так Лифляндия попала в руки Польши; Курляндия, во главе с Кеттлером, сделалась вассальным польским герцогством. 5 марта 1562 года Кеттлер сложил с себя, орденский крест и мантию, присягнул, как герцог, и сам принял присягу курляндского рыцарства.

В качестве герцога Кеттлер в своей дальнейшей деятельности обращал большое внимание на реформу и упорядочение церковных отношений в своей стране. Он заботился об увеличении очень недостаточного числа приходских церквей, о религиозном просвещении народа, о возвышении и усилении пастырской деятельности духовенства, об устройстве и организации школ, домов призрения для бедных и больных и т. п. Для проведения церковных реформ и наблюдения за состоянием церквей были учреждены должности суперинтендентов и визитаторов, а впоследствии была вызвана к жизни консистория с большими полномочиями, под председательством канцлера. Кеттлер умер 76 летним стариком 17-го мая 1587 года. Реформа и организация протестантской церкви в Лифляндии считается его главною заслугою.

С. Зарин

Кефалония

Кефалония (или **Кефалиния**) — один из Ионийских островов, расположенный к югу от других, против входа в Патрский залив. Ныне по количеству населения он занимает второе после о. Корфу место, имея свыше 80.000 человек. Политическая и церковная судьба Кефалонии находилась в тесной связи с историческим прошлым всех Ионийских островов. В частности же можно отметить, что христианство распространилось на Кефалонии из Ахаии в апостольские времена. В конце IV в. (395 г.) остров подпал политическому влиянию Византии. В гражданско-административном отношении он в византийскую эпоху никогда не составлял самостоятельной единицы, а примыкал к феме Пелопоннеса, как свидетельствует император Константин Порфирородный в сочинении «О фемах». В церковном отношении Кефалония во время вселенских соборов выделилась в особую епархию, находившуюся до 732—733 г., как и весь восточный Иллирик, под духовной юрисдикцией римского папы; а потом остров подчинился духовной власти константинопольского патриарха. На седьмом вселенском соборе присутствовал пресвитер Григорий, местоблюститель Кефалонийской епископской кафедры. В эпоху Фотианскую (IX в.) был известен кефалонийский епископ Антоний, присутствовавший на одном из константинопольских соборов этого времени. В каталоге епархий Константинопольского патриархата, известном с именем императора Льва VI Мудрого (886—911 г.), Кефалонийская епископия занимает четвертое (из семи) место в ряду епископий, подчиненных митрополиту Коринфа. Во время латинского господства в Константинополе (1204—1261 г.) и Кефалония, вместе с другими Ионийскими островами оказалась во власти латинян, которые изгнали с острова православного епископа, завладели имуществом православных храмов, силой заставляли духовенство и народ исполнять латинские обряды и признавать главенство папы. Под властью византийских императоров (XIII-XIV в.) церковная жизнь на острове по-прежнему получила нормальное течение и развивалась в строго православном духе. Между прочим, в 1362 г. патриарх Вселенский Филофей, вместе со своим синодом, переместил епископа (неизвестного по имени) Кефалонии на митрополичью кафедру Навпакта, мотивировав этот акт тем, что означенный епископ отличался большою ревностью о благе христиан и усердно защищал церковные права как в своей епархии, так и в митрополии Навпакта, чем и заслужил свое возведение на высшую кафедру (Miklosich et Muller, Acta I, p. 413—415). От 1389 г. смеются сведения, что епископ кефалонийский подчинялся митрополиту Коринфа (*ibid.*, II, 139). В это время остров находился уже под властью рыцарей Токко из Беневента, господство которых продолжалось здесь до конца XV века. Положение православного населения острова под этим владычеством постепенно ухудшалось, вследствие водворения здесь латинского духовенства. На Ферраро-Флорентийском соборе (1439 г.), провозгласившем церковную унию между Византиею и Римом, было постановлено, чтобы епископ Кефалонийский, управлявший и островом Закинфом, попеременно избирался из латинян и греков, причем епископ-грек должен был жить на Кефалонии, а латинянин — на Закинфе. Самостоятельность греческой епископии на Кефалонии восстановил Леонард II (из фамилии Токко), изменивший политику этого дома в отношении к православным грекам острова. В 1450 г., на Кефалонийскую кафедру был назначен греческий архиерей Герасим Ловердос, духовной юрисдикции которого были подчинены и острова Закинф и Итака. Под управлением этого иерарха положение церковных дел на Кефалонии немного улучшилось. Он находился в хороших отношениях с Леонардом II, прочно утвердил греческую кафедру на острове, добился возвращения ей отнятых латинянами имуществ и обеспечил за греческим клиром право избрания епископа. Герасим управлял Кефалонийскою епархией свыше 40 лет и пережил ужас

турецкого завоевания Кефалонии в 1479 году, когда население острова, — по распоряжению султана Магомета II, — частью было перебито, частью (женщины и дети) отправлено в Константинополь. Но турецкое владычество продолжалось здесь недолго: — в конце XV века остров был уже под властью Венеции. На Кефалонии по-прежнему остался греческий православный епископ, находившийся в подчинении Коринфскому митрополиту и Константинопольскому патриарху. Хотя венецианское правительство толерантно относилось к православным грекам, но латинское духовенство питало к ним вражду и ненависть, очень часто давало поводы к пререканиям между православными и католиками и много было повинно в тяжелом положении православных. Между прочим, кефалонийские православные епископы имели горячие и продолжительные споры с латинскими епископами Закинфа по вопросу о смешанных браках. Дело не раз доходило до публичных между ними диспутов, завершавшихся взаимной анафемой. Но в большинстве случаев греки были страдающей стороной. Однако они крепко держались православия и находились в канонических отношениях к Константинопольскому патриарху. Патриарх Кирилл I Лукарис, по ходатайству епископа кефалонийского Никодима Метаксы, освободил остров от подчинения митрополиту Коринфа и возвел Кефалонийскую кафедру на степень архиепископии. В этой степени Кефалонийская кафедра пребывала до 1799 г., когда Вселенский патриарх Неофит VII возвел ее (вместе с о. Закинфом) в достоинство митрополии. В это время Кефалония находилась под властью французов. В 1886 г. остров, — несмотря на протест митрополита Спиридона, — вошел в состав епархий церкви королевства Греческого. По административному делению 1900 г., Кефалонийская епископия ныне занимает восьмое место в каталоге епархий новогреческой церкви. Главный город острова — Аргостолион с 9.000 жителей, второй по населению — Ликсури. Близ крепости Ассоса находится монастырь св. Герасима, покровителя острова; здесь почивают его мощи. Из монастырей острова также известны — св. Варвары (построен в XVII в.), св. Евфимии (возобновленный в XIX в. на развалинах древнего храма в Пиларе, ныне имеет в своих стенах богадельню), св. Андрея Милапидьяса и другие. Остров Кефалония был родиной многих выдающихся деятелей греческой церкви и просвещения, как это убедительно показал в своих трудах ученый И. Цицелис.

И. И. Соколов

Кефар-Аммонай

Кефар-Аммонай — город в колене Вениаминовом, упомянутый в Библии только однажды ([Нав.18:24](#)) наряду с Гевюю (Гивюю); вероятно, как и Гива Вениаминова ([1Цар.13:15, 16](#), [4Цар.23:8](#)), он находился на север от Иерусалима. О Кефар-Аммонае ничего неизвестно.

Прот. Н. Е.

Кефира

Кефира — хананейский город, состоявший в союзе с Гаваоном ([Нав.9:17](#)), затем принадлежавший колену Вениаминову ([Нав.18:26](#)), существовавший и во времена послепленные ([1Ездр.2:25](#). [Неем.7:29](#)); ныне — развалины Кефире (Kefire) в горах, на северо-запад от Иерусалима, между Гаваоном (ныне Dschib) и Аіалоном (ныне Jalo).

Прот. Н. Елеонский

Кибардин Никол. Меф., протоиер. редактор «Екатеринб. Е. Вед.», ср. «Энц.» V.

Кибль Джон (Keble John, 1792—1866 г.), знаменитый религиозный поэт Англии и один из главных деятелей «оксфордского движения», родился в 1792 г. в Fairford-e, в Глочестерском округе Англии, и был сыном сельского пастора, настоятеля церкви в Colp'e. Образование Кибль получил сначала дома у отца, а потом в Оксфорде, в колледже Corpus Christi. Учился он блестяще, и в 1811 г. был избран членом (fellow) колледжа Oriel (Ориель), вокруг которого группировалось все самое лучшее в умственном отношении в Оксфорде того времени. В 1813 г. Кибль был выбран публичным экзаменатором в классической школе, в 1816 г. он сделался священником; в 1818 г. его выбрали тьютором в Oriel, а в 1823 г. он оставил Оксфорд и сделался кюре (curate — младший священник; обычно наемный) в приходе вблизи своей родины. В 1825 г. Кибль был назначен кюре в Хёрслей (Hursley), где и служил до конца своей жизни, получив должность настоятеля (vicar) в 1835 г. Между 1831—1841 годами Кибль был профессором поэзии в Оксфорде.

Кибль знаменит прежде всего, как автор книги «Christian Year», изданной в 1827 г. Это сборник духовных поэм на все воскресные и праздничные дни календаря англиканской церкви. Книга эта имела колоссальный успех, благодаря ее глубоко религиозному тону, тонкому знанию Библии автором и непритворной искренности его настроения. В 1839 г. Кибль издал свой «Metrical Version of the Psalms», а в 1846 г. другой томик своей духовной лирики, названный «Lyra innocen tium» это сборник мыслей в стихах о детях христианских, их слабостях, испытаниях и преимуществах. Литературная работа Кибля была очень велика; в 1836 году он издал сочинения английского богослова Гукера (Hooker); в 1838 г. вместе с Ньюманом и Пьюзеем он издавал библиотеку святых отцов. В 1846 г. Кибль взял на себя задачу издать сочинение английского богослова Вильсона (Wilson), что и сделал в 1868 г.

Но где Кибль особенно знаменит, так это, несомненно, в истории «оксфордского движения». Трудно было думать, чтобы этот скромный и нечестолюбивый сельский священник мог стать главным двигателем одного из замечательнейших религиозных движений своего времени. А между тем это было так. По заявлению Ньюмана, Кибль был «истинным и первым виновником» оксфордского движения. В 1833 году, 14-го июля Кибль произнес проповедь «National Apostasy», по поводу уничтожения 10 епископских кафедр в Ирландии, и эта проповедь была началом движения. У Кибля же, вместе с другими деятелями движения, явилась мысль издавать короткие, но ясные трактаты для популяризаций высоко церковных идей. Результатом были так называемые «Tracts for the Times», из которых 4, 13, 40, 52, 54, 57, 60 и 89 были написаны самым Киблем [отсюда и самое движение называется еще «трактарионским»]. Знаменитый 90-й трактат Ньюмана был читан и одобрен Киблем; но в то время, как автор его — Ньюман ушел в католичество, Кибль, его друг, остался до конца своей жизни верным сыном англиканской церкви. Факт этот тем более замечателен. что сам Кибль не вполне был доволен современным ему состоянием церкви в Англии. Кибль умер в 1866 г. Благодарные друзья и почитатели воздвигли ему великолепный памятник — новый колледж в Оксфорде — Keble College.

К. Фаминский

Киброт-Гаттаава

Киброт-Гаттаава (Kibrot hattaavah — «гробы прихоти»; Μνηματα τῆς ἐπιθυμίας; «Sepulchra concupiscentiae»; «гробы похотения» по И. Флавию, Древн. 3, 13 Kibrophaba). По [Чис.11: 34](#) — это второй, по [Втор.9](#) третий стан евреев от Синая, по [Чис.33](#) первый стан от пустыни Синайской. Во время пребывания здесь евреи, не довольствуясь манной, по инициативе «пришельцев» возмутились против Моисея по поводу недостатка мяса. По молитве Моисея Бог послал евреям множество перепелов, на которых евреи с жадностью набросились. Но по причине пресыщения, между евреями открылась моровая язва. По этому случаю место это названо было Kibrot hattaavah — «гробы прихоти». Во время пребывания евреев здесь, Моисеем по повелению Божию были избраны семьдесят старейшин в качестве помощников его по управлению народом ([Чис.11:4-34](#)).

Место Kibrot hattaavah находится между пустынею Синайской и Аспрофом ([Чис.11:35](#)), близ южного края горного хребта el-Tig. Иос. Флав. (Древн. 3, 13) называет эту местность esermoth, но не указывает точно, где она находится. Kibrot hattaavah отождествляют с нынешнею местностью el-ain (Keil и Del. на [Чис.](#) р. 245—246; ср. Властов, Св. Летопись на [Чис.](#), стр. 63 и 69).

Свящ. И. Богоявленский

Киворий — спорное со стороны производства слово. По мнению одних, оно происходит от арабского «*qub*» — сосуд, кубок; по словам других, — от еврейского «*qib*», «*qibim*» — гроб (проф. Е. Е. Голубинский, История русской церкви I, 2, стр. 145, прим. 2), третьи (проф. Н. В. Покровский, Происхождение древнехристианской базилики, стр. 161, прим. 1) корнем его считают греческое «*κίβωριον*», каковым именем называлась шелуха на плодах одного египетского растения — «*κολοκασιον*». Так как она имела форму кубка и употреблялась египтянами вместо чаши (Плиний, 21, Hist. nat. 51), то Атеней и замечает: «киворий есть род кубка» (Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus II, стр. 100). В том же значении употребляется слово «киворий» у Горация (Carm. I, 11; od. 7). Совершенно одиноко стоит словопроизводство Софрония патриарха Иерусалимского: *Κοβ* — ковчег, *ωριον* — устройство его (Писания отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения I, стр. 267), и Германа Константинопольского — *ωριον* — озарение Господне (ibid., стр. 362). В христианской археологии под именем кивория разумеется устрояемая над престолом сень, — круглый или куполообразный верх, утверждающийся на нескольких колоннах, столбах. Напоминая своею формой надгробные памятники древних народов, кивории обязаны своим происхождением желанию христиан сделать престол как можно более похожим на надгробный памятник и чрез то нагляднее выразить мысль, что престол — гроб, место положения тела Христова. Такой именно взгляд высказывают Константинопольский патриарх Герман и Иерусалимский Софроний. По словам первого, «киворий поставляется в церкви для того, чтобы служить сокращенным изображением и распятия, и погребения, и воскресения Христова» (Писания св. отцов I стр. 362).

С какого времени стали устрояться кивории, с точностью неизвестно; но в IV-V вв. они, несомненно, существовали. За это говорят их изображения на двух мозаиках, — в церкви Иоанна Предтечи в Равенне (465 г.) и в храме св. Георгия в Солуни (IV в.). Эти же памятники дают отчетливое представление и о форме кивория: на той и другой мозаике его верх (на последней он куполообразный) покоится на четырех колоннах, между которыми повешена завеса. Подобный вид сохраняют кивории и во все последующее время. Изменяются детали, частности, придумываются всевозможные украшения, но общий тип, характер остается неизменным. Он удержан даже таким в своем роде единственным киворием, как киворий, построенный Юстинианом в константинопольском храме Софии. «Вверху над золотым престолом, — говорит Павел Силенциаций, — стремится ввысь величавая башня, покоящаяся на двойном ряду арок и залитая сверкающим серебром; ее поддерживают серебряные столбы, на верхушки коих опираются серебряные подножия двойного ряда арок. Над арками возвышается башня в виде конуса, но не вполне походящая на конус, ибо край у основания ее не представляет правильной окружности круга, а напротив, осьмистороннее основание, от которого уже пиет вверх конус, постепенно утончаясь. Обложен он восемью серебряными плитами, представляющими в соединении своем длинно-вытянутую броню. Каждая плита тянется вверх треугольником, следуя собственному направлению, пока все треугольники не сойдутся вместе в крайнюю вершину конуса, где рукою художника поставлено изображение потира. Украшением из листьев окружены загнутые вниз края потира. В середине над ним стоит небесный шар, сверкая в серебряном сиянии, а над шаром высится сияющий святой крест. Над арками кругом, под нижнем краем конуса тянется венок колючего терния, испуская вверх прямые лучи, подобно струям душистых плодов дикой лесной груши, и торчащие над краем. Внизу, там, где соединенные друг с другом стороны конуса примыкают к краю, видны искусной работы чаши

из литого серебра; в каждой из них стоит по подсвечнику с поддельными свечами, служащими лишь для украшения, но не для освещения храма» (см. в «Духовной Беседе» за 1857 г., 2). Другие из известных по описанию кивориев имели то четыре колонны (киворий, построенный папою Григорием Великим), то шесть (киворий в храме мученика Димитрия, описанный Иоанном архиепископом Солунским: *Vollancl., Acta Sanctorum*, 8 Oct.). В некоторых случаях поддерживающее верх кивория столбы ставились не на пол алтаря, а на углы самого престола, так что киворий был не только над престолом, но и стоял на престоле. Таков был, — по описанию патриарха Фотия, — киворий, построенной Василием Македонянином «Новой Церкви» (Голубинский, *Истор. р. церкви I*, 2, стр. 145, прим. 3). Иногда кивории заменялись так называемым «небом», — повешенною на утвержденных в стенах железных прутьях материею. Так, напр., Иерусалимский патриарх Нектарий замечает, что в главной церкви Синайского монастыря «поверх святого престола висит небо из золотканой материи» (Ἐπιτομή τῆς ἱεροκομικῆς ἱστορίας, 1677 г., стр. 157).

Что касается кивориев русской церкви, то, известные под именем «кивотов» («благочестивый епископ Митрофан Владимирский постави кивот в святей Богородице зборней над трапезою и украси его золотом и серебром»: *Лаврентьевская Летопись* под 1237 г.), они появляются в XII-XIII в. Так, в Новгородском Софийском соборе «кивот» был устроен епископом Нифонтом (1130—1156 г.: 1-ая Новгородская Летопись под 1156 г.), в Ростовском соборе — в 1231 г. (*Лаврентьев. Лет. под данным год.*), во Владимирском соборе Андрея Боголюбского — в 1237 г. (*ibid.* под данным год.). Устройство кивориев составляет обычное явление позднейшего и настоящего времени.

От кивория-сени над престолом должен быть отличаем киворий сосуд для хранения св. даров (см. «Дарохранилище» в «Энци.» IV).

Свящ. А. Петровский

Кивот завета

Кивот завета см. «Ковчег завета».

Кивцаим — город убежища для невольных убийц, данный сынам Каафовым — левитам от колена Ефремова. Кивцаим у И. [Нав.21:20-22](#) назван между Гезером и Бео-Ороном, а в [1Пар.6:67. 68](#) между двумя этими городами, вместо Кивцаима, поставлен Иокмеам; из этого можно заключить, что то и другое имя — только различные названия одного и того же города. Место положение Кивцаима неизвестно, но его можно определить приблизительно на следующем основании. В [3Цар.4:7-19](#) повествуется о назначении Соломоном 12-ти приставников над всем Израилем, дабы они ежемесячно, по очереди, доставляли продовольствие царю и дому его. Здесь, между прочим, говорится (ст. [3Цар.4:12](#)), что некто Ваана начальствовал от Беф-Сана, что близ Цартана, до Абел-Мехола и даже за Иокмеам. Но Беф-Сан был построен на западной окраине Иорданской равнины при конце равнины Изреельской, Цартан и Абел-Мехола были расположены южнее Беф-Сана, на самой Иорданской равнине или долине ([Суд.7:12, 22. Нав.3:16. 3Цар.7:46](#)); след., Иокмеам или Кивцаим находился южнее Абел-Мехолы или на равнине, или на западной ее окраине на склоне гор Ефремовых, на одинаковом приблизительно расстоянии от Геннисаретского озера к северу и от Мертвого моря к югу.

Прот. Н. Елеонский.

Кидар, сыны Кидара

Кидар, сыны Кидара (евр. Kedar, LXX: Κηδα'ρ) — кочевое арабское племя, имевшее своим родоначальником Кедара, сына Измаилова и внука Авраамова ([Быт.25:13](#). [1Пар.1:29](#)). Племя это обитало в северной Аравии, но в своих передвижениях с места на место иногда проникало на юг — до счастливой Аравии, на северо-восток — до Вавилона. Сыны Кидара жили в палатках, имевших тот своеобразный характер, что они были черные, ибо покрывались материею, приготовленною из шерсти черных овец и коз. Эта характерная черта кидарских палаток была известна всем соседям описываемого племени и даже обратилась в поговорку; говорили: я черен или черна, «как шатры кидарские» ([Песн.1:4](#)). Впрочем, у [Ис.42](#) говорится о городах и селениях, где обитает «Кидар», из чего возможно заключать, что, по крайней мере, часть сынов Кидара вела оседлую жизнь. Но в приведенном месте пророк вообще говорит о пустыне и ее кидарских обитателях, отличая при этом пустыню от других населенных мест, так что он, — вероятнее всего, — здесь под городами и селениями разумеет становища кидарские, обширные и благоустроенные, остававшиеся на одном месте более или менее продолжительное время. Сыны Кидара усиленно занимались скотоводством и имели многочисленные стада овец, коз и верблюдов; поэтому у них за удовлетворением собственных потребностей, всегда оставался избыток скота, каковой они — именно овец, баранов и козлов — и отправляли в Тир для мены на тирские товары ([Иезек.27:21](#)); кидарские овцы особенно славилась своими достоинствами ([Ис.60:7](#)). Несмотря на мирный и умиряющий характер главного своего занятия — скотоводства, сыны Кидара были храбрым, воинственным племенем и пользовались славою отличных стрелков из лука; миру они не придавали высокой цены и служили причиною постоянного мучительного беспокойства для соседних народностей, склонных к безмятежной жизни; поэтому-то псалмопевец, скорбя, восклицал: «Горе мне, что я живу у шатров Кидарских. Долго душа моя жила с ненавидящими мир. Я мирен; но только заговорю, — они к войне» ([Пс.119:5-7](#)). Среди других арабских племен сыны Кидара имели преимущественное значение; на это указывает, между прочим, то обстоятельство, что они послужили для ветхозав. пророков предметом особенных видений или пророчеств, причем были рассматриваемы, как представители всех кочевых обитателей Аравии. Так, у пр. Исаии читаем: «Пророчество об Аравии... Еще год, и сея слава Кидарова исчезнет и луков у храбрых сынов Кидара останется немного ([Ис.21:13, 16, 17](#)). Пр. Иеремия, предсказывая об истреблении всего имущества Кидара его врагом, называет самого врага по имени: это Навуходоносор, царь вавилонский ([Иер.49:28, 29](#)). Действительно, сыны Кидара входили иногда в соприкосновение с ассириинами и вавилонянами, и клинописные ассиро-вавилонские документы упоминают о них. По свидетельству клинописей, сынами Кидара были почитаемы сирийские божества. Название «Кидар» производят или от арабского kudara «быть сплывшим» или от еврейского kedar «быть черным». Описываемое племя было известно еще Плинию (Cedrei), но со времени появления ислама наименование «Кидар» исчезло. Начертание «Кедар», соответствующее подлинному еврейскому «kedar», в русском (синодском) переводе Библии употреблено только трижды: [Быт.25:13](#); [1Пар.1](#) — по отношению к родоначальнику племени, сыну Измаилову, и [Иер.2:10](#) — по отношению к самому племени; во всех прочих вышеприведенных местах начертано — «Кидар», «Кидарский», «Кидаров».

Прот. Н. Елеонский

Кидар, головное священное украшение

Кидар: евр. מִצְנֶפֶת, miznepheth, LXX: κίδαρις или μι'τρα, Vulg. cidaris слав.: наглавие, увясло, клобук ([Исх.28:4, 36-37, 29:6, 39:30](#). [Лев.8:9, 16:4](#)). Так называлось головное священное украшение ветхозаветного первосвященника, имевшее вид чалмы или тюрбана из виссона (белого хлопчато-бумажного полотна), обматывавшегося (евр. гл. занарћ — наматывать, отсюда и евр. название кидара miznepheth: см. [Лев.16:4](#); ср. [Зах.3:5](#), где кидар в евр. т. назван занірћ — тюрбан, а также ср. [Иов.29:14](#)) вокруг головы. Напоминая в этой части повязку или митру (migba'ah) священников ([Исх.28](#)⁴⁰. 29:9, 39:28. [Лев.8:13](#)), кидар первосвященнический, в отличие от священнического головного убора, на передней стороне своей имел еще золотую отполированную дощечку (ziz zahav) с вырезанными на ней словами: «Qodesch Ia-Ihovah», «Святыня Иеговы» ([Исх.28:36, 39:30](#)), почему эта дощечка (а затем, вероятно, и весь кидар первосвященника) именовалась ([Исх.39:30](#). [Лев.8:9](#)) «диадемою святыни» (pezer-haqodesch). Эта металлическая часть кидара к первой, сделанной из материи, была прикреплена шнурком из голубой шерсти ([Исх.28:37, 39:31](#)). По преданию, дощечка имела два пальца ширины и шла от одного виска до другого. В день Очищения, — день всенародного поста и покаяния, — когда первосвященник для совершения обряда очищения облачался вообще во все простые льняные одежды, тогда и кидар с диадемою заменялся ([Лев.16:4](#)) простою льняною чалмой (mizuepheth bad). Упомянутые в Библии случаи употребления первосвященниками кидара все относятся к торжественному богослужению ([Лев.8:9, 16:4](#). [Зах.3:5](#)), — и остается неизвестным, возлагал ли его первосвященник при по вседневном богослужении. Во всяком случае, по своему значению, кидар был самым очевидным знаком священного достоинства и чести первосвященника, особенной высоты и чистоты его сана (евр. название кидара — pezer одного корня с pazir, назорей, а то и другое означает отрешенность от обыденной житейской суеты); особенно же «диадема святыни» со священною надписью была выразительнейшим символом посредничества первосвященника между Богом и народом ([Исх.28:38](#)). По И. Флавию (Древн. 3, 7:6), головной убор первосвященника, — кроме обычной священнической чалмы и узорчатой фиолетовой ткани поверх ее, — состоял еще из окружавшего все это «золотого тройного кованого венца» (στε'φανος χλυ'σεος ἐπὶ τριπτυχί'αν κεχαλκευμε'νος), Библейский текст не говорит об этом, но допустимо, что в период второго храма, — может быть, по почину первосвященников Асмонеиской династии (ср. [1Мак.10](#)²⁰), — эта особенность действительно имела место.

Свящ. А. Глаголев

Кидоний см. «Эвц.» IV.

Кизик — город, находившийся в Малой Азии на перешейке Арктонисса, одного из полуостровов Пропонтиды. Христианство распространилось здесь в апостольскую эпоху. В деяниях Первого Вселенского собора упоминается епископ Кизика Феона, которому собором поручено было послать его определения церквам Азии, Геллеспонта, Лидии и Карики чрез посредство епископов Евтихия Смирнского и Марина Троадского. Когда Минофант, епископ Ефесский, уклонился в арианскую ересь и был отлучен от общества православных, то на епископа Кизика, как первого по положению после Ефесского, была временно возложена забота об азийских церквах, епископы которых и именовались зависящими от него. Отсюда, между прочим, ведет начало титул «экзарха всего Геллеспонта», усвояемый и теперь митрополиту Кизика. С IV в. епископ Кизика стал подчиняться Константинопольскому патриарху. Но при императоре Юстиниане II, когда архиепископ Кипра Иоанн переселился, по воле царя, в город Новый Юстинианополь, основанный близ Кизика, епископ последнего был подчинен архиепископу Кипра и Нового Юстинианополя, которому, в случае необходимости, принадлежало и его поставление. Такое положение кизикского епископа было санкционировано 39 правилом Трулльского собора. Около середины VIII в., после возвращения Кипрского архиепископа на остров Кипр, епископ Кизика опять стал в зависимое положение от Византийского патриарха. В царствование Льва V Армянина (813—820 г.), воздвигшего гонение на иконопочитателей, в Кизике прославился подвигом исповедничества местный епископ Емилиан, который смело обличал царя за ересь и защищал авторитет церкви. «Если вопрос об иконопочитании, — говорил Емилиан Льву, — есть церковный, то он, по обычаю, и должен исследоваться в церкви, а не в царских палатах». За это Емилиан подвергся истязаниям и заключению. Православная церковь причислила его к лику святых (память 8 августа). В средневековую византийскую эпоху Кизик был видным пунктом культурной жизни. Он входил в состав Опсикийской фемы и был одним из десяти «замечательных» ее городов (Константин Порфирородный «О фемах»). И в церковном отношении Кизик занимал выдающееся положение. В древнейших каталогах епархий Византийской церкви он занимает также место (после Кесарии, Ефеса, Ираклии и Анкиры) и был митрополией епархий Геллеспонта. Митрополиту Кизика были подчинены следующие епископии: Гермы, Пиманина, Оки, Варя, Фирон, Лампсака, Авида, Дардана, Илия, Троады, Пионии и Мелитополя (Ρα'κκης καὶ Ποτλῆς, Σο'υταῦρα V, 458). В XI в. к ним была присоединена и епископия Дафнусии (ibid., 476). Император Михаил Палеолог между 1275—1282 г. пожаловал митрополиту Кизика Феодору Скутариоту титул «всечестного» (ὄλε'ρτιμος), с правом надевать во время богослужения саккос и полиставрий и шествовать в преднесении горящего светильника (Zachariae a Lingenthal, Jus gr. rom. III, 598). При императоре Андронике Палеологе Старшем (1282—1328 г.) Кизик занял седьмое место в каталоге епархий Константинопольского патриархата (Ρα'κκης καὶ Ποτλῆς, Σο'υταῦρα V, 491). Его митрополит титуловался уже «всечестным и экзархом всего Геллеспонта» (— 499). Этот титул сохранился за кизикским митрополитом до настоящего времени. В византийскую эпоху митрополиты Кизика принимали большое участие в церковных делах. Пользуясь близостью своей епархии к Константинополю, они часто являлись сюда по приглашению патриархов для присутствия в патриаршем синоде. Акты этого синода, в издании Миклошича и Мюллера, дают возможность констатировать довольно значительное участие митрополитов Кизика в высшем церковном управлении Византии XIV-XV в. Между прочим, в конце XII в., в царствование Исаака II Ангела, кизикский митрополит Иоанн заявил себя большим участием в обсуждении и решении вопросов об избрании архиереев и о

пострижении в монашество жен кандидатов на архиерейские кафедры (Zachariae a Lingenthal, Jus.III, 508—516). Из монастырей в кизикской митрополии в византийскую эпоху были известны — Артигена и Мунтанийский; последний монастырь был в харистикии у известного византийского писателя и деятеля XI в. — Михаила Пселла. В средневековую эпоху Кизик был богатым и цветущим городом, как это можно усматривать и из того, что при византийском патриархе Исаии (1323—1834 г.) Кизикская митрополия должна была ежегодно платить великой Христовой церкви двести иперпиров, наравне с митрополиями Ираклийской и Фессалоникской (Ρα'κκης καὶ Ποτλῆς, Σο'νταῦμα V, 135). И в турецкую эпоху истории Константинопольской церкви Кизик занимал высокое (ныне четвертое) место в ряду ее епархий, хотя уже с конца XV в. город стал клониться к упадку, вследствие бедствий турецкого ига. При патриархе Самуиле I (1763—1768 г.) митрополит Кизика сделался одним из геронтов-ефоров, с правом постоянного присутствия в священном синоде и участия в решении всех дел Константинопольской церкви и греческого народа, с правом и братски помогать епархиальным архиереям в церковном управлении, представлять за них пред церковью и содействовать в сношениях с патриархией по финансовым делам. Геронтизм, — как известно, — сыграл большую роль в истории Константинопольской церкви и прекратил свое существование вместе с введением в действие «Общих канонисмов». Тем не менее, первым Константинопольским патриархом, избранным по руководству этого нового регламента, был Кизикский митрополит геронт Иоаким II (с 1860г.). В 1797—1798 г. Кизикский митрополит имел титулярного епископа в Лампсаке (проф. И. И. Соколов, — Константинопольская церковь в XIX в., т. I, Спб. 1904 г., приложения, стр. 145). Ныне Кизик лежит в развалинах («Хизико» близ Айдинджика), в которые приведен неоднократно разорением со стороны турецких полчищ и бедствиями мусульманского ига, но титул митрополита «Кизикского» сохранился и до настоящая времени. Митрополит Кизика имеет теперь свою кафедру в городе Артаке, имеющем до 8.500 православных жителей. В состав его епархии входят небольшие города — Панормос, Валлия, Синтерги, Валук-Кесер, Гкионен, Вига, Байрамиджи, Езине, Рен-Киой, Дарданеллы и Ламисак, и, кроме того, до 54 сел. Митрополичью кафедру Кизика в настоящее время занимает кир Афанасий.

И. И. Соколов.

Кикилия св. мученица римская

Кикилия или Цецилия, св. мученица римская, III столетия. Римлянка родом, она была обручена некоему Валериану, обратила его ко Христу и убедила проводить брачную жизнь в чистоте. В свою очередь Валериан обратил в Христову веру своего брата Тивуртия. Все трое занимались погребением тел св. мучеников. Когда на них был сделан донос городскому епарху Скиралматию, последний велел капикларию Максиму отрубить им головы, Св. Кикилия была обезглавлена в бане ок. 230 года. Увидев Ангелов, поющих над телами мучеников, Максим и сам уверовал во Христа. Римская церковь во имя св. Кикилии (за воротами Анниевыми) основана папою Урбаном I (223—230 г.). Мощи святых были перенесены в Рим папою Пасхалисом (817—824 г.). В 1599 г. мощи их были обретены в церкви в Trastevere. Св. Кикилия считается на Западе покровительницею музыки. Память ее 22 ноября.

Хр. Лопарев.

Киликия — древняя малоазийская область

Киликия — древняя малоазийская область, известная под этим именем с 400 г. до р. Х., занимала длинную береговую полосу на южной окраине Малой Азии. Полоса эта, начинаясь в заливе Александретты (Иссийском) на востоке (в северо-восточном углу Средиземного моря) и, направляясь к западу, параллельно с о. Кипром, простиралась до области Памфилии. Западную границу Киликии составляла сейчас названная Памфилия, северную — горные хребты Тавра, отделявшие ее: от областей Ликаонии и Каппадокии, восточную — горы Амана, за которыми лежала северная Сирия, южную — Средиземное море. Туземным населением Киликии были сирийские семиты, но со времен Александра В. между туземцами появились многочисленные греческие колонии, а со времени Селевкидов — иудеи. Хотя киликийский народ издревле управлялся местными князьями, но вместе с тем он постоянно находился в зависимости от великих соседних монархий. Именно над Киликиею, в последовательном порядке, властвовали: прежде всего ассирияне, войска которых, начиная с VIII в. до р. Хр., не однажды проникали в эту страну ([Иудиф.1:7, 12, 2,21, 25](#)), затем халдеи, персы, монархия Селевкидов ([1Мак.11:14, 2Мак.4:30, 36](#)); наконец, Киликия перешла во власть римлян, и последние образовали из нее, в 64 г. до р. Хр., новую римскую провинцию с тем же названием Киликия. Главным городом провинции и местопребыванием римского наместника был назначен Тарс (см. «Тарс»), известный своими промышленностью, торговлею и образовательными учреждениями в греческом духе. В числе различных народностей, обитавших в Тарсе, находилось и многочисленное иудейское общество, поддерживавшее, подобно другим киликийским иудеям, живые сношения с главною синагогою в Иерусалиме ([Деян.6:9, 22:3](#)). Одним из видных членов этого иудейского общества был фарисей Савл, впоследствии Ап. Павел ([Деян.21:39, 22сл.](#)), который не однажды посещал свою родину после обращения в христианство ([Деян.9:30, Гал.1:21, Деян.15:41](#)). Христианство очень рано проникло в Киликию из Иерусалима и сирийской Антиохии и успешно в ней распространялось ([Деян.15:21, 41](#). Ср. [Гал.1:21](#)).

Прот. И. Елеонский

В истории Киликия является более тесно связанною с Сирией, чем с Малою Азией, по нравам, этнографическому составу, а также в религиозном, политическом и церковном отношениях. Обычно Киликию делили на две части — западную (Cilicia Tracheia), покрытую высокими, бесплодными скалами, прорезываемыми значительною речкою Каликадном, и восточную (C. Pedias), представляющую собою низменную плодородную равнину между морем и горными отрогами Тавра и Амана. Киликия, — безотносительно к той или другой своей части, — упоминается в [Деян.27:5](#), где, между прочим, содержится замечание о малоазийских странах, прилегающих к Кипрскому морю. Обычно же с именем Киликии в книгах Нового Завета соединяется представление только культурной, занятой мирным населением восточной части ее (C. Pedias), подвластной Риму. Западная Киликия (C. Tracheia) была занята дикими беспокойными племенами, номинально подвластными царю Архелаю Каппадокийскому (от 20-го г. до р. Хр. по 17 г. по р. Хр.) и Антиоху коммагенскому (37—74 г.). Киликия Педиа сделалась римскою провинцией в 103 г. до р. Хр. После нескольких перемен в ее административном устройстве, она была включена императором Августом (вероятно, около 27 г. до р. Хр. в состав большой соединенной провинции Сирии-Киликии-Финикии. Границы этой соединенной провинции, в общем, остались те же и в первом веке по р. Хр., хотя в частности они временами могли подвергаться незначительным изменениям. Сирия и Киликия упоминаются в [Гал.1и в Деян.15:23, 41](#), как страны непосредственно соединенные между собою. Христианство в указанной римской провинции распространялось из двух центров — из Тарса в Киликии и

особенно из Антиохии сирийской. Близкая связь Киликии с Сирией объясняется следующими обстоятельствами. Киликия была соединена с Сирией более удобным горным проходом (так называемыми «сирийскими воротами»), высота которого над уровнем моря равнялась 1.980 футам, тогда как ущелья, ведущие из таврских гор в Ликаонию и Каппадокию были мало доступны; более удобное из них для прохода (так называемые «киликийские ворота») лежало над уровнем моря на 4.300 футов. С другой стороны, Киликия Педиа, после своего присоединения к Сирии, под владычеством Рима, была долгое время и на значительном протяжении на западе и на севере отделена от римских владений независимыми государствами. Иосиф Флавий (Древн. I 1, 6:1) говорит, что Киликия первоначально называлась Θαρσο'ς. Поэтому некоторые исследователи несправедливо отождествляют ее с упоминаемым в книгах Ветхого Завета ([Быт.10](#) и др.) Фарсисом.

Наличие значительного иудейского населения в Киликии подтверждается книгой Деяний ([Деян.6:9](#)). Что иудейские колонисты могли быть многочисленны в Селевкидовых городах Киликии, — об этом можно заключать на основании приверженности, какую, вообще, заявили себя иудеи в отношении к Селевкидам. Указание на киликийских иудеев мы находим у Филона (Leg. ad Caium). Ап. Павел имел права гражданина города Тарса ([Деян.21:39](#)). Эти права были наследственные, и отсюда можно заключать, что в Тарсе была целая колония иудеев. Следы религиозного влияния иудеев в Киликии подтверждаются существованием там общества субботников, о котором упоминает надпись времен начала нашей эры, найденная близ Элеуссы и Корина (см. Canon Hicks в «Journ. of Hellenic Studies» 1891, p. 234—236). Это общество состояло, по всем данным, из язычников, усвоивших себе некоторые иудейские обряды.

Н. Мухин

Килиан (Kilian, Killena), миссионер и мученик VII столетия, родился в Ирландии от благородных родителей, был воспитан в благочестии; с юности усердно упражнялся в чтении Свящ. Писания. Быть может, он еще на своей родине, в Ирландии, был местным епископом и вместе с тем начальником монастыря и школы. Решившись всецело посвятить себя проповеданию Евангелия Христова среди неверующих, Килиан (вместе с несколькими своими единомышленниками, из коих наиболее замечателен пресвитер Колонат) навсегда покинул свое отечество и постепенно дошел до Вюрцбурга на Майне, принадлежавшего к герцогству тюрингенскому. Этою областью в то время управлял герцог Годберт, сын Гетана, внук Радульфа, которого король Догоберт поставил герцогом тюрингенским. Как герцог, так и его народ, по представлению житий Килиана (о них см. ниже), пребывали еще в то время в язычестве. Килиан и его спутники решили отправиться в Рим, чтобы испросить там у папы разрешения открыть в Тюрингии свою миссионерскую деятельность среди язычников. Папа Конон очень ласково принял пилигримов и разрешил им проповедовать Евангелие в Тюрингии (причем посвятил Килиана во епископа, если только он уже ранее не носил этого сана).

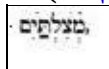
По возвращении из Рима Килиан, вместе с пресвитером Колонатом и диаконом Тотнаном, пришли снова в Вюрцбург и здесь проповедовали слово Божие. Эта проповедь была благотворна, и сам герцог, со многими своими подданными, принял крещение. Но герцог, по древнему обычаю германских племен, был женат на вдове своего брата. Килиан указывал герцогу, принявшему христианство, на несовместимость этого брака с христианским учением. Герцог под влиянием проповеди Килиана склонялся было к решению разойтись со своею любимую супругой, но эта последняя, пользуясь отсутствием своего мужа, 8 июля 689 года приказала умертвить Килиана и его спутников, причем крест, Евангелие и епископские одежды Килиана были зарыты, вместе с телами мучеников, в землю на месте совершения этого злодеяния. По сказанию памятников, кара Божия постигла вскоре и герцогиню и других участников в исполнении ее злого умысла против служителей Христовых. Гоцберт остался христианином, равно как и его сын и преемник Гедан II.

Вообще деятельность Килиана в Тюрингии не осталась тщетною: христианство в Тюрингии, благодаря ему, получило свое твердое начало, хотя еще далеко не сразу окончательно упрочилось там. Впоследствии, в 743 г., епископ Бурхард извлек тела Килиана и его спутников из земли и поместил их в церкви в Мариенберге; в 746 г. останки их снова были перенесены на место мученической кончины, а 752 г. они были уже окончательно помещены в Мюнстере, в храме Спасителя. Евангелие, принадлежавшее св. Килиану, находится теперь в библиотеке Вюрцбургского Университета.

Новейшая критика относится скептически ко многим подробностям (изложенного нами в основных чертах) предания, которого неизменно доселе держатся католики. Протестантские ученые полагают, что в этом предании перемешаны черты более раннего и более позднего времени и потому отодвигают время жизни Килиана к IX-X столетиям. Вполне достоверным зерном предания они считают только тот факт, что кельтский епископ, по имени Килиан, с несколькими единомышленниками принял насильственную смерть в Вюрцбурге.

С. Зарин

Кимвал евр. только мн. ч. זלזלִים, zelzilim ([2Цар.6:5](#). [Пс.150:5](#)) или дв. ч.



, meziltaim ([1Пар.13:8, 15:16, 19, 28, 16:5, 42, 25:1, 6](#). [2Пар.5:12, 13:29, 25](#). [Ездр.3:10](#). [Неем.12:27](#)), греч. Κυμβάλα (ср. [1 Кор. 13:1](#): κυμβάλῃν ἀλαλάζον), лат. symbala. Кимвал, как и тимпан (евр. toph), — древнееврейский музыкальный инструмент из рода ударных музыкальных орудий, служивших для аккомпанемента или такта в игре оркестра (состоявшего у древних евреев из музыкальных инструментов струнных, духовых и, наконец, ударных). Но тимпан нередко употреблялся и в светской музыке, напр., при семейных торжественного характера событиях ([Быт.31:27](#)), при брачных торжествах ([1Мак.9:32](#)); при пиршествах ([Ис.5:12](#)) и т. под.; кимвал же имел, почти исключительно, богослужebное употребление в оркестре храмовой музыки (см. цит. места кн. Паралипом.); только однажды о кимвалах упоминается вне богослужebной музыки (при встрече победителей Саула и Давида еврейскими женщинами: [1Цар.18:6](#)). По устройству своему кимвалы представляли два большие или малые металлические кувшина, которые играющий держал в обеих руках и ударял друг о друга. По Иосифу Флавию (Древн. 7, 12:3), «кимвалы представляли собою большие, плоские медные тарелки» (κυμβάλα ἢ/ν πλατέα χαλκεά). Судя по указаниям [1Пар.15:19, 16:5](#), кимвалами пользовались начальники храмовых хоров, руководители храмовой музыки. На основании [Пс.150:5](#), где говорится о кимвалах звучных, слав. «кимвалах доброгласных (евр. zilzile schema) и о кимвалах громогласных, слав. «кимвалах восклицания» (евр. z.-ternah кимв. трубного звука), обыкновенно полагают, что в богослужebном употреблены были два различные рода кимвалов: кимвалы меньшего размера и более ясного, отчетливого звука и кимвалы большие, с глухо шумящим звуком. И. Флавий (loc. cit.) упоминает только о последнего рода кимвалах.

Свящ. А. Глаголев

Кимгам — сын Верзеллія галаадитянина. Кимгам, вместе со своими братьями, был благодетельствован царем Давидом за заслуги отца, оказанные царю в Галааде, во время возмущения Авессаломова. Когда Давид, скрываясь от возмутившегося сына, оставил Иерусалим и перешел из пустыни Иудиной за Иордан в Галаад, то Верзеллий, встретивши здесь царя, доставил ему и его спутникам много разного рода запасов в том справедливом предположении, что «народ голоден и утомился и терпел жажду в пустыне». И потом Верзеллий продолжал продовольствовать царя, потому что был человек богатый. Когда Давид возвращался в Иерусалим, после победы, одержанной в Галааде над мятежниками, Верзеллий провожал его за Иордан. Тронутый такою преданностью, царь предложил Верзеллию отправиться с ним в Иерусалим и жить постоянно при царском дворе. Отказавшись от этой чести за преклонностью лет, Верзеллий, вместо себя, указал на сына своего, Кимгама. На это царь отвечал Верзеллию: «Я сделаю для него (Кимгама) все, что тебе угодно». Давид поместил Кимгама и его братьев при дворе и перед смертью завещал Соломону, между прочим, следующее: «Сынам Верзеллия галаадитянина окажи милость, чтобы они были между питающимися твоим столом, ибо они пришли ко мне, когда я бежал от Авессалома, брата твоего» ([2Цар.17:27-29](#), [19:32-40](#). [3Цар.2:7](#)).

Прот. Н. Елеонский.

Кимин см. «Гмин».

Кимхи — фамилия ученых еврейских: Иосифа и его двух сыновей: Моисея и Давида:

1) Иосиф бен-Исаак (род. ок. 1100 г. по р. Хр., ок. 1175 г.) из Испании переселился в Нарбонну (в Южной Франции). Известен своими филологическими, экзегетическими и даже поэтическими трудами. Так, ему приписывается ознакомление евреев с грамматическими трудами Иуды Хийнча и Абульвалпда, собственный грамматический труд: *Zikkaron*, во многих отношениях сохранивший влияние и доселе на еврейскую грамматику (разделение глагольных форм), и лексический труд: *hagalui* (с критикою словаря Менахема Сарука). Ему же принадлежит комментарий на пятикнижие, Притчи, Иова, Песнь Песней и на пророков младших. Но сохранилось от этого комментария далеко не все и многое подлежит спору. Ему же приписывает Цунц до 6 песнопений богослужебных еврейских (*Literaturgeschichte d. synagogalen Poesie*, Berl. 1865, 460). Несколько нравоучительных книг он перевел с арабского языка (*Thorah chobath ha-leba-bath*, Lpzg. 1846 г.). Ему же принадлежит апологетико-полемическое (против христиан и неверующих) сочинение: *Sefer haberit*, в виде разговора между иудеем (*amip*) и неверующим еретиком (*min*).

2) Моисей, старший сын Иосифа, известен своим грамматическим трудом *Mahalalschehile Na'daath*, в коем очень кратко, но в то же время с достаточною полнотой, излагается еврейская грамматика элементарная — просодия. Очень употребительна была эта грамматика и у христиан. Был еще один грамматический труд *Sefer Tachbascheth*, цитруемый Давидом Кимхи, но не сохранился. Четыре богослужебных песнопения приписывает ему Цунц (1. с. S. 462). Ему же принадлежат толкование на Притчи, книги, Ездры и Неемии и Иова, хотя небесспорно.

3) Но знаменитее отца и старшего брата был младший сын Иосифа Давида, обыкновенно сокращенно в еврейской литературе называемый *Kodak* (*Rabbi David Kimchi*); родился в Нарбонне в 1160 г. 1235 г. Очень многочисленны и ценны его филологические труды, уравнивающие его, по суду филологов, с Гезениусом. Таковы: *Michlol* — обширный грамматико-лексический труд, в первой части коего (много раз издававшейся в подлиннике и пере водах) излагаются грамматические правила, а во второй: *Sefer Schorschim* (еврейский корнеслов) содержит объяснение еврейских слов, лексикон, также много раз издававшийся и доселе не потерявший своего влияния на гебраистов, начиная с Санта Пагнина (его *Institutiones* и *Thesaurus* едва не перевод и обработка *Michioi'a*), продолжая Мюнстером и кончая Кэнигом (*Lehrgebude*, 1881). Ему же принадлежат толкования на все почти ветхозаветные книги: на Бытие, исторически-пророческие книги, на Паралипоменон, на гаертары (субботние чтения из пророческих книг), на [Руфь](#). Наконец, ему же принадлежат полемические сочинения — против христиан: *Tschubbalh la Nozrim* и *Vikkuach*.

Не оспаривая обширных филологических и лингвистических познаний поименованных видных членов фамилии Кимхи, особенно Давида, и их ценных заслуг в истории изучения еврейского языка, не можем не отметить в толковании их, имеющем преимущественно историко-филологический характер, резкого противохристианского направления. Обнаруженная в последних трудах Давида и в труде Иосифа (*Sefer habrit*) полемика с христианами проникает и их толкования и проявляется при незначительных даже поводах (напр., в объясн. [Ис.66:1.3](#) — «ядущие свиное мясо и приносящие Богу кровь пса», по объяснению Давида, суть христиане, оскорбляющее Бога своим богослужением и евхаристией). Мессианские пророчества объясняются в противохристианском смысле. Вообще, их буквализм направлен против христианского понимания Ветхого Завета, как пророчеств о Христе. С этой стороны их толкования сослужили печальную службу в истории западной экзегетики, дав

основания и повод к рационалистическому пониманию ветхозаветных, преимущественно пророческих, писаний.

И. Юнгеров

Кина — город в юго-восточной части удела Иудина, ближе к пределам Идумеи ([Нав.15:21, 22](#)). Об этом городе, его географическом положении, его истории ничего неизвестно, несмотря на попытки ученых исследователей сказать в этом отношении что-либо положительное и определенное. Так, Буль замечает, что селение Якин (Jakin), лежащее на юго-восток от Хеврона, в близком от него расстоянии, напоминает название Кина. Но, несомненно, что г. Кина находился гораздо южнее самых отдаленных окрестностей Хеврона, расположенного посреди земли Иудиной. Существует, далее, мнение (Кнобеля), по которому Кина — город кенеев (см. «Кенеи» в «Энц.» выше), поселившихся с сынами Израилевыми южнее Арада ([Суд.1:16](#)). Но мнение это, кроме созвучия в названиях, не имеет оснований. Кина — город хананейский и, конечно, носил это имя прежде появления кенеев вблизи идумейской границы. Притом же кенеи, как кочевое племя, едва ли имели города в собственном смысле. Правда, в Библии говорится о городах кенеев ([1Цар.30:29](#)). Но это лишь станы кочевников, которые как легко и скоро возникали, так без особенного труда и быстро могли быть снимаемы и переносимы на другие места ([1Цар.15:16](#)). — Словом, о гор. Кина, однажды упомянутом в Библии, ничего определенного сказать еще нельзя.

Прот. Н. Елеонский

Кинго, Томас Гансен, — знаменитый датский гимнолог (1634—1703 г.). По происхождению шотландец, родился он в Slangeurup'e; первоначально обучался в Fredriksborg'ской латинской школе, а по том в Копенгагенском Университете, где окончил курс в 1658 г. со степенью кандидата богословия; после нескольких лет домашнего учительства, в 1661 г. занял должность каплана в Kirke-Helsing, в 1665 г. — пастора на своей родине, в Shmgenrup'e. Здесь Кинго выступил в роли поэта и в самое короткое время обратил на себя всеобщее внимание. Поэтические произведения Кинго делятся на две группы: на патриотические и религиозные. Первые из них, несмотря на свою популярность, страдают всеми недостатками «александрийской школы» и в очень малой степени отражали истинные чувства и оригинальность автора. Патриотизм Кинго концентрируется на личности короля, Христиана V его министров и генералов. Иной характер и значение имела религиозная поэзия Кинго. В 1674 г. вышел в свет первый сборник духовных произведений Кинго, под заглавием: «Aandelige Sjungekor», заключающий в себе 14 утренних и вечерних гимнов, с 7 покаянными псалмами Давида в переработанном виде. В этом небольшом сборнике Кинго заявил себя сразу «истинным поэтом» с выходом его на небосклоне датского религиозного творчества зажглась «новая утренняя заря». Сборник встретил восторженный прием со стороны всех слоев общества («af Hfje og Lave»). Король, в ознаменование своей милости, предоставил автору (в 1677 г.) епископскую кафедру в Odense, а чрез два года, — «вопреки намерениям и желанию.» Кинго — даровал ему дворянское достоинство. В 1682 г. появилась 2-я часть сборника, куда вошли некоторые псалмы, застольный молитвы и дорожные песнопения «с соответствующими краткими сердечными воздыханиями». «По глубине и искренности тона 2-я часть стояла не ниже, если не выше, первой». В награду за новый труд Кинго, волею короля, удостоен был степени доктора богословия (bullatus). Теперь за Кинго окончательно упрочилась репутация «знаменитейшего датского скальда». Поэтому, когда правительство задумало пересмотреть и исправить устаревший Псаломник Ганса Томсена (изд. в 1569 г.), дело исправления поручено было Кинго, причем ему было предоставлено исключительное право на издание книги в первые 15 лет. Кинго охотно принял поручение, будучи уверен в успехе предприятия. Для ускорения хода работы он завел в своей резиденции собственную типографию и бумажную фабрику. Первая часть Псаломника, под заглавием: «Vinterparten af Danmarks og Norges Kirkers forordnede Psalmebog» вышла в свет в 1689 г. Этот новый труд Кинго не только не встретил все общего сочувствия и одобрения, как того ожидал сам автор, но напротив, вызвал против Кинго сильные нарекания с различных сторон. Прежде всего, издание оказалось слишком обширным по объему: — в него вошло до 267 псалмов. Главное же то, что Кинго позволил себе зайти слишком далеко в «поправках». Пренебрегши данною ему инструкцией: оставить в неприкосновенности общеизвестные и общераспространенные воскресные псалмы, особенно — принадлежащие Лютеру, — он исключил из книги значительное число старых и знакомых псалмов, поместив чуть не половину новых, составленных им самим и его друзьями; некоторые из новых псалмов по своей «grandiloquentia» были мало доступны пониманию простого народа. К оппозиции примкнула и немецкая придворная партия, которой не могли придти по вкусу довольно прозрачные и не особенно лестные намеки Кинго по ее адресу в «дедикации» ко 2-й части Sjungekor'a. Восхваляя королеву (Амалию) за любовь к «родному языку», Кинго попутно бросает упрек лицам, которые, «быть может, 30 лет ели хлеб родины и не пожелали выучить 30 датских слов, воображая, что этот мужицкий язык неприличен для их шелковистых языков». Наконец, было поставлено в вину и то обстоятельство, что Кинго издал Псаломник, не

представив его на предварительное рассмотрение богословского факультета. В результате получилось, что данная Кинго привилегия на издание книги через месяц по утверждению ее была взята у него обратно, а составление Псаломника передано (в 1693 г.) другому лицу, пробсту Серену Иовасену. Но выработанный последним Псаломник, из которого, между прочим, изъяты были все псалмы Кинго, также не имел успеха. В 1696 г. дело исправления Псаломника передано было на обсуждение особой комиссии, составленной из копенгагенских богословов и пасторов. Кинго, залечивший нанесенные его самолюбию раны при помощи положенного на них «пластыря» в виде чина «Justitsraad'a, вступил в живые сношения с членами комиссии, представив на их одобрение несколько вновь составленных псалмов. Плодом работ комиссии явился изданный в 1699 г. новый Псаломник: «Den forordnede nye Kirkesalmebog», в котором было помещено до 89 псалмов Кинго. Так как издание его предоставлено было тому же Кинго, то эта редакция стала известна под именем «Кинговского Псаломника». В течение долгого времени последний сохранял за собою значение официального издания. Датский народ доселе чтит Кинго, как своего лучшего гимнолога. В новейшем датском Псаломнике (for Kirke og Hjem) находится до 100 псалмов Кинго а в норвежском (Landstad'a) даже до 117. По глубине и силе чувства, искренности тона, живости красок и поэтичности изображения псалмы Кинго ставятся в один ряд с псалмами Лютера и немецкого современника Кинго — Пауля Гергардта. В псалмах Кинго, — по выражению Грунтвига, — совмещаются «возвышенность с простотою, блеск с сердечностью». Особенное ценное свойство таланта Кинго заключалось, с одной стороны, в умении «попадать в настоящий тон псалмов и брать его так глубоко и сильно, как это только возможно», — с другой — в замечательной способности вскрывать поэтический и религиозный элементы в самых будничных явлениях и обычных сменах времени. Главная заслуга Кинго состоит в том, что он, отринув «чуждые иностранные (немецкие) крылья», вывел датское религиозное творчество на самостоятельный путь и вознес его на такую высоту, что в его творениях «лютеранский ортодоксализм находит для себя едва ли не самое совершенное поэтическое выражение».

Благодаря врожденной музыкальности, Кинго зарекомендовал себя видным реформатором и в области, церковной музыки. Оставив прежнюю условность, он стремился приспособить церковные мелодии к «наличному вкусу» народа. С этою целью он пользуется народными мотивами (даже шотландскими) и с большим успехом превращает «веселые и мирские звуки» песней в «торжественный хорал, а «благозвучные и приятные светские мелодии, елико возможно, — в небесные». Свой взгляд на этот предмет Кинго выразил в следующих характерных словах: «Ради приятности мелодии ты готов выслушать пение о Содоме; — тем приятнее выслушать ту же мелодию в песне о Сионе».

После Кинго осталось немалое число поэтических произведений случайного характера, но они не имеют особого значения и свидетельствуют лишь о том, что и этот поэт-епископ отдал дань своему времени.

Как человек и администратор, Кинго рисуется сильною, властною личностью. Отмечаются в его характере и несимпатичные черты: сильно развитое чувство собственного достоинства, проявлявшееся иногда в невыгодном освещении в отношениях к сослуживцам и подчиненным, угодничество, доходившее «почти до раболепства пред высшими, и неравнодушие к земным благам и почестям». Тем не менее, по деловитости и во многих других отношениях он, — по отзывам биографов, — был «человеком на своем месте» по мере возможности он старался сдерживать и свои порывы, хотя «не всегда с успехом».

ингслей (Charls Kingsley), знаменитый английский церковный деятель XIX го века (1819—1875 г.), родился в Гольне (в Девоншире) в аристократической семье. Еще в раннем детстве сказались необычайные способности мальчика: 4 лет он уже сочинял стихотворения и проповеди. Учился Кингслей в Клифтонской школе, в Королевской Лондонской Коллегии и, наконец, в Кембридже. Его даровитая, многосторонняя натура долго не могла установиться. Он то увлекался спортом, то хотел сделаться охотником в Америке. Некраткое время мучили его и религиозные сомнения, но в конце концов Кингслей пришел к мысли, что не может лучше исполнить свой долг перед Богом, как отдав себя на служение религии. Поэтому, кончив курс, он занял место викария в Эверслее, в Гампшире, а в 1844 г. женился и стал настоятелем. В Гампшире он и прожил 31 год, не желая покидать скромного места сельского священника, хотя уже чрез несколько лет имя его сделалось известным в Великобритании, Америке, Австралии и Индии.

Приход его состоял из бедного, одичавшего от голода, грязи и чрезмерной работы населения, на которое не действовали составленные по всем правилам искусства проповеди его предшественника. Кингслей оставил искусственную форму проповеди, и его речи, изложенные в простой разговорной форме, находили себе дорогу прямо к сердцу крестьян. Он проповедовал, не стесняясь местом и временем, — у корыта прачки, у плуга и тачки крестьянина, — ежедневно учил детей в школе, посещал больных и читал им светские и духовные книги. Он устраивал здоровые игры для молодых людей, народные чтения и клубы для рабочих, народную библиотеку, вспомогательную и ссудную кассу, вечерние и утренние школы, союзы матерей и девиц; словом, не было ни одной стороны жизни прихода, которую бы он не преобразовал, не щадя ни здоровья, ни труда, ни средств. В своих заботах об улучшении жизни бедного прихода он лицом к лицу столкнулся с одним из «проклятых» вопросов, и именно с вопросом о распределении богатства. Виденные им ужасы бедности и увлекающаяся натура заставили Кингслея придать этому вопросу слишком большое значение: в разрешении его он стал видеть чуть не главную миссию христианства. Поэтому он был против сильного в то время так наз. «оксфордского движения», во главе которого стояли Ньюман и Пюзей, близкого к католичеству (ср. выше в статье о «Кибле»), не видя в нем помощи народным бедствиям. В своей драме «Святая Трагедия» на примере Елизаветы Тюрингенской и Конрада Марбургского он стремился показать, насколько нездоровый католический аскетизм противоречит законам природы и духу христианства. Другое его сочинение против «Oxford Malignants», задевавшее лично Ньюмана, вызвало красноречивую защиту последнего: «Apologia pro vita». И впоследствии Кингслей не чувствовал тяготения к «высокой церкви» и его симпатии были сначала на стороне «низкой церкви», а потом перешли к «широкой», стремившейся примирить на основании Свящ. Писания требования культуры с требованиями религии и смотревшей на церковь, как на воспитательницу народа. Сблизившись с Морисом, Кингслей примкнул к начатому по его инициативе «христианско-социальному» движению, развитию которого содействовал статьями в «Politics for the People» и «Christian Socialist». Заботы Кингслея о теле и о внешнем благосостоянии послужили поводом для его противников дать ему насмешливое прозвище «мускульного христианина», но, не смущаясь насмешками, Кингслей защищал свою точку зрения. «Свящ. Писание, — говорил он, — воздаст должное и телу; будьте мужественны и будьте сильны, — требует Ап. Павел ([Кор.16:13](#)); сила и свежесть делают человека храбрым и свободным, справедливым и ясным». В 1848 году появился первый роман Кингслея: «Yeast» (закваска), а в 1850 другой: «Alton Jocko, Tailor and Poet». В обоих романах он рисует печальные

следствия неравномерного распределения богатств как для богатых, так и для бедных: первые страдают от пресыщения и бездеятельности, вторые — от голода и чрезмерной работы. К германскому социализму, подавляющему личность, Кингслей относится, однако, отрицательно. Германский социалист верит только в свой собственный мозг и молится только своему несчастному «я», ставя его вместо Бога в основу и центр своей философии и поэзии. Поэтому герой второго романа успокаивается только на сознании, что права человека, за которые он борется, не суть что-либо новое и не выдуманы, как это принято говорить, французской революцией и вообще не выдуманы человечеством, а открыты человечеству в Библии. «Это мысли любви Божией о человечестве. В этом глубокий смысл искупления чрез Христа. Чудо и наука вовсе не исключают друг друга, и мир и свободу можно найти только в благочестивом чувстве». Несмотря на недостатки внешнего изложения обоих романов, они получили громадный успех среди всех классов населения и имели крупное практическое значение. Во многих местах были основаны рабочие союзы; в парламенте был поднят вопрос об улучшении жилищ для рабочих. Естественно, что у Кингслея не было недостатка и в противниках. Его проповедь, сказанная им перед тысячами рабочих во время всемирной выставки в Лондоне (1857 г.), в которой он нападал на английскую церковь, забывшую свою главную задачу — достижение братства, свободы и равенства в мире, вызвала запрещение ему проповедовать в Лондоне. Тем не менее Кингслей с негодованием отвергнул предложение последователей Штрауса и Вольтера быть лектором в их обществе и основать независимую от англиканской церкви общину. «Штраус, — говорил он, — это подлый аристократ, который лишает бедного человека его Спасателя, отнимает у него основание всякой демократии, всякой свободы и истинного братства, даже Великой Хартии вольностей».

Непонимание его мыслей и несправедливые нападки страшно мучили Кингслея, — и чтобы, хотя на время, избавиться от них, он уехал на Рейн. Здесь у Кингслея возникла идея большого романа из древней истории христианства. Он задался целью описать V-й век, в котором молодое христианство торжествует над бездушным и бессильным классицизмом. «Я желал доказать, — пишет он, — ту основную мысль, что христианство есть истинно демократическая религия, которой противостоит философия, как чисто аристократическое мирозерцание. Такая книга очень нужна в наше время, когда книжники языческие и христианские говорят: это — народ, который ничего не знает о Боге — проклят он». Так возникло его главное произведение: «*Nurpatia or Neo Foces with an Old Face*» (1853 г.; см. Ипатия в «Энц.» V). Везде в романе под идеями и событиями V-го века проглядывают животрепещущие вопросы современности. Увлечшись догматическими спорами, восточная церковь забыла о своей религиозно-социальной задаче и — вместо того, чтобы преобразовать семейство и государство по христианскому идеалу, — христиане того времени бежали от семейства и государства в монашество. «Кафолическая церковь (будто бы) одна виновна во всяком еретичестве и суеверии. Если бы она, хотя один день, пробыла тем, чем она должна быть, весь мир обратился бы еще до ночи». Имя автора, блестящая характеристика прошедшей эпохи, важность затрагиваемых в ней вопросов обеспечили книге, как в Англии, так и за границей, успех, превзошедший всякие ожидания. Она была переведена почти на все европейские языки (на немецкий в Лейпциге 1858 г., на русский Н. Белозерской, Спб. 1893, изд. А. С. Суворина). Но тенденции книги нашли себе много противников, особенно в лице «трактарианцев» — последователей Ньюмана и Пюзее. Когда в Оксфорде шел вопрос об удостоении принца Уэльского (Валлийского) степени доктора права, принц, согласно обычаю, должен был назвать своих друзей и в числе их упомянул Кингслея. Пюзей протестовал, находя «Ипатию» Кингслея безнравственным романом. Чтобы избавить принца от скандала, имя Кингслея было вычеркнуто. В следующем романе (1853—1854 г.): «*Westward Ho!*» Кингслей дает апофеоз

царствования Елизаветы, как победы протестантизма над католичеством. Эта книга встретила восторженный прием у англичан. В романе «Too Years ago» (1857 г.) дается продолжение двух первых романов Кингслея. В пятидесятых же годах им было написано несколько увлекательных рассказов для детей из жизни природы. Открытия Дарвина, Гексли и Ляейля он встретил с восторгом, но решительно опровергал делаемые из них противные религии выводы.

В 1859 г. королевою Викторией Кингслей был назначен придворным капелланом, а лорд Пальмерстон сделал его профессором новой истории в Кембридже, и был здесь учителем принца Уэльского (Валлийского). Но для профессорства у него не было надлежащей подготовки, да и силы уже были не те. Плодом его занятий по истории явились два романа: «The Roman and the Tevton» и «Hereward the Wake, the Last of the English», в которых он изобразил борьбу англосаксов с Вильгельмом Завоевателем. В 1869 г. Гладстон дал ему место каноника в Честере, а в 1873 г. — в Вестминстерском аббатстве, но здоровье его было уже подорвано непосильными трудами, и 23 января 1875 г. Кингслей умер. Над его могилою в Эверслее на белом мраморном кресте начертан основной догмат его веры: «Бог есть любовь. Amavimus, Amainus, Amabinms».

С. Троицкий

Киндей, св. священномученик памфилийский

Киндей, св. священномученик памфилийский, III-IV столетия. Родом омонадец (гомонаденз) из памфилийского местечка Тамении (около Сиды), саном пресвитер, Киндей за исповедание Христа был приведен к игемону Стратонику. Среди мучений он был препровожден в Иераполь. Мучители, предполагая сжечь мученика, хотели и насильно отнять дрова у разносчика, но Киндей заплатил за дрова владельцу 30 медных монет и сам пожелал нести эти дрова на место казни. Наставший холод и дождь не дали пламени коснуться св. мученика, и он скончался после молитвы. Языческий жрец, равно как и жена его, видя это чудо, уверовала во Христа, крестились и погребли тело св. Киндея. Некий диакон Орестий, взяв мощи этих последних с главою св. Киндея, из Памфилии прибыл в свое отечество Омонаду ('Ομόνα'δα, Номона), где руками иереев и положил мощи. Память' его 11 июля.

Хр. Лопарев

Киндей, св. мученик Пергии памфилийской

Киндей, св. мученик Пергии памфилийской, III-IV столетия. Это один из девяти мучеников, занятием земледельцев, которые были обезглавлены в Пергии во и времена имп. Диоклитиана и претора Флавиана. См. «Катун». («Энци.» IX). Память его 1 августа. См. Макарь. Ч.-Миня («Кандий»). Пролог.

Хр. Л-в.

Κοινή «общий» греческий язык

Κοινή «общий» греческий язык по связи с библейским

Глава I. Κοινή’.

Под названием Κοινή⁵¹ понимается греческий язык в известную эпоху своего развития, — в эпоху, когда сделан был перевод LXX и написаны книги Нового Завета. Чтобы составить себе правильное понятие об этом периоде языка, необходимо проследить историю греческого языка с более раннего времени.

Происхождение Κοινή’.

С незапамятных времен греческий яз. делился на наречия (δια’λεκτοί). Древние сами различали их четыре: аттическое, ионическое, дорическое, эолическое. Новые лингвисты находят это деление неудовлетворительным в научном отношении и предлагают другую группировку наречий; напр., известный немецкий ученый К. Brugmann делит их на 7 групп: ионическо-аттическую, дорическую, северо-западную, северо-восточную или эолическую, элидскую, аркадийскую и кипрскую, памфилийскую. Наречия, в свою очередь, подразделялись на говоры (μεταπτώ’σει’σ, ὑλοδιαρε’σεις толικάι κατὰ πό’λεις τ, κατὰ ἐ’θνη). С течением времени границы между отдельными наречиями стираются, и одно переходит в другое так, что прежнее их распределение становится все менее применимыми. В конце концов старые наречия постепенно совсем исчезают и на их место является один «общий» язык (Κοινή’), на котором говорят во всех странах, куда проникает греческое влияние. Только с этих пор и может быть речь о едином греческом языке; раньше этого существовали лишь отдельные наречия. Начало и постепенное развитие этого процесса темно вследствие недостаточности фактических данных. Судить о нем можно только на основании более или менее вероятных предположений.

Начало этого процесса надо искать еще в V веке до р. Хр. Победа афинян над персами при Микале в 479 г. повела к заключению союза между афинянами и ионянами; Афины становятся постепенно значительным торговым центром внутри этого большого союза. Следствие этого общения было двоякое: как афиняне принимали в свой язык чуждые ему элементы от других племен, так и эти последние заимствовали аттические элементы в свои наречия. Афины имели с самого начала материальное превосходство в этом круге, но вскоре получили и духовное; а это дало преимущество и аттическому наречию. Участие союзников в афинской военной службе, привлечение их к афинскому суду приводило ионян в очень близкое и продолжительное соприкосновение с господствующим народом; еще более, пожалуй, этому способствовали помещения афинских гарнизонов в союзных городах и основание афинских колоний в областях союзников. Последние годы V го века должны были особенно сильно отразиться на диалектическом составе греческого языка, так как с ними совпадают два великие факта в истории Греции: — Пелопоннесская война и возвышение афинской образованности на степень общегреческой. Передвижения значительных масс войска от Лакедемона до Оракии и многочисленные политические перевороты в разных городах Греции, сопровождавшиеся изгнанием побежденных на чужбину, не могли остаться без влияния на сближение племен, а следовательно, и наречий, между собою. Что касается духовного преобладания Афин, то достаточно припомнить, что их наречие сделалось литературным языком всех греков, из чего мы можем далее вывести необходимое заключение, что всякий грек, желавший казаться образованным, ломал свою родную речь на аттический лад. О распространенности аттического наречия среди образованных людей других племен Греции можно судить, напр., по следующим фактам. Знаменитые софисты Протогор, Продик, Горгий, Иппий были не афиняне и тем не менее излагали свое учение в Афинах на аттическом наречии. Знаменитый трагик Эсхил, живший некоторое время при дворе сиракузского царя Иерона, ставил там на сцену и свои драмы, между прочим «Персов», и, — по словам его биографа, — эта трагедия доставила ему большую славу: след., и в дорическом го роде Сиракузах были люди, вполне понимавшие аттическое наречие. Еврипид поставил на сцену одну из своих трагедий «Андромаху» не в Афинах, а, по-видимому, в дорическом городе Аргосе. Последние годы жизни Еврипид провел при дворе македонского царя Архелая и тоже ставил там на сцену свои трагедии: стало быть, и в Македонии, если не простой народ, то, по крайней мере, двор и знать могли понимать его

произведения. О том же Еврипиде есть рассказ у Плутарха (биография Никия, гл. 29), что некоторые из афинян, попавшие в плен после поражения афинского войска в Сицилии в 413 г., спасли себе жизнь благодаря своему знанию произведений Еврипида: одни были отпущены на волю своими господами за то, что научили их тем отрывкам из его трагедий, какие они помнили наизусть; другие во время своих скитаний по острову после сражения получали пищу и воду от жителей за то, что пели им песни из его трагедий. Все это показывает, как распространено было знание аттического наречия среди греков V-го века. К концу V-го века аттический диалект становится уже общегреческим письменным языком и постепенно почти совсем вытесняет другие диалекты из прозаической литературы. Хотя письменный язык сам по себе представляет с лингвистической точки зрения мало интереса, тем не менее, значение его для истории языка вообще не подлежит сомнению, так как по мере распространения образованности он все более проникает в народ и таким образом до некоторой степени объединяет наречия. А в классическую эпоху каждый был более или менее знаком с главными наречиями, потому что еще ребенком изучал в школе произведения древних поэтов.

Определить, насколько было распространено аттическое наречие в низших, необразованных слоях населения других племен, мы не можем за неимением фактических данных; можем это только предполагать у афинских союзников ионян на основании проведенных выше соображений.

Однако и аттическое наречие само не избегло обратного воздействия со стороны других диалектов, как вследствие торговых и политических сношений афинян с другими племенами Греции, так и вследствие пребывания в Афинах множества иностранцев: «метеков» (μετῶκοι), т. е. свободных людей, постоянно жавших в Афинах, по происхождению бывших отчасти греками, отчасти варварами; торговцев, приезжавших в Афины на время из разных стран; рабов, огромное большинство которых было из варваров. Число этих иностранцев, которые едва ли могли говорить по-аттически вполне чисто, было в Афинах значительно больше числа самих афинских граждан. Неизвестный автор V-го века, написавший сочинение «О государстве афинян», ошибочно приписываемое Ксенофону, делает замечание, свидетельствующее о примеси посторонних элементов к аттическому языку (II, 8): φωνὴν πᾶσαν ἀκουόντες ἐξέλεξαντο τοῦτο μὲν ἐκ τῆς, τοῦτο δὲ ἐκ ἧς καὶ οἱ (ἄλλοι) Ἕλληνας ἰδίᾳ μᾶλλον καὶ διατῆ καὶ σχήματι χλῶνται, Ἀθηναῖοι δὲ κεκράμενῃ ἐξ ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβαίων, т. е. «афиняне, слыша всякие языки, взяли себе одно слово из одного языка, другое — из другого; другие эллины лучше сохранили свой язык, свой образ жизни, свою одежду, а у афинян язык представляет смесь из языков всех эллинов и варваров».

Таким образом, уже V-й век носит в себе задатки смешения наречий между собою вследствие их взаимодействия.

В IV-м веке влияние Афин на духовную жизнь греков еще усилилось, а политические события вызвали еще более тесные и частые сношения между греческими племенами; переселения сторонников побежденных партий и передвижения войск не только продолжались, но в способе ведения войны явилось изменение, в высшей степени благоприятное взаимодействию наречий; это — наемные войска, набиравшиеся из разноязычных искателей приключений. Таков был, напр., греческий отряд в войске Кира младшего, прославившийся своим отступлением под предводительством Ксенофонта: во главе этих наемников стоял спартаец; из подчиненных ему военачальников один был фессалиец, другой — аркадянин, третий — афинянин и т. д.: низшие чины представляли собою, конечно, не менее пеструю смесь племен. В какой мере такое постоянное общение разноплеменных греков, — да еще при частых переходах из одной области в другую, — должно было отражаться на языке каждого из них, можно судить по афинянину Ксенофону: хотя он и прозван «аттической пчелой», однако

уклонений от аттической речи у него много, особенно в синтаксисе и в выборе слов. Ксенофонт был человек высокообразованный и относился к словесному выражению своих мыслей вполне сознательно; сверх того, его родным наречием была именно та форма языка, которой старались подражать все грамотные греки; и тем не менее наемническая служба и сопряженные с нею скитания наложили свою печать на его речь; как же должно было сказываться влияние такого образа жизни на язык менее развитых его товарищей по ремеслу?

Но все таки в V и IV веках, насколько мы можем судить по аттическим надписям и литературным памятникам, влияние греческих диалектов и варварских языков на аттическое наречие было еще невелико и выразилось лишь присутствием в аттическом языке некоторых чуждых ему слов, напр., дорических военных терминов $\lambda\omicron\kappa\alpha\gamma\omicron\prime\varsigma$, $\xi\epsilon\nu\omicron\gamma\omicron\prime\varsigma\varsigma$, $\omicron\upsilon\rho\alpha\gamma\omicron\prime\varsigma$, ионических, напр., $\rho\omicron\upsilon\lambda\upsilon\prime\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ (название рыбы), варварских, напр., $\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\beta\omega\prime\nu$ «задаток» (залог, слав. «обручение»). Поэтому замечка того неизвестного автора, будто аттическое наречие представляет собою какую-то смесь из всех языков, вероятно, сильно грешит против истины: до времени Александра Македонского и даже до самого конца IV века афинский народ все-таки сохранял, — по крайней мере в Аттике, — родной язык в значительной чистоте.

С половины IV го века в судьбы Греции вмешивается новый деятель — Македония. Под знаменами Александра Македонского все племена Эллады соединились во имя одного общего дела. Благодаря ему и его преемникам, эллинизм разносится и отчасти насаждается от Нила до Инда; в сферу греческого влияния втягиваются варвары, и греческая речь слышится из уст египтян, сирийцев и евреев⁵²; первым осязательным последствием этого объединения Греции было в области языка образование так называемого «общего наречия» — $\kappa\omicron\iota\nu\eta\prime\ \delta\iota\alpha\prime\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$, $\eta\ \kappa\omicron\iota\nu\eta\prime\ \sigma\upsilon\nu\eta\prime\theta\epsilon\iota\alpha$ или просто $\eta\ \kappa\omicron\iota\nu\eta\prime$.

Определение κοινή’.

Впрочем, понятие κοινή’ (δια’λεκτος) определилось как в древние, так и в новые времена различными учеными различно: одни — как древние, так и новые ученые — понимали под этим термином письменный, литературный язык, на котором образованные люди (οἱ πελαιδευμένοι) также и говорили, — τὴν ἀστείτε’παν καὶ φιλο’λογον συνη’θειαν (Sextus Empiricus, Ad versus grammaticos, § 235); другие — новые ученые — понимают термин κοινή’, как разговорный язык простых, необразованных людей; древние ученые выражались об этом языке довольно презрительно — ἡ ἐπιπλα’ζουσα φωνή’, ἡ ἰδιωτικὴ’, ἰδιωτικο’ν, ἀδο’κινον, ἀλλοκοτε’ρως, ἐ’φυλον, Βα’ρβαρον, а массу народную, говорившую этим языком, называли ἀμαθεῖς, ἰδιῶται, ἀγοραῖοι, συ’ρφακες, χυδαῖοι. По первому определению, κοινή’ есть язык исключительно книжный, неживой, представляющий собою смесь в разговорного языка и старого аттического литературного предания, приближающийся то к разговорному, то к старому аттическому, смотря по степени образованности автора или по его личному вкусу. Условимся понимать под словом κοινή’ или «общий язык» — безыскусственный, разговорный язык; а тот искусственный книжный язык будем называть «литературная κοινή’» или «литературный общий язык».

Определить точно по годам, когда начинается и кончается κοινή’ невозможно: каждый оборот, каждая часть речи, каждой отдел склонения и спряжения, каждое слово, каждый звук имел свою историю; можно лишь приблизительно наметить поворотные пункты. Началом «общего языка» можно считать время около 300 года до р. Хр., концом — время около 500 года по р. Хр. когда уже наступает эпоха ново греческого языка, который является прямым продолжением «общего языка», а не восходит к древнегреческим диалектам, как думали некоторые ученые.

Сущность *κοινῆ*'.

Что же такое «разговорный общий язык»? Это — вопрос спорный. Господствующий теперь в науке взгляд, представителями которого являются ученые Хацидаикис, Г. Мейср, Крумбахер, Тумб и др., — то, что основанием его служит разговорный аттический язык, к которому в большем сравнительно количестве примешаны элементы из ионического диалекта и в очень небольшом количестве элементы из других греческих диалектов. Другое мнение о *κοινῆ*' высказанное еще древнегреческими учеными («грамматиками») и в настоящее время поддерживаемое Кречмером и Дейсманом, со стоит в том, что *κοινῆ*' представляет собою пеструю смесь почти всех диалектов, в которой аттическое наречие представлено лишь одним или двумя важными элементами. Первое мнение более вероятно, как вследствие наибольшего сходства общего языка с аттическим и ионическим, так и на основании высказанного раньше предположения о распространенности аттического диалекта среди других племен Греции.

Можно предполагать, что еще во время до Александра Македонского в области Эгейского моря образовалась своего рода *κοινῆ*', имевшая в своем основании аттическое наречие, к которому однако уже были примешаны и ионизмы. Македоняне, выступая на арену греческой истории и заимствуя греческую культуру и греческий язык, всего скорее могли познакомиться с ним от своих ближайших соседей — ионян, города которых окружали побережье Македонии; а язык этих городов и был той смесью аттического и ионического наречия, о которой мы сейчас говорили. Таким образом, греческий язык, который разнесли по Азии и Египту войска Александра Македонского, состоявшие из эллинизированных македонян и греков, был уже *κοινῆ*' διὰ'λεκτος в тех городах, где Александр и его преемники селили македонян и греков, этот же язык, естественно, становился господствующим, — все равно, к какому бы греческому племени ни принадлежали остальные жители его. Вслед за македонскими завоевателями пошли на Восток греки мирных профессий, — купцы, ремесленники и т. д., а после покорения Греции римлянами в 146 г. грекам открылась дорога в Италию, Испанию, Галлию; мало-помалу все побережье Средиземного и Черного морей подпало под культурное влияние Греции, которому подчинились и сами победители ее — римляне; греческий язык постепенно завоевал весь древний мир (впрочем, главным образом Восток) и сделался международным. Ставши чрез это и языком варваров, *κοινῆ*', хотя и сохраняла главные черты аттической грамматики и словаря, тем не менее, приняла и чуждые элементы, но почти исключительно в свой словарь. Впрочем, ориентализмов (восточных слов) в *κοινῆ*' мало; гораздо больше она заимствовала латинизмов: сперва их было немного, но потом (с начала нашего летосчисления и особенно со времени Диоклитиана) число их быстро стало возрастать. Одновременно с этим внутри самой *κοινῆ*' шел естественный процесс упрощения грамматики: многие старые формы исчезли и были заменены новыми, главным образом под влиянием аналогии, напр., в 3-м склонении дат. и п. множ. ч. стал оканчиваться на οἱς, как во 2-м скл. (ἀρχο'υτος вм. ἀ'τχουσι).

Кроме слов, заимствованных из других языков, в *κοινῆ*' мы находим слова, которые в аттической литературе известны нам только из поэзии. Думать, что в *κοινῆ*' они попали прямо из аттической поэзии, невозможно, потому что в *κοινῆ*' они встречаются в документах, ничего общего с поэзией не имеющих и писанных людьми необразованными, напр., в каком-нибудь счете за вино. Несомненно, эти поэтические слова употреблялись в живой *κοινῆ*', как самые обыкновенные. Каким путем они попали в *κοινῆ*', — мы не знаем, но во всяком случае не путем литературы; вероятно, сама аттическая поэзия почерпнула их из живого народного языка — аттического или ионического, где они все время продолжали жить скрытым для нас образом и откуда они перешли в *хκοινῆ*', а некоторые затем и в новогреческий язык.

Итак, из сказанного нами о сущности κοινῆς следует, что основанием ее служит аттический народный язык, к которому примешаны ионизмы и в ничтожном количестве элементы из других греческих наречий и в которой грамматика постепенно изменялась, главным образом упрощаясь, под влиянием аналогии; впоследствии в κοινῆς вошло значительное число латинских слов.

Борьба κοινῆ' с древними диалектами.

Древние греческие диалекты вели долгую, но тщетную борьбу: мало-помалу, — одни раньше, другие позже, — они были поглощены «общим языком», точно так же, как и местные языки Малой Азии — фригийский, ликийский и др. Но удивительно, как мало следов оставили в κοινῆ' и греческие диалекты и варварские языки: большая часть того, что было принято в какой-нибудь одной местности, напр., из дорических форм или египетских особенностей, было потом в течение первого тысячелетия нашей эры вновь отброшено. А большая часть того, что кажется нам новым и чуждым, на самом деле есть продукт внутреннего, естественного развития самой κοινῆ'.

Борьба древних диалектов все таки сильно задерживала развитие «общего языка» в старых поселениях греков; эти диалекты исчезали лишь постепенно; борьба между древними диалектами и «общим языком» длилась несколько столетий, и только с III века по р. Хр. древние диалекты совсем вымирают, насколько мы можем судить по тому, что надписей на древних диалектах мы уже более вовсе не находим. Во время борьбы диалектов и «общего языка», — надо думать, — некоторое время в тех местах были в употреблении оба языка; κοινῆ' наконец, не вытесняла совершенно из употребления старые диалекты. Раньше всех исчез ионический диалект, — еще в III веке до р. Хр., — на островах Эгейского моря, которые, по-видимому, и были родиной и центром распространения «общего языка» за островами следовали ионяне в Малой Азии, за тем эоляне в Малой Азии, Фессалии и Беотии; дольше всего оказывал сопротивление дорический диалект, особенно в Пелопоннесе, в Кирене и на некоторых островах вследствие обособленности этих мест от остального греческого мира (в Пелопоннесе даже до сих пор существует «цаконское» наречие, восходящее к «лаконоскому» говору).

Главную роль в развитии κοινῆ' играют новые сферы греческого влияния — Малая Азия и Египет, где не было старых диалектов, а потому не было и препятствий к распространению «общего языка». Центр греческой культуры со времени Александра Македонского перешел в Египет и Малую Азию; язык этих новых греческих областей теперь стал уже действовать обратно на диалекты самой Греции, уничтожая их, и одержал, наконец, победу над остатками дорического диалекта и даже самым аттическим наречием, которое в императорскую эпоху было само лишь од ним из диалектов по отношению к κοινῆ'.

Степень эллинизации разных стран.

Само собою разумеется, что из открытых Александром для греческой культуры и новых областей не все в одинаковой, степени были эллинизированы. Всего более эллинизировалась М. Азия: в императорскую эпоху это была совершенно греческая страна и с греческою культурой. Сирия и Египет были менее эллинизированы; греческий язык был, по-видимому, только в городах, тогда как в деревнях туземцы говорили на своем родном языке. Палестину едва ли можно назвать эллинизированной страной. Распространению эллинизма тут мешала религиозная нетерпимость евреев к язычникам. Греческих общин — таких, как в Сирии, — в Палестине не было, и едва ли правы те ученые, которые говорят о преобладании греческого языка, напр., в Галилее во время земной жизни И. Христа. Палестинские иудеи учились греческому языку, насколько он им был нужен для торговых и иных сношений с иноплемениками; образованные иудеи знакомились с греческою литературой, но не забывали родного языка; даже для Иосифа Флавия греческий язык был чужим [см. Antiqu. XX, 12 по изд. В. Niese IV, Berolini 1890, p. 319—320]. И в этом положении Палестина оставалась, вероятно, до времени завоевания ее арабами. Но, конечно, иудейский народ в Палестине не мог остаться совсем чуждым культурному влиянию эллинизма: это доказывает масса греческих слов, встречающихся в раввинистических творениях — в Талмудах, Мидрашах, Таргумах; а проникли они сюда не ученым путем, а прямо из разговорного народного языка: в народном языке иудеев, — стало быть, — было много греческих слов (а также и латинских). Несомненно, что и И. Христос и Его ученики примешивали немало чужеземных слов к своей «арамейской речи»: такие слова, как $\sigma\upsilon\nu\epsilon\prime\delta\rho\iota\upsilon\nu$, $\delta\iota\alpha\eta\prime\kappa\eta$, $\lambda\alpha\rho\alpha\prime\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$, $\kappa\upsilon\prime\tau\tau\epsilon$ (как обращение), $\delta\eta\nu\alpha\prime\rho\iota\upsilon\nu$, $\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\prime\rho\tau\omicron\nu$, $\kappa\omicron\beta\rho\alpha\prime\nu\tau\eta\varsigma$, $\lambda\alpha\nu\delta\omicron\kappa\epsilon\upsilon\prime\varsigma$, $\lambda\alpha\nu\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\omicron\nu$, $\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\omega\prime\nu$ и др., которые встречаются в речах И. Христа, представляют собою не переводы Евангелистов с «арамейского», а буквально употребленные И. Христом греческие выражения среди «арамейской» речи. При случае И. Христос и Его ученики, по-видимому, вели разговор на греческом языке с лицами, обращавшимися к ним на этом языке. У [Ин.12:20-21](#) идет рассказ о том, что «эллина» подошли к Ап. Филиппу и просили его, говоря: «Господин! Нам хочется видеть Иисуса» нельзя думать, чтобы Евангелист назвал этих людей «эллинами», если бы они, как евреи, говорили с Апостолом по-арамейски. В евангельском рассказе о суде Пилата над И. Христом, который мог вестись только на греческом языке, ничего не говорится о том, что при разговоре между судьей и Обвиненным возникли какие-либо затруднения относительно языка или что разговор шел чрез переводчика. (Вопрос о греческом языке среди иудеев подробно рассмотрен у Prof. Th. Zalm, Einleitung in das Neue Testament I т. стр. 24 сл. по 1-му изд. и стр. 24 сл. — по 2-му изд.). [См. еще Prof. Emil Scherer, Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi II 3, S. 43 ff. 50 ff. 63—67. 457 (II 4, S. 57 ff. 67 ff. 84—89. 534—535); III 3, S. 93—95.]

Местные особенности в κοινῆ’.

Как мы видели, древние греческие диалекты вымерли около времени р. Хр., — одни раньше, другие позже; на их место явился «общий язык». Но несомненно, что этот язык, в существенных своих чертах, всегда остававшийся неизменным на протяжении всей своей территории от Нубии до Армении, в мелочах (особенно — в произношении) был безусловно одинаков повсюду уже вследствие того, что область его распространения была слишком велика и географически различна: Страбон, напр., сообщает (VIII, 1:2), что в его время (около р. Хр.) почти в каждом городе говорили различно. Иными словами: κοινῆ’ уже с самого начала своего существования, строго говоря, не была одинакова, а делилась на «говоры» (вроде того, как великорусское наречие делится на говоры акающие и окающие, напр., московский и володимирский). И это понятно: дорянин, напр., произносил κοινῆ’ иначе, чем ионянин, не говоря уже об иностранцах. Конечно, такие оттенки выговора по большей части недоступны нашему наблюдению. Однако и мы можем заметить, что, напр., «υ» в разных говорах произносилось различно: как немецкое «ü», как русское «и», как русское «у» и, вероятно, как русское «ю». Необразованный египтянин не различал глухих и звонких согласных и потому, напр., должен был произносить одинаково слова ἡγου’μενος и οἰκ ου’μενος. Разновидности «общего языка» с течением времени должны были обособляться все более и более, пока этот обще эллинский язык не распался, в свою очередь, на более или менее определенно очерченные наречия, не имеющие, однако, ничего общего с наречиями древними. Эти новогреческие наречия вылились в определенную форму лишь несколько веков спустя после возникновения κοινῆ’, в течение первого тысячелетия по р. Хр.

У древних грамматиков мы находим упоминание о македонском и александрийском наречиях. Под первым надо понимать не природный язык македонян (его даже и нельзя было бы назвать диалектом греческого языка), а тот греческий язык, который был в употреблении у македонян, т. е. ту же самую κοινῆ’, может быть, с теми мелкими отличиями в выговоре, в употреблении некоторых слов и т. п., о которых мы сейчас упоминали. То же самое надо сказать и об александрийском диалекте: это опять же κοινῆ’, но в том виде, как ее употребляло население Александрии. Иначе говоря, — то, что известно под именем македонского и александрийского диалектов, представляет собою не наречия, а разве лишь говоры в κοινῆ’ с очень незначительными особенностями.

Само собою разумеется, что κοινῆ’, как и всякий живой язык, с течением времени видоизменялась и наконец обратилась незаметно в теперешний новогреческий язык с его наречиями. Время этого перехода, т. е. конец «общего языка» и начало новогреческого, определить с точностью невозможно, как и начало самой κοινῆ’; приблизительно начало новогреческого языка определяют около середины первого тысячелетия по р. Хр.

Источники сведений κοινῆ’.

Все, что мы до сих пор говорили о κοινῆ’, относится к κοινῆ’ разговорной, как мы уже упоминали. Наиболее надежными и непосредственными источниками наших сведений об этом разговорном языке служат надписи той эпохи и особенно египетские папирусы.

Папирусом называется египетское растение, из которого древние приготавливали материал для письма; этим же словом обозначаются теперь и древние документы, писанные на нем. Эти древние документы находят теперь массами в Египте, где они пролежали под песком в кучах мусора или в пирамидах десятки веков и сохранились благодаря сухости египетского климата. Впервые европейцы познакомились с ними в 1778 году, когда один европейский антикварный торговец купил такой папирусовый свиток у египетского крестьянина. Но ученые сперва мало придавали значения папирусам, и их находили в небольшом количестве; только в 1877 г. открытие огромной массы папирусов египетской провинции Эль-Файом обратило на них внимание ученых, и с тех пор стали снаряжать целые экспедиции для отыскания папирусов в Египте и начали их старательно изучать. В настоящее время листки и обрывки их, большею частью еще не разобранные,⁵³ лежат целыми тысячами в разных музеях Европы (есть, между прочим, и в Петербурге). Папирусы заключают в себе отчасти отрывки литературных текстов; но огромное большинство их не имеет ничего общего с литературою. Содержание этих текстов чрезвычайно разнообразно: акты из управлений деревень, городов и храмов, юридические документы, арендные и наемные контракты, счета и квитанции, завещания, брачные контракты, наконец — большое количество писем «маленьких» людей. Этим разнообразием содержания объясняется богатство слов; а так как эти документы писались часто необразованными людьми, то в них мы находим нелитературные формы слов, употреблявшиеся в разговорном языке, и безграмотную орфографию, из которой иногда видно, как произносилась та или другая буква. Таким образом, папирусы имеют громадное значение для исследования позднейшего греческого разговорного языка. Большая часть их датирована не только годом, но даже и днем. Древнейшие из папирусов восходят к III веку до р. Хр.⁵⁴, наиболее поздние — к VII веку по р. Хр. Значит, мы имеем архивный материал — почти без перерыва — за период свыше тысячи лет: — от эпохи царя Птолемея Филадельфа до времен ислама.

Другим, косвенным средством для ознакомления с разговорной κοινῆ’ служат свидетельства древних лексикографов — Фринна, Мирида и др., где указывается, какое аттическое слово соответствует тому или другому слову «общего языка».

Наконец, о составе разговорной κοινῆ’ можно судить на основании современного новогреческого языка, который есть непосредственное продолжение ее, точно так же, как на основании теперешних романских языков делаются заключения о составе простонародного латинского языка.

Литературная κοινη'

Что касается литературного языка в эпоху κοινη', который «образованные люди употребляли и в устной речи, то он значительно отличался от разговорной κοινη' и приближался более или менее к старому аттическому литературному языку, смотря по степени образования автора или его вкусам и целям: сочинение, предназначенное для простого народа, конечно, было ближе к разговорному языку, чем то, которое предназначалось для образованной публики.

Нечего и говорить о том, что этот литературный «общий язык» был языком искусственным, на котором народ в собственном смысле никогда и нигде не говорил; он был приблизительно таким же искусственным языком, как наш литературный язык XVIII века, представляющий собою смесь русского и церковнославянского. Из дошедших до нас авторов на этом языке писали: Полибий, Диодор, Страбон, Плутарх, Иосиф Флавий [55](#), Филон и др.; но и у них язык неодинаков относительно близости к аттическому.

Аттицизм и аттицисты.

Литературная κοινή, как мы видели, хотя до некоторой степени имела связь с живым языком. Но уже в I веке до р. Хр. возникает реакция, с течением времени все усиливающаяся, в пользу употребления в литературе настоящего древнего аттического диалекта. Это литературное направление называют «аттицизмом», а писателей этого направления — «аттицистами». Аттицисты держались принципа употреблять только те слова, которые находятся у какого-нибудь аттического автора, и с презрением относились ко всем неаттическим элементам. Аристид, напр., один из знаменитейших риторов II века по р. Хр., хвалится. (Rhetor. II, 6), что он не употребил ни. одного слога, не заимствованного из «книг», т. е. из аттических авторов (τοσοῦτον ἄν εἰ'πομι, μή'τε ὄνο'ματι μή'τε ῥί'ματι χρῆσθαι ἄλλοις πλὴν τοῖς βιβλί'ον). Старались соблюдать, конечно, и аттическую грамматику, значительно расхолодившуюся с грамматикою живого языка.

Таким образом, между языком образованного общества и простого народа была целая пропасть: судя по словам Секста Эмпирика, писателя 200—250 г. по р. Хр. («Против математиков», I, 10), с необразованными людьми ученые говорили на другом языке, чем между собою: говоря со слугами, напр., называли корзину для хлеба πανά'ριος, а ступку ἰ'γδῖς, тогда как в образованном обществе эти же предметы называли словами ἀπτοφο'ριον артосфории и θυει'α; ученый язык казался смешным простым людям и наоборот: ὡς γὰρ ἡ φιλο'λογος (συνί'θεια) γελᾶται παρὰ τοῖς ἰδιο'ταις, οὐ'τως καὶ ἡ ἰδιωτικὴ παρὰ τοῖς φιλο'λογος.

Педантизм аттицистов, конечно, не мог не возбудить протестов: писать на аттическом наречии в императорскую эпоху было почти то же, что писать теперь нам на языке Остромирова Евангелия. Так, знаменитый врач II века по р. Хр. Гален, один из противников этого направления, смеется над правилами аттицистов, «занимающихся проклятою этою лженаукою», которые хотят называть капусту аттическим словом ῥά'φανος (вместо κρά'μβη, как она ναζυβᾶεται β κοινή), «как βυδο это αφηνяне ραζγοβαρηβαют с γρεκαμη, жηβσημη 600 лет ναζαδ, α νε с теперешнейμη — τοῦτο τὸ λα'χανον (τὴν κρά'μβην) οἱ' τὴν ἐπι'τριπτον ψευδοπαιδεί'αν ἀσκοῦντες ὄνομα'ζειν ἀξιοῦσι ῥά'φανον, ὡ'σπερ τοῖς πρὸ ἑξακοσίων ἐτῶν Ἀθηναίων διαλεγόμενον? ἀλλ' οὐχι τοῖς νῦν Ἑλλησιν (VI, 633, 4 ηζδ. Κüην'α). Πραβηλα αττηκηστοβ каζαληсь настолько бесмысленныμη, что οδην ηζ острякоβ τογο βреμενη даже скаζαλ: «εσλη βυ νε βυλο να сβετε βραчей, то νηчеγο νε βυло βυ γλυπεε γραμματηкоβ» — εἰ μή'ιατροὶ ἦ'σαν, οὐδὲν ἄ'ν ἦ'ν τῶν γραμματικῶν (Αττηναευσ, XV, 2).

Однако, несмотря на протесты, учение аттицистов постепенно получило силу закона для всех последующих веков; этой силы оно не потеряло даже и в настоящее время, так как и у теперешних образованных греков литературный язык совсем непохож на язык простого народа, а включает в себе много аттических элементов. Но велика и сила живого языка: при всех стараниях писать на чистом аттическом языке, никому из аттицистов это не удалось вполне: все невольно примешивали и слова, и формы, и конструкции из современного им живого языка. Аристид, напр., в том самом месте, где он хвалится своим аттицизмом (которое мы сейчас привели), сделал ошибку против аттической грамматики, поставив отрицание μή'те вместо οὐ'те, так как в «общем языке μή' ставилось при всяком инфинитиве.

Эллинистический язык.

Κοινή в науке нередко называется еще «эллинистическим» языком — *dialectus hellenistica*, *Hellenistisches Griechisch*, *la langue hellénistique*. Это слово образовано от существительного ἑλληνιστῆς, которое в свою очередь происходит от глагола ἐλλήνιζεν. Последнее значит «говорить по-эллинистически», причем употребляется двояко. 1) Или ему противопоставляется понятие «говорить по-аттически», — и тогда ἐλλήνιζεν значит «говорить на общем наречии»; в этом смысле оно употреблено в следующих словах комика Посидиппа: «Эллада одна, а городов в ней много. Ты говоришь по-аттически, когда выражаешься по-своему, а мы эллины говорим по-эллинистически» — Ἐλλάς μὲν ἔστι μιᾶ, πόλεις δὲ μὲν ἄττικιστῆς, ἢνικ' ἄνθρωπον λέγῃς αὐτοῦ τιν', οἱ δ' ἑλληνες ἐλλήνιστον. В этом же смысле лексикографы аттицисты употребляют слова ἑλληνες, ἐλληνικός в противоположность к Ἀττικοί, ἄττικος. 2) Или же ἐλλήνιζεν противопоставляется иноязычной, варварской речи, напр., у Лукиана Philopseudes 16 ἐλλήνιστον ἢ βαρβάριστον, — и тогда значит просто «говорить по-гречески». Соответственно этому значению, существительным ἑλληνισταί в Деян. обозначены иудеи, говорящие по-гречески, в противоположность иудеям, говорящим по-арамейски. Ввиду этого ученый Scaliger (XVI в.) в своих Animadversiones in prolegomena Hieronymi, впервые образовавший прилагательное hellenisticus от древнего ἑλληνιστῆς по аналогии с тем, как, напр., от σοφιστῆς было древними образовано σοφιστικός, — а за Скалигером и другие ученые до последнего времени понимали под выражением «эллинистический диалект» специально ту особую форму греческого языка, которую употребляли именно иудеи, т. е. своего рода «жаргон». Так, Drusius в Commentatio ad voc. hebraic. N. T. 1582 г. пишет: vulgus litteratorum ignorat, Apostolos et Evangelistas peculiarem dialectum habuisse, quam Hellenisticam vocamus, qua usi sunt post LXX interpretes Aquila, Theodotio, Symmachus, item auctores apocryphi, omnesque adeo Judaei, qui Graeco sermone quid conscribebant. Проф. протоиерей С. К. Смирнов тоже употребляет этот термин в таком смысле: «Итак, язык эллинистический есть язык греческий, смешанный с формами еврейскими, на котором говорили иудеи» (Филологические замечания, стр. XXIV). Но такое понимание едва ли правильно: ἑλληνισταί должно было иметь более широкий смысл и означать не только иудеев, но вообще всех варваров, т. е. людей не греческого происхождения, усвоивших греческий язык (а также греч. обычаи, греч. культуру); соответственно этому и под выражением «эллинистический диалект» надо разуметь греческий язык всех варваров в эпоху после Александра македонского. А так как в это время огреченные варвары (египтяне, малоазийцы) говорили на том же «общем языке», на каком говорили и сами эллины, то понятие «эллинистический диалект» должно быть еще расширено и под ним надо разуметь просто «общий язык» или κοινή как под словом «эллинизм» разумеется вся вообще эпоха, в которую греческая культура стала мировой, так и под словом «эллинистический» надо разуметь все, что относится к этой культурной эпохе, которая также называется «эллинистической». Поэтому выражения «эллинистический язык» и κοινή — синонимы. В таком смысле и употребляют этот термин новейшие ученые, напр., Дейсман, Тумб. Однако, ввиду того, что в разное время под этим термином разумелись разные понятия, было бы полезно, чтобы каждый автор предупреждал читателя, в каком смысле он его употребляет. Мы будем употреблять его в новейшем смысле, т. е. как синоним κοινή.

Библейский язык.

Книги Ветхого Завета переведены на греческий язык, а книги Нового Завета написаны в эллинистическую эпоху. Язык почти всех этих писаний есть не литературная *κοινή*. Кто знаком с греческим языком только по классическим образцам, тому язык Свящ. Писания кажется чрезвычайно неправильным.

Мнения о языке Свящ. Писания.

а) Мнения древних. Ап. Павел сам называет себя «невеждою в слове» — ἰδιω'της τῷ λό'γῳ (2Кор.11:6). Распространение Н. З. на греческом языке совпало с эпохой аттицизма, когда в образованных кругах была в высшей степени развита чувствительность ко всему, связанному с языком и стилем. Употребление неаттического слова считалось тягчайшим литературным преступлением; сочинение, написанное простым языком, не украшенное цветами риторики, не могло иметь никаких претензий на занятие места в литературе. Одним словом, хорошо писать считалось признаком, отличавшим грека от варвара. Такая публика должна была смотреть на священные книги христиан как на что-то варварское по языку и чудовищное в стилистическом отношении, — и круг их читателей среди язычников должен был быть очень невелик. И, действительно, мы не раз слышим презрительные отзывы язычников о языке Свящ. Писания. Против таких нападков язычников на Свящ. Писание со стороны языка и стиля христиане защищались двумя путями: одни признавали эти «недостатки» Свящ. Писания, но объясняли их тем, что новая религия пользовалась простым, для всех понятным языком потому, что хотела завоевать весь мир; другие доказывали, что писатели книг Свищ. Писания были вовсе не необразованные люди, а знали и применяли средства художественной речи, так что Свящ. Писание, по мнению их, и с внешней стороны является совершенным. Приведем несколько свидетельств древних христианских писателей того и другого направления о библейском (главным образом — новозаветном) языке и стиле. Св. Исидор Пелусиот (V в.) в одном из своих писем говорит (Migne gr. LXXV4II, 1080): «Сыны эллинов унижают Свящ. Писание, находят, что в нем язык — варварский и что оно составлено из иностранных, новых слов, а также что нет в нем необходимых союзов, но есть лишние вставки, затрудняющие смысл речи. Однако пусть из этого они познают силу истины. В самом деле, каким образом грубый язык Писания убедил красноречивых? Пусть скажут мудрецы, каким образом оно, будучи переполнено варваризмами и солецизмами, победило заблуждение, говорившее по-аттически?» (Ἐλλή'νων παῖδες ἐξευτελί'ζουσι τὴν θεί'αν γραφὴν ὡς βαρβαρο'φωνον καὶ ὀνοματοποι'αις ξέ'ναις συντεταγμε'νην, συνδε'σμων δὲ ἀναγακαί'ων ἐλλεί'πουσαν καὶ περιττῶν παρενθη'κη τὸν νοῦν τῶν λεγομε'νων ἐκταρά'ττοσαν. Ἄλλ' ἀπὸ του'των μαθηανε'τωσαν τῆς ἀληθει'ας τὴν ἰσχυ'ν. Πῶς γὰρ ἐ'πεισεν ἡ ἀγροίχιζομε'νη τὴν εὐγλωττι'αν; εἶπα'τωσαν οἱ σο_γοί', πῶς βαρβαρίζουσα κατακρά'τος καὶ σολοινι'ζῆσα νενι'κῆκε τῆς ἀττικι'ζουσαν πλα'νην). Блаж. Феодорит (V в.) тоже свидетельствует (Graec. affect, cur., prol.: Migne gr. LXXXIII, 784), что «некоторые ставили Апостолам в упрек их необразование, называя их варварами, так как они не имеют изящества хорошего слога» (τῆς τῶν ἀποστο'λων κατηγο'ρουν ἀπαιδευσί'ας, βαρβα'ρους ἀποκαλοῦντες, τὸ γλαφυρὸν τῆς εὐπει'ας οὐκ ἐ'χοντας).

Само собою разумеется, что и новые слова, образованны» христианами для выражения новых понятий, как не аттические, не нравились ревнителям чистоты древнего языка; напр., ἀποκα'λυψις «откровение» — по словам блаж. Иеронима — «свойственно лишь Свищ. Писанию и не употребляется у греков никем из языческих мудрецов»; но, возражая тем, которые, «привыкли читать красноречивых языческих писателей, смеялись над христианами по поводу новых слов и безыскусственности речи Свящ. Писания», Иероним ссылается на пример Цицерона, который «вынужден был по необходимости вводить в свои философские сочинения такие чудовищные слова, каких ухо латинянина никогда не слыхало, и притом переводя с греческого языка на близкий ему латинский; что же испытывают те, которые стараются выразить особенности языка, переводя с еврейских трудностей? И все-таки слов, звучащих по-новому, гораздо меньше в таких больших книгах Писания, чем он (Цицерон) собрал их в своем

маленьком труде» — *Vcrbum quoque ipsum ἀποκαλύψεως*; id ost revelationis proprie scripturarum est et a nullo sapientium saeculi apud Graecos usurpatum. Unde mihi videntur, quemadmodum in aliis verbis quae de Hebraeo septuaginta interpretes transtulerunt, ita et in hoc maguopere esse conati, ut proprietatem peregrini sermonis exprimerent nova nocis rebus verba fingentes... Si itaque hi, qui disertos saeculi legere consueverunt, coeperint nobis de novitate et vilitate sermonis illudere, mittamus eos ad Ciceronis libros, qui de quaestionibus philosophiae praenotantur, et videant, quanta ibi necessitate compulsus sit tanta verborum potentia proferre, quae numquam latini hominis auris audivit: et hoc cum de Graeco, quae lingua vicina est, transferret in nostram: quid patiuntur illi, qui de hebraeis difficultatibus proprietates exprimere conantur? Et. tamen multo pauciora sunt in tantis voluminibus scripturarum, quae novitatem sonent quam ea, quae ille in parvo opere congegit (Comm., in cp. ad Gal. 1.1 ad 1, 12: Migne lat. XXVI, 323).

Мало того, даже собственные имена в Библии, напр. Матфей, Варфоломей, Иаков, Моисей, как варварские, возбуждали насмешки язычников, о чем свидетельствует блаж. Феодорит: *κωμωδοῦσιν ὡς βάρβαρα τὰ ὀνόματα* (Граес. affect, cur. V: Migne gr. LXXXIII, 915).

Реже встречаются среди христиан представители другого направления, учившие, что Свящ. Писание и со стороны формы совершенно. Эта вторая группа, впрочем, касалась не столько языка собственно, сколько стиля: так, блаж. Августин доказывал, что в Свящ. Писании находятся различные риторически фигуры, какие есть в языческой литературе: *diversa schemata saecularium litterarum inveniri probavit* (Augustinus) *in litteris sacris* (Cassiodorus, *Expositio Psalterii*, c. 15: Migne lat. LXX, 19). Доказательству совершенства Свящ. Писания со стороны формы посвящена 4-я книга сочинения Августина *De doctrina Christiana*. Рассуждения о стиле Свящ. Писания продолжались и в средние века: так, во времена Карла Великого грамматик Петр хвалит Ап. Павла за совершенство его языка (*Poetae aevi Carol. I*, 48), и сам Карл Великий в своей *Encyclica de litteris colendis* (787 г.), указав на необходимость образования, чтобы легче и вернее проникать в таинства Свящ. Писания, — *ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare*, — продолжает: «так как на святы[х] страницах. находятся фигуры, тропы и т. п., то несомненно, что всякий тем скорее поймет это, чем полнее будет его образование» — *cum enim in sacris paginis schemata, tropi et cetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intellegit, quanto prius in litteraturae magisterio plenius instructus fuerit*.

Однако, как мы сказали, эти рассуждения имели в виду, кажется, только риторическую сторону Писания, а не язык: на Западе в средние века богословы читали только Вульгату, считая ее перевод богодухновенным, а потому, конечно, — особенно при тогдашнем незнании греческого языка, — греческий язык Библии не подвергался обсуждению. (Мнения древних относительно библейского языка подробно изложены в книге Norden'a, *Die antike Kunstprosa* т. II, стр. 516 сл.).

б) Мнения новых о библейском языке. В эпоху Возрождения, когда начались на Западе занятия греческим языком, являются и отзывы об языке Библии: так, в XV веке знаменитый итальянский гуманист Лаврентий Валла находил, что греческий язык Н. За не может быть назван чистым и имеет много гебраизмов. В XVI веке Эразм Роттердамский в своих *Annotationes in N. T.* (Basileae 1516 г.) тоже находил, что «язык Апостолов не только не обработан и нескладен, но даже неправилен и сбивчив, а нередко прямо страдает солецизмами» — *Apostolorum sermo non solum impolitus et inconditus, verum etiam imperfectus et perturbatus, aliquotiens plane soloecissans*. Основатели протестантства Лютер и Меланхтон указывали на присутствие гебраизмов в языке Н. З-а. Против Эразма восстал ученый реформат Тесдор Беза (Beza) 1565 г.: «В писаниях апостольских, — говорит он, — я признаю величайшую простоту, не отрицаю, что в них есть неправильности, даже некоторые солецизмы, однако я называю это

достоинством, но не недостатком... А что Апостолы допустили в своих писаниях много гебраизмов, я не удивляюсь: многие места в их речи таковы, что их нельзя так счастливо выразить или даже вовсе нельзя выразить ни на каком другом наречии; если бы они не удержали этих оборотов, им пришлось бы выдумывать новые слова и новые обороты, которых никто не понял бы... Гебраизмы — это драгоценные камни, которыми Апостолы изукрасили свои писания». На сторону Безы встал и знаменитый французский гуманист Генрих Стефан (Henricus Stephanus) 1576 г. и, вооружась против тех, которые «в писаниях Апостолов призывают все необделанным и грубым», старается доказать примерами из классиков, что в языке Н. З. встречаются по большей части чистые греческие обороты и что, если и попадаются гебраизмы, то они придают новозаветной речи неподражаемую силу и выразительность, которой нельзя достигнуть ни на каком другом языке. Затем, когда Друзий (Drusius) 1582 г. и Глассий (Glassius) 1623 г. доказали, что язык Н. З. наполнен (*obrutus*) гебраизмами, против них выступил Пфохен (Pfochen) 1629 г., который старался доказать также примерами из классических писателей, что язык Н. З. есть совершенно чистый греческий, что у классиков встречаются выражения, буквально сходные с выражениями Апостолов, и что те фразы, в которых другие хотели видеть гебраизмы, вовсе не гебраизмы, а чисто греческие фразы — *graecos autores prophanos eisdem phrasibus et verbis loquutos esse, qnibns scriptores N. T.*

Пфохен положил начало горячему спору, длившемуся более ста лет между пуристами и гебраистами: первые доказывали, что язык Н. З. есть чистый греческий язык; вторые, — что в нем много гебраизмов. К пуристам принадлежали, напр., следующие ученые: Pfochen, Grosse, Ostermani, Schmid(t), Bebel, Stolberg, Michaelis, Blackwall, Georgi, Schwar(t)z, Palairret, von Marie; к гебраистам принадлежали Cocceius, Bückler, Gataker, Wyss, Vorst, Olearius, Leusden, Solanus. В числе тех и других были как представители крайних мнений, так и умеренные. Так, напр., из пуристов держались крайних убеждений Pfochen, Georgi, Schwar(t)z, не признававшие в Н. З. решительно никаких гебраизмов; другие были умереннее, напр., Michaelis, который не отвергал присутствия гебраизмов в новозаветных книгах, но вместе с тем доказывал, что слог в них имеет все свойства изящной речи и не отстает от языка классиков. Blackwall доказывал, что речь в новозаветных писаниях есть истинно греческая, самая чистая и изящная, изящнее даже, чем у всех греческих классиков, так что Н. З. есть первый и лучший *auctor classicus* для изучения греческого языка, и что красот языка В. З. не достигали ни Демосфен, ни Ксенофонт. Однако гебраизмы Blackwall допускал в Н. З., но думал, что от значительного их количества, которым изобилует эта божественная книга, еще увеличиваются легкость и изящество речи. Интересный довод приводит в пользу чистоты языка Н. З. Штольберг: «Что сказать о тех, которые не только о некоторых, но и весьма многих греческих словах и выражениях Н. З. утверждают, будто они не греческие и не употреблялись ни одним классическим писателем, когда виновник Н. З. есть сам Дух Святой? Единственной причиной, почему многие безукоризненные места Свящ. Писания подозревают в недостатках, должно призвать то, что недостаточно учены, мало знакомы с лучшими авторами, мало читают и плохо понимают те, которые дерзко укоряют Писание в солецизмах и варваризмах».

Свои доказательства пуристы основывали почти исключительно на сходстве слов и выражений новозаветных с классическими и допускали при этом много натяжек; только Георги обратил особенное внимание на грамматическую сторону и на целый состав новозаветной речи.

Из гебраистов особенно крайнего мнения держался Gataker: он не находил в языке Н. З. почти ничего кроме гебраизмов, почему впоследствии Vorst, сам довольно строгий гебраист, во многих случаях не соглашался с ним и опровергал его односторонние воззрения. Напротив, Bockler и Olearius держались середины и признавали в языке Н. З. как чисто греческий элемент,

так и еврейский.

Наряду с этими двумя школами была еще третья (мало заметная) — эллинистов, главными представителями которой были Jungle 1637 г. и Dan. Heinsius 1643 г., которые, следуя мнению, впервые высказанному Скалигером и Друзием, учили, что язык Н. З. есть эллинистический. Юнге, между прочим, писал: «Я утверждаю, что в Н. З. язык не чисто греческий. Вопрос, наполнен ли этот язык варваризмами, есть вопрос соблазнительный, которого не поднимал ни один христианин; я никогда не хотел утверждать, будто в Н. З. встречаются варваризмы, прежде всего потому, что сами греки признают варваризм за недостаток». Интересно мнение виртембергских богословов и философов по этому вопросу: они высказались, что языку новозаветному нельзя приписывать варваризмов; иначе это будет богохульство; а что касается до языка эллинистического, то спор об этом не решен. Но, конечно, под словом «эллинистический» понимали тогда, как и теперь еще многие, не κοινῆ а особую форму греческого языка, которую употребляли именно иудеи (см.). Поэтому многие называли библейский греч. язык прямо еврейско-греческим hebraeo-graecus (stylus): первый дал такое название этому языку ученый Атата 1628 г.

Со второй половины XVIII века пуристы замолкли. Последний удар им нанес и вместе положил конец спорам Aug. Ernesti в сочинении *Institutio interprets N. T. ad usum lectionum* 1761 г., которое обратило на себя общее внимание ученых и в скором времени сделалось учебником в германских школах. Свой взгляд на язык Н. З. Эрнести выражает в таких словах: «Поистине достойны сожаления те, которые спорят, будто язык Н. З. есть чисто греческий. Мы это мнение решительно отвергаем и вместе утверждаем, что священные писатели подражали еврейскому образу речи не только в отдельных словах, выражениях и фигурах, но даже во всей форме речи, — так что в языке Н. З. очевидна смесь чисто греческих слов и фраз со словами и оборотами, носящими на себе характер речи еврейской. Писатели новозаветные и не могли хорошо писать по-гречески, так как они родились и получили воспитание между евреями, не учились греческому языку в школе и не привыкли к чтению греческих книг, что, кажется, нужно сказать и о Павле Апостоле, хотя он был родом из Тарса, где были школы риторов и философов; из того, что он родился в этом городе, никак не следует, чтобы он пользовался тамошними наставниками или читал греческих писателей, из которых приводит какой-нибудь стишок. Вместе с тем несообразно, чтобы Дух Св. даровал Апостолам знание речи чисто греческой. Не говоря уже о том, что никто не призвал бы их за писателей тех книг, которые ими написаны, — такие книги не мог бы понимать простой народ из иудеев, для которых (а не для философов и грамматиков) преимущественно они писали, и которым не понравился бы такой образ речи по ненависти их к грекам и к греческому красноречию. Апостолы привыкли к языку, образовавшемуся на манер еврейского (hebraizanti), — в таком виде, какой имел он в переводе александрийском. Наконец, так как учение Н. З. опиралось на основы В. З., то следовало удержать и образ выражений ветхозаветный. Такой состав языка ничего не отнимает у достоинства книг Н. З. и не вредит ясности, какая требуется от писателя, потому что каждый писатель должен иметь в виду преимущественно свое время и тех, для кого пишет. Нужно при этом заметить то полезное правило, что если какое-либо выражение встречается и в еврейском языке и в языке греческих писателей, то вернее думать, что оно образовалось по образцу еврейского, нежели заимствовано у лучших греческих писателей, — потому что гораздо вероятнее, что люди еврейского происхождения самостоятельно употребляли это выражение; особенную силу имеет это замечание в том случае, если у греков такое выражение встречается редко и относится к числу изысканных».

В XIX веке Heinr. Planck в своем рассуждении *De vera natura et indole ofationis graecae N. T.* 1810 г. первый ясно и точно определил характер новозаветного языка, избежав ошибок своих

предшественников: «книги Р. З. писаны не на чистом и обработанном греческом языке, который употребляли писатели образованные, но на том, который был в ежедневном употреблении в житейском быту: это была κοινή».

Так, пуристы были совсем побеждены, и — вполне заслуженно: доказывать, что язык Н. З. есть классический, — мысль нелепая, которую можно объяснить только предвзятым мнением, будто древний аттический язык лучше, чем позднейший общий, и что поэтому Дух Св., говоривший чрез Апостолов, непременно должен был выбрать для этого первый, а не второй язык (см. приведенные выше слова Штольберга). На самом деле κοινή ничем не хуже и не лучше аттического, — совершенно так же, как русский язык современный ничем не хуже и не лучше церковнославянского, а итальянский язык — латинского: просто это разные стадии в развитии языка. Действительно, можно ли, напр., утверждать, что аттическое λεῖψεν лучше, чем эллинистическое λαλεῖν, χεῖω — чем χυῖνω, εἶμι — чем ἐλευῖσθαи, νοῦ — чем νοος, θᾶττον — чем ταῦχιον? Дух Св., естественно, говорил чрез Апостолов не на мертвом аттическом языке, который тогда был понятен лишь небольшой кучке образованных людей, а на живом общем языке, который был в употреблении во всем тогда известном мире.

Споры между пуристами и гебраистами были очень полезны для изучения новозаветного языка, — главным образом, — с лексической стороны; грамматической стороны касался только Георги. Это незнание грамматики отразилось на экзегезе Свящ. Писания, в которой до самого конца XVIII века господствовал страшный произвол. Напр., посредством так называемой ἐναλλαγήῃ молено было всякое место толковать, как угодно: учили, что всякий падеж, время глагола, частицу можно понимать в смысле другого падежа, другого времени глагола, другой частицы, иногда прямо противоположные тем, которые находятся в тексте; так, — по мнению тогдашних толкователей, — прошедшее время можно было понимать в смысле будущего, сравнительную степень — в смысле положительной, «к» и «в» — в смысле «из», «от» — в смысле «в», «следовательно» — в смысле «потому что», «но» — в смысле «ибо», «ибо» — в смысле «хотя» ([Ин.4:44](#)), «по ту сторону» — в смысле «по эту сторону» и т. д. Справедливо знаменитый филолог Г. Герман (XVIII-XIX в.) называет такой способ экзегезы кощунством — blasphemia (Ad Vigerum annotationes, 4-е изд., стр. 786).

Winer в своей грамматике, впервые появившейся в 1822 г., имел в виду положить предел этому безграничному произволу в области новозаветного толкования. Он указал, что язык новозаветных писателей есть продукт двух факторов: позднейшего греческого языка (т. е. κοινή) и языка еврейско-арамейского.

Современная гебраистическая теория.

До последнего времени этой гебраистической теории в общем держались все исследователи новозаветного языка, в том числе и наши русские. Очень ярко выражена эта теория в теперешнем ее виде французским ученым [Joseph Fiteau](#) в статье «Grec biblique», помещенной в *Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux, t. III (Paris 1903), col. 312—331.* «Первые эллинизирующие иудеи Палестины или рассеяния, — пишет он (col. 315), — узнали греческий язык из разговора, — по ежедневным сношениям ради торговли и практической жизни, — от более многочисленной части населения, говорившей по-гречески, но менее культурной; они узнали язык разговорный или близкий к «языку общему»⁵⁶. Их непосредственной целью было достигнуть возможности понимать греков и самим быть понятными для них. Эти иудеи еще долго мыслили по-еврейски или на еврейский лад, хотя понимали и говорили по-гречески. Так как дух языка еврейского существенно отличается от греческого, то, естественно, иудеи вносили в употребляемый ими греческий язык столько гебраизмов и придавали ему столь заметную гебраистическую окраску, что он совершенно отличался от «языка общего». Это — греческий язык гебраистический. Иудеи-эллинисты передали его своим детям, а равно и иудеям-эмигрантам, непрерывно прибывавшим из Палестины; эти последние учились по-гречески преимущественно у своих братьев — иудеев, с которыми они, естественно, вступали в сношения прежде всего и чаще всего. Поэтому гебраистический греческий язык есть ветвь «общего языка», а окончательно он определился как разговорный язык, свойственный иудейскому народу. Потом, когда священные еврейские книги были переведены на этот гебраистический греческий язык или составлены на нем, он явился также и в качестве языка письменного. Иудеи, говорившие по-гречески, жили в странах весьма различных и весьма удаленных одна от другой. Но их наречие везде оставалось одинаковым. Основой его был «общий язык», одинаковый везде, — кроме местных особенностей. Влияние еврейского языка воздействовало на него везде тождественным образом. Наконец, влияние свящ. книг, которые теперь читали по-гречески, сильно содействовало единообразию разговорного гебраистического греческого языка во всем рассеянии. Шли годы; сношения иудеев с греками по языку становились чаще; первоначальная грубоватость гебраистического греческого языка постепенно смягчалась; странность этого языка уменьшалась; греки получали возможность легче объясняться с иудеями-эллинистами и непосредственно знакомиться с еврейским мышлением и гебраистическим греческим языком».

Итак, по господствующей теперь гебраистической теории язык LXX и Н. З. есть особый диалект позднейшего греческого языка, на котором говорили огреченные иудеи того времени, — диалект, представлявший собою смесь двух или даже трех разнородных языков: разговорной *κοινή* древнего еврейского и современного арамейского языка. Гебраизмов⁵⁷ по этой теории так много у LXX, что «создался совершенно новый язык, которого грек не мог понимать»⁵⁸. Не говоря уже о подражании еврейским конструкциям, очень часто бывает, что греческому слову, которое соответствует еврейскому в каком-нибудь одном его значении, придаются и все другие значения этого еврейского слова, каких греческое слово в родном своем языке не имеет» (О. Ф. Fritzsche, *Alexandrinische Uebersetzung d. Alt. Test.*, в *Real-Encyclopadie Herzog'a I*, S. 282 по 2-му изд.).

Догматическая теория. Наряду с гебраистической теорией, не отрицая ее, но скорее дополняя и соединяясь с нею, в настоящее время существует еще другая, основанная на догматических соображениях и приходящая к подобному же результату, хотя она исходит из другой точки зрения. Основываясь на предположении, что божественное вдохновение Свящ.

Писания простирается и на словесную форму, эта теория заключает, что язык Свящ. Писания обладает характером совершенства. При этом идею о божественном вдохновении молчаливо переносят с Н. З. и еврейского текста В. З. также и на перевод LXX. Мнение пуристов о том, что библейский язык есть классический, правда, держалось недолго; но нашли другой выход. — идею об особенных свойствах языка Свящ. Писания; в отличие от светского греческого языка появился «библейский» греческий язык или христианско-греческий язык, который в силу этих особенных свойств не может подлежать исследованию светских ученых. Одним из главных представителей этой теории, — принятой, впрочем, и применяемой на практике большинством экзегетов, — является в настоящее время недавно скончавшийся проф. Hermann Gremer, который в предисловии к своему *Biblisches-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Griechisch* цитирует [9-е изд., Gotha 1902, стр. VII-VIII] следующее положение известного догматиста Rothé «Действительно, можно с полным правом говорить о языке Св. Духа. В Библии нам ясно обнаруживается, как действующий в откровении Божественный Дух из языка того народа, который служил сферою для этого откровения, каждый раз создавал для Себя совершенно особое религиозное наречие, придавая новый, Ему только соответствующий, вид тем элементам языка, которые Он находил, равно как и существовавшим уже понятиям. Всего яснее заметен этот процесс на греческом языке Н. З.» Во многих местах своего словаря Кремер пытается дать доказательства этой теории в частности. И замечательно то, что специально христианскими считаются не только слова, выражающие новые, христианские понятия, но даже слова, выражающие самые обыкновенные понятия, если только эти слова в таком значении не попадают у светских писателей (может быть, случайно) или даже просто не отмечены в лексиконах.

Благодаря этим двум теориям, в науке для обозначения языка LXX и Н. З. вместе появился термин «библейский язык»; а также отдельно: для языка LXX — «иудейско-греческий язык» или «язык LXX», для языка Н. З. — «новозаветный греческий язык» или «христианский греческий язык» или даже «иудейско-христианский греческий язык».

При всем различии в точках отправления, обе эти теории — гебраистическая и догматическая — имеют одну общую черту: обе они рассматривают язык писателей В. и Н. З. как особый, отличающийся от языка современных им светских писателей. Рассмотрим обе эти теории.

Критика гебраистической теории. Гебраистическая теория, — очень давняя, как мы видели, — на первый взгляд весьма привлекательна. Действительно, читая В. и Н. З., всякий сразу чувствует разницу между языком Свящ. Писания и светским греческим языком не только классическим, но даже и литературною *κοινή* напр. языком Поливия. А так как книги В. и Н. З. написаны и переведены иудеями, у которых «дух языка», естественно, семитический, то сама собою напрашивается мысль, что особенности в языке В. и Н. З. суть именно еврейские и что иудеи-эллинисты говорили по-гречески иначе, чем природные греки, имели свой «жаргон"-иудейско-греческий язык.

Однако, против этой теории можно сделать несколько веских возражений. 1) Если бы существовал такой особый диалект, которым говорили иудеи и в котором множество греческих слов имело совсем другие значения, чем в чистом греческом языке того времени, то, несомненно, кто-нибудь из древних писателей, — напр., грамматиков и лексикографов, — упомянул бы хоть одним словом об этом странном диалекте, — тем более, что александрийские ученые писали об «александрийском наречии» — *περὶ τῆς Ἀλεξανδρεῶν διαλέκτου*; что же было бы естественнее, как упомянуть при этом об «иудейско-греческом диалекте», на котором говорил целый миллион иудеев, живших в Александрии и вообще в Египте (не считая уже миллионов остальных иудеев рассеяния)? Однако никаких следов упоминания об этом наречии

у грамматиков и лексикографов до нас не дошло. Только математик Клеомид (неизвестного времени; вероятно, IV века по р. Хр.) упоминает о каких-то «иудейских испорченных словах» Ἰουδαῖα καὶ παρακεχαραυμένε'να, как о самых вульгарных выражениях; но это место Клеоида ненадежно в критическом отношении (см. Bernhardy, Griechische Literaturgeschichte, 5-е изд., I, 525); да если оно дошло и в истинном виде, все-таки не дает права делать заключение о существовании особого «иудейско-греческого языка», а доказывает только, что иудеи говорили языком самого простого народа. 2) Равным образом, из полемики между отцами церкви и язычниками относительно языка Свящ. Писания видно только, что его называли варварским, мужицким, рыбацким и т. д., но опять-таки никто не обмолвился ни единым словом, что это особый диалект, на котором говорили иудеи. Из названия «варварский» нельзя выводить такого заключения, потому что это слово аттицисты употребляют о выражениях вполне греческих, только вульгарных; напр., лексикограф Фриних называет слова εἴτεν и εἴ'εἴτεν, встречающиеся даже в аттической новой комедии, — ἑσχατῶς βα'ρβαρα «в высшей степени варварскими». Блаж. Иероним в приведенном нами выше месте объясняет povitas et vilitas sermonis В. 3. только трудностью перевода с еврейского на греческий, а не тем, что язык переводчиков был не чистый греческий: значит, в его время (IV-V в.) не только не было у иудеев особенного греческого языка, но даже не было никаких известий или преданий об этом из прежних времен. 3) Затем, как бы мы ни относились к известному письму Аристия о том, что перевод LXX был сделан вследствие желания царя Птолемея иметь еврейские священные книги в своей библиотеке, — во всяком случае для нас важно то, что этому рассказу верили Филон, Иосиф Флавий, отцы церкви: стало быть, они находили, что этот перевод сделан настоящим греческим языком, понятным царю, а не каким-то жаргоном, которого греки не понимали; иначе — какая польза была бы царю от такого перевода? Мало того, Филон, прекрасно писавший по-гречески, прибавляет еще, что переводчики знали оба языка: след., он видел в языке XX настоящий (хотя может быть и вульгарный) греческий язык; в противном случае он хоть одним бы словом упомянул, что переводчики знали лишь жаргон. Правда, Филон в своих цитатах из LXX делает изменения, но они имеют целью лишь исправить язык LXX, как вульгарный, на более литературный, более близкий к аттическому. 4) Апостолы, проповедовавшие веру Христову всем народам и устно, и чрез послания, должны были тоже знать настоящей греческий язык, чтобы их понимали; Ап. Павел говорит даже в Афинах в Ареопаге, и в Даяниях нет ни малейшего намека на то, чтобы афиняне осмеяли его язык. 5) Равным образом, и иудейские прозелиты широко распространяли свое учение по всей римской империи еще в I веке нашей эры (см. И. И. Семенов, Иудеи и греко-римский мир, стр. 1): это тоже было возможно лишь при условии знания ими настоящего греческого языка. 6) Среди египетских папирусов найдено несколько иудейских документов на греческом языке, и язык их ничем не отличается от языка не иудейских папирусов того времени (см. Ad. Deissmann, Bibelstudien, стр. 63). 7) В пользу существования особого «иудейско-греческого языка» можно было бы сослаться на то, что в раввинских памятниках (Талмуде и др.) заимствованные евреями греческие слова имеют часто другое значение, чем в известных нам памятниках греческого языка (см. об этом S. Krauss, Griechische und lateinische Lehwörter im Talmud, Midrasch und Targum, стр. 206 сл.): напр., στρατιῶ'ς значит «солдат», στρατιῶ'της — «офицер» или даже «князь», λευεω'ν «солдат» и т. д. Однако такое изменение значений греческих слов, заимствованных еврейским языком, все-таки не доказывает, что иудеи-эллинисты употребляли жаргон. Прежде всего, в числе приведенных Краусом слов, может быть, есть такие, которые и в самом греческом народном языке того времени и тех мест имели указанные им значения; только при нашем недостаточном знакомстве с разговорною κοινῆ' нам неизвестны эти значения из греческих источников, — точно так же, как в числе этих гебраизированных

греческих слов есть такие, которые нам совсем неизвестны из греческих источников. Затем, эти греческие слова вошли уже в плоть и кровь еврейского языка, получили иногда даже другую звуковую форму, напр., «сангедрин» вместо греческой народной формы из $\sigma\upsilon\nu\epsilon\prime\delta\rho\iota\upsilon\upsilon\nu$, и могли уже внутри самого еврейского языка, как его элементы, получить новое значение. Но из этого вовсе не следует, что иудей, владевший вполне греческим языком, говоря по-гречески (а не вставляя в еврейскую речь получившие в ней права гражданства греческие слова), искажал слова в произношении или придавал им значение, которого они в самом греческом языке не имели. В русском народном языке иностранные слова бывают иногда сильно искажены (напр., «фатера», «кياتер»), получают даже новое значение (напр., «мораль» в выражении «мораль напущать», «линия» в выражении «вести свою линию»); но из этого вовсе не следует, что мы, говоря по-французски или по-немецки, произносим соответствующие французские и немецкие слова на русский лад и употребляем их в новом, русском значении. Во всяком случае, важно то, что эти раввинизмы почти не коснулись библейского греческого языка ни со стороны произношения, ни со стороны смысла, так что в огромном большинстве случаев звуковая форма и значение таких слов в библейском языке обыкновенные греческие, не совпадающие с раввинскими. Так, $\sigma\upsilon\nu\epsilon\prime\delta\rho\iota\upsilon\upsilon\nu$ в Н. З. всегда с υ , а не с α ; $\sigma\tau\rho\alpha\tau\iota\omega\prime\tau\eta\varsigma$ и $\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\omega\prime\nu$ никогда не означают солдата, а $\sigma\tau\rho\alpha\tau\iota\omega\prime\tau\eta\varsigma$ — офицера или князя; $\lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\upsilon\rho\upsilon\prime\alpha$ в раввинском языке значит, как в древне-аттическом, «работа, возложенная государством на гражданина», «государственная служба», а в языке LXX и Н. З., как в $\kappa\omicron\iota\nu\eta\prime$, оно (и глагол $\lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\upsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\nu$) означает «богослужение» (откуда наше «литургия»). А между тем, если бы LXX и писатели Н. З. говорили и писали на иудейско-греческом жаргоне, из которого будто бы греческие слова попали и в раввинские книги, то, конечно, они употребляли бы греческие слова как раз в таких значениях, какие имеют они в раввинских книгах. Только некоторые специальные еврейские, — главным образом религиозные, — понятия, которых у греков не было, выражаются одними и теми же словами в раввинских сочинениях и в библейском языке, что было неизбежно: напр., $\acute{\alpha}\prime\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ у самих греков, конечно, не могло означать Ангела, так как это понятие им было неизвестно; только подобные слова и можно назвать иудейско-греческими.

Приведенные соображения доказывают, что гипотеза об особом «иудейско-греческом диалекте», мало даже понятном для греков, несостоятельна. Но еще более, пожалуй, несостоятельна она потому, что основание ее очень ненадежно. Основана она на том предположении, что у LXX и в Н. З. очень много гебраизмов. А что такое гебраизмы? Это понятие — крайние неопределенное. Под ним разумеются все явления языка LXX и Н. З., которые нам, при нашем недостаточном знании языка, кажутся не греческими и которые иногда бывают сходны с еврейскими. Но как субъективно подобное мерило, мы уже видели при обозрении спора между пуристами и гебраистами XVII-XVIII веков. Мы видели там, что были гебраисты крайние, которым чуть не все казалось гебраизмами; были и более умеренные; были, наконец, пуристы, которые никаких гебраизмов не признавали. Как различна практика, так различна и теория относительно того, что считать гебраизмом: Эрнести, напр., как мы видели, держался правила, «что если какое-либо выражение встречается и в еврейском языке и в языке греческих писателей, то вернее думать, что оно образовалось по образцу еврейского, чем заимствовано у лучших греческих писателей, — потому что гораздо вероятнее, что люди еврейского происхождения самостоятельно употребляли это выражение; особенную силу имеет это замечание в том случае, если у греков такое выражение встречается редко и относится к числу изысканных». Напротив, П. Вендланд полагает, что все явления, которые можно найти в $\kappa\omicron\iota\nu\eta\prime$ и которые понятны из развития греческого языка, должны быть исключены из числа доказательств в пользу арамаизмов («Byzantinische Zeitschrift» 1903 г., стр. 189).

Затем, даже если бы возможно было установить какую-нибудь теорию в этом отношении,

все-таки наши заключения о гебраизмах были бы далеко не тверды. Всякий филолог знает, как трудно доказать с уверенностью, что какой-нибудь необычный факт языка, переданный вам в рукописях древнего автора, невозможен; и в истории классической филологии не раз бывали случаи, что критики очень ученые признавали невозможным то, что потом оказывалось вполне правильным. Ошибаются в этом отношении не только новые ученые, но даже ошибались и древние аттицисты, у которых в распоряжении было гораздо более произведений древней литературы: так, напр., они учили, что конструкция ἀκούθειν μετα' τινος неправильная (Phrynichus, Eel., стр. 458 по изд. Rutherford'a), а между тем она у аттических писателей попадает нередко. Более надежны наши суждения в грамматических вопросах (и то далеко не всегда); но в лексических вопросах они всегда проблематичны: ввиду того, что до нас дошла лишь ничтожная часть всей греческой литературы, никогда нельзя сказать с уверенностью, что какое-нибудь слово, встречающееся в наших текстах только один раз (так наз. ἄ'παξ ἐπιτηε'να), или необычное значение какого-нибудь слова не существовали в языке: — они могли встречаться в недошедших до нас текстах. Почти у каждого автора наймутся ἄ'παξ ἐπιτηε'να: это не значит, что он их сочинил, может быть даже, это были вовсе не очень редкие слова в языке, но просто лишь по игре случая они встречаются в дошедших до нас сочинениях только один раз. Наконец, если бы даже мы могли доказать, что какое-нибудь слово ни в одном письменном памятнике не встречалось, все-таки нельзя бы было сказать с уверенностью, что оно не могло существовать в языке, раз только оно не противоречит законам его: оно могло быть в разговорном языке и случайно не попасть в письменность; к тому же, всякий живой язык способен к такому бесконечному творчеству, что всегда может создать новое слово по аналогии со старыми, и такое слово будет вполне законным его элементом.

Таким образом, назвать гебраизмом какое-нибудь библейское слово или необычное значение его — только потому, что оно неизвестно нам из других греческих текстов, мы не имеем права. Притом же, старые гебраисты судили о библейском языке с точки зрения классического (припомним вышеприведенное выражение Эрнести: «заимствовано у лучших писателей»), т. е. считали гебраизмами те явления, которые чужды классическому греческому языку, но близки к еврейским. Так как теперь доказано, что в основе библейского языка лежит не классический, κοινὴ', и притом не литературная, а разговорная, то, конечно, все старые суждения о гебраизмах не имеют никакого значения. Поясним это сравнением. Предположим, что вся наша теперешняя литература погибла бы, а сохранилось бы только несколько комедий, переведенных с немецкого, и несколько комедий оригинальных, написанных каким-нибудь обруселым немцем. Если бы какой-нибудь ученый через 2000 лет стал сравнивать язык этих комедий с языком Несторовой летописи, Слова о полку Игореве и других произведений древней русской литературы, то он нашел бы огромную разницу в языке и, может быть, стал бы считать все несогласия языка комедий с языком древним — германизмами; но разве это было бы верно? Старые гебраисты делали совершенно такую же методическую ошибку, сравнивая библейский язык с аттическим и даже с гомеровским. Гебраисты XIX века знали, что основа библейского языка есть κοινὴ' о составе которой, — особенно в разговорной ее форме, — до последнего времени нам почти ничего не было известно; и, тем не менее, они ухитрились каким-то образом определять, какие элементы библейского языка — греческие и какие — семитические. Каким же критерием они руководствовались? Новая школа гебраистов делает, пожалуй, еще большую методическую ошибку, чем старая: у тех было основание, хотя и ложное на самом деле, но которого они не считали ложным; а новые гебраисты продолжают пользоваться старым критерием, хотя и знают, что он ложный.

Они делают еще и другую, тоже важную методическую ошибку, отыскивая гебраизмы у LXX (и вообще в переводных сочинениях) и выводя из этого заключение об особом «иудейско-

греческом языке». LXX дают перевод, — иногда буквальный, иногда очень далекий, почти парафраз. Не считаясь с этими свойствами перевода, гебраисты делают двоякого рода ошибки.

1) В тех частях, которые переведены буквально, гебраизмы, если они и есть, не могут служить доказательством того, что переводчики говорили на гебраистическом греческом языке: при таком методе перевода конструкции подлинника, т. е. главным образом его синтаксические обороты, могли сохраняться в переводе даже и тогда, когда они чужды греческому языку. Но все-таки у LXX «обыкновенно не бывает совсем негреческих конструкций» (Winer-Schmiedel, Gramn. d. N. T., стр. 29): напр., лишь редко встречается еврейское употребление женского рода вместо греческого (и русского) среднего, как [Пс.117](#)([Мф.21:42](#). [Мк.12:11](#)) $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}$ Κυρι'ου ἐγε'νετο αὐ'τι καὶ ἐ'στιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμαῖς ἡμῶν «это от Господа и есть дивно в очах наших» (переводчик Псалмов вообще, — по замечанию Шмиделя, — один из наименее думавших). Таким образом, синтаксические семитизмы LXX являются следствием неправильная метода перевода и уважения переводчиков к подлиннику, но не могут быть доказательством того, что переводчики сами так говорили. Акила переводил уже совсем буква в букву, вовсе не заботясь о законах греческого языка, напр., [Быт.1](#) ἐκα'λεσεν ὁ θεὸς τῷ φωτὶ ἡμε'ρα (LXX правильно τὸ φῶς ἡμε'ραν) «назвал Бог свет днем»; но отсюда не следует, что Акила знал по-гречески еще хуже, чем LXX, ибо он был прозелит из греков. Если по буквальному переводу судить о языке самого переводчика, то пришлось бы допустить, что люди, переводившие Свящ. Писание и богослужебный книги с греческого на славянский язык, сами говорили на языке иудейско-греческо-славянском, — потому что в славянском перевод найдутся и грецизмы в большом количестве (напр., слово «дориносимый» или употребление родительного пад. в восклицании: «о божественного, о любезного, о сладчайшего Твоего гласа»), и гебраизмы, перешедшие из греческого текста (напр., [Мф.21](#) в старых текстах: «От ба быст си и есть дивна в очию нашу»). Доказательством того, что семитизмы в буквальных греческих переводах взяты прямо из оригинала, а не принадлежат языку самих переводчиков, может еще служить следующий факт. К книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, имеется пролог, написанный внуком автора прямо по-гречески, тогда как самый текст сочинения переведен этим внуком с еврейского. Замечательно, что между языком пролога и текста есть разница: в первом язык ничем не отличается от языка александрийского грека того времени; во втором он имеет семитическую окраску. Переводчик сам понимал, насколько отличается язык его перевода от обыкновенного греческого языка, на котором он говорил и писал в прологе. Он просит, поэтому, у читателей прощения в том, что некоторым он покажется слабыми относительно выражений перевода, несмотря на свое старание, потому что еврейский текст при (буквальном) переводе на другой язык получает иной смысл — $\lambda\alpha\rho\alpha\kappa\epsilon'κ\lambda\eta\sigma\theta\epsilon$ — συγγνώμην ἔχεν ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν τῶν κατὰ τὴν ἐρμηνείαν πεφιλοπονημέ'νων τισὶ τῶν λε'ξεων ἀδυναμεῖν οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἐβραϊστὶ λεγο'μενα καὶ ὀ'υταν μεταχθῆ εἰς ἐτε'ραν γλῶσσαν. То же самое явление мы замечаем в Евангелии от Луки: пролог его написан другим языком, чем самый текст — особенно в начальных главах: в первом случае Ап. Лука писал от себя обыкновенным греческим языком; во втором он имел пред собою еврейский оригинал и старался близко передать его (см. Ad. Deissmann, Bibelstudien, стр. 63. 71).

2) LXX часто не столько переводят, сколько истолковывают [59](#) . Упуская это из вида, гебраисты, при сличении греческого текста с еврейским, предполагают, что каждое греческое слово имеет буквально то же значение, как соответствующее еврейское, и при этом оказывается, что иное греческое слово должно иметь такое значение, какого оно вообще никогда не имеет; отсюда выводится заключение, что евреи употребляли это слово в таком смысле, в каком греки его не употребляли, и что, след., иудеи говорили на особом греческом диалекте. Напр., проф. J. M. S. Baljon в своем словаре (Grieksch-theologisch woordenboek hoofdzakelijk van de oud —

christelijke letterkunde, Utrecht 1896) приводит для слова ἄρκευθος у LXX значения: «оливковое, масличное дерево» и «кипарис». Еврейские названия этих деревьев передаются греческими переводчиками чрез ἄρκευθος; след., — заключает Бальён, — ἄρκευθος у LXX имеет эти значения. Но на самом деле ἄρκευθος значит «можжевельник» как вообще в греч. языке, так и у LXX; «маслину» и «кипарис» LXX в переводе заменили «можжевельником», а не перевели. Думать, что иудеи могли обозначать на своем греческом диалекте одним и тем же словом два совершенно различные растения, — прямо бессмысленно (ср. также о. проф. Н. А. Елеонский, Очерки из библейской географии I, 375 прим.). То же самое произошло со словом χολή: в греч. языке оно всегда значит «желчь»; но комментаторы к [Мф.27](#) ἐδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον (или ὄξος) μετὰ χολῆς μεμιγμενον, желая согласовать эти слова с [Мк.15](#) ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυπισμενον οἶνον, думают, βυδτο χολή может означать вообще «горькое вещество», и ссылаются при этом на несколько мест где LXX, в которых χολή поставлено там, где еврейский текст имеет слово, означающее «ядовитое растение» (Втор.29:18. Пс.68:22), «горечь» (Втор.32:32. Нер.8:14, 9:15. Плч. Нер. 3, 20), «полынь» (Притч. 5, 4. Плч.3:15). Но на самом деле χολή вовсе не имеет всех этих значений; а LXX, переводя βοβοδνο, подставившая во всех приведенных местах по какой-то причине вместо еврейских слов, означающих разные горькие вещества, одно χολή, означающее «желчь», которая тоже горька и ядовита (по мнению их); но тем не менее самое слово χολή не значит ни «яд», ни «горечь», ни «полынь». В нашем славянском переводе мы имеем также же случай замены одного, неизвестного, предмета другим, известным. В Вып.41 ἐβοσκοντο ἐν τῷ ἄχει переведено по славянской «пасхуся по брегус». Согласно методу Вальена, в словаре к славянской Библии для слова «брегус» следовало бы отметить значения «тростник», «осока»; между тем несомненно, что наша переводчица, не зная значения египетского слова ἄχι (ср. о. проф. Н. А. Елеонский, Очерки из библейской географии I, 414), или по какой причине, подставившая здесь вместо него по смыслу слово «брегус»; в Ис.19 она передала его просто «злак». То же случилось у Мф.22:19, где она «ославянила» монету денарий, подставив вместо нее «пenny».

К числу неточностей перевода LXX относятся и те случаи, когда они, — вместо перевода некоторых выражений, особенно каких-нибудь технических, — дают переложение их на египетские нравы. Так, в книге [Эсф.2](#) упоминается чиновник, который носить в подлиннике титул «хранитель порога»; но LXX передают этот термин чрез ἀρχισωματοφυλάξ «обертелохранитель», «начальник телохранителей», а это был египетский титул высшего офицера, командовавшего царскою гвардией при дворе Птолемея, и затем вообще титул разных высших придворных чинов. Тут LXX египтизировали и подновили библейский термин, т. е. сделали то же самое, как если бы мы в переводе Библии передали этот титул, напр., посредством «командир (шеф) лейб-гвардейского полка», или какого-нибудь древнего придворного назвали бы в переводе «камергером». Изображая нужду в стране, прор. [Иоил.1](#) говорит, что высохли «источники»; LXX обращают эти источники в «каналы» — ἀγεῖς ὕδατων, потому что для такой страны, как Египет, где каналы из Нила имеют то же значение, что источники в других странах, такое изображение бедствующей земли нагляднее. Равным образом, и слова «поток» и «река», когда они употребляются образно, иногда заменяются словом «канал» по той же причине. В книге [Быт.50](#) сказано, что врачи набальзамировали тело Иакова, а LXX вместо «врачи» говорят ἐνταφιαστῆς, потому что ἐνταφιαστής было техническим египетским выражением для членов корпорации, занимавшейся бальзамированием трупов.

При важных в религиозно-историческом отношении словах LXX-и еще более неблагоприятно сказывается вредное влияние механического сопоставления греческих слов с еврейскими. Возьмем для примера слово ἱαστήριον. О нем в самых почтенных богословских сочинениях говорится, что у LXX или в «библейском» греч. языке оно «значит» то же, что еврейское kapporeth, «крышка на ковчеге завета» (на которую кропил первосвященник

жертвенную кровью в великий день очищения). Но, как показывает этимология этого слова и как подтверждают некоторые надписи, оно значит «предмет, которым умилоствивляют». Когда LXX называют крышку ковчега завета ἰλαστήριον, то понятие «крышка» они не переводят, а заменяют другим понятием, которое объясняет священно-храмовое предназначение этого предмета. Крышка ковчега завета, правда, есть ἰλαστήριον, но из этого не следует, что слово ἰλαστήριον у LXX или у Ап. Павла или где бы то ни было означает «крышка»; оно всегда и везде значит «предмет, которым умилоствивляют»⁶⁰. Большая часть так называемых «библейских» значений обыкновенных греческих слов обязана своим появлением в словарях просто такому механическому сопоставлению греческих слов с еврейскими.

Сказанное сейчас о языке LXX относится также и к другим переводам семитических оригиналов на греческий: с этой точки зрения надо судить не только о языке многих ветхозаветных апокрифов, но даже и о языке синоптических Евангелий, так как и они заключают в себе части, которые первоначально были задуманы по-арамейски.

Если мы будем следовать принципу умеренных — не считать гебраизмами тех явлений, которые можно объяснить из греческого языка, если будем сравнивать библейский язык не с аттическим, а с κοινή и если не будем судить о гебраизмах на основании переводов с семитического, — то уже и тогда окажется, что число предполагаемых гебраизмов очень невелико и что принадлежат они почти исключительно религиозной области. А так как изучение κοινή только что еще началось, то можно надеяться, что в будущем число их окажется совсем ничтожным. Бл. Иероним, по крайней мере, как мы видели, находил, что «слов, звучащих по-новому, гораздо меньше в стольких книгах Писания, чем Цицерон собрал их в своем маленьком труде»; а он под «словами, звучащими по-новому», понимает, конечно, не только гебраизмы, но и чисто греческие новообразования. Но во всяком случае и теперь уже можно сказать с уверенностью, что никакого «иудейско-греческого наречия» не существовало: если даже и есть в библейском языке гебраизмы, то они показывают только, что это не вполне хороший греческий язык, но никоим образом они не могут служить доказательством того, что это — какой-то особый диалект греческого языка. Все эти семитизмы (в сочинениях, не переведенных с еврейского или арамейского) почти исключительно касаются лексической стороны языка; что же касается этимологии и синтаксиса, то они те же, чтоб в κοινή, т. е. вполне греческие. Если бы LXX и писатели Н. З. говорили на жаргоне, то это непременно отразилось бы и на грамматике. До нас дошло несколько образчиков греческого языка, на котором говорили иностранцы, плохо владевшие им; таковы, напр., нубийские надписи, где и этимология и синтаксис не греческие: так, родит, падеж оканчивается на ε, предлоги соединяются с любым падежом (σὺν τῇ μητρὶ καὶ τῆς υἱαῖκος) и т. п. Ничего подобного у LXX и в Н.З. нет; даже Акила употребляет член всегда правильно и применяет аттракцию относительного местоимения (Winer — Schmiedel, стр. 29).

Отрицая существование «иудейско-греческого диалекта», мы не хотим этим сказать, что все иудеи говорили по-гречески хорошо. Несомненно, что из тех иудеев, для которых родным языком был арамейский, а греческий был чужим (какими были иудеи палестинские), одни говорили хуже, другие — лучше по-гречески, со множеством градаций, причем каждый ломал настоящий греческий язык на свой лад, а одного общего для всех иудеев жаргона не было. Но у большей части иудеев рассеяния родным языком был греческий; еврейскому языку учились они уже после. Что эти иудеи-эллинисты говорили уже вполне настоящим тогдашним греческим языком, а не жаргоном, — это мы и старались доказать.

Однако влияние «еврейского духа», конечно, отразилось на Свящ. Писанин; но оно сказывается не в языке, а в стиле вообще, в способе мышления и выражения: напр., греку чужды параллелизм мыслей В. З., применение притчи в Н. З.

Критика догматической теории.

Что касается догматической теории, то и она имеет не более прав на существование, чем гебраистическая. Хотя христианами были выработаны новые слова или старым словам были приданы новые значения, — это не дает нам права думать о каком-то особом «христианском» диалекте греческого языка: особые слова и особые значения слов найдутся во всяком языке в разных областях труда и знания; но из этого не следует, что язык, напр., моряков, военных и т. д. можно называть особым наречием. Греческая философия выработала тоже немало новых слов и придала новые значения многим старым словам; тем не менее никто не считает языка греческих философов особым диалектом греческого языка. Поэтому считать греческий язык христиан «совершенно особым религиозным наречием» так же неправильно, как считать русский язык после принятия русскими христианства отличным от русского языка раньше этого. Конечно, с принятием христианства и возникновением новых понятий явились в русском языке новые слова, отчасти прямо заимствованный у греков, напр., «Евангелие», «диакон», «диавол» и др., отчасти переведенные с греческого или образованные вновь, напр., «Богородица», «священник», «обедня», «вечерня», «утреня» и т. д.; а некоторые старые слова получили новое значение, напр., «Господь», «часы»; может быть, вошли в употребление и некоторые новые конструкции. Однако, несмотря на такие многочисленные нововведения, никто не видит в христианском русском языке особого наречия; а между тем на русском языке эти христианские нововведения должны были отразиться сильнее, чем на греческом, потому что русский язык не был обработан литературно, так что христианству приходилось вводить в него понятия вообще культурные, а греческий язык и раньше был богат разными философскими терминами, которые надо было только приспособить к христианским идеям.

Теория проф. Адольфа Дейсмана.

Против обеих теорий, касающихся языка LXX и писателей Н. З., — гебраистической и догматической, — выступил гейдельбергский [ныне берлинский] профессор богословия Адольф Дейсман (G. Adolf Deissmann) в своих сочинениях: *Bibelstudien* 1895 г., *Neue Bibelstudien* 1897 г., *Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel* 1898 г. (переведено проф. Н. Н. Глубоковским в «Христианском Чтении» за 1898 г., № 8 стр. 372—400), *Hellenistisches Griechisch*, — статья в *Realencyclopädie von Herzog-Hauch*, т. VII 3, стр. 627—639 и др. (см. ниже). Его *Bibelstudien* должны составить эпоху в изучении библейского языка. Он первый восстал против обособления библейского языка от языка светского, показав при помощи папирусов и надписей на многочисленных частных примерах, что так наз. «христианские» или «иудейско-греческие» слова или мнимые семитизмы на самом деле были обыкновенными словами общего языка, и притом главным образом нелитературного. В грамматическом отношении вообще почти не может быть и речи об особенных свойствах библейского греческого языка; но и относительно выбора слов — даже таких, по-видимому, чисто христианских, как, напр., ἀγάπη «любовь» (в этическо-религиозном смысле), ἐπίσκοπος «епископ», πρεσβύτερος «пресвитер», — Дейсман показал, что это не специально-новозаветный язык, а только лишь дальнейшее развитие κοινή. Изыскания Дейсмана находятся еще в начале: весь запас слов LXX-и Н. З. далеко еще не исследован на основании памятников «общего языка». Поэтому пока мы еще не в состоянии (а во всех пунктах это, пожалуй, будет невозможно и вообще) сопричислить все явления библейского языка к κοινή. Но тот факт, что уже при первом ударе сделана брешь в старой гипотезе, позволяет нам надеяться, что наука скоро обратит в развалины все это здание.

Как мы сказали выше, Дейсман, видя в библейском языке κοινή, — и притом в более близкой форме к разговорному языку, чем к литературному, — основывает свои выводы главным образом на папирусах и надписях. На важность папирусов при изучении языка LXX указал еще Thiersch в 1841 г. (*De Pentateuchi versione Alexandrina libri tres*); пользовался ими и Winer в своей грамматике; но это были лишь слабые попытки; лишь в девяностых годах XIX века, благодаря тому, что наука обогатилась новыми находками папирусов в огромном количестве и их изданиями, на папирусы было обращено внимание ученых, и Дейсман первый сделал папирусы краеугольным камнем в изучении библейского языка.

Дейсман усиленно настаивает еще на необходимости при исследовании языка не представлять себе язык писаний В. и Н. З. чем-то единым; напротив, необходимо прежде всего разграничить их на две большие категории — сочинений оригинальных, написанных прямо по-гречески, и переведенных с септических оригиналов. Это деление не совпадает с делением на книги ветхозаветные и новозаветные, так как, с одной стороны, к памятникам переводным надо причислить первичные документы синоптических Евангелий и, может быть, кое-что из Апокалипсиса Иоанна, а к греческим оригиналам — многие из так наз. апокрифов В. З. Эти группы очень сильно различаются между собою по характеру языка; для примера можно сравнить 2-е послание Ап. Павла к Коринфянам с греческою Псалтирью. Оригинальные греческие сочинения суть памятники греческого языка, на котором действительно греки говорили, а в переводах — язык искусственный, книжный, сделанный для данного случая, подражающий в большей или меньшей степени, сознательно или бессознательно, особенностям чуждого ему оригинала; но эта зависимость от оригинала могла оказать влияние только на образование новых выражений, т. е. сочетаний слов, и на синтаксис, а никак не могла повести к сочинению новых слов или к изменению значений старых слов или на этимологию (но и в

синтаксисе переводных сочинений, как мы говорили, вовсе негреческих конструкций нет). Язык перевода LXX был настолько искусственным и далеким от живого, что даже чтение Торы каждую субботу на греческом языке в «рассеянии» и научное изучение труда LXX не могли дать ему жизни у слушателей и читателей, как показывает то ничтожное влияние, которое он оказал на язык Ап. Павла и Филона. Всего лишь 2—3 оборота, обратившиеся в формулы, да несколько легко запечатлевающихся конструкций перешли в торжественный, архаизирующий религиозный язык.

Даже и внутри указанных двух больших групп есть заметные различия. Переводы сделаны не одною рукой и не по одинаковому методу: напр., слова Христа в Евангелиях в общем переведены лучше, чем многие части LXX. Какое своеобразие язык Евангелия и посланий св. Иоанна представляет хотя бы по сравнению с посланием к Евреям! Таким образом, язык у разных писателей В. и Н. З. различен — так же, как он различен у светских авторов. Мнение о том, что библейский язык представляет собою нечто единое, произошло от того, что филологическую точку зрения смешивают с религиозною. С религиозно-исторической стороны священные тексты представляют, действительно, нечто единое, как документы и памятники двух фаз, которые не могут быть отделены одна от другой. Это бесспорно — так же, как и то, что мысли, понятия, дух греческого В. и Н. З. родственны между собою и резко отличаются от верований греко-римского язычества. Но это единство их с религиозно-исторической точки зрения не дает нам права заключать и об единстве языка во всех ветхозаветных и новозаветных писаниях. Общее в их языке лишь то, что они почти все суть памятники позднейшего греческого языка, и притом нелитературного.

Дополнение проф. Альберта Тумба к теории Ад. Дейсмана.

Ясно, что для изучения библейского языка необходимо главным образом изучение разговорной $\kappa\omicron\iota\nu\eta'$. Мы уже говорили о том, что изучать ее можно как на основании древних памятников безыскусственной письменности (папирусов, надписей и др.), так еще и обходным путем, — посредством заключения от теперешнего новогреческого языка к родоначальнику его — эллинистическому. На важность этого источника также и для изучения библейского языка указал проф. Albert Thumb в сочинениях: *Die Griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (Strassburg 1901), стр. 123, и *Die Sprachgeschichtliche Stellung des biblischen Griechisch* в «Theologische Rundschau» V, 3 (за март 1902 г.), стр. 85—99 (переведено проф. Н. Н. Глубоковским в «Христианском Чтении» за 1902 г., № 7, стр. 6—16 под заглавием «Греческий язык Библии» и пр.). Он доказывает свое мнение несколькими примерами. ὄνομα в значении «лицо», — один из мнимых гебраизмов, — на самом деле есть принадлежность эллинистического языка: это доказывают не только папирусы, но и новогреческий язык, в котором употребляется слово (ὄ)νομα'του в значении «лица». Значение слова νύμφη «невестка» при значении «невеста» Шмидель (Грамм., стр. 27) выводит из еврейского kall'226h, которое имеет оба эти значения; однако новогреческое νύμφη «невеста», «молодая женщина», «невестка» доказывает, что и библейское νύμφη в значении «невестка» есть не гебраизм, а чисто греческое явление.

Говоры в библейском языке.

А priori надо предположить, что в языке LXX мы имеем александрийский (египетский) говор эллинистического языка, а в языке писателей Н. З. — говор палестинский или малоазийский. Но разница между этими говорами в ту эпоху могла быть лишь ничтожною: сколько-нибудь заметное деление общего языка на диалекты началось позже (см. выше), а в ту эпоху κοινὴ была поразительно однообразна. Данное наблюдение очень поучительно для нас в методологическом отношении: чрез это, напр., мы имеем право объяснять форму или значение слова у малоазийца Ап. Павла на основании греческого текста из Египта. Решение вопроса о таком тонком диалектическом различии между языком LXX и Н. З. на основании рукописей невозможно: так как наши рукописи принадлежат к позднему сравнительно периоду, когда уже диалекты в κοινὴ обозначились яснее, то в рукописном предании Библии совсем нет единства; в каждой рукописи обнаруживается влияние позднейшего говора самого писца, времени и местности, где она возникла; а иногда, может быть, в рукописях первоначальные вульгаризмы исправлялись на основании грамматических правил аттического диалекта, когда вошел в большую моду аттицизм.

Общие выводы.

Подведем итоги всему сказанному нами о библейском языке.

1) Язык LXX и Н. З. в общем есть эллинистический в нелитературной его форме; насколько он близок к обыкновенному разговорному, — сказать трудно; но так как всякий письменный язык отличается от разговорного, то надо думать, что библейский язык занимает положение среднее между κοινῆ' литературною и разговорной.

2) Язык отдельных писаний В. и Н. З. неодинаков: в переводных сочинениях он имеет семитизмы, попавшие из оригинала вследствие стремления переводчиков передавать текст буквально; в оригинальных сочинениях язык свободен от семитизмов, за исключением цитат или некоторых выражений, обратившихся в формулы, взятых из сочинений переводных. Но, кроме того, язык каждого писателя в отдельности имеет отличия от языка другого.

3) Как велико число семитизмов, — нельзя определить с совершенною решительностью, отчасти потому, что понятие о семитизме точно не установлено, отчасти же потому, что эллинистический нелитературный язык недостаточно изучен.

4) «Иудейско-греческого диалекта», на котором будто бы говорили иудейские эллинисты, не существовало, равно как не было и специального «христианско-греческого языка».

Особенности библейского языка сравнительно с аттическим.

Дадим теперь краткий обзор языка LXX и Н. З. Так как этот язык в основе своей есть эллинистический, то это будет обзор эллинистического языка, основанный только на материале, взятом из писаний В. и Н. З. Если бы существовали у нас руководства к изучению эллинистического языка вообще, то в подобном обзоре почти не было бы надобности; но наше знание греческого языка есть почти исключительно знание аттического литературного языка, а потому нам приходится для того, чтобы составить себе представление об эллинистическом языке, сравнить его с известным нам аттическим. При этом надо заметить, что, указывая на разницу между эллинистическим и аттическим элементами, мы не можем с полною уверенностью сказать, что такого-то явления у аттиков не существовало, потому что и аттический диалект мы знаем все-таки очень несовершенно, особенно разговорную его форму, из которой главным образом и вышла κοινή; говоря об отсутствии того или другого явления в аттическом, мы этим говорим только то, что в известных нам доселе памятниках аттического наречия этих явлений не найдено.

Особенности языка LXX и Н. З. удобнее всего изложить по связи с разными элементами, входящими в его состав, а именно: I «общий греческий язык»; II латинские и другие иностранные элементы; III семитические элементы; IV христианские элементы; V особенности отдельных писателей. Особенности первых трех категорий могут быть разделены на А, лексические, Б, грамматические, причем к первым относятся: а) новые слова, б) новые значения слов; ко вторым: а) особенности этимологические, б) особенности синтаксические.

I. «Общий греческий язык»

А., Особенности лексические.

а) Новые слова. Собственно новых слов, совсем неизвестных нам из аттического, т. е. слов с неизвестными нам корнями, очень мало; огромное большинство новых слов — или производные, или сложные, образованные совершенно правильно с аттической точки зрения, по старым типам, так что они составляют продукт только дальнейшего развития аттического языка.

Таковы: 1) Глаголи на ο'ω, произведенные от имен: ασφαλτο'ω (от ἀσφαλτος — смола) άθω'ω, (от άθώς), αναστατο'ω (от [%Γ ana'stato_s), anakaino'w, apodekato'w, a_fupno'wa, dihlo'w, dolio'w, (endon., u\$perdun), egkloio'w, femelio'w, kallio'w, χηρσζЖаюа), ka_falaio'w, krataio'w, madaro'w, moto'w, muelo'w, nekro'w, perisialo'w, perikalko'w, saro'w, sfeno'w, _fatno" w, xarito'w, wraio'omai.

На ε'ω — по большей части сложные: (простой — δυνατε'ω) αγαθοπειε'ω — делаю добро, αγαθοεργε'ω, άθετε'ω, ε'κβεке'ω, έξουθενε'ω, έργοδιωкте'ω, έτεροξυγε'ω, εϋκληματε'ωσ, λατομε'ω, λιθοβολε'ω, λογομαχε'ω, όλεγοψυχε'ω, πολυπληθε'ω, протоτοке'ω, συμποде'ω, τιμογραφε'ω, χωροβατε.

На ι'ζω, после ι на α'ζω: αίρετ'ζω, άχμαλωτι'ζω, άκουти'ζω, αναθεματι'ζω, ανεμι'ζω, άποκεφαλι'ζω, δειγματι'ζω, δογματι'ζω, έкуμελι'ζω, ένθρον'ζω, έξεικони'ζω, έπτιφυλλι'ζε, θεατρι'ζω, ιματι'ζω, ιουδαι'ζω, καταστραγγι'ζω, κερατι'ζω, (έκ)μυκτηρι'ζω, όρθρι'ζω, πελεκι'ζω, προσσιελι'ζω, (δια)ακορπι'ζω, σμυрни'ζω, σπλαγхни'ζομαι, γυμμοпφι'ζω, φιλαки'ζω, χοματι'ζω, ώραι'ζομαι, — άγια'ζω, άкиδία'ζω, είσοδια'ζομαι, ένταφια'ζω, έξηλια'ζω, έξιχνια'ζω, θυσιμα'ζω, όμοιοα'ζω, σινια'ζω.

На ευ'ω: айχμαλωτευ'ω, άλιευ'ω, άποδεσμευ'ο, άφρονευ'ομαι, γυμνητευ'ω, διδυμευ'ω, ήμισευ'ω, κωφευ'ω, λαξευ'ω, λοιμευ'ομαι, μεσιτευ'ω, (εξ)ολεθρευ'ω, παγιδευ'ω, παραβολευ'ομαι, περπερευ'ομαι, πρωτοτοкеυ'ω, φυγαδευ'ω, χωνευ'ω.

На υ'νω: αγαθυ'νω, σκληρυ'νω.

2) Существительные произведенные от глаголов:

На ; μο'ς, означающие действие, по большей части от глаголов на Ι'ζω и α]ζω. a\$giasmo'_s (от άγια'ζω) освящение, очищение, άγορασμο'ς, άκριβασμο'ς, ανατιναγμο'ς, άποσκορακισμο'ς, άπωσμο'ς, άρπαγμο'ς, βαπτισμο'ς, βρυγμο'ς, γελοιασμο'ς, γλυκασμο'ς, γογγυσμο'ς, γομφιασμο'ς, διαμερισμο'ς, (άπ)ελεγ μο'ς, έμπαιγμο'ς, έντσφιαμο'ς έξιχνιασμο'ς, έτασμο'ς, θλιμμο'ς, μυκτηρισμο'ς, νυσταγμο'ς, οίωνισμο'ς, όνειδισμο'ς, παροργισμο'ς, περιασμο'ς, ραντισ μο'ς, σαββατισμο'ς, σωφρονισμο'ς, ύποσκελισ μο'ς.

На μα, по большей части означающие результат действия, но также и самое действие (что выражается главным образом окончаниями σις и μο'ς), а иногда употребляющиеся и в разных других значениях, производятся от всяких глаголов: άγαλλι'αμα (от άγαλλια'ω — радуюсь) — предмет радости, радость, άγαυлpи'αμα, άγνο'ημα грех, άθε'τημα, αίτι'ωμα, άνταπο'δομα (у аттиков άνταπο'δοσις), ά'ντλημα орудие для черпанья (άντλητη'ρ или άντλητη'ς), άπαυ'γασμσ, άπο'κριμα (у атт. άπο'κρισις), άποски'асμα, βα'πισμα (несколько отличается от βα'πισμος, которое никогда не употребится о крещении Иоанновом, а о христианском употреблено только в посл. к Кол.2в разночтении), (отличается от έ'μπαιγμος тем, что последнее означает только действие «поругание», а первое включает в себе и результат этого действия «шутка», «насмешка»), έ'μπтyсma, έξε'ραμα, έπι'σλημα, έπι'σαγμα, ήμι'σευμα. ή'ττημα, θε'λιμα, θε'μα, ιερα'τωμα, ι'νδαλμα, ка'θεμα, (от καγι'ημα останавливаюсь) место остановкн, гостиница, κατο'ρθωμα, νυ'σταγμα, παρα'πτωμα, про'скоμμα, про'χωμα, смηγμα, τηлау'γасma, ύπο'θεμα, ύποσκε'λισта (то же что ύποσκελισμο'ς), ύποστη'ριγμα, φαλα'ντωμα, φαλα'κρωμας.

Н а σις:, отвлечения существительные, означающие действие, по большей части от глагольных основ на гласную, реже от глагольных основ на согласную, но не от глаголов на ζω, от которых существительные в большинстве оканчиваются на σμο'ς: ἀθε'τησις (от ἀθε'τε'ω) уничтожение, ἀνά'βλεψις, ἀνά'νευσις, ἀποκα'λυψις, βί'ωσις, γο'γγυσις (от γογγυ'ζω), попадающиеся только один раз в [Чис.14](#) вместо обычного γογγυσμος), γρηγο'ρισις, ἐκδι'κησις, ἐ'κνηψις, ἐπιπο'θησις, ἐ'τασις, θε'λησις, θλι'ψις, κατα'νυξις, κατα'ρασις, πεποι'θησις, προ'σκλισις, προ'σχυσις ὑπε'ροψις.

Н а ει'α от глаголов на ευ'ω: ἀπεσκει'α (от ἀπεσκευ'ομαι) желание нравиться, ἐριθει'α, εστιατορει'α, ιερατει'α, μεθοδει'α, φυγαδει'α (от φυγαδευ'ω).

На μονη': ἐπιλησμονη' (от ἐπιλη'σμων), πεισμονη' (от πει'θω).

Без суффикса: οἰκοβομη' (древнее οἰκοβομι'α или οἰκοβο'μημα), ἀναζυγη' снятие с лагеря, ἀναντη', ἀποκορυβη' или ἀποκορυφη', βροχη', γλυφη', ἐπιγονη', ἐπισκοπη', κοπη', παρεμβολη'.

На της, означающие действующее лицо: ἀνιγματιστης а говорящий загадками, βαптиστη'ς (от βαπτίζω), βιαστη'ς (от βια'ζομαι), γελοιαστη'ς, γноστήс, γογγυστη'ς, διω'κτης, δο'της (древнее δοτη'ρ), ἐκδικητη'ς, ἐλληνιστη'ς (от ἐλληνι'ζω говорю по-гречески) говорящий по-гречески (иностранец), ἐνταφαστη'ς, вулνιαστη'ς, ἐξουσιαστη'ς, ἐπισπουδαστη'ς, ἐρεθιστη'ς, εὐαγγελιστη'ς, ιατη'ς (древнее ιατρο'ς или ιατη'ρ), κερατιστη'ς, λυτρωτη'ς, мери́стη'ς, πειρατη'ς, προσκυνητη'ς, πυρωτη'ς, ραφιδευτη'ς, тειχес́тη'ς, χωνευτη'ς; такие слова образуются почти так же легко, как глагольные формы. Отдельно стоят: ἐπενду'της верхняя одежда и %Γυ\$podu'th_s исподняя одежда от ἐπενду'ω и ὑποду'ω, означающие не лица, но вещи, а также ἐπλημι'της отшельник и μεσι'της посредник, происходящие не от глаголов, а от прилагательных ἐ'πλημος и με'σ ος.

На τη_ρ, означающие орудие: ἀναλημπτη'_ρ (от ἀναλημβά'νω) то, чем можно брать, черпак, ἀρτη'_ρ (от ἀ'ρω) орудие, с помощью которого νοσηλῶντιςκη ποδνημαῖοι η νοσῶντιςκη, διωπτη'_ρ ηλη διωστη'_ρ, ἐпарустη'_ρζ, лουτη'_ρ υмыβαλ'νηκ, ὄνοχιστη'_ρ, σφαιρωτη'_ρ, ὑποχυτη'_ρ.

На τη'ριον, означающие место или орудие: ἀκποατη'ριον (от ἀκποά'ομαι слушаю) место для слушания, зала суда, ἱλαστη'ριον предмет, посредством которого умилоствляют, крышка ковчега завета (см. выше), λαξευτη'ριον орудие для разбивания камней.

3) Существительные произведенный от прилагательных:

Н а ο'τις, отвлеченные, от прилагательных 2-го склонения: ἀγιο'τις (от ἀ'γιος святой) святость, ἀγνο ο'τις (древнее ἀγνει'α от ἀγνευ'ω), ἀδηλο'τις, ἀφело'τις (от ἀφελη'ς — неправильно образовано, так как существительные отвлеченные, произведенные от прилагательных 3-го склонения на ης, обыкновенно имеют окончание εια; у других писателей и здесь ἀφε'ειαλ), γυμνο'τις ', доли ο'τις, ματαιο'τις, μεγαλειο'τις; от существительных образованы: ἀδελφο'τις (от ἀδελφο'ς брат) братство (в конкретном смысле), θεο'τις (от θεο'ς) состояние божества, божественность, λοιμο'τις (от λοιμο'ς моровая язва).

На συ'νη, отвлеченные, от прилагательных 3-го склонения на ων: ἐλεημοσου'νη (от ἐλεη'μων милосердный) милосердие; в Н. 3. по большей части в конкретном смысле — милостыня; μεγαλωсу'νη, ταπεινοφροσου'νη; от прилагательных 2-го склонения: ἀγαθωсу'νη, ἀγιωсу'νη.

Н а ι'α, отвлеченные: ἀβροχι'α (от ἀ'βροχος) бездождие, αἰχυμαλωσι'α (от αἰχυμαλωτος), ἀποικεσι'α (от ἀποικεαω, параллельная форма к ἀποι'κησις) выселение, ἐκλιμι'α (от λιμο'ς) голод, εαφρι'α, παραφρονι'α (от παραφρων).

4) Существительные от существительных:

Женские на ισσα: magei'rissa: (от μα'γειος повар) повариха, Συροφοινι'κισσα или Συροφοινι'νισσα (от Συροφοι'νιξ σηροφνηκηякка).

Уменьшительные на ιον, ι'διον, α'ριον, ισκος, ι'σκη: αἰγι'διον (от αἰ'ξ козел, коза) козленок, ἀрни'ον, βιβλαρι'διον (уменьшительное от уменьшительного %Γbibla'gion , а последнее от [βιβλος), γαναικα'ριον (в презрительном смысле), дорка'διον, ἐπι'φιον, θυγα'τριον, ιχθυ'διον,

κλινα'ριον, χκινιδιον, κορα'διον, κυνα'ριον, ονα'ριον, οψα'πιον, πτερυ'γιον, ψιχι'ον (от ψιξ), ωτι'ον или ωτα'ριον (от ου'ς); — ασπιδι'σκη, βασιλι'σκος (от βασιλτυ'ς). Некоторые из этих слов потеряли уменьшительное значение, напр., ωτα'ριον или ωτι'ον ухо.

На иοn не уменьшительные, по большей части произведенны от существительного с предлогом: εμπλο'κιον (от εμπλο'κη', которое от εν и плε'κω плету) украшение, вплетенное в волосы, εισο'διον, ενω'τιον (от εν и ου'ς серьга, εξοδιον, επιμυ'λιον, καθο'ρμιονχ, περιβω'μιον, περισποριον, περιστιθηιον, περιστο'μιον, υποπο'διον, υποτι'θτιον, φρυ'γιον.

На ειον, означающие место: ειон (от ει'δωλον идол) капище, ασταртеϊον капище Астарты.

На ω'v, означающие место: амπελω'v виноградник, афедрω'v отхожее место, κοιτω'v спальня, λυτρω'v спальня, melissw'п улей, ροω'v гранатовый сад, σιτοβολω'v житница, συκω'v фиговый сад, φοινικω'v место, засаженное финиковыми пальмами.

5) Прилагательные, произведенный от имен пли причастий:

На ιος: επιου'σιος⁶¹, περιου'σιος.

На их ικο'ς (после ι на ακος): куриако'ς, саркико'ς.

На ινο'ς, означающие время: ορθινο'ς утренний (классическое — ορθιος), αυθημερινο'ς, καθημερινο'ς (от καθ'ημεραν) ежедневный (классическое — καθημε'ριος, но уже у аттиков μεθημερινο'ς), ταχινο'ς (от τταχα, ταχε'ως).

В эллинистическом языке LXX и Н. З. очень много слов сложных, — сравнительно еще больше, чем в классическом. Перечислять их было бы бесполезно, потому что греческий язык образует сложные слова совершенно легко, — так же, как теперь немецкий, в противоположность латинскому и русскому, не любящим таких слов. Поэтому новые сложная слова едва ли можно даже назвать нововведением в языке. Напр., с предлогом συ'v можно сложить любой глагол для означения совместного действия: (βασιλευ'ω царствую, συμβασιλευ'ω царствую вместе с кем⁶²). Поэтому давать список новых сложных слов LXX и Н. З. было бы бесцельно. Укажем лишь несколько слов, более замечательных: αιματακχυγι'α (от αι'μα — εκ — χε'ω) кровоизлияние, αλλοτριουεπι'σκολος тот, кто вмешивается в чужие дела⁶³, αμφοτεροδε'ξιо'ς проворный, ανθρωπα'ρεσκος человекоугодник, αρτρο'πους (от αρτρον — που'ς) сошник, γραμματοεισαγωγευ'ς глашатай, δωροде'κτης (от δωρον — δε'χομαι) мздоимец, ειδολολατρει'α, εργοδιω'κτης, ζωογονε'ω, καλοπιοε'ω, λιθοβολε'ω, νυχθη'μερον, οικοδεσποτε'ω, πατροпара'δοτος, ποταμοφο'λητος.

Совсем новых слов непродуцированных и несложных (или по крайней мере таких, которых части не сразу видны) очень немного, напр., αιθα'λη пепел, ακαν (классич. ακανθα терн, ακροβυστι'α крайняя плоть (по-видимому, испорченное сложное слово ακρο-ποσθι'α), αλισγε'ω, αυο'ρα, αυμφι'ταπος, атта'κης или аттако'ς, βου'βαλος, γλευ'κος, γγγυ'ζω, γρηγορε'ω, διαβα'фра, δρα'ξ, ερη'γορος, εκкри'ς, ενω'πιον, θλαδι'ας, камψα'κης, καρπα'σινος, ка'ртаλλος, κοιλα'ς, ликмо'ς, логи'α, ме'σακλον, оп'τιον, рога'ς, ραдаμνος, ρаθι'ς, ремβa'ς, ре'μβω, σκοταμη'νη, спи'λος, стη'κω, стрηνια'ωα, χα'рτης, χυδαϊος, ω'α, ωμι'α.

Некоторые слова LXX и Н. З., хотя и древние, но известны нам не из аттического, а из других диалектов. Исследователи библейского языка, кажется, склонны думать, что LXX и писатели Н. З. брали эти слова сами непосредственно из разных диалектов в силу тех или других соображений. Так, +проф. И. Н. Корсунский писал: «Но по местам LXX избирают и формы других диалектов взамен форм аттического диалекта, очевидно, пользовавшихся предпочтительным употреблением в κοινη δια'λεκτος их времени, или же употребляют и формы одного и формы другого из диалектов древнегреческого языка по тем или иным соображениям их пригодности для выражения тех или других понятий еврейского кодекса ветхозаветных священных книг и по мере их употребления в народном устном или литературном обиходе того времени» (Перевод LXX, стр. 139). У него же (стр. 143): «Эту форму (νι'τρον), которую еще

Фриних считал эолическою, ... LXX толковников предпочли ионической и аттической ... форме λι'τρον». Такое мнение о непосредственном заимствовании библейскими писателями слов из разных диалектов ради каких-то особенных целей — должно быть признано ошибочным. Κοινή, как мы видели, приняла некоторые слова и формы из диалектов, всего более из ионического, — и, несомненно, те диалектические слова и формы, какие мы находим у библейских писателей, принадлежали самому «общему языку», на котором говорили и писали библейские писатели.

Так, из ионического диалекта κοινή заимствовала следующие слова, которая мы находим в книгах В. и Н. З.: γογγυ'ζω (вместо аттического τουγορου'ζω), ῥη'σσω (вм. ῥη'γνυμι), πρηνη'ς (вм. праηη'ς), βαθμο'ς (вм. βασμο'ς), σκολπι'ζω (вм. skeda'pnumi). Равным образом, ионическому диалекту принадлежат формы с ρσ, вместо чего у аттиков было ρρ; таковы в библейском языке ἀ'ρσην вместо ἀ'ρρην, ταρσο'ς вм. тарро'ς, μυρσι'νη вм. μυρρι'νη; однако относительно ρσ и ρρ эллинистический язык не был вполне последователен: так, у LXX и в Н. З. употребляются и θαρρε'ω и θαρσε'ω. Что такое колебание было действительно в κοινή, — это доказывают и папирусы и новогреческий язык, в котором соответствующие слова являются то с ρσ, то с ρρ. Точно так же не было последовательности в κοινή относительно употребления форм с %Гss, и с %Гtt: вообще говоря, ионические формы с %Гss получили в эллинистическом языке перевес над аттическими формами с %Гtt, но это бывало не во всех случаях: так, в библейском языке с %Гss — fa'lassa, pra'ssw, tara'ssw, perisso'_s, neosso'_s; но ἐκκλη'σσομαι и ἐκκλη'ττομαι (1 раз); ἐλλα'σσων ἡ'λαττονεῖν, ἐλαττοῦν; ἦ'σσον, ἦσσω'θητε и ἦ'ττημα, ἦ'ττᾶσθια; κρεῖσσον и κρεῖττον, κρεῖττων. Соответственно этому всегда ионич. ση'μερον вместо аттич. τη'μερον. Эллинистическая форма νι'τρον у LXX попала κοινή тоже не из аттического наречия, где было λι'τρον, а из какого-нибудь другого, — может быть эолического, может быть ионического. Вместо аттич. %Гlew'_s, new'_s, как эллинистический язык вообще, так и LXX и Н. З. в частности имеют формы λαο'ς, ναο'ς; но аттическая форма ι'λεως удержалась. Вероятно, благодаря воздействию ионического диалекта на κοινή, в последней употребляются иногда не сокращенными формы, которые у аттиков всегда сокращались; таковы в библейском языке: νεομηνι'α (вместо аттич. νομηνηι'α), ἀγαθοεργεῖν; во 2-м склонении: ὅστε'α, ὅστε'ων, но ὅστοῦν; χρυσε'ον, χρυσε'ους, χρυσε'ας наряду с сокращенными; в 3-м склонении: χειλε'ων, но ἐτῶν; в спряжении глаголов на εώ: ἐδε'ετο вместо ἐδεῖτο. Влияния других диалектов, — кроме ионического, — на эллинистический язык, как он представлен у LXX и в Н. З., следов почти нет: доризмами можно считать только разве слово ὀ'πνιξ (вместо аттич. ὀ'πνξ οοηη;), ἡ λιμο'ς (вм. o\$ limo'_s%).

Многие слова, употребляемым у LXX и в Н. З., как обыкновенные, мы встречаем в более древнюю эпоху только в поэзии. Проф. И. Н. Корсунский, указывая на то, что и классическая проза стояла под влиянием поэзии, полагает, что «LXX толковников, дабы выразить многие понятия, для которых в выработанной до них прозе не доставало многих выражений, обильно пользовались из того же источника». Эго едва ли верно, так как 1) трудно допустить, чтобы LXX и писатели Н. З. были знакомы с древнею греческою поэзией; 2) как мы говорили выше, такие поэтические слова употреблялись в живом эллинистическом языке, как самые обыкновенные. Надо думать, что такие поэтические слова попали в библейский язык не из древней поэзии, а из живого языка. Таковы слова у LXX и в Н. З.: ἀλε'κτωρ, ἀ'μωμος, ἀρι'ζω выдаю замуж, bare'w вместо βαρυ'νω, βαστα'ζω, βρε'χω, διαλαλε'ω ἐ'νι, вместо ἐ'νεστι, ἐντρε'πομαι стыжусь, ἐ'ριφος, εὐοδο'ω, ζο'φος, θαμβε'ω, камму'ω, κραταιο'ς, λαῖλαψ, μεσονυ'κτειον, ὀδηγε'ω, πειρα'ζω, ῥα'κος, ῥυ'ομαι, σαργα'νη, саро'ω, сколлаω, στεῖρος, φαντα'ζω делаю видным, показываю, φηνι'ζω, φλογλι'ζω, ὠру'ομαι.

б) Но в позднейшем греческом языке мы находим не только новые слова, но также и новые, неизвестные нам из аттического, значенья слов, существовавших в аттическом. Таковы, напр., у

ЛХХ и в Н. З. слова: ἀνα΄κειμαι возлежу за столом (вместо: откладываюсь в запас, приношусь в дар), ἀνακλι΄νρημαι и ἀναπι΄πτω ложусь за стол (вм. отклоняюсь, падаю назад), ἀπεκρι΄θη ответил (по-аттич. ἀπεκρι΄νατο ответил, ἀπεκρι΄θησαν разошлись), ἀποτα΄σσομαι прощаюсь, ἐλευ΄γομαι говорю (вм. меня тошнит), ἐλωτῶ прошу (вм. спрашиваю), εὐχαριστῶ благодарю на словах (вм. плачу благодарностью на деле), παιδευ΄ω наказываю (вм. воспитываю), παρακαλῶ прошу (вм. призываю), περιπῶμαι я очень занят (вм. снимаю с себя), σεβα΄ζομαι почитаю (в смысле древнего σε΄βαομαι, вм. боюсь), στε΄γω выдерживаю (вм. покрываю), σοῦκρι΄νω сравниваю (вм. соединяю), συνι΄στρομη показываю, доказываю (вм. помещаю вместе), φθα΄νω достигаю (вм. предупреждаю, делаю раньше), χορτα΄ζω кормлю, насыщаю (вообще; у древних, — кормлю животное, о человеке лишь с презрительным оттенком), χρηματι΄ζω называюсь (вм. занимаюсь государственными делами), ψωμι΄ζω кормлю (вообще; у древних — кормлю ребенка или молодое животное), — γεννη΄ματα плоды (у древних — рожденное, дети), δαι΄μων, δαι΄μόνιον злой дух (вм. божество вообще), δῶμα крыша (вм. дом), λαμπλα΄ς лампа (вм. факел), ξυ΄λον живое дерево (у древних δε΄νδρον живое дерево, ξυ΄λον срубленное дерево), ὀψα΄ριον рыба (у древних — всякое вообще кушанье, кроме хлеба), ο_ρsw΄νιον жалование (вм. провизия), πτῶμα труп (вм. падение, упавший предмет), ρυ΄νη улица (вм. вращение, нападение), σῶματα рабы (вм. тела), εὐσχη΄μον% почтенный, βογα΄тый (βμ. краснбый).

В некоторых случаях утратилась аттическая разница между синонимами, так что вместо одних аттических слов вошли в частое употребление в эллинистическом языке другие, близкие к ним по значению. Так, «вижу» в языке ЛХХ и Н. З. (βλε΄πω или θεωρῶ (которые у аттиков значат «смотрю»), редко ὀρῶ; «увидел» — εἶ΄δον (εἶ΄δα) ηλη ἔθεασα΄μιν, α νε ἔθεω΄ρησα ηλη ἐ΄βλεψα; β перθεεστυ ἐυ΄πακα ηλη τεθε΄αμαι; «υβηжу» — ὀ΄ψομαι. «Нду» — πορευ΄ομαι; ηсчеζло βαβι΄ζω η εἶ΄μι со сложным; послеδнне употреблются только β βολεε λητεратурном слоге υ Ал. Лукη η β посланηη к Евреям; сохранηлось еще прηчастηε ἐποιοῦσα. ΄Ερχομαι ζναχηт «ηду», «прηхожу», «υχοжу» η ημεет все формы ваостоящего η ημперфекта, тоγδα как υ атτηκοβ οво ημεет только ινδшсат. рγасσ. В смысле «υχοжу» употреблется η πορευ΄ομαι, во ваηβολее спецηальтый γλαγολ с эτημ ζναченηем есть ὑπα΄γω. Такημ οβραζομ, οἱ ἐρχο΄μενοι καἰ οἱ ὑπα΄γοντες (Мк.6:31) ζναχηт «прηходящηε η υходящηε» η ραβняется аттηескому οἱ προσιο΄ντες καἰ οἱ ἀπιοντες Περιπατῶ, которое υ атτηκοβ ζναχηт «γυляю», β эλληνηстηеском язьике ημεет γοραζдо βοлеε шηροкое ζναченηε «χοжу» аттηч. βαβι΄ζω, περι΄ειμι. В смысле «γοборю» употреблется νε только агтηч. λε΄γω, во η λαλῶ, которое υ аттηκοβ οβыкноβенно ζναχηт «βολтаю». Тρω΄γω, ημεющее υ аттηκοβ спецηальтый смысл «γложу», «ем десерт», β κοινῆ ημεет шηрокое ζναченηε «ем» (βοоβще). Еἶς употреблется также β ζναченηη аттηескогоηη τις ηλη β ζναченηη πρῶτος. Вместо οὔδει΄ς γοборηтся такж ε пᾶς οὔ. Прηλαγατελвое ι΄διος «собствєнный» πολυχηло β κοινῆ ζναченηη почтη прηтяжатеλвого местоημενηя «сбой» (атт. εαυτοῦ. Σβєрх тоγο, μνογο γλαγολοβ, βыβшпх прєждє οβыкноβенно переχоднымη, β κοινῆ πολυχηλη βοζβратное ηλη среднее ζναμενηε, вапр., ἀπορρι΄πτω «βросаясь» (Деян.27:43), αὐξα΄νω ηλη αὐ΄ξω «υβєлηχηβαюсь», ἐνισχυ΄ω «получаю снлы» (ЛХХ η Деян.9:19), ἐπιβα΄λλω «падаю» (β лодку, ο βολнаχ) η др. Ναοβорот, некоторые среднне γλαγολы πολυχηλη переχодное ηλη даже прηчпнное ζναченηε, вапр., βασιλευ΄ω «делая царем» (ЛХХ), διψῶ η πεινῶ (Мф.5:6).

К лексическому отделу можно, отнести также те случаи, когда в κοινῆ существительные имеют другой род, а иногда вместе с тем и другое склонение, чем в аттическом диалекте. Так, ἐλεος «милосердие» у классиков всегда мужского рода и 2-го склонения, а в эллинистическом языке ЛХХ и Н. З. оно среднего рода и 3-го склонения, хотя в рукописях и изданиях иногда попадают и формы мужского рода; также ὀ и ἠ ληνο΄ς «точило», ὀ и ἠ βα΄τος «голод», ὀ и ἠ βα΄τος «терновый куст», ὀ и τὸ πλοῦτος «богатство», ὀ и τὸ ζῆλος «ревность», τὸ νῆκος и ἠ νι΄κη΄ «победа», τὸδι΄ψος и ἠ δι΄ψα «жажда». Некоторые слова лишь во множественном числе имеют

оба рода: οἱ δεσμοί' и τὰ δεσμοα' «узы», οἱ στα'διοι и τὰ τα στα'δια «стадии».

В., Особенности грамматические.

В грамматическом отношении отметим лишь наиболее важные факты отличия «общего языка» от аттического.

а) Произношение. Произношение в κοινή изменилось сравнительно с аттическим и продолжало меняться с течением времени. Несомненно, были и местные различия в произношении. Но вопрос этот пока мало еще разработан. Папирусы дают нам некоторые указания относительно произношения в Египте; они исследованы в этом отношении в книге В. маясер'а, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* 1906 [ср. «Христ. Чтение» 1902 г. 7, стр. 25].

б) Этимология.

Имена существительные и прилагательные. В 1-м склонении род. и дат. пад. ед. ч. слов на ρα и υῖα (которое произносилось как υα) оканчивается у LXX и в Н. З. на ης и η (вм. атт. ας и α), напр., σπει'ρῆς, μαχαί'ρης, μαχαί'ρη, κονομι'ης, συνειδου'ης. Обыкновенно тут бhedят ηονηζμ; νο, скорее, это — яβленηε, οβραζοβαβшеεя β самой κοινή под βληηνηεμ αναλογηη; ναπροτηβ, слоβα να ρα η ια (ἡμε'ρα, ἀλη'θεια, μί'α) υδερηηβαют α βο βсеμ κклоненηη εδ. ч. Σλοβα νοῦς η πλ ὕς κклоняются по 3-му κклоненηю, как βοῦς: род. νοο'ς, дат. νῆ'. В 3-м κклоненηη βην. π. εд. ч. оканчβается ηνογδα να αν η ην βместо α η η, напр., у LXX (только β некоторых руколпсях) αἴ'γαν (Чтс.15:27), ἀκρί'δαν (Нсх.10:4), ἀ'νθρακαν (Hez,28:13), βασιλε'αν (3Цар.1:47), γυναῖκαν (Руф.4:12), ἐλπ'δαν (Σηρ.13:6), χοηΧδοαη (2 Цар. 5, 18), jεπηοαη (1 Цар~ 13, 24), κοιλᾶ'δαν (2Цар.5:18), μερι'δαν (1Цар.13:24), νυ'κταν (Нсх.13:21, 1Цар.14—34), σκι'φαν (Нсх.8:18), φρε'ναν (3Мак.5:3), χεῖραν (1Цар.21:8), — ἀσθενῆν (1Цар.2:10), ἀσεβῆν (Пс.9:23); β N. З. (тоже лпшь β некоторых руколпсях): ἀ'ρσεναν (Откр.12:13), ἀστε'ραν (Мф.2:10), Δί'αν (Деян.14:12), εἰκο'ναν (Откр.13:14), μῆναν (Откр.22:2), χεῖραν (Нв.20:25), — ἀσεβῆν (Рημ.4:5), ασφαη ν ([Евр.6:19](#)), συγγενῆν ([Рим.16:11](#)), ὕγιῆν ([Ин.5:11](#)). Это не есть простое «прибавление ν к окончанию α винит, падежа» вследствие какого-то «усыпления значения и употребления носовых звуков», как сказано у проф. И. Н. Корсунского (Перевод LXX, стр. 396 и 386), но это αν перенесено в 3-е κклонение из 1-го, т. е. по аналогии, напр., с ἡμε'ραν возникло χεῖραν, по аналогии с βορε'αν возникло βασιλε'αν, по аналогии с κριτη'ν возникло ἀσφαλῆν. Вследствие этого нельзя с точностью сказать, какое ударение надо ставить на этом ην — облеченное ли (как оно было на окончании η 3-го κклонения), или острое (но аналогии с 1-м κклонением), а также с каким ударением писать χεῖραν и т. п. — с облеченным ли (как в 3-м κклонении), или с острым (как в 1-м κклонении). От слов на ης 3-го κклонения вин. п. на ην был и у ; аттиков,напр.. τριη'ρην, Διμουθε'νην, но только от βαγυτοα. Ввиду того, что αν и ην являются в рукописях В. и Н. З. только как вариант наряду с α и η, да и то в небольшом сравнительно числе случаев, издатели решают этот вопрос различно; несколько помогут для его решения папирусы и надписи, но едва ли много, так как и в них (по крайней мере, в документах после р. Хр.) попадаетя и то и другое окончание, иногда даже оба в одном и том же документ (в эпоху до р. Хр. такое αν очень редко на папирусах).

Вин. и. множ. ч. от слов на ευ'ς оканчивается на εἷς вместо ε'ας, т. е. одинаков с именительным (вероятно, по аналогии с αἱ πό'λεις – τὰς πό'λεις), как уже у аттиков β конце IV βεка до р. Хр. От τε'σσαρες βην. π. тоже по βольшей частη οδηναков с ημενητελβным, как очень часто η να παпpусах (по αναλογηη с νεκклоняеμυμη чηсλητελβным). Наоборот, от слоβ να υς βην. π. множ. ч. ημεет окончанηε νε сокращенное υα (по αναλογηη с βην. π. να ας от соγласных осноβ) — ιχθυ'ας, βο'τρας; (βμ. атт. ιχθῦς, βο'τρυς; также η от βοῦς – βο'ας [(βμ. атт. βοῦς). От γῆρας дат. π. γῆρει, как β ηονηч. δηαлекте (β аттηч. — γη'ρα; οднако эта форма εδβα λη ζαημстβοβана ηζ ηονηч.

διαλεκτά: βεροятно, βσλεδστβηε νεясного προηζνοшеня окончаня β ημενηт, π. ας, это σλοβο перешло β σκλονενηη ημεν να οςο; (как γε'νος), так что η ροδ. π. от νεγο υ ΛXX γη'νος, как γε'νος;, α νε γη'νως, как υ αττηκοβ. Подοβным οβραζομ, υ нас σλοβα να «мя» (ναπρ., βρεмя) перешлη β σκλονενηη σλοβ να «ε» (как поле) βσλεдσтβηε νεясности προηζношеня, так что β просторечηη ροδ. π. «βρεмя» (как поля), δαт. π. «βρεμю» η т. δ.

Двойственного числа совсем нет в κοινή ни в склонении, ни в спряжении; оно вымерло еще у аттиков в IV веке до р. Хр. Но эллинизм пошел еще дальше в этом направлении и устранил и другие понятия, указывавшие на различие между двойственным и множественным, — πο'τερος, ἐκ'τερος, οὐδετερος, μιδετερος, про'τερος; ονη βσε (кроме ἐτερος) βылη ζαμενεvy σλοβαμη, οζναчающημη μνοжесствενность, — τι'ς, ἐκαστος, οὐδει'ς (οὐθει'ς), μηδει'ς (μηθει'ς), πρῶτος.

В силу того же уничтожения различия между двойственностью и множественностью, превосходная степень прилагательных на татος почти исчезла и была заменена сравнительной степенью (здесь, — стало быть, — наоборот, прежнее понятие множественности исчезло); сохранились лишь некоторые старые, твердо установившиеся, окаменелые формы превосходной степени — ὑ'πιστος, ἐλα'χιστος, τλειστος, με'γιστος, κρα'τιστος (в зват. п.), ἡ'διστα (наречие), та'χιστα (наречие), μα'λι'sta. Но и они, может быть, уже не содержали в себе полного понятия превосходной степени, и были близки по значению к положительной, как это видно из того, что от ἐλα'χιστος образована сравнительная степень ἐλαχιστο'τερος в смысле превосходной ([Еф.3:8](#)). В κοινή появились новые формы степеней сравнения, не существовавшие в аттическом: ἀγαθ'τερος ([Суд.11](#) и [Суд.15:2](#), хотя не во всех рукописях), та'χιον, διπλο'τερος, μειζο'τερος, ἐλαχιστοτερος, κατω'τερος, ἐσω'τερος, ἐξωτερος.

Глаголы. Система спряжения не потерпела в эллинистическом языке больших изменений сравнительно с прежним, так как почти все классические формы залогов, наклонений, времен уцелели, за исключением двойственного числа. В частности, заметим след. из библейского языка.

Слоговое приращение почти всегда пропускается в plusquamperf., напр., πεποη'κεισαν и, хотя есть исключения, напр. ἐβε'βλητο ([Лк.16:20](#)), ἐτεγε'γραπτο ([Деян.17:23](#)). Временное приращение иногда пропускается в глаголах, начинающихся с ει, οι, ευ, напр. εἴ'ξα, οἰκοδομη', εὐ'ρισκον, α кое-γδε β отдельных случаях даже β γλαγοлаχ, вачηναющηхся с краткой γласной (по большей части β сложных γλαγοлаχ), ναπρ., ἀφε'γησαν, ὀ'φελον. В γλαγοлаχ, сложенных с δβυμя предлогамη, ηνογδα βывает δβα прηращеня, ναπρ. παρεсунεβλη'γη (ΛXX), ἀπεκατεστα'θη (Μφ.12:13. Μκ.3:5. Λκ.6:10).

Относительно образования глагольных форм заметим, что некоторые глаголы на ζω имеют гортанную основу: νυστα'ζω — аог. ἐну'στωσα, πα'ζω — аог. ἐ'παιξα, fut. πα'ξω (у атт. ἐ'пαισα, πα'σομαι), βαστα'ζω — аог. ἐбασтаξα (ΛXX); στηρι'ζω имеет то зубные, то гортанные формы: ἐστη'ρισα и ἐστη'ριξα, στηρι'σω (στηριῶ) и στηρι'ξω наоборот, σαλλι'ζω имеет лишь зубные формы в противоположность аттическому: ἐσα'ισα, σπλαλλι'σω (σαλλιῶ LXX).

Наиболее важным нововведением было перенесете окончаний 1-го аориста во 2-ой аорист и имперфект. Началось это явление еще у аттиков в формах εἴ'πα (при εἴ'πον) и ἡ'νευηα (при ἡ'νευηον). Но в эллинистическом языке это явление получило широкое распространение; в библейских текстах оно чаще встречается у LXX, чем в Н. З. Однако и в Н. З. этот процесс еще не был закончен (позднее он пошел еще дальше и устранил совсем окончания 2-го аориста); в библейских текстах мы находим окончания 1-го аориста в формах 2-го аориста наряду с аттическими правильными, причем рукописи часто колеблются между той и другой формами; очень редко это бывает в формах имперфекта, причем часть рукописей всегда дает и правильные аттические формы, почему можно думать, что такие позднейшие формы имперфекта представляют в Н. З. чтение не подлинное; у LXX такие формы имперфекта

исследователями вовсе не указаны. Так получились в разных (но не всех) наклонениях формы аористов: εἴπα, ἤνευκα, ἐβала, εἴδα, εἴλα, εὔρα, ἦλθα, β ἐπεσα, ἀπεθана, ἐлаβα, ἐπια и др. Impf. с окончаниями 1-го аориста дается некоторыми рукописями лишь в нескольких местах: εἴχαν, εἴχαμεν, εἴχατε, ἐλεван, прηчем βο βσεχ эτηχ случаях друγηе руколпсн дают праβηльные аттическне формы.

Окончание 3-го лица множ. ч. 1-го аориста αν проникло и в perf. (вместо ασι), но как у LXX, так и в Н. З. аттические формы преобладают. Таковы у LXX: πεποιθαν (Иудпф.7:10) во всех рукописях, ἐωρακαν (Втор.11:7) и παρεγτηκαν (Ис.5:29) в некоторых рукоп. В Н. З.: ἐωρακαν (Лк.9:36. Кол.2:1), τετηρηκαν (Ин.17:6), ἐγνωκαν (Ин.17:6), ἀπεσταλκαν (Деян.16:36), εισεληλυθαν (Иак.5:4), γεγοναν (Рим.16:7. Откр.21:6), πεл(т)ωκαν (Откр.18:3), εἴρηκαν (Откр.19:3) — все эти формы даются лишь некоторыми рукописями.

Окончание 2-го лица ед. ч. имперфекта проникло в перфект и аорист; но у LXX и в Н. З. есть только несколько случаев этого явления, и при том лишь в некоторых рукописях. У LXX: ἀπεσταλκες (Исх.5:22), ἐδωκες (Иез.16:21. Неем.9:10). В Н. З.: κεκοп'акес и а'φῆ кес (Откр.2:3), ἐληλυθεс (Деян.21:22), ἐωραкес (Ин.8:57), ἐδωкес (Ин.17:7), εἴληφес (Откр.11:17), ἀπεκα'λυψес (Мф.11:25).

Окончание σα 2-го лица ед. ч. страд. и среднего залога перфекта или настоящего глаголов на μι проникло и в соответствующую форму настоящего глаголов на αω. У LXX: κοιμᾶσαι (Втор.31:16) вместо атт. κοιμᾶ, κτᾶσαι (Сир.6:7). В Н. З.: ὀδυνᾶσαι (Лк.16:25), καυχᾶσαι (1Кор.4:7. Рим.2:17, 23, 11:18) и в будущих φα'γесαι и πι'есαι (LXX и Лк.17:8) — все формы в Н. З. без различий.

Глаголы на μι в эллинистическом языке подвергаются влиянию глаголов на ω, что заметно еще и в аттическом; но в κοινή это влияние усиливается в действ. залоге; впрочем, в библейском языке встречаются и древние формы — то во всех рукописях, то в некоторых; страдательный или средний залог спрягается по древнему, хотя и не вполне. Так, от глаголов на μι образуются формы как бы от глаголов на υ'ω, напр., praes. δεικνυ'τις, ὀμνυ'ει, ὀμνυ'ουσι; impf. ἐζω'ννυес, ἐστρω'νнуον; imperat. ἀπο'λλυе, ὀμνυ'ετε; infin. ὀμνυ'ειν, δειку'ειν; partic. ἀπο'λλυ'ων, δειкнυ'ονтос. Ἰστα'ναι переходит в ἰστα'νειν или ἰστᾶν и даже στ'νειν, от которых и образуются формы настоящего врем., напр., 3-е лицо множ. ч. ἰστῶσι, прич. ἰστα'νον или ἰστῶν; от старого perf. ἐ'στηκα образовалось новое praes. στη'κω. От ду'ναμαι иногда встречаются в различиях формы спряжения на ω: ду'ναμαι, -ο'μεθα, -ο'μενοс (формы, известные нам из папирусов). От τι]θημι 3-е л. множ. ч. имперфекта ἐτι'θουν (в некоторых рукоп. также ἐти'θοσαν и атт. ἐτι'θεσαν). От διδωμι та же форма ἐδιδουν (наряду с атт. ἐди'доσοσαν); в страд. или среднем залоге impf. ἐδидето и аог. medii ἐ'дето с различиями ἐди'дотоо и ἐ'дото; conj. аог. дої наряду с атт. дῶ; есть еще форма δω'η, но трудно сказать, что она такое — conj., или opt. (если opt., то надо писать δω'η; conj. praes. διδοї. От γιγνώ'σκω conj. аог. γної наряду с γνω. Ἰημι переходит иногда в і'ω, и от этого встречаются новые формы: praes. ἀφι'ω, συνι'εις, ἀφεїс (сокращено из %Г a_fi'ei_s), ἀфи'ομεν, ἀфи'ουσιν, inf. συνι'ειν, partic. τοїс συνι'ομεν, impf. ἦ'φιεν. От εἰμι (не атт. формы: % impf. Г[h'mhn, h'_s, h'mega, imperat. ἦ'τω. Ої'да спрягается так: ої'дас, ої'де, ої'даμεν и т. д., но есть и атт. і'сте, і'саси в более литературных писаниях Н. З. (у Луки, напр.).

От многих глаголов на ω мы находим в библейском языке не аттические образования аориста, перфекта, будущего, напр., от ἐσθίω fut. φαγομα; эти глаголы перечислены в грамматиках к Н. З. Т Winer-Shmiedel'я и Blass'a.

Уже из представленного здесь краткого очерка особенностей этимологии библейского языка видно, что в ней много спорных вопросов, решение которых крайне затрудняется разногласием рукописей. Κοινή представляет собою такую стадию развития греческого языка, когда старые формы боролись с новыми, возникавшими главным образом под влиянием

аналогии; каждая форма имеет свою отдельную историю; и для решения этих спорных вопросов необходимо как всестороннее исследование рукописей, так и детальное изучение каждой формы, по преимуществу на основании папирусов и надписей.

Б) Синтаксис.

Перевод LXX, как мы указывали выше, вследствие буквальности своей, кое-где имеет конструкции не вполне греческие. Синтаксис LXX не достаточно исследован, и потому подробно мы не можем его касаться; но несомненно, что относительно собственно греческих элементов он очень близок к синтаксису Н. З., т. е. к синтаксису эллинистического языка, и потому сказанное о синтаксисе Н. З. приложимо более или менее и к синтаксису LXX. Укажем главнейшие черты, отличающие синтаксис Н. З. от синтаксиса аттической прозы.

Согласование подлежащего и сказуемого. При подлежащем среднего рода множ. ч. аттики ставят сказуемое — глагол в ед. ч. В Н. З. и у LXX это правило не всегда соблюдается, и сказуемое — глагол ставится то в ед., то во множ. ч.; очень часто рукописи колеблются.

Ин.19 ἵνα καταεαῶσιν αὐτῶν τὰ σκεῆλη, но там же ἵνα μὴ τὰ σῶματα

Падежи. Конструкция многих глаголов изменилась: вместо одного падежа ставится другой; особенно часто вместо простого падежа употребляется предлог с падежом, хотя нередко наряду с новой конструкцией употребляется и старая — аттическая. Так, καλῶς ποιεῖν τι (Лк.6:27) вм. τινα', καταρᾶσθαι' τινα (Мк.11:21) вм. τινί', προσκυνεῖν τινί или ἐνωπιῶν' τινος (LXX и в Н. З.) которое тоже встречается у LXX в Н. З., παραινεῖν τινα (Деян.27:22) вм. τινί', χρῖσθαι' τινα (1Кор.7:31) в части рукописей) вм. τινί' что обыкновенно и в библейском языке, πεινᾶν и διψᾶν τι (Мф.5:6) вм. τινος' ἐπιθυμεῖν τι (LXX и Н. З.) вм. τινος', κληρονομεῖν τι вм. τινος', κρου'πετεῖν τι ἀπο' τινος' (Мф.11:25) вм. τί' τινα, ποιεῖν τί' τινα «делать что с кем», ὀμνυ'εῖν ἐ'ν τινί или εἰ'ς τι или κατα' τινος' вм. %Гті «клясться чем», καταδικα'ζειν τινα' вм. τινος', βασιλευ'εῖν ἐπ' τινος' или ἐπ' τινα вм. τινος', πολεμεῖν τινα (Исх.14:25) или μετα' τινος' вм. τινί' «воевать кем». Стали говорить ἐν τῷ ἁ'δῃ и εἰς ἁ'δῃν «в аду» ἐν и εἰς ἁ'δῃου, очевидно потому, что ἁ'δου стало обозначать самую преисподнюю, а не бога преисподней, как раньше. Вместо аттич. винительного отношения по большей части становится дательный, напр., τῷγε'νει «по происхождению», ὄνο'ματι «по имени».

ἀδυνατις τοῖς ποσί'ν, ἀπερί'τμητοι τῇ κορδί'α. Вместо винительного внутреннего объекта слов одного корня или одною значения с глаголом часто ставится дательный, и притом даже без всякого определения, которое в аттическом языке при таком винительном почти необходимо, напр., ὀδω' πορευ'εσθαι, περιπατεῖν, στοιχεῖν (LXX и Н. З.) «идти путем», ἐπιθυμί'α ἐπιθυμεῖν, χαρᾶ' χαί'ρειν, θανά'τω τελεντᾶν и др. Вместо gen. partitivus очень часто употребляется описание с предлогами ἐξ, ἀπο', ἐν, напр., ε'ς ἐξ ὑμῶν, τί'να ἀπο' τῶν δυ'ο, τί'ς ἐν ὑμῖν. Gen. part. или выражение с предлогом, его заменяющее, нередко ставятся в смысле подлежащего или дополнения, тогда как в классическом языке этим подлежащим или дополнением является τί'ς, от которого и зависит gen. part., напр., εἶπον ἐκ τῶν μαθη'ρω τῶν αὐτοῦ (т. е. τινε'ς) «сказали некоторые из учеников его», θανάτω' σουσιν ἐξ ὑμῶν (т. е. τινε'ς) «умертвят некоторых из вас». Вместо gen. part., зависящего от глаголов, также нередко ставится выражение с предлогом (ἐξ, ἀπο') или иногда вин. пад., напр., ἐκ τοῦ ἁ'πτου ἐσθιέ'τω (вм. аттич. τοῦ ἁ'πτου) «есть хлеб», ὅς ἁ'ν π'η τοῦ ὑ'δατος «пять боду», ἵ'να ἀπο' τοῦ καρποῦ δω'σῃουσιν «чтобы дала плод». При сраβνηтельной степени β'место γεν. сомπα'раτιονισ η'λη частη'цы ἡ' с κακῆμ-ληβ'ο падежом ставη'тся η'νογδα также πα'ра η'λη ὑπε'ρ с β'ην. паδ., напр., Λκ.3μηδὲν πλε'ον πα'ра τὸ διατεταγμε'νον пра'σσετε «внече'го νε δε'лайте βο'лее το'γο, что пр'ηκαζ'ано», Λκ.16:8, φρονιμώ'τεροι ὑπε'ρ τοῦς τοῦ φωτο'ς «υ'мнее сы'ноβ с'вета». В смысле сраβνηтельной степени νε'редко упо'требляется даже положительная степень с ε'р, напр., 1Цар.9οὐκ ἦ'ν ἐν υἱοῖς Ἰ'σραήλ ἀγαθός ὑπε'ρ αὐτο'ν «νε β'ыло сре'дн сы'ноβ Н'зраη'леβ'ых лу'чше е'го»; Λκ.13ἀμαρτωλοῖ πα'ра πα'ντας.

Предлоги. Н. З. сохранил все аттические собственные предлоги, кроме ἀμφί, но некоторые употребляются не со всеми падежами, с какими они употребляются в аттическом языке. Так, περί с дат. п., редкое и в аттической прозе, совсем не встречается в Н. З.: также ὑπο с дат. п.; про с род. и дат. п. попадает очень редко. Но зато в κοινή развилось употребление таких предлогов несобственных, которые вовсе или почти не употреблялись так у аттиков, — ἐως с род. п. «до», ἐνώπιον «перед», ἐπὶ «на», «над», ὑποκάτω «под». Относительно предлогов в эллинистическом языке замечается тенденция к употреблению винит. падежа вместо родительного или дательного при обозначении пребывания на месте, тогда как в аттическом языке винительный падеж при предлогах означает почти всегда движение к месту; иногда, впрочем, но гораздо реже, в эллинистическом языке бывает и обратное явление — употребление падежа (род. или дат.), означающего пребывание на месте, для обозначения движения. Так, в эллинистическом языке, а отсюда и в библейском, εἰς с вин. п. часто ставится вместо аттического ἐν с дат. на вопрос «где?», напр. [Мк.1](#) ἐβάντι σὴν εἰς τὸν Ἰορδάνην, но [Мк.1: 5](#) ἐβάντι ζοντο πάντες ἐν τῷ Ἰορδάνην ποταμῷ?) и [Мф.3](#) ἐβάντι ζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνην. Лк.11 εἰς τὴν κοίτην εἰσὶν. Обратное явление — ἐν с дат. вместо εἰς с βην. — β N. З. редко, напр. Лк.9 εἰσῆλθε διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς. Нередко, впрочем, ὄνη рукописей дают εἰς, δρυγη — ἐν. Это смешение ἐν η εἰς встречается η у LXX η у всех Евангелистов, кроме Матфея; но β посланиях η даже β Апок. ἐν η εἰς по большей части различаются, как β аттическом. Подобным же образом ὑπο с βην. п. употребляется вместо аттического ὑπο с дат. ηλη род. β смысле «под чем», напр. Нв.1 ὄντα ὑπο τὴν σὺκκν «под смоковницей». Также ἐπι с βην. п. вместо аттического ἐπι с род. ηλη дат. β смысле «на чем», напр., Лк.2 πνεῦμα ἅγιον ἦν ἐπὶ αὐτόν «на нем». Выбавет η нередко η обратное явление — ἐπι с род. ηλη дат. п. вместо аттического ἐπι с βην., напр., Мрк.9 πρὸς τῆς γῆς «улаб на землю»; Мф.9 οὐδεὶς ἐπιβαλεῖ ἐπι βλημα ἐπι ἱματίῳ παλαιῷ. Рукописей, однако, сгльво колеблются относительно падежа прη ἐπι. Равным образом, про с βην. п. употребляется β смысле «прη ком», «у кого», «прη чем», Напр., Мф.26 про сὲ ποιῶ τὸ παῖς «у тебя».

Ἄλο иногда употребляется вместо ἐξ в значении «из», напр., [Деян.16](#) ἀπελθεῖν ἀπο τῆς πόλεως «из города». Ἄло ставится часто также и вместо ὑπο при глаголах в страд. залоге, напр., [Деян.2](#) ἀποδειγμενον ἀπο τοῦ Θεοῦ; впрочем, рукописи в таких местах по большей части сильно колеблются. Κατὰ вин. употребляется часто для описания простого род. падежа: так, в Н. З. напр., словами κατὰ Ματθαῖον, может быть, просто писатель этой формы евангельского повествования: «Евангелие Матфея»; [Деян.18](#) νομοῦ τοῦ καθ' ὑμᾶς ὑμετέπου «вашего». Περι и ὑπερ с род. нередко ставятся один взамен другого (впрочем, и в рукописях смешиваются), так что περι получает значение «за» а ὑπερ — «о»; напр., [Мф.26](#) τὸ αἷμα τὸ περι πολλῶν ἐκχυννόμενον «изливаемая за многих», но [Мк.14](#) τὸ αἷμα τὸ ἐκχυννόμενον ὑπερ πολλῶν. Обратное явление — ὑπερ вместо аттич. περι — в Н. З. встречается редко, и почти только у одного Ап. Павла, напр., [Флп.1](#) φρονεῖν ὑπερ πάντων ὑμῶν «думать о всех вас».

Прилагательные. Прилагательное ср. р. ед. ч. не редко употребляется в смысле отвлеченного существительного и даже, как существительное, соединяется с род. п. (в посланиях Ап. Павла, как вообще в κοινή, что бывает, впрочем, иногда и у аттич. писателей), наир., [1Кор.1](#) τὸ μωρόν τοῦ Θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν (ἡ μωρία).

Числительные. Для придания числительному. — и даже вообще имени, — разделительного значения оно повторяется, как и в еврейском языке, напр., [Мк.6](#) ἡ ῥῆσά το αὐτοὺς ἀποστελλεν δυο δυο (ἡ ἀνά δυο ἡλη κατὰ δυο) «по двое». [Мк.6](#) ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλιθῆναι πάντας συμπόσια συμπόσια «по отделениям» ... καὶ ἀνέπεσαν πρᾶσια πρᾶσια «рядами».

Местоимения. Замечательную черту языка Н. З. и — еще больше — языка LXX составляет необыкновенно частое употребление косвенных падежей личных местоимений там, где в классической прозе это было бы избегнуто, напр., [1Ин.3](#) ὅς, ἀν... θεωρεῖ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρειᾶν

ἐ'χοντα καὶ κλεί'σῃ τὰ σπλα'γχβα αὐτοῦ ἀπ' αττ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγ'α'νη τοῦ Θεοῦ με]νει ἐν αὐτῶ. Возвратное местоимение во множ. ч. для всех трех лиц в эллинистич. языке есть ἐαυτῶν (атт. ἡμῶν αὐτῶν, ὑμῶν αὐτῶν, σφῶν αὐτῶν исчезли). Там, где аттики употребляют возвратные местоимения, в библейском языке нередко ставятся личные, напр., [Мф.18](#) Γβα'le apo' sou .

«Ὅστις в относительном предложении не отличается по значению от ὁ'ς, напр. [Деян.8](#) Π'τρον καὶ Ἰω'αννην, ὁ'τινες προση'ξαντο (ὁ'ι); но у Ап. Павла ὁ'ς и ὁ'στις; употребляются с аттическим различием. Вопросительное τις с употребляется иногда в смысле относительного, напр., [Мк.14](#) οὐ τι' ἐγῶ θε'λω ἀλλὰ τι' συ' (ὁ', как и стоит в рукописи D).

В прямом вопросе вместо τις нередко ставится νοῖοσ (как иногда и в аттическом). В косвенном вопросе ὁ'στις и другие косвенно вопросительные местоимения перестали употребляться и заменены прямыми τις и др. (которые и в аттическом Н. З. могли употребляться наряду с ὁ'στις и пр.).

Залоги глагола. Действ. залог в библейском языке употребляется иногда там, где по-аттически должен бы был стоять средний, и наоборот, напр., ποιεῖν (κρί'σιν, πο'λεμον, συμβου'λιον и др.) вместо ποιῆσθαιεи; наоборот, perible'presfai вм. perible'rein, tifefai (aposto'lous, eì_s orgh'n) вм. аттич. ποιεῖν или ион. τιθε'ναι.

Времена глагола. Настоящее часто употребляется вместо будущего в предсказаниях (как иногда и в классическом языке); всего чаще так употребляется ἐ'ρχομαι, напр., [Ин.14](#) ἐὰν ἐτοιμα'σω το'πον, ὑμῖν, πα'λιν ἐ'ρχομαι καὶ παραλη'μψομαι ὑμᾶς%. Раβвным οβραζομ, партис. праес. σταβηтся ηνογδα для οβοζναченηя дейстβηя, следующеγo ζα дейстβηем γλαβνογo γλαγoла, βμεсто κλαссηческоγo партис. θυт., которое β βηβлейскоμ языке почти βышло ηζ улотребленηя, вапр., [Деян.15](#) ἀπεστα'λκαμεν Ἰου'δαν καὶ Σι'λαν ἀπαγγε'λλοντας «чтоβ οηη βοζβестηληя».

Разница между имперфектом и аористом изъяв. накл., а также между другими наклонениями настоящего и аориста в библейском языке та же, что в классическом, а именно видовая. Так наз. aoristus gnomicus употребляется в библейском языке очень редко и почти только в сравнениях, напр., [Ин.15](#) ἐὰ'ν μῆ' τις με'νη ἐν ἐβλη'θη ἐ'ξω ω'σ τὸ κλῆμα ἐξηρα'νθη.

Перфект употребляется с тем же значением, как и в аттическом; но иногда вместо него бывает и аорист (как, впрочем, иногда и в аттическом), напр. [Мф.23](#) ἐπί τῆς Μωυσε'ως καθε'δρας ἐκαθισαν οἱ γραμματεῖς «сели (и сидят)» в Апокалипсисе бывает и наоборот — перфект вместо аориста, напр. [Откр.5](#) ἦ'λθεν καὶ εἰ'ληφεν.

В будущем почти исчезли неопредел. накл. и причастие; они встречаются только в литературном языке Деяний и послания к Евреям. Эти формы заменяются разными способами, напр., описанием посредством гл. με'λλω с inf. praes.

Вместо простых форм глаголов нередко встречаются сложные, составленный из форм гл. εἶμι' (иногда γι'γνομαι) с partic. perf. и с partic. praes.; такие описания попадают и в классическом языке, но сравнительно редко. Так, в Н. З. употребляются в одинаковом значении γεγραμμε'νον ἐστι' и γεγραπται, ἦ'ν γεγραμμε'νον и ἐγε'γραπτο, — ἦ'σαν καταμε'νοντες – κατε'μενον, ἐσο'μεθα προσκαρτεροῦντες ' προσκαρτερη'σομεν, ἐ'σεσθε μισου'μενοι ' μιση'αεσθε «будете ненавидимы», ἐστι'ν προσαναπληροῦσα προσαναπληροῖ, ἰ'σθι εὐνοῶν ' εὐνο'ει, εἶναι προσευχο'μενου ' προσευ'χεσθα.

Наклонения в главных предложениях.

Изъявительное наклонение. Так наз. modus irrealis, состоящий в аттич. прозе из прошедшего изъяв. (imprf., аог., plqr.) с ἀ'ν и употребляемый в аподосисе условных периодов, в Н. З. иногда встречается без ἀ'ν (хотя в огромном большинстве случаев ἀ'ν ставится), напр., [Ин.15](#) εἰ τὰ ἐ'ργα μῆ' ἐποι'ησα ἐν αὐτοῖς..., ἀμαρτι'αν οὐκ εἰ'χοσαν (вм. οὐκ ἀ'ν εἰ'χ)

Для выражения неисполнимого желания в аттическом ставится εἰ'θε или εἰ γα'ρ с прошедшим изъяв. или εἰ'θε (εἰ γα'ρ) ωφελον с неопред. накл. Вместо этого в библейском языке

употребляется $\omega\phi\epsilon\lambda\omicron\nu$ или $\acute{o}'\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ с прошедшим изъяв., причем это $\omega\phi\epsilon\lambda\omicron\nu$ ($\acute{o}'\theta$) ие спрягается, т. е., след., оно само обратилось в неизменяемую частицу, напр., $\acute{o}'\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\theta\acute{\alpha}'\nu\omicron\mu\epsilon\nu$ ([Исх.16:3](#)) «о если бы мы умерли (тогда)», $\acute{o}'\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon'$ $\sigma\alpha\tau\epsilon$ ([1Кор.4:8](#)). Это же $\acute{o}'\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ употребляется с fut. ind. для выражения желания исполнимого (атт. $\epsilon\acute{\iota}'\theta\epsilon$ или $\epsilon\acute{\iota}$ $\gamma\alpha\rho$ с орт.), напр., $\acute{o}'\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\omicron\psi\omicron\nu\tau\epsilon\alpha\iota$ $\omicron\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\alpha\tau\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (Гал.5:12). Подобным образом, $\acute{\epsilon}\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron'$ $\mu\eta\nu$ $\eta\lambda\eta$ η' $\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ ставятся вместо атт. $\acute{\epsilon}\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron'$ $\acute{\alpha}'\nu$ (для выражения желанной желанной несполненной) η вместо атт. $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota'$ $\acute{\alpha}'\nu$ (желанной несполненной), напр., Гал.4 η' $\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ $\pi\alpha\rho\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}'\rho\tau\iota$ $\kappa\alpha\iota'$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha'$ $\xi\alpha\tau'\acute{\upsilon}\nu$ $\phi\omega\nu\eta'$ ν $\mu\omicron\upsilon$ «хотел бы я теперь быть у вас и неженить вас» (атт. $\acute{\epsilon}\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron'$ $\acute{\alpha}'\nu$); Деян.25 $\acute{\epsilon}\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron'$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ «желал бы послушать» (атт. $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota'$ $\acute{\alpha}'\nu$).

Сослагательное наклонение. Fut. ind. и аог. conj. в библейском языке часто употребляются одно вместо другого; впрочем, это бывает почти исключительно в придаточных предложениях; в главных это редко, напр., [Ис.33](#) $\acute{\alpha}\phi\epsilon\gamma\eta$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\acute{\iota}\varsigma$ η $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota'$ $\acute{\alpha}$ $\acute{\alpha}\phi\epsilon\gamma\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ «будет отпущено согрешение».

При conj. adhortainus 1-го лица множ. ч. (а также при imperatives 2-го лица) ставится $\acute{\alpha}'\phi\epsilon\varsigma$ (imperat. аог. от $\acute{\alpha}\theta\iota'$ $\eta\mu\iota$). обратившееся в частицу, как наше «пусть», так что оно ставится и при ед. и при множ. ч. глагола, или $\delta\epsilon\upsilon\omicron$ при ед. ч. глагола и $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$ при множ. ч. глагола (в классич. языке ставятся $\acute{\alpha}'\gamma\epsilon$, $\phi\epsilon'$ $\rho\epsilon$, $\delta\epsilon\upsilon\omicron$); по-русски так употребляются «дай», «давай»; напр., [Мф.7](#) $\acute{\alpha}'\phi\epsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa\beta\alpha'$ $\lambda\omega$ «дай вырву»; [Мф.27](#) $\acute{\alpha}'\phi\epsilon\varsigma$ $\acute{\iota}\delta\omega\mu\epsilon\nu$ «давай посмотрим»; [Деян.7](#) ([Исх.3:10](#)) $\kappa\alpha\iota$ $\nu\upsilon\nu$ $\delta\epsilon\upsilon\omicron$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}'\lambda\omega$; [Мк.12](#) $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\tau\epsilon\acute{\iota}'\nu\omicron\mu\epsilon\nu$; [Мф.28](#) $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon$ $\acute{\iota}'$ $\delta\epsilon\tau\epsilon$ «посмотрите».

При запрещениях, выражаемых 2-м и 3-м лицом аог. conj. с $\mu\eta'$ (а также imperat. praes. с $\mu\eta'$), ставится часто $\acute{o}'\rho\alpha$. $\acute{o}'\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon$, $\beta\lambda\epsilon'$ $\pi\epsilon\tau\epsilon$ без влияния на конструкцию (как по-русски «смотри»), напр., [Мф.8](#) $\acute{o}'\rho\alpha$ $\mu\eta$ $\delta\epsilon\nu\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}'\upsilon\pi\eta\varsigma$ «смотри, не говори никому»; [Мф.24](#) $\acute{o}'\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon$ $\mu\eta$ $\theta\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\epsilon$.

Желательное наклонение. Optativus, выражающий в классическом языке исполнимое желание, употребляется иногда и в Н. З., напр., $\mu\eta$ $\gamma\epsilon'$ $\nu\omicron\iota\tau\omicron$. Но он часто заменяется, — особенно в проклятиях, — повелительным, напр. $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}'\theta\epsilon\mu\alpha$ $\acute{\epsilon}'\sigma\tau\omicron$. О замене его посредством $\acute{o}'\theta\epsilon\lambda\omicron\nu$ с ind. fut. см. выше.

Modus potentialis (opt. с $\acute{\alpha}'\nu$) в разговорной $\kappa\omicron\iota\nu\eta$ совсем исчез. В Н. З. встречается лишь несколько примеров его в литературном языке Ап. Луки (в [Ев.](#) и Деяниях). Вообще же вместо него употребляются другие обороты, напр., ind. fut.: [1Кор.15](#) $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\acute{\iota}$ $\tau\iota\varsigma$ атт. $\acute{\epsilon}\acute{\iota}'\rho\iota$ $\tau\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}'\nu$ (хотя и по-аттически возможно fut.); вместо $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota'$ $\acute{\alpha}'\nu$ ставится $\acute{\epsilon}'\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron'$ $\acute{\alpha}'\nu$ (см. выше).

Повелительное наклонение употребляется в библейском языке так же, как в аттическом; но нередко заменяется другими оборотами, напр., посредством fut. ind. в законах В. З. (редко в Н. З.), напр., $\omicron\upsilon$ $\phi\omicron\nu\epsilon\upsilon'$ $\sigma\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ «не убивай»; также посредством $\acute{\iota}'\nu\alpha$ с conj., напр., η $\gamma\omicron\nu\eta$ $\acute{\iota}'\nu\alpha$ $\phi\omicron\beta\tilde{\nu}'\tau\alpha\iota$ $\tau\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\nu\beta\eta\alpha$.

Наклонения в придаточных предложениях. Желательное наклонение в придаточных предложениях в Н. З. почти совсем исчезло; остается лишь несколько примеров его, почти исключительно в более литературном языке Ап. Луки ([Ев.](#) и [Деян.](#)). Поэтому вместо optativus orationis obliquae сохраняется наклонение прямой речи. Вместо optativus iterativus (т. с. желательного наклонения, употребляемого в предложениях временных и относительных для означения повторяемости действия в прошедшем — «всякий раз, когда» или «всякий, кто» с прошедшим) в библейском языке употребляется impf. ипли аог. ind. с $\acute{\alpha}'\nu$ (или с $\epsilon\acute{\alpha}'\nu$, которое в эллинистическом языке при относительном местоимении или наречии ставится в смысле аттического $\acute{\alpha}'\nu$), напр., [Мк.3](#) $\tau\alpha$ $\pi\lambda\epsilon\upsilon'$ $\mu\alpha\tau\alpha$ $\acute{o}\tau\alpha\nu$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\omega'$ $\rho\omicron\nu$, $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon'$ $\lambda\iota\tau\tau\omicron\nu$ «всякий раз, как его видели» (атт. $\acute{o}\rho\omega'$ $\tau\epsilon$ $\acute{\iota}\delta\omicron\iota\epsilon\nu$); [Мк.6](#) $\acute{o}\rho\omega$ $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ ($\acute{\alpha}'\nu$) $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\sigma\epsilon\lambda\omicron\upsilon\epsilon\upsilon'$ $\epsilon\tau\omicron$... $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\alpha\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\omicron\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\tau\iota'$ $\theta\epsilon\sigma\alpha\nu$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha\varsigma$... $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{o}\sigma\omicron\iota$ $\acute{\alpha}'\nu$ η' $\psi\alpha\nu\tau\omicron$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\acute{\epsilon}\nu\omega'$ $\zeta\omicron\tau\omicron$ «куда бы Он ни входил ... все, кто касались».

В предложениях цели при $\acute{\iota}'\nu\alpha$ и $\mu\eta'$ кроме conj., ставится также fut. ind. (по-аттически оно может быть только при \acute{o} $\lambda\omega\varsigma$), напр., [Откр.22](#) $\acute{\iota}'\nu\alpha$ $\acute{\epsilon}'\sigma\tau\alpha\iota$... $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\sigma\epsilon'$ $\lambda\theta\omega\sigma\iota\nu$, где fut. ind. и conj.

стоят рядом в одном значении; [Евр.3%](#)Γble'pete, mh' e'stai.

В условных предложениях произошли след. перемены. 'Eα'v соединяется не только с conj., как в аттическом, но и с ind. praes., напр., [1Ин.5](#)ἐὰν οἰ'δαμεν. Полная потенциальная форма условного периода (εἰ с opt. в придаточном, — opt. с α'v в главном) в Н. З. совсем не встречается; но (εἰ с opt. в придаточном несколько раз встречается, но так, что главное предложение имеет ind. или заменяющую его форму, напр., [1Пет.3](#)εἰ καὶ πα'σχοιτε διὰ δικαιοσυ'νην, μακα'ριοι (подраз. ἐστε' или ἐ'σεσθε) «если бы вы терпели мучения за правду, все-таки вы (будете) счастливы». Об ирреальной форме условного периода см. выше.

В относительных предложениях, имеющих смысл предложений цели, где аттики ставят ind. fut., в Н. З. употребляется редко ind. fut., обыкновенно же conj., напр., [Мк.14](#) [Лк.22](#)τοῦ ἐ'στιν τὸ κατα'λυμα, ὅπου φα'γω «где бы Я мог вкусить» (атт. ἐ'δοιμα).

Во временных предложениях при ὁ'ταν ставится ind. в смысле аттического opt. itcrativus, о чем см. выше; но иногда ὁ'ταν с ind. употребляется даже просто вместо аттического ὅτε с ind. для обозначения единичного случая, напр., [Исх.16](#)ὁ'φελον ἀπεθα'νομεν... ἐν γῆ Αἰγυ'πτῳ, ὁ'ταν τ'καθισαμεν καὶ ἡσθι'ομεν «о если бы мы умерли в Египте, когда мы сидели и ели»; [Откр.8.1](#) ὁ'ταν ἦ'νοιξεν..., ἐγε'νετο σιγη' «когда открыл».

При ἐ'ως, ἐ'ως οἷ (ἐ'ως ὁ'τουο). ἀχρις (οἷ), με'χρις (οἷ) с conj. «пока не» частица α'v почти всегда отсутствует (рукописи, впрочем, часто колеблются), напр., [Мк.13](#)με'χρις οἷ ταῦτα πα'ντα γε'νῃται «пока это все не случится». Priv с conj. и opt. почти совсем вытеснено из употребления союзом ἐ'ως и т. п.; priv сохранилось лишь в 2-х местах в более литературном слоге Ап. Луки ([Ев.2и](#) [Деян.25:16](#)).

Неопределенное наклонение. Употребление инфинитива без члена в Н. З. сильно сократилось по сравнению с аттическим: в зависимости от глаголов со значением «говорить» и «думать» — там, где по-русски предложение с союзом «что», — inf. в Н. З. по большей части заменяется предложением с ὁ'τι или ω'ς; а в остальных случаях — там, где по-русски неопределенное наклонение или предложение с союзом «чтобы», — наряду с inf. в Н. З. употребляется предложение с ἵνα (в аттическом языке конструкция с ἵνα в подобных случаях невозможна; изредка равносильною инфинитиву конструкцией в аттическом является предложение с ὅπως). Только при δυ'νασθαι и με'λλειν употребляется и в эллинистическом исключительно инфинитив. Впрочем, разные писатели Н. З. употребляют inf. и предложение с ἵνα в разных пропорциях: [Мф.](#), [Мк.](#), [Ин.](#) употребляют ἵνα очень часто, Лука, — особенно в Деяниях, — гораздо реже; у Иакова, Петра и в послании к Евреям предложение с ἵνα употребляется по-аттически, — как действительное предложение цели.

Предложение с ὁ'τι, ω'ς в Н. З. ставится и в таких случаях, где по-аттически должен быть inf., а именно при глаголах φημι, ὁ'μνυμι и при глаголах со значением «думать» δοκῶ, ἐλπίζω, νομι'ζω, οἰ'ομαι и др., напр., [Мф.5](#)μη' νομι'σητε, ὁ'τι ἦ'λθον; [Иак.1](#)μη' οἰε'σθω, ὁ'τιλη'μψεται. Инфинитивная конструкция при глаголе «думать» встречается почти только Луки и Павла; инфинитивная конструкция при глаголе «говорить» у всех новозаветных писателей, кроме Луки и Павла, гораздо реже, чем предложение с ὁ'τι. Союз ω'ς в Н. З. встречается тоже почти исключительно у Луки и Павла.

Косвенная речь, выраженная инфинитивами, почти исчезла в Н. З.; только у Луки есть несколько случаев ее, и то коротких: обыкновенно же бывает прямая и речь, пред которою иногда ставится еще ὁ'τι (что бывает и в аттическом), напр., [Ин.10](#)λε'γετε, ὁ'τι «βλασφημεῖς», ὁ'τι εἶ'πον «υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἶμι'» (в первом случае прямая речь введена посредством ὁ'τι, во втором она следует непосредственно за εἶ'πον).

Вот примеры употребления предложения ἵνα вместо аттического inf.: а) после глаголов со значением «хотеть, стремиться, остерегаться, просить, приказывать, позволять, делать»:

1Кор.14θε'λω πα'ντας ὑμᾶς λαλεῖν γλῶσσιας, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεῦ'τη (здесь рядом асс. с. inf. и предложения с в одинаковом смысле); **Лк.9**ἔδεη'θην τῶν μαθητῶν σου, ἵνα ἐκβαλωσιν αὐτό «попросил, чтобы...» (по-аттич. было бы или ἐκβαλεῖν, или ἐκβαλοῦσιν); **Мк.6**περη'γγειλεν αὐτοῖς, ἵνα μηδὲν αἰ'ρωσιν «приказал им не брать»; б) после безличных выражений συμφε'ρει, ἀρκετο'ν (ἔστι), сочетаний из глагола (по большей части ἔστι'ν) с существительными ὦ'ρα, συνη'θεια, χρει'α и др. или с прилагательными ἱκανος, ἀ'ξιος и др. **Мф.5**συμφε'ρει σοι, ἵνα ἀπο'ληται (по-атт. было бы συμφ. σοι αὐτὸν ἀπολε'σθαι); **Ин.12**ἐη'λυθεν ἡ ὦ'ρα ἵνα δοξασθῆ; **Ин.1**οὐκ εἶμι' ἐγὼ ἀ'ξιος, ἵνα λυ'σω.

Неопределенное наклонение для означения цели при глаголах «идти», «посылать» и др. в Н. 3. употребляется чаще, чем в аттическом, где обыкновенно в этом случае употребляется partic. fut., напр., **Мф.5**οὐκ ἦ'λθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι «не нарушить пришел Я. но исполнить» (в аттич. было бы καταλυ'σων – πληρω'ων); **Мф.25**ἔδω'κτε' μοι φαγεῖν (тут η по-атт. был бы ινθ.). Наряду с ινθ. η β этом случае употребляется предложенье с ἵνα, напр., **Мф.27**τὸν Ἰησοῦν παρε'δωκεν, ἵνα σταυρωθῆ.

При глаголе «приказывать» ставится асс. с. inf. passivi, если не названо лицо, которому приказывают (как в лат. яз.), напр., **Мф.18**ἐκέ'λευσεν αὐτὸν πρᾶθῆναι «приказал его продать» (в аттич: был бы inf. activi, как в русском).

Соединение инфинитива с ἀ'ν, очень употребительное в аттическом языке, в Н. 3. ни разу не встречается, — очевидно потому, что modus potentials и modus irrealis, которые соответствуют ему в прямой речи, в разговорной κοινῆ' вышли из употребления.

Если подлежащее инфинитива то же, что управляющего глагола, то по-аттически оно при инфинитиве совсем не выражается, а имя (существительное или прилагательное), относящееся логически к этому невыраженному подлежащему при инфинитиве или составляющее с инфинитивом сказуемое, ставится в именит. пад. Это правило аттической грамматики соблюдается и в Н. 3., но встречаются и отступления от него, а именно: такое подлежащее при инфинитиве иногда выражается и возвратным местоимением в винит. пад. (как в лат. яз.), напр., **Рим.6**λογι'ζεσθε ἑαυτοῦς εἶναι νεκροῦ'ς «думайте, что вы мертвы» (по-атт. было бы λογ. εἶναι νεκροί').

Nominativus cum infinitivo в Н. 3. встречается очень редко (в более литературном слоге), напр., **Евр.11**ἔμαρτυρη'θη εἶναι δι'καιος.

Употребление инфинитива с членом в Н. 3. расширилось сравнительно с аттическим; всего чаще встречается родительный пад. τοῦ или τοῦ μη' с inf., употребление которого очень разнообразно: τοῦ может быть присоединено ко всякому такому инфинитиву, который может быть заменен предложением с ἵνα или ὦ'στε. Так, родительный пад. означает цель (это возможно и в аттическом, но редко встречается), напр., **Мф.13**ἐ'κῆλθεν ὁ σπειρων τοῦ σπειρειν «вышел сеятель сеять» (можно поставить inf. без члена или предложение с ἵνα). Родительный падеж инфинитива может стоять при разных глаголах, соединяющихся с простым инфинитивом, напр., ἐγε'νετο, ἐκπρῆθη, ἐπιστεῖλαι, παρακαλεῖν, ἐντε'λλεσθαι, προσευ'χεσθαι, κατανευ'ειν, συντι'θεαθαι, ποιεῖν и др., при которых в аттическом эта конструкция была бы невозможна. Напр., **Лк.4**(**Пс.90:11**) τοῖς ἀγγε'λοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλα'ξαι σε «заповедает сохранить»; **Деян.3**ἡμῖν πεποιηκο'σιν τοῦ περιπατεῖν αὐτό'ν «мы сделали, чтобы он ходил».

Часто встречается инфинитив с членом в зависимости от предлогов, особенно εἰς, про'ς, δια' с вин., μετα' с вин., про', ἐν; это есть и в аттическом, но в некоторых случаях аттический способ выражения не совпадает с библейским, напр., **Мф.20**παραδω'σουσαι αὐτὸν τοῖς ἐ'θνεσι εἰς τὸ ἐμλα'ξαι «предадут на поругание» (означается цель; по-аттически был бы другой оборот); **Мф.13**ἐν τῷ σπει'ρειν αὐτὸν «в то время, как он сеял» (по-атт. было бы иначе, напр., σπει'ροντες

αὐτοῦ).

Если подлежащее инфинитива с членом в зависимости от предлога тождественно с подлежащим управляющего глагола, то оно в аттическом, по общему правилу, не должно выражаться при инфинитиве; но в Н. З. часто оно выражается винительным падежом личного (не возвратного) местоимения, напр., [Мф.26](#)([Мк.14:28](#)) μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με προᾶξω ὑμᾶς «после того как Я воскресну, Я пойду раньше вас».

Причастие употребляется в Н. З. приблизительно так же, как в аттическом языке, хотя и с ограничением некоторых случаев употребления.

Так, употребление причастия, дополняющего смысл некоторых глаголов, близких по значению к глаголу «быть», в Н. З. почти исчезло и встречается главным образом в литературном слоге у Луки и Павла. Такое причастие попадает в Н. З. лишь при следующих глаголах: ὑπάρχω (который в Н. З. и вообще в κοινή значит просто «быть»), ἐπιμένω, παύομαι, τελῶ (1 раз), λανθάνω (1 раз), διατελῶ (1 раз), ἐγκακῶ. При τυγχάνον, διατελῶ, ἀίρωμαι, φθάνω, ἀνεύχομαι, καρτερῶ, οἴχομαι, φαίνομαι, φανεροῦς εἰμι, δῆλοῦς εἰμι причастие ни разу не поставлено в Н. З.; глаголы κάμνω, ἀπαγορεύω, ληγῶ совсем не встречаются в Н. З. Напр., [Лк.7](#)οὐ διελείπεν καταφιλοῦσα «не переставала целовать».

При глаголах, означающих душевное движение «радоваться», «печалиться» и др.. причастие в Н. З. встречается только в 2 -х местах: [Деян.16](#)ἠγαλλιάσατο πεπιστευκῶς; [2Пет.2](#)οὐ τρέμουσιν βλαφημοῦντες.

При глаголах, означающих «видеть», «слышать», «знать», «замечать» и др., причастие изредка попадает в Н. З., напр., при ὁπῶ, βλέπω, θεωρῶ, ἀκούω, οἶδα (1 раз), ἐπίσταμαι (1 раз), υἰγνῶσκω, εὐπισκω, δοκίμαζω. При συνίημι, αἰσθάνομαι, μέμνημαι, μανθάνω причастие ни разу не встречается. Напр., [Мф.24](#)τόψοναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον. Вместо причастия при глаголах этой категории употребляется нередко ἰθ. ἢ προδλοжеνο с ὅτι.

Причастие будущего, как мы видели, почти исчезло в Н. З.; оно заменяется причастием настоящего, инфинитивом и др. оборотами.

Acc. absolutus, напр., ἔξο᾽ν, δε᾽ον, исчезло в Н. З., кроме τυχο᾽ν, обратившегося в наречие «может быть».

Gen. absolutus сохранился; но аттическое правило о том, чтобы подлежащее его не встречалось в главном предложении, в библейском языке не существует, и gen. absol. часто ставится там, где по-аттически должно бы быть participium conjunctum, напр., [Мф.9](#)ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντο ὑποσῖς, ἰδου᾽ ἀρχῶν προσελθὼν προσεκυ᾽νει αὐτῶ (в аттич. было бы ταῦτα λαλοῦντι).

Из частиц, определяющих отношение причастия к главному предложению, в Н. З. употребляются, хотя и очень редко, только κα᾽περ, κα᾽ ταῦτα, κα᾽ ος.; чаще — ὧς.

Соединение причастия с ᾽ν исчезло в Н. З.

Но есть и новые случаи употребления причастия, в Н. З. сравнительно с аттическим языком: таково лишнее употребление некоторых причастий, напр., λαβῶν, ἀνασια᾽ς, ἀπελθει᾽ς, πορευθει᾽ς: [Мф.13](#)ὁ᾽ν (κοκκῶν σιναπεως) λαβῶν ἀνθρώπος ἐσπεριπεν; [Лк.15](#)ἀνασια᾽ς πορευσομαι. Такое же лишнее причастие λεγῶν при глаголах ἀποκρίνομαι, λαλῶ, κραζω и др., часто встречающееся в Н. З., напр., ἀπεκρίθη λεγῶν, ἠρώτων λεγοντες, ἐκραξαν λεγοντες. Такой же πλεοναζμ составляет постановка при глаголе причастия, тождественного с νημ, υ ΛΧΧ, α β N. З. только β цηπαταχ ηζ B. З., напр., [Мф.13](#)βλεποντες βλέψετε; [Деян.7](#)ιδῶν ε᾽δον; [Евр. 6, 14](#) (- [Вып.22:17](#)) εὐλογῶν εὐλογη᾽σω σε καὶ πληθῶνων πληθυ᾽νῶ σε.

Отрицания. Правило об отрицаниях в Н. З., как в κοινή вообще, проще, чем в аттической прозе: οὐ ставится при изъявительном, μη᾽ при остальных наклонениях, в том числе при инфинитиве и причастии, хотя есть исключения в обоих случаях. В условных предложениях реальной формы (с изъявительным наклонением всех времен при изъявительном и. в главном

предложении) бывает отрицание οὐ; но в условных предложениях ирреальной формы (εἰ с изъявительным наклонением прошедших времен при изъявительном н. прошедшего вр. с ἄν в главном предложении) — отрицание μή. В относительных предложениях с изъявительным наклонением — почти всегда οὐ. При причастии — обыкновенно μή, редко οὐ.

В Н. З., как и в аттическом, часто встречается соединение отрицаний οὐ μή с conj. аог. или с fut. ind. в смысле οὐ с fut. ind., напр., [Лк.13](#) οὐ μή ἴδητε με (οὐκ ὀψεσθε) «не увидите меня»; [Мф.16](#) οὐ μή ἔσται τοῦτο. Но у LXX этот оборот служит также для выражения запрещения — подобно тому, как fut. ind. ставится в смысле imperativus (см. выше), напр., [Быт.3](#) οὐ φαῖεσθε οὐδὲ μή ἀψησθε «не ешьте и не касайтесь» (где рядом стоят οὐ с fut. ind. и οὐ μή с conj. аог. в одном значении).

Союзы. Союзы в Н. З. ставятся реже, чем в аттической прозе, но все-таки чаще, чем в семитических языках.

Вместо разнообразия частиц, которыми в аттической прозе характеризуется отношение одной мысли к другой, в Н. З. мы находим всего чаще монотонное соединение их посредством καί, которое повторяется иногда по несколько раз сряду, напр., 7 раз в [Деян.13](#) сл. Καί ставится нередко даже там, где аттик поставил бы другой союз, более выразительный, напр., καὶ ὁμῶς или ὁμῶς δέ «и все-таки», καὶ μήν или καίτοι «а между тем», ὥστε «так что» и др. Поэтому отношение одного предложения к другому часто приходится лишь угадывать на основании общего хода мыслей. Примеры: [Мк.12](#) ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ εφοβήθησαν τὸν ὄχλον «но побоялись народа» (по-аттпч. было бы: ἐζήτουν μὲν... εφοβήθησαν δέ); Мф.6 οὐ σπειροῦσιν καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐρανός τρέφει αὐτὰ «η βσε-такη Отец ваш Небесный питает их» (по-атт. ὕμῶς δέ ηλη просто δέ); Нв.7 κάμει οἶδατε καὶ οἶδατε, ποῦθεν εἶνι, καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐληλυθα «а между тем Я пришел не от Себя» (по-атт. καὶ μήν ηλη καίτοι, ηλη же καίταῦτα с причастием ἐληλυθοῦτα); Мф.5 ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν (τιθεῖσιν), καὶ λάμπει «так что светит» (по-атт. ὥστε λάμπει); Лк.1943 ἠξουσιν ἡμέραι ἐπισὲ καίπαρεμβαλοῦσιν οἱ ἐχθροὶ σου χάρακα σοι «придут днь, когда обложат».

Соединение мыслей посредством μέν – δέ, столь обычное в аттич. прозе, в Н. З. применяется очень редко, так что μέν в некоторых писаниях совсем не встречается: [2Пет.1:2](#), [3Ин.:2](#) Сол., [1Тим.](#), Тит., [Флм.](#), [Откр.](#); в других почти не встречается: [Иак.3:17](#), [Еф.4:11](#), [Кол.2:23](#), [1Сол.2:18](#); довольно редко во всех Евангелиях (особенно у [Мк. 6](#) раз: [Мк.4:4](#), [9:12](#), [12:5](#), [14:21](#), [38](#), [16:19](#)); несколько чаще только в литературном слого — в Деяниях, посл, к [Евр.](#) ([1Пет.](#)), [Иуд.](#) и в некоторых посл. Ап. Павла (особенно Рим. и 1 — [2Кор.](#)).

В клятвах у LXX нередко и в Н. З. [Евр.6](#) вместо ἢ μήν употребляется сочетание частиц εἰ σι μήν (или εἴ μήν, встречающееся на папирусах).

Εἰ, употребляющееся у аттиков в косвенном вопросе, в библейском языке вводит также и прямой (как синоним с ἄρα), напр., Лк.22 κυρίε, εἰ πατ'ξ ἐν μαχαίρα.

Из частиц сравнения, наряду с аттическими (ὡς и w\$'sper, kafa', kafo', часто употребляется в Н. З. эллинистическое καθὼς «как».

Соединение предложений. Периодическая речь не свойственна новозаветному языку; искусно построенными периодами в Н. З. можно считать только 3: [Лк.1:1-4](#) ἐπειδή περ πολλοὶ ἐλεχίρησαν...; [Деян.15:24-56](#) ἐπειδή ἠκούσαμεν...; [Евр.1:1-5](#) πολυμερῶς καὶ πολυτροπῶς... Обыкновенно же в новозаветном рассказе предложения не соединяются в длинные периоды, а следуют одно за другим паратактически, связанные между собою каким-нибудь союзом или наречием, напр., καί (см. выше), τοῦτε (также однозначными с ним выражениями ἐν ἐκεῖνω τῷ καιῶ, ἐν ἐκεῖνῃ τῇ ὥρᾳ и т. п.), οὖν, ἐπεὶ, ἐτι, даже иногда совсем без союза (особенно в [Ин.](#), напр., [Ин.1](#) ἐφ; 26 ἀλεκρίθη).

В строении предложений встречается часто неправильность (анаколуф) такого вида:

[Μφ.12](#) πᾶν ῥῆμα ἄργοῦν, ὃ ἑλαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον (вместо περὶ ῥήματος ἀργοῦ... ἀποδ. λόγ.); [2Παρ.7](#) καὶ ὁ οἶκος οὗτος ὁ ὑψηλός, πᾶς ὁ διαπο αὐτὸν ἐκστρησεται (вместо τὸν οἶκον ὑψηλὸν πᾶς ὁ διαπ. ἐκστ.).

II. Инородные элементы в библейском языке.

Так как в эллинистическом языке были и негреческие элементы, то они находятся также и в Библии: это — главным образом латинизмы и в очень небольшом числе заимствования из других варварских языков. В то время, как гебраизмы в Библии являются следствием буквального перевода с еврейского или подражанием ему со стороны библейских писателей, а вообще не могут считаться составной частью живого греческого языка того времени, — латинизмы и иные варваризмы, встречающиеся в Библии, составляют принадлежность самого греческого языка: это были «иностранные» слова и обороты, получавшие в греческом языке права гражданства, как это бывает во всех языках. Надо заметить, что эти иностранные элементы были принадлежностью по преимуществу разговорной *κοινή*; образованные же люди — аттикисы — всегда смотрели на них, как на варваризмы, и старались избегать их в своей речи.

А. Латинизмы стали проникать в греческий язык с середины II века до р. Хр. после завоевания римлянами Греции, Азии и Египта — сперва в незначительном числе, потом все больше и больше. В переводе LXX, как сделанном еще раньше этого времени, латинизмов нет; в Н. З. они есть, но еще в небольшом количестве. [Ср. Guil. Schulze, *Graeca Latina*, Gottingae 1901, и ср. «Христ. Чтение» 1902 г. № 7, стр. 25].

а) Лексические латинизмы в Н. З. состоят главным образом из юридических и военных терминов, названий мер, монет, изредка предметов одежды, утвари и т. п. Латинские слова вполне сохраняют в греческом языке латинскую форму тогда, когда латинское окончание имеется и в греческом, напр. *σπεκουλάτωρ*, *speculator*, *κουστωδιᾶ* *custodia*; в противном случае латинское окончание заменяется греческим, напр., *κῆνσος* *census*, *δηναρίον* *denarium*; иногда бывают и небольшие изменения звуков внутри слова. Вот список латинских слов, попадающихся в Н. З.: *ἄσσαριον*, *διναρίον*, *κεντορίων*, *κῆνσος*, *κοδράντης* *quadrans*, *κολονία*, *κουστωδιᾶ*, *λεγεω*, *λεντιον*, *λίτρα* *libra*, *μάκελλον*, *μεμβράνα*, *μίλιον*, *μόδιον*, *ξέστις* — испорченное *sextarius*, *πρατωρίον*, *σικαρίον*, *σιμικίνθιον* *seimicinctium*, *σουδάνης*, *σπεκουλάτωρ*, *αἱ ταβέρνα*, *τίτλος*, *φελόβης* *paenula*, *φορον*, *φραγελλιον* *flagellum*, *φραγελλοχαρτης* *charta*, *χῶλος* *corns* (сев.-зап. ветер).

Римские имена собственные тоже были в употреблении у греков и даже у евреев; в Н. З. мы находим более 40 латинских имен лиц и мест.

Встречаются также буквальные переводы латинских слов и выражений, чуждые самому греческому языку, сколько мы можем судить; таковы: *συμβούλιον* — по-видимому, искусственное слово, образованное для перевода латинского *consilium*, *ἔχειν* с двумя винительными в смысле латинского *habere* «считать», напр., [Лк.14](#) *τ' ἔχει παρητημένον* *habe me excusatum*, *ἐργασίαν δοῦναι* *opscram dare*, *τὸ ἰκανὸν ποιεῖν* *satis facere*, *τὸ το ἰκανὸν λαμβάνειν* *satis accipere*, *συμβούλιον λαμβάνειν* *consilium capere*, может быть также *σὺ ὀψη* (Мф.27:4) *tu videtur*.

Латинский язык оказал влияние и на словообразование греческого языка; некоторые латинские суффиксы вошли в употребление в греческом, и чрез это получались слова с греческим корнем и латинским суффиксом. В Н. З. таковы слова на *ιανος* — *ianus*: *Ἡρωδιανοί* от *Ἡρώδης* «приверженцы Ирода», *Χηριστιανοί* или *Χριστιανοί* от *Χηριστοῦ* или *Χριστοῦ* «христиане».

б) Грамматические латинизмы. Влияние латинского языка на греческий синтаксис было ничтожно; почти все синтаксические явления, которые обыкновенно считаются заимствованными с латинского, можно считать возникшими самостоятельно в греческом языке.

Более вероятными (но все-таки не несомненными) латинизмами этого рода в Н. З. можно признать лишь след.: употребление предлога ἄπο', как в латинском ab. при определении расстояния, напр., [Ин.11](#) ἦ'ν Βηθανί'α ἐγγίς τῶν Ἱεροσολυ'μων', ὡς ἄπο' στίδι'ων δεκαπεν'τε «на расстоянии около 15 стадий»; употребление предлога про' с двумя родительными в таких выражениях: [Ин.12](#) πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πα'σχα «за 6 дней до пасхи», как в лат. ante diem tertium Calendas; употребление inf. pass, вместо inf. act. при глаголе «приказывать», когда не названо и лицо, которому приказывают (см. выше), напр., [Деян.23](#) κελευ'εις με τυ'πτεσθαι jubes me verberari; употребление асс. с. inf. вместо простого inf., когда подлежащее инфинитива тождественно с подлежащим управляющего глагола (см. и выше), напр., [Деян.5](#) Θεουδᾶς λε'γων εἶπα' τινα ἑαυτο'ν dicens sc esse magnum aliquem.

Б. Влияние других варварских языков на греческий было значительно меньше, чем латинского; из них заимствовались главным образом слова, обозначающие туземные предметы или обычаи. Некоторые из них были приняты в греческий язык задолго еще до р. Хр. и в рассматриваемую нами эпоху уже перестали чувствоваться, как иностранные, а потому и перечислять все иностранные слова, встречающиеся в Библии, нет надобности; укажем лишь несколько для примера: считаются персидскими ἀγγαρευ'ειν, ἀρτα'βη, γα'ζα, κί'δαρις, μανδυ'ας, μανια'κης, παρα'δεισος, σανδαλιον, сара'βара, σατρα'πης; считаются египетскими ἀ'χι, βαῖ'ον, βα'ρις, βί'βλος, θι'βη, ἰ'βις, κο'νδυ, κο'συμβος, πα'πυρος, στι'βη, σί'ναπι, σινδω'ν; считается финикийским ἀρραβω'ν, кельтским ῥε'δη (проникло в греческий при посредстве латинского rheda), македонскими κρα'βαττος, παρεμβολη'τ, ῥυ'μη.

III. Еврейский и арамейский элемент.

Мы говорили уже выше о том, что понятие о гебраизме неопределенное и что одни ученые считают гебраизмом то, что другие считают продуктом самого греческого языка. Поэтому мы приведем здесь лишь те явления, которые признают за гебраизмы такие умеренные последователи, как Schmiedel и Thayer. Но напомним, что даже и эти гебраизмы мы вовсе не считаем непременно все за таковые; весьма возможно, что многие из них суть чисто греческие явления, только неизвестные нам из памятников греческого языка.

А. Лексические гебраизмы.

а) Новые слова. Из них 1) некоторые представляют просто транскрипцию семитических слов, напр., ἀβαυμα' (ΛΧΧ), ἀββα', ἀδωνα' и ἀδωναε' (ΛΧΧ), ἀλληλου'ια, αμη'ν, γαββαθα', Γολγοθα', κορβα'ν, πα'σχα, ραββει', ρακα', σαβαω'θ. σατα'ν, σικε'ρα, ταλειθα', χερουβει'ν; 2) δρυγηνησκόλκo ηζμενεvы на греческой лад, οβυκνοβεννο β οκονчaннyх; такобы βα'τος (μερα), γε'enna γειω'ρας, ζιζα'νον (ραστενηε), χα'βος (ΛΧΧ; μερα), χο'ρος (μερα), μαμωνας, ма'нна, σα'ββατον, σα'τον (μερα), χαω'ν (ΛΧΧ). Мы не прηводим здесь слов семитического происхождения, с даβνηх пор вошедших в греческий язык и получивших в нем враба гражданства; полный список таких слов η см. β κνηγε Ν. Λεωυ, Διε σμιτισσηεν Θρομδωöρτερ ημ Γριεσησηεν, Βερλιη 1895; мы прηβελη лишь те, который, сколько мы можем судить, заимствованы из еврейского саμημη ΛΧΧ η ηησατελημη Ν. 3.

б) Более многочисленны слова и выражения греческие по происхождению, но под еврейским влиянием принявшие новое значение; к ним относят, напр., следующие: ο αιων ουτος (εκεινος ο με'λλον), ἀποκρι'νομια «начинаю говорить» (хотя раньше нет вопроса), δε'ω и λυ'ω «запрещаю» и «позволяю», δο'ξα «сияние» (του φωτο'ς: [Деян.22:11](#)), δυνα'μεις του ουρανου (ο звездах), επισκοπη' (ο божественном «посещении»), μακροθυμω «долготерплю», οικοδομω (в переносном смысле об увеличении — созидании христианской мудрости, благочестия, святости), οφειλε'της и οφειλη'ματα «должник» и «долги» (по отношению к греху), οδο'ς «жизнь», περιπατω «живу», ποιω τον νο'μον «исполняю закон», порευομαι «живу» и «умираю», порνευ'ω «служу идолам' teron 'pe'm_psaί dou lon pa'lin e'pem_psen), ska'ndalon и ска'δα'ιζω (в переносном смысле), στερμα «потомство», φωτι'ζω (ο духовном просвещении).

Много слов греческого происхождения имеют в библейском языке специальное значение, относящееся к еврейской религии, национальным учреждениям, обычаям, историческим происшествиям и т. п.; таковы: αγγελος (αγγελος), αρχοβυστι'α, ανα'θεμα и αναθεματι'ζω, αποδεκατω, αποсуна'γωθεμα, (αρχισуна'γωγος и др.), οι αρτοι της ποθε'σεως, γραμμαту'ς «книжник», δια'βολος, θη'κη, δωδεκα'φυλον, εγκαι'νια, εγκαινι'ζω, εξορκιστη'ς заклинатель бесов, επιγαμβρευ'ω, θυσιαστη'ριον, το ιλαστη'ριον, кагарι'ζω и κοινω (ο чистоте и нечистоте в левитском смысле), κλιρονομω (в техническом употреблении), λατρει'α (ритуальное служение), λυτρω (в теократическом смысле), μοσκολοιω, νονοδιδα'σκαλος, ολοкау'τωμα, патриа'ρχης, πεντηκοστη', пресβυτε'ριον, проση'λυτος, проφη'της, πρωτοκαθεδρι'α, πρωτοτο'κια, σκινόπηγι'α, συναγωγη', συντ'δριον, υιος, του ανθρω'που (του θεου), φυλακτη'ριον.

Некоторые слова, — как полагают, — может быть, даже образованы самими иудеями-эллинистами или новозаветными писателями, для выражения нужных им понятий, от чисто греческих слов, напр., λιθοβολω, αιματεκχυσι'α, σκληροκαρδι'α, σκληροτρα'χηλος, αγαθοεργω, ορθοποδω, ορθοτομω, μοσχοποιω, μεγαλωсу'νη, ταπεινοφροсу'νη, παραβα'της, τρια'ρχις, αγενεαλο'γητος, χησοδακту'λιον. Наиболее вероятно иудейское происхождение таких слов, которые относятся к иудейской религии, обычаям, учреждениям и т. д. (см. приведенные выше) или к идолопоклонству, напр., ειδоло'θυτος, ειδολολατρει'α.

Некоторые выражения, состоящие из чисто греческих слов, по большей части образные, представляют собою, — как полагают, — буквальный перевод семитических выражений и в таких сочетаниях были чужды грекам, напр., ἀνίστα'ναι σπε'ρμα τινί', ἀπερί'τμητος τῆ καρβί'α, λέ'γειν ἐν τῆ καρβί'α, ἡ καρβί'α ἡμῶν πεπλα'τυνται, ἐν γεννιτοῖς γοναικῶν, ἐν ἡμέ'ραις Ἡρω'δου, ἐ'σκαψε καὶ ἐβα'θυνε, ζητῶν τὴν ψυχή'ν τινος, καρποὶ τῶν χειλέ'ων, ὄφειλη'ματα ἀφε'ναι «отпускать грехи», ὄφθαλμὸς πονηρο'ς (о зависти, πορευ'εσθαι ὀπί'σω τινος быть последователем кого, ποτή'ριον «чаша» (в образном смысле) εἰς πρόσωπο'ν τινος βλέ'πειν и πρόσωπο'ν τινος λαμβά'νειν или θαμβά'ζειν «смотреть на лицо кого» в смысле «обращать внимание на его общественное положение», «быть лицеприятным», σα'ρξ καὶ αἷμα ἀπλαγχνι'ζεσθαι, στηρι'ζειν τὸ πρό'σωπο'ν, στο'μα μαχαί'ρης, υἱὸς или τε'χνον с род.п. отвлеченного имени (напр., ἀπωλεί'ας, εἰρη'νης, βροητί'ης, φωτο'ς, ὀργῆς, ὑπακοῆς, и.др.), χτῖλος τῆς θαλά'σσης.

Б. Грамматические гебраизмы обязаны своим происхождением также буквальному переводу с еврейского; к числу ; их обыкновенно относят, напр., следующие случаи: употребление предлога ἐν с дат. п. в смысле простого dat. iustruinenti, напр., κρα'ζειν ἐν φωνῆ' μεγα'λῃ «кричать громким голосом», ποιεῖν κρα'τος κοησ ἐν βραχί'ονι, πολεμεῖν ἐν τῆ ρομφαί'α τοῦ στο'μανος; употребление предлога εἰς с вин. п. в качестве сказуемого вместо именительного или винительного пад. при глаголах «быть», «считаться», «считать» и т. п., напр., ἐ'σονται εἰς μι'αν «будут единою плотью» (ἐ'σονται σὰρξ μι'α), ἐλουι'σθη εἰς δικαιοσυ'νην, εἰς οὐδε'ν λογισθῆαν, εἰς προφη'την θύτὸν σῖ-χον; некоторый конструкции глаголов с предлогами, напр., ὀμνο'τιν ἐν τινι, φευ'γριν ἀπο' τινος, ἐπι'ζειν ἐπ' τινα или ἐπ' τινι, ποιεῖν ἐ'λεος μετα' τινος «оказывать милость кому», μεγαλυ'νειν ἐ'λεος μετα' τινος и др.; употребление несобственных предлогов ἐ'μπροσθεν ([Мф.11:26](#), [18:14](#)), ἐνω'πιον ([Деян.6:5](#)), κατενω'πιον ([Еф.1:4](#)), κατε'ναντι ([Рим.4:17](#)), ὀπί'σω ([Лк.14:27](#)) — там, где в чисто греческой речи был бы другой оборот, напр., [Мф.18](#) οὐκ ἐ'στιν θε'λημα ἐ'μπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν «нет воли Отца вашего»; [Деян.6](#) ἠ'ρεσεν ὁ λο'γος ἐνω'πιον παντὸς τοῦ πλη'θους «понравилось это предложение всему собранию». Иногда употребляется описание, состоящее из предлога и существительных ὄφθαλμο'ς, πρό'σωπον, στο'μα, χει'ρ там, где в чисто греческой речи достаточно одного предлога, напр., [Деян.5](#) ἐπορευ'οντο ἀπο' προσώ'που τοῦ συνεδρι'ου «ушли от синедриона»; [Ин.10](#) ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν «избавился от них». Местоимения иногда ставятся плеонастически там, где в чисто греческой речи они не должны быть, — особенно αὐτο'ς, которое ставится даже при причастии и в относительном предложении при ὅ'ς, напр., [Откр.2](#) τῶ νικῶντι δώ'σω αὐτῶ; [Мк.7](#) γυνη', ἧ' εἶ'χεν τὸ θυγσ'τριον αὐτῆς πνεῦμα α-κα'θαρτον. Родит. падеж отвлеченного существительного употребляется при существительном там, где в чисто греческой речи было бы прилагательное или другой какой-нибудь оборот (в еврейском языке употребление прилагательного вообще мало развито), Напр., [Лк.18](#) ὁ κριστῆς τῆς ἀδικί'ας ὁ ἀ'δικιος κριστῆς; [Евр.12](#) ῥίζα πικρί'ας ῥίζα πικρία'. Выражение καὶ ἐγε'νετο или ἐγε'νετο δέ ставится плеонастически, как введение пред определением времени или пред рассказом о каком-либо случае, напр., [Лк.2](#) ἐγε'νετο δέ ἐν ταῖς ἡμέ'ραις ἐκει'ναις ἐξῆλθεν δο'γμα; [Лк.19](#) καὶ ἐγε'νετο ἐν τῷ ἐπανελγεῖν αὐτῶ... καὶ ε'ιπεν. Упомянутое выше употребление при глаголе причастия, тождественного с ним, или дательного падежа существительного одного корня с этим глаголом, напр., βλέ'ποντες βλέ'ψετε, χαρά' χαιρειν, есть переборд еврейского ινθ. αβсолютус. Гебраизмом счпается также плеонастическое употребленне причастий λαβεω'ν, ἀναστα'ς, ἀπελθω'ν, πορευθει'ς (см. выше). Условное предложенье с εἰ без αποδοσης ставится ηνογδα, как подражанне еврейскому, для выражения снльного отрицания с клятбою ηλη βεζ νεε, напр., [Евр.4](#) (Пс.95:11) ὡ'μοσα ἐν νῆ ὀργῆ μου εἰ εἰσελευ'σονται εἰς τὴν κατα'παυσιν μου «поклялся: не бойдут»; [Мк.8](#) ἀμνη'ν λέ'γω ὑμῶν, εἰ δρθη'σεται τῆ γενεᾶ ταυ'τη σηνεῖον «не будет дано». Употребленне οὐ... πᾶς β смысле οὐδει'ς тоже счпается гебраизмом, как η выраженне τι' τ' μοὶ καὶ δοι' ([Мк.1:24](#), [Ин.2:4](#)).

IV. Христианский элемент в Н. З.

Христианский элемент в Н. З. проявляется только в лексическом отношении. Христианство, давши жизнь новым понятиям, естественно, должно было выработать для них и словесные выражения. Много ли оно ввело совсем новых слов, — мы с точностью определить не можем по недостаточному знанию обыкновенного греческого языка того времени; несомненно, что во многих случаях новая вера брала для выражения нужных ей понятий слова обычные, придавая им свое особое значение; напр., даже такие, по-видимому, чисто христианские слова, как τὸ ἀγγελεῖον, ἱερεὺς, ἀρχιελεὺς, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, λειτουργία, употреблялись в обыденной речи у язычников. Многие греческие слова перешли в христианство уже со своеобразным значением из перевода LXX. Что же касается слов обыкновенных, не относящихся к области религии, которые в словарях отмечаются как христианские только потому, что они неизвестны нам из языческих писателей, — то, по всей вероятности, такие слова были общи язычникам и христианам и лишь по простой случайности известны нам только из христианских писателей; по крайней мере, проф. Ад. Дейсману удалось найти в языческих папирусах и надписях немало слов, которые считались прежде чисто христианскими. Поэтому не следует придавать значения тому, что какое-либо слово у языческих авторов не найдено, и что слово впервые мы встречаем в Н. З., никак не следует, что оно сочинено христианами или до них не существовало. Ради полноты, однако, приведем:

а) Слова Н. З., не найденные пока у светских писателей: ἀγαθοποιῶν, αἰσχλοκερδῶς, ἀκατάκριτος, ἀλίσηγμα, ἀνακαινώσις, ἀνακαινώσις, ἀντιμισθία ἀντιχριστός, ἀπέκδυσις, ἀπελεσμός, αὐτοκατάκριτος, ἀφιλαγαθος, ἀφιλάργυρος, βαπτολογεῖω, δαιμονιώδης, δικαιοκτισία, διῶκτης, δοκιμή, ἐγκομβόρμα, ἐθελοθησκαιά, εἰβωλολατρία и под., ἐπιύσιος, ἑτεροδιδασκαλεῖω, εὐαγγελιστήριος⁶⁴, ἐυμετάδοτος, ἐυπροσωπεῖν, θεοδίδακτος, ἰσαγγελος, καλοδιδασκαλος, кародиогνώστης, καταθεματιζω, κανοφωνία, λογομαχεῖω, λογομαχία, ὀλιγοπίστος, ὀλιγοπίστια, ὀρθοποδεῖω, ὀφθαλμοδουλία, πληροφορία, πολυσπαλαγγνος, προσωπολημπτῆς (-λημπτέω, -λημψία), протоκαθεδρία, συγκακοπαθεῖω, συγκακουχεῖω, συζωοποιεῖω, συμψυχος, συσταυροῖω, φρεναπατάω (-πάτης), φυσιοῖω (-σιώσις), χριστεύομαι, ἀδελφος, ψευδαπόστολος (и другие сложные с ψευδο).

б) Новые значения, какие христианство дало старым словам. Сюда относятся прежде всего слова с техническим или ритуальным значением, напр., ἀδελφοὺς о брате-христианине, ἀποστολή и ἀποστολος об Апостолах, ἀρχαί, ἐξουσίαι и др. об Ангелах. βᾶπτισμα, γλῶσσα о даре языков, διάκονος, ἐκκλησία, ἐπίσκοπος, εὐαγγεῖον, ἱερεὺς о христианах, κλιτοὶ и ἐκλεκτοὶ «званные» и «избранные», παραδείσος (2Кор.12:4) о рае небесном, παρακλητος, προφητεῖω, проφητής о христианском пророчестве, τυπος о событии В. З., которое было прообразом события Н. З. ἀντίτυπον, Χριστός.

в) Новая вера вообще возвысила и одухотворила значения многих старых слов, каковы, напр., ἀγάπη, εἰρήνη, ζωή, θάνατος, κόσμος, πίστις, συνειδήσις, σωτηρία⁶⁵, χάρις ψυχῆ. Рабское слово πεινοφροσύνη было облагорожено; слово σταυρός, говорившее о позоре, было увенчано ореолом славы.

г) Образовались вновь целые выражения, напр., ἀποθάνει τῇ ἁμαρτίᾳ ζῆν τῷ Θεῷ, ζῆν τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῶν πιστευόντων δι᾽ ἀκροβυστίας, 77j; τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πιστεῦως, βαπτίζειν τινὰ ἐν πνεύματι, εἰς πνεῦμα, γ»; εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, ἐπὶ τῷ ὀνοματι, εἰς Χριστόν, εἰς τὸν θάνατον, εἰς ἕν σῶμα.

Однако все сказанное о новых греческих словах и значениях слов, введенных иудейством или христианством, относится не столько к истории языка, сколько к истории религии.

Греческий иудей, напр., который впервые образовал слово εἶδολοῦθος по аналогии с ἱεροῦθος, не коверкал этим греческого языка и не полагал начала новому диалекту; это был термин его отличной от греков религии, а не отличного от греков языка. То же самое надо сказать и о перемене значений старых слов, произведенной иудейством и христианством. Что миопия пустые слова стали содержательными и полновесными, презренные — почетным», это не нуждается в доказательстве. Но все это относится к истории религии, а не языка: язык христиан был таким же греческим, как и язык остальных греков, о чем мы уже говорили.

Мнимые гебраизмы и христианизмы. В словарях к Н. З. и теперь еще тщательно отмечаются слова, попадающиеся только в Библии, и этому обстоятельству придается важное значение, как доказательству того, что язык Библии совсем особый и в значительной степени является созданием самих библейских писателей. На самом деле это обстоятельство по большей части чисто случайное, как мы уже говорили. Мы упоминали также, что исследования проф. Ад. Дейсмана (а отчасти и некоторых других ученых) показали, что многие слова, значения слов и конструкции, считавшиеся исключительно библейскими, на самом деле встречаются в языке папирусов и надписей, т. е. были принадлежностью обыкновенная греческого языка. Таковы слова: ἀγαπᾶ, ἀκατάγνωστος, ἀντιλήμπτωρ, ἐλαωῖν, ἐναντι, ἐνώπιον, εὐάρεστος, εὐίλατος, ἱεραυεῖν, καθαρῖζειν, κυρι ακοῖς, λειτουργικοῖς, λογειῖα, νεοφυτος, ὀφελῖ, περιδεῖξιον, ἀποπεῖρσι, προσευχηῖ, πурраῖκης, σито μεῖτριον, φιλοπρωτευῖν, φρεναπαῖτις.

То же должно сказать о «библейских» значениях слов и выражений: ἀδελφοῖς в смысле «член религиозного сообщества», ἀναστρεῖφεισθαι и ἀναστροφῖ в этическом смысле, ἀντιλήμψις «помощь», λειτουργεῖν и λειτουργιῖα в сакральном смысле, πρεσβυῖτεροι «священники»⁶⁶ ἐποστᾶν «просить», ἀρεσκεῖα в хорошем смысле, ἐπιθυμητηῖς в дурном смысле, ἐξίλασκεισθαι τᾶς ἀμαρτιῖας, λουῖν о сакральных омовениях, παῖροκος; «пришлец». Даже из приведенных нами выше гебраизмов и христианизмов некоторые, вероятно, были явлениями чисто греческими, напр., οἱ ἀῖρτοι τῖς проθεῖσεως, κατὰπρόσωποῖν υἱος в смысле простого κατὰ, πρεσβυῖτεριον, профῖτης. Рассмотрим подробнее некоторые из предполагаемых «библейских» слов.

ῶνομα в смысле «авторитет», «власть (напр., βαπτιῖζειν τινὰ εἰς ὄνομα τινος) или в смысле «лицо» (напр., [Деян.1](#) ὄχλος ὄνομαῖτων) встречается в языке папирусов и надписей (см. Ad. Deissmann: Bibdstud. 143; N. Bibelstud. 24).

Νυῖμφη в значении «невестка» (обыкновенно оно значит «невеста» или «молодая женщина») считается за гебраизм ввиду того, что еврейское kallah означает «невеста» и «невестка»; однако новогреческое νυῖφη, употребляемое в значении «невеста», «молодая женщина» и «невестка», показывает, что и библейское значение νυῖμφη «невестка» нет надобности считать подражанием еврейскому, а что здесь — случайное сходство между греческим и еврейским, точно так же, как и церковнославянское «невеста» имеет оба эти значения (см. и выше).

ῶρθριῖζειν «рано вставать» также напрасно считается гебраизмом; древний лексикограф Мирид знает это слово и называет его эллинистическим; образование его вполне правильно, — такое же, как глагола ῶρθρευῖν, известного нам из Феокрита.

ῶполоῖδιον, встречающееся впервые у LXX, еще в грамматике Winer Schmiedel'я (стр. 23) причисляется к словам, которые могли быть образованы самими иудеями. Однако это слово встречается не только в позднейшей греческой литературе — у Лукиана и Афинейя, но и на папирусах.

Форму κατηῖωρ (вместо аггич. κατηῖωρ в [Откр.12](#) Шмидель (Грамм. § 8, 13) считает не греческим, но арамейским образованием. На самом же деле это — форма вполне греческая, только простонародная; образование ее аналогично образованию позднейшей формы διαῖκων вместо διαῖκονος и обязано своим происхождением тому, что в κοινῖ родительный падеж слов

3-го склонения имел окончание ου, напр., %Γαλεκτρο'ρου, Ευατρο'ρου, αστε'ρου — формы, вполне сходные с κατ'ύρου, вследствие чего от κατ'ύρου и мог легко образоваться именительный пад. κατ'ύρ.

Форма ἐραυνα'ω (вместо атт. ἐρευνα'ω часто встречается у LXX и Н. З. и долго считалась одним из самых сильных доказательств в пользу иудейско-греческого языка. Но теперь она найдена на папирусах и потому должна быть признана чисто греческой формой разговорной κοινή'.

Повторение слова в разделительном значении (см. выше), напр., δυ'ο δυ'ο «по два», употребляется и в теперешнем новогреческом языке (см. Б. И. Ордынский, Сличение грамматики простонародного греческого языка с грамматикой языка древнегреческого, Казань 1858, стр. 88); стало быть, это — не гебраизм, как думают обыкновенно, а чисто греческая конструкция, случайно тождественная с еврейскою; нечто подобное есть и в классической литературе: Aeschyl. Pers. 981 μιλι'α μιλι'α πεπλαστα'ν ' τὸν κατὰ μιλι'ους ἀριθνοῦντα.

Предполагаемый гебраизм — излишнее употребление слова ὀ'νομα, напр., [Мф.1](#) καλε'σεις τὸ ὀ'νομα αὐτοῦ 'Ιησοῦν; [Лк.2](#) ἐκλή'θη τὸ ὀ'νομα αὐτοῦ 'Ιησοῦν, встречается в папирусах уже около 260 г. до р. Хр.

В описании имперфекта посредством причастия с εἶ'ναι (см. выше) обыкновенно видят арамейское влияние; однако это описание встречается уже в папирусах эпохи Птолемея и у эллинистических авторов, напр., у Аристия и особенно часто у Александра Афродисийского (II-III в. по р. Хр.).

Нагромождение личных местоимений (см. выше) считают обыкновенно гебраизмом; но скорее это — признак вообще безыскусственного языка: по крайней мере, и в языке чисто греческих папирусов мы встречаем такое же явление, напр., ἐπέλω'ν... εἰς τὴν οἰκί'αν μου, ὡς ζητῶν τὸν ἀ'νδρα μου, ἀ'ρας τὸν λυ'χνον μου, ἀνε'βη εἰς τὴν οἰκί'αν μου (Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin II, № 22, строки 24—30); то же в надписи царя нубийского Силько (Corpus inscriptionum. т. III, стр. 486, или у Mullach. Grammatik der griechischen Vulgärsprache. стр. 23), язык которой, правда, полуварварский, но, во всяком случае, по общему типу близкий к разговорному: ἐποι'ηγα εἰρη'νην μετ' αὐτῶν καὶ ὡ'μῆσαν μιι τὰ εἰ'δωλα αὐτῶν καὶ ἐποι'στευμα τὸν αὐτῶν.

Монотонное соединение предложений посредством καὶ (см. выше), в котором нередко видят влияние семитического духа, на самом деле, вероятно, есть явление чисто греческое: по крайней мере, и в новогреческом языке соединение предложений посредством καὶ вместо подчинения их одного другому — не представляет ничего редкого (см. Ордынский, Сличение грамматики, стр. 102), да и Аристотель уже любит соединять предложения посредством καὶ. То же мы видим и в надписи царя Силько: в 22 строках ее καὶ поставлено 11 раз.

Употребление в клятвах (см. выше) считается иудейско-греческой формулой, возникшей из смешения гебраистического εἰ μη'ν в клятвах (см. выше) с аттическим ἤ' μη'ν, но это мнение опровергается тем, что εἰ μη'ν в этом смысле найдено на папирусах.

Анаколуф, указанный выше и считаемый обыкновенно за гебраизм, на самом деле тоже, может быть, есть явление, свойственное разговорному греческому языку: так, в одном греческом стихотворении XV века есть совершенно такой же оборот: ἡ πο'λις ἡ ἀγα'πι σου, ἐπῆραν τὴν πο'λιν ἐπῆραν τὴν οἱ Τοῦρκοι вместо ἡν β πο'λιν ἐπῆραν οἱ Т. (см. Thumb, Griechische Sprache, стр. 131). Такое же построение фразы мы находим и в надписи царя Силько: οἱ γὰρ φιλο'νεικοι' μου ἀπα'ζω τῶν γυγαικῶν καὶ τὰ' παιδι'α αὐτῶν, что, вероятно, значит: «я похищаю жен и детей моих врагов».

Что касается многих других предполагаемых гебраизмов и христианизмов, не найденных еще и до сих пор нигде в греческих памятниках, то можно предположить, что и это случайность

и что со временем, может быть, хотя некоторые из них найдутся на каком-нибудь папирусе или надписи или в тексте какого-нибудь вновь открытого автора.

V. Разница в языке библейских писателей.

Как мы говорили выше, библейский язык не представляет собою в лингвистическом отношении одного целого: как светские писатели, так и библейские имеют каждый свои особенности в языке. Язык переводчиков и писателей В. З. в этом отношении совсем не исследован; язык писателей Н. З. исследован довольно мало — лишь в общих чертах. Поэтому мы можем дать здесь лишь общую характеристику языка некоторых новозаветных писателей.

Разница в языке новозаветных писателей зависит — помимо индивидуальных особенностей каждого из них, — главным образом, от степени его литературности: одни пишут более литературным языком, т. е. приближающимся к аттическому, другие — более простым, т. е. близким к обычному разговорному языку своего времени. Наиболее литературными писаниями являются послание к Евреям, Деяния Апостолов и Евангелие Луки; наиболее простонародным языком написан Апокалипсис; остальные писания занимают средние места, приближаясь то к одной стороне, то к другой. Так, о послании к Евреям мы имеем отзыв Оригена у Евсевия, Церк. Ист. VI, 25: 11: ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐιστολήσιν οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστολοῦ ὁμολογῶσαντος ἑαυτὸν ἰδίω τὴν εἶναι τῷ λόγῳ τούτῃσιν τῇ φράσει, ἀλλὰ ἐστὶν ἡ ἐιστολή συνθεσεί τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρῃ, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρινεῖν φράσεων διαφορὰς ὁμολογῶσαι ἄν («что характер языка Послания, носящего заглавие «к Евреям» не включает в себе простоты речи Апостола, признающего себя простецом в речи, т. е. в способе выражения, но что это послание по слогу языка более греческое. — это признает всякий, могущий судить о разнице в способе выражения»). Ап. Лука, греческий врач и, — как говорит Симеон Метафраст, — обладавший всею эллинскою образованностью παιδεία (Migne gr. CXV, 1129), был, — по авторитетному суждению блаж. Иеронима, превосходного стилиста своего времени, — *inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus*. («между всеми евангелистами лучшим знатоком греческого языка»). О языке автора Апокалипсиса Дионисий у Евсевия, Церк. Ист. VII, 25: дает такой отзыв: διαλέκτων μεντοι καὶ γλώσσαν οὐκ ἀκριβῶς Ἑλληνίζουσαν αὐτοῦ βλέπω ἀλλ' ἰδίω μασί τε βαρβαρικοῖς χρωμένον καὶ που καὶ σολοικίζοντα («наречие его и язык как я вижу, не вполне греческие, но он употребляет и варварские (не греческие) выражения, а кое-где допускает и солецизмы»).

Послания Ап. Павла в лингвистическом отношении безыскусственны; он писал так, как говорил, т. е. живым языком того времени, но, однако, не таким простонародным, каким написан Апокалипсис, а разговорным языком более или менее образованных людей, и нередко применял разные риторические фигуры: не даром блаж. Иероним в своих комментариях не раз указывает на его знакомство со светскою литературой (*litterae saeculares*), но вместе с тем и признает его недостаточное знание греческого языка, — конечно, литературного, аттического: *Hebraeus ex Hebraeis et qui esset in vernaculo sermone doctissimus, profundos sensus aliena lingua exprimere non valebat, nec curabat magnopere de verbis, quum sensum haberet in tanto* (Comm. in op. ad Gal. III. c. 6) — «еврей, родом из евреев, большой знаток своего родного языка, он не мог выражать глубоких чувств на чужом языке, да и не заботился особенно о словах, когда относительно смысла не было опасности». Иероним отмечает у Апостола «солецизмы», т. е., конечно, погрешности против аттического, литературного языка: *nos quotiescumque soloecismos aut tale quid annotavimus etc.* (In ep. ad Ephes. III. c. 5) — «когда мы отмечаем солецизмы или что-нибудь подобное». Не будучи литературными произведшими (с точки зрения аттицистических теорий того времени), послания Ап. Павла представляют собою памятник разговорной *κοινή*: выбор слов его таков, что древнему грамматико-аттицисту пришлось бы беспрестанно делать поправки, чтобы устранить все слова, не допускавшиеся в

письменном языке образованного общества. Так, величественных слов ὑψηλοῦτε στίχете ([1Кор.16:13](#)) не употребил бы ни один писатель того времени, сколько-нибудь заботившийся о красоте формы, потому что оба эти слова — простонародные. Да и несправедливо было бы ожидать от Ап. Павла литературного языка; он не был писателем или даже эпистолографом: его послания суть обыкновенные письма, записанный таким языком, каким он говорил⁶⁷); а говорил он в лингвистическом отношении так, как говорили обыкновенные «маленькие люди» того времени. Его послания отличаются от писем этих «маленьких людей» не большею литературностью, а тем, что их писал человек, обладавший природным даром слова и пророческим пафосом пламенной души. Tonat, fulgurat, meras flainmas loquitur Paulus!

Приблизительно такова же степень литературности и трех Евангелий — Матвея, Марка, Иоанна. Язык [Ев.](#) от [Мф.](#) Fr. Blass в предсловии к своему изданию этого Евангелия (Evangelium secundum Matthaeum. Lipsiae 1901, стр. III) характеризует так: Quod (hoc scriptum) sive ab initio graeco sermone conceptum sive ex aramaico bebraicove Matthaei apostoli commentario ab ignoto aliquo homine est conversum; certe longissime distat ab eo versionum genere, quod ex LXX qui vocantur Veteris Testamenti interpretum opere eogitum habemus. nihilque elocutione graeca salis para, simplici pelerumque. sed in orationibus quidem diclisque ceteris saepe etiam praeralida el luminibus orationis hand mediocribus disincta («написано ли [Ев.](#) Мф. с самого начала по-гречески, или переведено каким-нибудь неизвестным лицом с арамейской или еврейской записи Ап. Матфея, — во всяком случае оно очень далеко от таких переводов, какие нам известны по труду так называемых LXX толковников В. З.: оно отличается довольно чистым греческим языком, по большей части простым, но в речах и вообще там, где приводятся чьи-либо слова, часто даже очень сильным и украшенным в значительной степени цветами красноречия»). Язык евангелиста Иоанна Дионисий у Евсевия, Церк. Ист. VII, 25:25, находит вполне греческим (конечно, эллинистического периода): τὰ μὲν γὰρ... ἀπταῖ στίχως κατὰ τὴν τῶν Ἑλληῶν φωνὴν... γεῖ γραπταῖ... Πολλοῦ γε δεῖ βαῖρβαροῦν τινα φθεογγον ἢ σολοικισμὸν ἢ ὄλος ἰδιωτισμὸν ἐν αὐτοῖς εὐλεθῆναι, («они — т. е. Евангелие и Послание Иоанна, — написаны без погрешностей против греческого языка, Нечего и говорить, что в них не найдется ни варварского звука, ни солецизма, ни вообще простонародного выражения»).

Но замечательно, что разные писания одного и того же писателя и даже различные части в одном и том же писании не одинаковы по литературности. Так, в [Ев.](#) Луки, как мы говорили выше, пролог, написанный Апостолом самостоятельно, отличается большею литературностью, чем другие его части, и период, из которого состоит весь этот пролог, есть (вместе с начальным периодом послания к Евреям) лучший период во всем Н. З. Деяния Ап., написанные тем же Лукою, в общем более литературны, чем его Евангелие; но и в Деяниях одни части менее, другие более литературны; примером первого рода может служить речь Стефана (гл. 7), второго — речь Павла (гл. 22). См. проф. Eduard Norden. Die antike Kunstprosa II, стр. 483—484. Ап. Павел в посланиях к отдельным лицам пишет иначе, — несколько более высоким слогом, чем в посланиях к общинам (Blass, Grammatik, стр. 6 1-го и 2-го изд.).

О степени литературности того или другого писания можно судить на основании выбора слов, этимологии, синтаксиса: чем больше слов, форм и оборотов аттических, чуждых живой речи эллинистического периода, — тем более литературным должно считаться произведение. Так, глагол οἷδα в «общем диалекте» спрягался так: οἷδας, οἷδαε(ν), οἷδαμεν, οἷδατε, οἷδασιό(ν). Но в речи Ап. Павла ([Деян.26:4](#)) стоит аттическая форма ἰσασι], также β посл. к Εβρ.12ἰστε (см. ηβψηε). В той же речи Ал. Παβλα ναχοδητє εδηνστβενная βο βσεμ N. З. форма πρεβοςχοδной степенη να татос. (Деян.26τὴν ἀκριβεσταῖ τὴν αἰῖρεσιν). Ἰνθ. θυτ., ηсчеζυβшпῖ ηζ ναροδвоγο язька β эпоху Апостолаβ, βстречается только β Деяניהх η β посланиηη к Евреям. Оптативус с ἄῖν (μодус потенцалис) η оптативус оратионис οβλιкураε, также ηсчеζυβшпῖ ηζ ναροδвоγο язька, β N. З.

βстречаются олять-такη только у Ал. Лукη β Εβανγεληκ η β Δεяνηαχ. Αττηческоε ο'πως αη с соvη. β предложенηαх целη βстречается только у Лукη; φοβουμαι — только у Лукη, Παβλα η β послανηη κ Εβρ.; αξιω с асс. с. ιvθ. — только у Лукη; κοβενная речь, βыраженная чреζ асс. с. ιvθ. — только у Лукη (Δεяv.1:4, 25:4); предложенηε с ι'να — βместо κλασσηческоγο ιvθ. — Лука у ποτребляет редко, особенно β Δεяνηαχ; также β посланηαх Накоβα, Петра η κ Εβρ. ι'να βстречается ληшь как дейстβητελβный союζ целη.

Особенно важным критерием литературности служит употребление частиц, напр., με'ν и δε': так, в одной 7-ой главе послания к Евр. частицы με'ν — δε' встречаются 7 раз, т. е. в одной главе их больше, чем в двух любых посланиях Павла, вместе взятых [Ed. Norden, Die antike Kunstprosa II, 499 прим. 2 кон.].

Проф. Норден (Die antike Kunstprosa II, 485 сл.) сделал в таблицах сопоставление целого ряда мест одинакового содержания из Евангелий трех синоптиков, из которого ясно видно, что язык Луки литературнее, т. е. ближе к аттическому, чем язык Матфея и Марка: Лука избегает не только иностранных слов, как ραββει', αγγαρευ'ω, αμη'ν, κοδρα'ντης (ибо иностранных слов литературный язык избегал) но даже и эллинистических, которые отвергались аттикистами, и, наконец, употребляет аттические формы вместо эллинистических. Таблицы Нордена настолько поучительны, что мы приводим их почти целиком.

Маркъ.	Матθει.	Лука.
15, 15 τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας 1) παρέδωκεν	5, 26 κοδραντην 1) 27, 26 такъ же	12, 59 λεπτόν 23, 25 φραγ. ηβτβ
12, 42 λεπτά δύο, ὃ ἐστὶν κοδραντης 1)		21, 2 λεπτά δύο
12, 14 κῆρσον 1)	22, 17 такъ же	20, 22 φόρον
15, 39 κεντυρίων 1)	27, 54 ἑκατοντάρχη	23, 47 ἑκατοντάρχη
11, 9 ὠσαννά 1)	21, 9 такъ же	19, 38 ὠσ. ηβτβ
11, 10 ὠσαννά 1) ἐν ὑψίστοις	21, 9 такъ же	19, 38 ὄσα ἐν ὑψίστοις
14, 45 ραββει' 1)	26, 49 такъ же	22, 47 ραβ. ηβτβ
16, 22 ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν 1) τόπον, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Κρανίου τόπος	27, 33 εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ 1), ὃ ἐστὶν Κρανίου τόπος λεγόμενος	23, 38 ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίου
15, 34 ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ σαβαθαv 1)	27, 46 такъ же	23, 46 измѣнено и арамейскія слова выпущены
	24, 47 ἀμήν 1)	12, 44 ἀληθῶς и такъ часто въ другихъ мѣстахъ 2)
	23, 39 οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε	13, 35 οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἧξει ὅτε εἴπητε
	26, 29 ἀπ' ἄρτι	22, 18 ἀπὸ τοῦ νῦν
	26, 64 ἀπ' ἄρτι 3)	22, 69 ἀπὸ τοῦ νῦν
13, 16 ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρέψατω εἰς τὰ ὀπίσω 4)	24, 18 ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρέψατω ὀπίσω	21, 21 οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτὴν (т. е. τὴν πόλιν)
	24, 38 τρωγόντες 5) καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες	17, 27 ἡσθιον, ἔπινον, ἐγάμουv ἐγαμίζοντο
	24, 28 ὅπου ἐὰν ἦ τὸ πτωμα 6), ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ αἰετοί	17, 37 ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ συναχθήσονται οἱ αἰετοί
	24, 45 τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστός δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν καταέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκτείας 7) αὐτοῦ	12, 42 τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστός οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ
	24, 49 συνδούλους 8)	12, 45 τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας
	24, 51 ὑποκριτῶν 9)	12, 46 ἀπίστων

1) Иностранные слова.

2) Ср. Н. Cremer, Biblisch theologisches Wörterbuch, 9-е изд., стр. 155; «у Луки ἀμη'ν встречается очень редко; он заменяет его посредством ἀληθῶς (Лк.9:27, 12:44, 21:3), ἐπ' ἀληθείς (Лк.4:25), ναί' (Лк.11:51), πλη'ν (Лк.10:14, 22:21), λεσω' υ'μῖν, λεσω' σοι, где у других Евангелистов стоит ἀμήν λεσω' υ'μῖν (ср. Лк.7с Мф.8:10, и др.)».

3) Употребление ἀπ' ἄρτι вместо ἀπὸ τοῦ νῦν запрещается агтикистами: ср. примечание Lobels'a к Phrynichus, стр. 21.

4) О смешении εἰς и ἐν см. выше. Лука не только поставил здесь по-аттически ἐν', но и не аттическое выражение ἐπιστρέφειν (εἰς τὰ ὀπίσω в смысле «возвращаться» заменил другим.

5) Τρώγειν в эллинистическом яз. значило просто «есть», но в аттическом «есть десерт» (фрукты, орехи, миндаль); см. выше. Photius, изд. Naβег'a, стр. 231: τρώγειν οὐχὶ τὸ ἐσθίειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τραγήματα καὶ τὰ τρωκίτὰ καλοῦμενα. У Лука не только этот глагол ζαμενεν аттической ἡσθιον, но η расположена слоб β βηδε тетра'κωλον (4 членов) βεζ союзов есть ηζысканный слосов βыраженя.

6) Об употреблении πτώμ в общем смысле «труп» см. выше и Phrynich. стр. 375, изд. Lobesck'a.

7) Οἰκέτεια (или οἰκεται'α в собирательном смысле «слуги» есть эллинистическое слово; у аттиков в этом значении употребляется θεραπει'α: см. Lobels к Фриниху, стр. 469.

8) Moeris стр. 273: ὁμοδουλος аттикῶς συ'ндουλος эллиникῶς («в эллинистическом языке»); по-видимому, Лука следует такой же теории, заменяя συ'ндουλος описанием, хотя на самом деле συ'ндουλος есть и в аттическом.

9) Ὑποκριτ'ς лишь в позднейшем языке употребляется в смысле «лицемер»; здесь Лука заменяет его словом ἀποστοι «люди, которым нельзя верить»; однако, в других местах и Лука не раз употребляет ὑποκριτ'ς в указанном смысле: см. H. Cramer, 612.

Маркъ.	Маттеей.	Лука.
	25, 14 ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίοις ¹⁰⁾ δούλους	19, 13 κλέσας δὲ δέκκ δούλ. ἐαυτοῦ
	25, 19 συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν ¹¹⁾	19, 15 выдранъ другой от ротъ
	25, 20. 22 ἐκέρδησα ¹²⁾ πέντε τάλαντα	19, 16. 18 выдранъ друг оборотъ
	25, 21 εἶ ¹³⁾	19, 17, εἶ γε
	25, 24. 26 διεσχόρπισας ¹⁴⁾	19, 21. 22 ἐσπαιρας
	3, 9 μὴ ὁμολογήσῃτε ¹⁵⁾ λέγειν ἐν ἑαυτοῖς	3, 8 μὴ ἄρξῃσθε λέγειν ἐν
1, 35 προῖ ἐννοχη ¹⁶⁾ λίαν		4, 42 γενομένης δὲ ἡμέρας
6, 35 ἥδη ὥρας πολλῆς ¹⁷⁾ γενομένης	{ 14, 15 ὀψίας δὲ γενομένης 26, 20 такъ же 27, 57 такъ же 8, 16 такъ же	9, 12 ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κ. νειν
14, 17 ὀψίας ¹⁷⁾ γενομένης		22, 14 ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα
15, 42 ὀψίας γενομένης		23, 50 ὀψ. γεν. нѣтъ
1, 32 ὀψίας γενομένης		4, 40 δύνοντας δὲ τοῦ ἡλίου
9, 42 μύλος ὀνικός ¹⁸⁾	18, 6 такъ же	17, 2 λίθος μυλικός
12, 20 οὐκ ἀφήκεν σπέρμα ¹⁹⁾	{ 22, 25 μὴ ἔχων σπέρμα ἀφήκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ	{ 20, 29 ἀπέθανεν ἄτεκνος 20, 31 οὐ κατέλιπον τέκνα
12, 22 οὐκ ἀφήκεν σπέρμα		
14, 38 γρηγορεῖτε ²⁰⁾ καὶ προσεύχεσθε	26, 41 такъ же	22, 46 ἀναστάντες (προσεύχες)
14, 49 ἐκρατείτε με ²¹⁾	{ 26, 55 ἐκρατήσατέ με 21, 46 ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι	{ 22, 53 ἐξετείνετε τὰς χεῖρας ἐμέ 20, 19 ἐζήτησαν ἐπιβαλεῖν αὐτὸν τὰς χεῖρας
12, 12 ἐζήτησαν αὐτὸν κρατῆσαι		

10) Об употреблении ἰδῖος в смысле «свой» см. выше.

п) Это выражение, означающее «сводить счеты с кем», в греческой литературе не найдено.

12) Форма аориста не аттическая: см. Lobeslc к Фриниху, стр. 740.

13) В виде восклицания εὐ' γε у аттиков употребительнее, чем εὐ'.

14) Неаттическое слово: см. выше и Lobeslc к Фриниху, стр. 218.

15) «Не вздумайте»; в аттпческом яз. такого значения докеῖν не имеет.

16) «Ночью»: неаттический способ выражения.

17) Употребление ὄψι'α (собственно прилагательное женск. р. от ὄψως в качестве существительного (с подразумеваемым ὠ'ρα) «позднее время» запрещалось аттикистами (ср. Blass, Grammatik, стр. 137 1-го изд., 141 2-го изд.); ὠ'ρας πολλῆς (без γενομε'νης) — выражение эллинистического языка (Polyb. V, 8, 3). Из выражений, выбранных Лукою, ἡ ἡμε'ρα η' ρκο κλι'νειν нам неизвестно из классических авторов, но употребление κλι'νειν о солнце допускалось аттикистами: Polux IV, λε'γοις ὁ' ἄν καὶ κλι'νοντος εἰς τὰ μεμβριὰ του γεου ; в выражении ὁ' τε ἐγε'ν ἡ οτε ευεη. ὠ'ρα слово ὠ'ρα употреблено в смысле «пора», «определенное время», — правильно с классической точки зрения; выражение δυ'νοντος τοῦ ἡλι'ου есть у Ксенофонта.

18) Аттикисты (Moeris 262, Hesychius под сл. ὄνος различают μυ'λος «нижний жернов» и ὄνος «верхний лсернов»; поэтому в классическом яз. соединение μυ'λος ὄκο'ς невозможно.

19) Ο σλε'ρμα в смысле «потомство» см. выше и Н.Сгетег, 958. Замечательно, что Лука употребляет этот гебраизм только в двух местах, из которых одно (Лк.20:28) есть цитата из LXX, а в другом (Лк.1:55) имеется в виду фраза из LXX.

20) Γριγορεῖν — позднейшее образование, запрещаемое аттикистами: см. выше и Lobeslc к Фриниху, стр. 119. У Луки, впрочем, оно встречается в 2 местах: Лк.12:37, 39 (в последнем месте лишь как вариант).

21) Κρατεῖν в смысле «держать», «хватать» с вин. п. есть эллинистический способ выражения: Blass, Grammatik. стр. 100 1-го изд. [104 2-го изд.].

Μαρκ.β.	Ματθ.β.	Λυκα.
14, 65 ῥαπίσματιν ²²⁾ αὐτὸν ἔλαβον	{ 5, 39 ὅστις σε ῥαπίζει ²²⁾ 26, 68 τίς ἐστὶν ὁ παῖσας σε	{ 6, 29 τῷ τόπτοντί σε 22, 64 какъ у Мо.
10, 25 ῥαφίς ²³⁾	19, 24 такъ же	18, 25 βελόνη
5, 41. 43 κοράσιον ²⁴⁾	9, 24. 25 такъ же	8, 51. 54 ἡ παῖς
15, 21 ἀγγαρεύουσι ²⁵⁾	27, 32 ἡγγάρευσαν	23, 26 другої оборотъ
1, 38 κωμοπόλεις ²⁶⁾		4, 43 πόλεις
3, 6 συμβούλιον ²⁷⁾ ἐποίησαν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν	12, 14 συμβούλιον ἔλαβον ²⁷⁾ κτλ.	6, 11 διελάλουں πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ
11, 2 εὐρήσετε πῶλον θεδεμένον, ἐφ' ὃν οὐδεῖς ἀνθρώπων οὐπω ²⁸⁾ κελάθει ²⁹⁾		19, 30 ε. п. δ., ἐφ' ὃν οὐδεῖς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθεισεν
15, 42 Ἰωσήφ εὐσχημῶν βουλευτήс ³¹⁾	8, 9 ἀνθρωπος ὑπὸ ἐξουσίαν ³⁰⁾	7, 8 ἄ. ὑπὸ ἐξ. τασσόμενος 23, 50 Ἰ. βουλευτήс ὑπάργων
	11, 21 πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν ³¹⁾	10, 13 πάλαι ἂν ἐν σ. κ. сп. καθήμενοι μετενόησαν
12, 7 πρὸς ἑαυτοῦс ³²⁾ εἶπαν	21, 38 εἶπον ἐν ἑαυτοῖс	20, 14 διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες
6, 39 ἐπέταξεν αὐτοῖс ἀνακλίναи πάντας συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ γλωρῷ χόρτῳ. Καὶ ἀνέπεσαν πρασιαῖ πρασιαῖ, κατὰ ἑκάτὸν καὶ κατὰ πενήκοντα ³³⁾		9, 14 κατακλίνατε αὐτοῦс κλισίας ἀνά πενήκοντα
12, 44 αὕτη πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆс ³⁴⁾		21, 4 αὕτη ἅπαντα τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλεν
13, 2 οὐ μὴ ἀφελθῆ λίθος ἐπὶ λίθον ³⁵⁾	24, 2 такъ же	21, 6 οὐ μὴ ἄ. λίθος ἐπὶ λίθῳ

22) Существительное ῥά'πισμα «пощечина» — не аттическое слово и запрещается аттикистами: Phrynchus, стр. 175 изд. Lobeck'a. То же, вероятно, касается и глагола ῥαπιρ'ζειν «давать пощечину»: хотя оно и встречается 2 раза у аттических писателей — у Демосфена и комика Тимокла, но у последнего — в другом значении, а речь Демосфена, в которой оно находится, считается не принадлежащею ему. См. W. Grunion Rutherford, The Neo Phrynichus (London 1881), стр 264—265.

23) Ῥαφί'ς запрещается аттикистами; в аттическом употребляется βελο'νηι: Phrynich., стр. 90 изд. Lob. Ср. Rutherford, The Neo Phrynichus, стр. 174.

24) Κορα'σιον запрещается аттикистами: Phrynich., стр. 73 изд. Lob.

25) Ἀγγαρευ'ειν «заставлять» — иностранное слово, вошедшее в κοινή: см. выше.

26) Κωμο'πολις известно нам лишь из позднейших писателей — Страбона и византийцев.

27) Συμβου'λιον — латинизм: см. выше.

28) Хотя отрицание по-гречески может быть повторено в разных формах несколько раз (напр., Plat. Parmen. 166A οὐδεὶν οὐδαμῶς οὐδεμί'αν κοινωνί'αν ἐ'κει) , но сочетание οὐδεὶς οὐ'πω едва ли встречается в классич. языке.

29) Форма perf. κεκα'θικα — эллинистическая.

30) Такое употребление существительного с предлогом в виде определения существительного без члена возможно и в классическом языке; но с прибавлением причастия, как у Луки, получается оборот более книжный.

31) У Луки с причастием оборот более книжный.

32) Употребление возвратного местоимения вместо ἀλλη'λων возможно и в классическом яз. (Blass, Grammatik, стр. 166 1-го изд., 173 2-го изд.), но ἀλλη'λων все-таки более «правильно».

33) О повторении слов в разделительном значении см. выше. Но так как это был оборот не литературный, то Лука его не употребил. Кроме того, вместо κατá он ставит аттический предлог ἀνβ', который в разделительном смысле неизвестен в κοινή и введен в эллинистическую литературу аттикистами.

31) У Луки оборот более стройный.

35) «Не останется камня на камне». О вин. пад. при ἐλ' вместо аттического род. или дат. п. см. выше. У Луки здесь дат. п. по-аттически; однако, и у него в других местах есть эллинистический винительный, напр., Ев.2 πνεῦμα ἄγιον ἢ ἐλ' αὐτο'ν.

Маркѣ.	Матѳеѣ.	Лука.
26, 16 ἐξήτει εὐκαιρίαν, ἵνα αὐτὸν παραδῶ ³⁶⁾		22, 6 ἐξ. εὐκαιρίαν τοῦ παραδοῦναι αὐτόν
15, 38 τὸ καταπέτασμα ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω ³⁴⁾	27, 51 τὸ κ. ἐ. ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο	23, 45 τὸ κ. ἐσχίσθη μέσον
14, 71 οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον ³⁷⁾	{ 26, 74 такъ же	{ 23, 60 οὐκ οἶδα ὃ λέγεις
14, 30 τρεῖς μ.ε ἀπαρνήση ³⁸⁾	{ 25, 12 οὐκ οἶδα ὑμᾶς	{ 13, 25 οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ
	26, 34 такъ же	22, 34 τρεῖς ἀπαρνήση μὴ εἰδέναι μ.ε
12, 28 προσελθὼν εἰς ³⁹⁾ γραμματεῖς	8, 19 такъ же; ср. 22, 35 19, 16 εἰς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν 26, 69 μία παιδίσκη	10, 25 νομικός τις ἀνέστη; ср. 9, 57 18, 18 ἐπηρώτησέν τις αὐτόν 22, 56 παιδίσκη τις
10, 17 προσδραμῶν εἰς ἐπηρώτα αὐτόν		
14, 66 μία τῶν παιδίσκων		
13, 8 ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοὶ		
	24, 7 ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους	21, 11 σεισμοὶ τε μεγάλοι κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ⁴⁰⁾ ἔσονται

Лука иногда строит периоды лучше, чем оба другие Евангелиста (хотя вообще он строит их

далеко не искусно), напр.

1, 10 сл. καὶ εὐθύς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν· καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα

3, 16 сл. εὐθύς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ ἰδοὺ ἠνεψύθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα Θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν, ἐργόμενον ἐπ' αὐτόν· καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα κτλ.

3, 21 сл. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεψύθησαν τὸν οὐρανόν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν, καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι κτλ.

Особенно выдается у Луки употребление известного рода периодов, построенных с помощью причастных конструкций, в то же время как у других речь составлена из сочиненных предложений, напр.

10, 28 ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμεν σοι

11, 7 καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν καὶ ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν

14, 49 καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατεῖτέ με

Ср. 12, 18

Ср. 14, 16

10, 17 τί ποιήσω, ἵνα ζωῆν αἰώνιον κληρονομήσω

19, 27 такъ же

21, 7 ἤγαγον τὸν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθιξαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν

26, 55 καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμεν διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με

22, 23

Ср. 25, 14

Ср. 8, 21

19, 16 τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σῶ ζωῆν αἰώνιον

25, 29 τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται. τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ

18 28 ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφ' ἐν τες τὰ ἴδια ἠκολουθήσαμεν σοι

19, 35 καὶ ἤγαγον αὐτόν πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιρίψαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐπὶ τὸν πῶλον ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησοῦν

22, 53 καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ

20, 27

22, 13

19, 13

9, 59

18, 18 τί ποιήσας ζωῆν αἰώνιον κληρονομήσω ⁴¹⁾

19, 26 παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται

36) Вместо эллинистического оборота ἵνα с conj. (см. выше) у Луки поставлен по-аттически род. п. инфинитива, который в таком виде, — в зависимости от существительного, — в Н. З. встречается главным образом у Луки и Павла: Blass, Grammatik, стр. 229 1-го изд. [239 2го изд.].

37) Лука избегает здесь соединения οἶδα с вин. лица (в [Ев.13](#) οἶδα поставлено вследствие так наз. prolepsis subjecti вместо οὐκ οἶδα πο'θεν ὑμῖς ἐστε); однако в [Лк.22](#) он сам употребляет этот оборот.

38) Лука избегает здесь соединения ἀπαρηγοῦμαι с вин. п. лица в смысле «отрицать свое знакомство с кем»; однако, в [Ев.22](#) он сам употребляешь этот оборот.

39) Употребление εἰ'ς в смысле τίς не аттическое; см. выше.

40) Очень любимая у аттиков игра слов.

41) Вполне литературный аттический оборот — соединение вопросительного слова с причастием.

Обратного отношения, т. е. употребления Лукою менее литературных слов или оборотов, почти нигде нет; впрочем, ср. [Мф.24](#) τροφήν и [Лк.12](#) σιτομέτριον (эллинистическое слово: Фриних стр. 383 запрещает говорить σιτομέτρεῖσθαι вместо σῖτον μετρεῖσθαι). — [Мф.24](#) χλονίζει

μου ὁ κυριος (по-атт.), [Лк.12](#) прибавлено ἐ'ρχεσθαι (с inf. χλονι'ζω у аттиков не соединяется). — [Мф.19](#)τι'ς ἀ'ρα δυ'ναται σωθῆναι более литературно, чем [Мк.10](#)и [Лк.18](#)καὶ τι'ς δυ'ναται σωθῆναι. — [Мф.21](#)ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι εφοβῆ'θησαν τοὺς ὀ'χλους Лучше построено, чем [Мк.12](#)ἐζή'τουν αὐτὸν κρατῆσαι εφοβῆ'θησαν τὸν ὀ'χλο и [Лк.20](#)ἐζή'τησαν ἐπιβαλεῖν ἐπ' ὑτὸν τὰς χεῖρας καὶ εφοβῆ'θησαν τὸν λαο'ν.

Такое сравнение языка трех синоптиков наводит на мысль, что Лука пользовался Евангелиями Матфея и Марка, исправляя их язык с целью придать ему большую литературность, как это по синоптическому вопросу и утверждает одна из теорий взаимного пользования первых трех Евангелистов.

В заключение этого отдела приведем мнение о библейском языке известного знатока греческого языка, бывшего профессора Дублинского университета Магаффи (John Pentland Mahaffy), высказанное им в сочинении *The Progress of Hellenism in Alexander's Empire*, Chicago — London 1905, стр. 114—115: «Рассмотрим язык синоптических Евангелий. Тут мы имеем обыкновенный греческий язык Палестины и Сирии, на котором писали люди, имевшие мало, по-видимому, претензий быть литературными знаменитостями. Они пишут наречием простым и грубым в сравнении с аттическим; они употребляют формы, неправильные с точки зрения пуристов. Но повествовал ли кто когда-либо о великих событиях с большею простотой, с большею непосредственностью, с большею силой? Возьмем, напр., вступительную главу Евангелия от Луки: — может ли какой художник, начиная с Феокрита, показать нам идиллию более совершенной прелести? Возьмем рассказ о страданиях: — кто изображал когда-либо великое горе с более простым пафосом, с более трогательною скромностью, с более естественным достоинством? Поверьте мне, вопреки педантам всего света, что наречие, которое рассказывает такие события таким образом, не есть бедный язык, но есть отражение (outcome) великого и плодотворного умственного воспитания. Таково было воспитание, которое эллинизм внес в сирийский мир».

VI. Проблемы.

Изучение библейского языка далеко еще не окончено. Для LXX лексикографических исследований мало, и они недостаточны (напр., очень важно было бы проследить, одинаково ли переводится в отдельных книгах одно и то же еврейское слово, или в одних так, в других иначе), а собственно грамматических исследований совершенно не имеется, если не считать случайных замечаний в грамматиках к Н. З., особенно у Шмиделя, и одной главы, очень неполной, в книге проф. Н. И. Корсунского, Перевод LXX, стр. 369—465. А между тем это — поистине плодотворная область исследования; не надо только начинать сразу с полной грамматики LXX. Самое большее — это исследовать этимологию всего перевода сразу в связи. Но что касается остального, то надо заняться ближайшими образом грамматическими изысканиями к отдельным книгам, синтаксические проблемы которых в большинстве случаев совпадают с вопросом о методе перевода, причем следует иметь в виду, что тут мы имеем дело с явлениями не настоящего разговорного греческого языка. Равным образом, необходимы были бы экзегетические работы для отдельных книг LXX. Что таких трудов до сих пор вообще нет, — это, пожалуй, самый чувствительный пробел в исследовании. Каждая книга LXX, — напр., хоть книга Псалмов, — есть совсем другая книга, чем еврейская Псалтирь. Чрезмерная буквальность и, с другой стороны, относительная свобода по сравнению с подлинником, маленькие и большие отклонения в значениях, которые бывают во всяком переводе, — все это делает из труда LXX совершенно новую книгу, которая представляет свои, особые трудности. Здесь исследователю придется работать в сущности еще на девственной почве. Нужно пожелать, чтобы обильная продуктивность по истолкованию В. З. направилась на непростительно заброшенную область истолкования LXX. Ведь изъяснять LXX — это значит изъяснять Библию Ап. Павла и вообще древнейшего христианства.

Что касается языка Н. З., то, не смотря на значительное число исследований в этой области, все-таки еще многое остается неизвестным относительно разных деталей. Кроме неясностей, происходящих от недостатка исторических сведений, напр., о «крещении мертвых ради» ([1Кор.15:29](#)), о «даре языков» ([1Кор.14](#) и др.), апостольского «жала в плоть» ([2Кор.12:7](#)) и пр., — есть пункты лексикографического и грамматического характера, в которых между руководящими толкователями не достигнуто еще единодушия и в которых, поэтому, нужны новые разыскания. Среди лексикографических вопросов можно указать след.: ἀρπαγμοῦς ([Флп.2](#) — крайне трудное для экзегетики слово; — совсем ли исчезло или насколько сгладилось в новозаветном языке различие между отглагольными существительными на μα, μοῦς и σις?), τὴν ἀρχὴν ([Ин.8:25](#)), ἐμβριώμα ([Мк.1:43](#), [Ин.11](#) и др.), ἐξουσίᾳ ([1Кор.11:10](#)), ἐπερωτήματα ([1Пет.3:21](#)), ἐπιβαλὼν ([Мк.14:72](#)), ἐπουσίος ([Мф.6:11](#), [Лк.11:3](#)), εὐπερίστατον ([Евр.12:1](#)), κατοπτρίζομαι ([2Кор.3:18](#)), κεφαλιῶ ([Мк.12:4](#)), κοσμικοῦς ([Евр.9:1](#)), ὁδοῦν ποιῶ или ὁδοποιῶ ([Мк.2:23](#)), парарυῶμεν ([Евр.2](#), проεχόμεθα ([Рим.3:9](#)), σπλάδεις ([Иуд.12](#)), συναλιζομαι ([Деян.1:4](#)), συγκρίνοντες ([1Кор.2:13](#)), τροπῆς ἀποσκίασμα ([Иак.1:17](#)), τροχὸς τῆς γενεᾶς (Нак.3~6). — Далее: каково ραζληχη, η насколько оно соβлюдалось νοβοζαβетνυμη πησατεляμη, между ἄλλος η ἕτερος (напр., Гал.1сл.), βουλομαι η θελω (напр., Мф.1:19), εἶμι η ὑπαρχω (напр., Флп.2:6: труднейшее место для экзегетики!) η др.? Насколько βληζκη между собою случая υποτρεβληνη εις η εν? Насколько теряется ραζνηца β υποτρεβληνη падежей прη некоторых предлогах (напр., проῦς), существующая β классическом языке? Всеγδα λη εις τοῦ с ινθ. выражает цель (ναμερευη)? Какое ραζληχη между ειγε η ειπερ? Всеγδα λη διοτι значит «потому что»? Может ли οτι ββодит прямой вопрос β значенνη «почему» (Мк.9:11, 28)? Ββодит ли ει прямой вопрос (см.)? Υποτρεβляет ли Ап. Παβελ 1-ε ληцо множ. ч. οβ οδνομ себе (см. Δισκ) η др.?

Из собственно грамматических проблем упомянем след.: много ли уклонений от классической нормы в употреблении члена — $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ (напр., [Еф.2:21](#), [3:8](#), [Деян.2:36](#), [1Тим.1: 16](#)); $\varsigma\ \nu\omicron'\mu\omicron\upsilon\varsigma$; с $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ($\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$); в таких сочетаниях, как [Рим.5](#)($\delta\iota\kappa\alpha\iota'\omicron\upsilon - \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\gamma\omicron\upsilon$), [Рим.3](#)($\pi\iota'\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma - \tau\eta\varsigma\ \pi\iota'\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$), [1Тим.2](#)($\tau\eta\varsigma\ \tau\epsilon\kappa\nu\omicron\gamma\omicron\nu\iota'\theta\varsigma - \pi\iota'\sigma\tau\epsilon\iota\ \kappa\tau\lambda.$)? Соблюдается ли классическое правило об употреблении члена при атрибутивном причастии (ср. [1Пет.3:19, 20](#) $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\theta\eta'\sigma\alpha\sigma\iota\nu$)? Есть ли разница в значении между $\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}'\chi\lambda\omicron\varsigma\ \pi\omicron\lambda\upsilon'\varsigma$ и $\acute{\omicron}\ \pi\omicron\lambda\upsilon\varsigma\ \acute{\omicron}'\chi\lambda\omicron\varsigma$ (ср. [Ин.12:9, 12](#) и [Мк.12:37](#))? Какая разница между $\alpha\upsilon\tau\omicron'\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\omicron\varsigma$ в [2Тим.2:26](#)? Употребляются ли косвенные надежи от $\alpha\upsilon\tau\omicron'\varsigma$ в возвратном значении? Всегда ли $\acute{\omicron}'\sigma\tau\iota\varsigma$ есть просто относительное местоимение — то же, что $\acute{\omicron}'\varsigma$: ср. [Мф.22](#) и [Мф.18:23](#)? Какой смысл имеет род. над. в выражениях: $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon'\nu\eta\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ ([Рим.1:17](#): трудное для экзегетики место!) $\pi\iota'\sigma\tau\iota\varsigma\ \text{'}\text{Иησοῦ Χριστοῦ}$ ([Рим.3:22](#): тоже!)? Различаются ли по значению ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon'\epsilon\iota\nu\ \phi\omega\nu\eta\iota\varsigma$ и $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon'\epsilon\iota\nu\ \phi\omega\nu\eta'\nu$) (ср. [Деян.9:4, 22:7, 9. 26](#) и F. Blass. Grammatik § 36, 5)?

Присоединим еще группу прямо экзегетических проблем, напр., [Мф.6:13](#), [Лк.12:49, 18:7](#), [Деян.26](#)сл. [Иак.4:5](#), [2Пет.1:20](#).

Укажем несколько общих вопросов, напр.: какое влияние, — если только оно было, — оказывали переписчики на язык новозаветных писаний? Какие указания, — если только они есть, — дают новозаветные тексты о месте своего происхождения? Наконец, необходимо последовать языку каждого из новозаветных писателей в отдельности.

Язык христианской церкви после Апостолов.

Как мы видели, язык новозаветных авторов неодинаков: одни пишут языком более близким к разговорному, другие заботятся о литературности слога. Та же двойственность наблюдается и во все последующее время; но лишь сочинения, предназначенные для простого народа, пишутся на живом языке того времени; вообще же ученые христианские писатели последовали аттицистическому течению, господствовавшему тогда в литературе. Конечно, резкой границы между этими двумя категориями провести невозможно, так как и в пределах каждой из них сочинения по степени литературности своей бесконечно разнообразны, почему в общем мы видим в христианских сочинениях всевозможные степени литературности языка, — начиная от самого простонародного до самого изысканного подражания аттическому.

К первой категории относятся главным образом сочинения мужей апостольских (первое послание Климента Римского к Коринфянам и другое известное под именем второго послания к Римлянам, послание Варнавы, послание к Диогнету, послания Игнатия, послание Поликарпа, мученические акты Поликарпа, Пастырь Ермы), Учение XII Апостолов, апокрифы (евангелия, деяния Апостолов, апокалипсисы) и разного рода легенды. Из них на самой низкой ступени литературности стоят Деяния Фомы, Деяния Штата, «Апокалипсис» Ездры; напротив, Послание к Диогнету по языку есть одно из самых блестящих христианских произведений.

В теории — христианские авторы, с самых древних времен до глубины средних веков, почти все без исключения держались взгляда, что надо писать простым языком; но на практике они следовали как раз противоположному. Так. Василий Великий в известном письме к своему учителю Ливанию говорит (Migne gr. XXXII, 1084): ἡμεῖς μὲν Μοσεῖ καὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς οὐτο μακαρίοις ἀνδράσι συνεσμεν, ἐκ τῆς βαρβαροῦ φωνῆς διαλεγόμενης ἡμῖν ἑαυτῶν, καὶ τὰ παρ' ἐκεῖνων φθεγγόμεθα, νοῦν μὲν ἀληθῆ, λέξις δὲ ἀμαθῆ. Εἰ γὰρ τι καὶ ἡμεν παρ' ὑμῶν διδαχθέντες, ὑπὸ τοῦ χρόνου ἐπέλαθομεθα («Мы имеем общение с Моисеем, Илиею и с подобными им блаженными мужами, которые высказывают нам свои мысли на варварском языке; мы говорим то, что получили от них, — истинное по мысли, но неученое по способу выражения. Если мы и научились чему у вас, то позабыли это за давностью времени»). Но, не смотря на эту теорию, христианские авторы не могли противостоять духу времени: и действительно, трудно было писать о высоких истинах христианского учения на языке простонародном, который у всех образованных людей того времени был в презрении (как и в наше время богословы пишут по большей части «высоким слогом»): сам Василий Великий даже в приведенном сейчас отрывке пишет совсем не «варварским», а почти настоящим аттическим языком, и в этих нескольких строках не может обойтись без риторической фигуры (ὁμοιοτελευτον — ρηγμα: ἀληθῆ — ἀμαθῆ). Некоторые христианские авторы прямо находили, что η χρηστηνηνυ νε следует превеβεγαать хорошиημ слоγομ: так, напр., Исидор Пелусиот γοβορηт (Migne гр. LXXVIII, 1500): τῆς θείας σοφίας ἡ ης μὲν λέξις πεζῆ ἢ ἐννοια δὲ οὐρανομηκ ης τῆς δὲ ἢ ἐξωθεν λαμπρὰ μὲν ἢ φρασίος, χαμαιπετής δὲ ἢ πρᾶξις. Εἰ δε τις δυνηθειν τῆς μὲν εἶχειν τὴν ἐννοιαν, τῆς δὲ τῆς φρασίος, σοφώτατος ἂν δικαιῶς ὑπερκοσμίος σοφίας ἢ εὐγλωττία, εἰ καθάπερ σῶμα ψυχῆ ὑποκεῖται ἢ ὡς περ λυπα λυρωδῶ, μηδὲν μὲν οἴκοθεν καινοτομοῦσα νεώτερον, ἐμπνεύουσα δὲ τὰ οὐρανομηκη ἐκείνης νοήματα εἰ δ' ἀντιστρέφοι τὴν τάξιν καὶ δουλεύειν ὀφείλουσα, μᾶλλον δὲ τυραννεῖν οἶα τε εἶναι νομιζοι, ἐξοστρακισγῆναι ἂν εἶη δικαιῶ («Убожественой мудрости язык возвышен, но содержание высоко, как небо; а у сретской — способ выражения блестящий, но дела пресмыкаются по земле. А если бы кто мог сочетать в себе содержание первой η способ выражения второй, то по справедливости он мог бы считаться величайшим мудрецом; ибо красноречие может быть орудием мудрости, которая выше моря, если оно будет подчинено ей, как тело душе или как луга

ἡ γὰρ αὐτὴ να νεῖ, ἡ νε βυδὲт πρῆβνoσῆτῃ νῆчеγo νoβoγo oт ceбя, α βυδὲт ἡcтoлкoβыβaτῃ μыcлῆ ee, βыcokῆe кaк νεβo; ecлῆ жe oνo ἡζβpaтῆт eтoт пoрядoк ἡ, δoлжeнcтвyя cлyжῆтῃ, βυδὲт дyмaтῃ, чтo oнo мoжeт cтoятῃ βo γλaβe ἡλῆ, βepнee cкaзaтῃ, βлacтβoβaтῃ пo-цapcкῆ, тo eγo cлeдyeт ἡζγvαтῃ⁶⁸.

Нет сомнения, что и на практике теория о простоте языка применялась в христианской Церкви, отчасти даже невольно: среди пастырей, даже епископов, были люди неграмотные, не умевшие на соборах подписать своего имени: — нельзя ожидать, чтоб их проповеди отличались литературностью. Мы имеем даже прямое свидетельство об этом: Григорий Нисский о Григории Чудотворце рассказывает (Migne gr. XLVI, 937), что поставленный им в епископа Александр, бывший прежде угольщиком, однажды проповедовал в церкви, проповедь его была глубока по мысли, но груба по внешней форме; случайно в церкви был один юноша, который стал громко смеяться над проповедью Александра, потому что она не была украшена цветами аттического красноречия. Но такие проповеди простые не дошли до нас; а произведения ученых христианских авторов написаны вполне литературным языком; и притом не только богословские сочинения, которые предназначались для ученых, написаны так, но даже проповеди произносились ими на этом же мертвом, непонятном для простых людей языке⁶⁹. Об этом сохранилось свидетельство в житии св. Иоанна Златоуста. Однажды в Антиохии он говорил речь, во время которой одна женщина обратилась к нему с просьбою поучать народ на более понятном языке, и поэтому святитель впоследствии стал говорить проще: по суждению Фотия, по крайней мере, в его проповедях на книгу Бытия φρα'σις ἐπ' ταπειν'τερων ἀπενῆνευμε'νη — «слог сравнительно низкий». Во всяком случае, впоследствии в Константинополе Златоуста народ понимал: по свидетельству Зосимы, ἡν ὁ ἀ'νθρωπος ἀ'λογον ὑλαγαγε'σθαι δαινο'ς β — «он умел привлечь к себе необразованную чернь»: быть может, в Константинополе и простой народ мог легче понимать литературную речь, чем в Антиохии. Вот еще факт из более поздней эпохи, когда литературный язык стал еще дальше от языка народа и еще меньше был ему понятен: ученый митрополит афинский Михаил Акоминат жаловался, что его необразованная паства не понимает его, — и таких жалоб мы имели бы тысячи, если бы народ оставил нам память о своих чувствах при слушании высокопарных проповедей своих пастырей. Чтобы судить о том, с каким презрением ученые богословы смотрели на язык простого народа, достаточно указать на следующие два факта: в IV веке какое-то неизвестное нам лицо исправляло язык в посланиях Игнатия, чтобы сделать его более литературным (Norden II, 515); а несколько столетий спустя патриарх Николай Музалон (1147—1151 г.) приказал сжечь жизнеописание св. Параскевы, составленное одним крестьянином «невежественным и недостойным ангельского жития святой образом», — очевидно, на народном языке, — и поручил диакону Василику написать другое житие святой.

Если язык проповедей был непонятен народу, то тем более могли быть не вполне понятны уже при самом своем возникновении церковные песнопения и молитвы, которые постоянно писались на литературном языке и, к тому же, еще украшались обильно цветами риторики.

Лучшими стилистами среди отцов Церкви были: в IV в. Афанасий Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Златоуст; в V в. — Феодор Мопсуестийский, Синезий Птолемаидский, Исидор Пелусиот. VI-й век был поворотным пунктом в истории греческого языка вообще и церковного творчества в частности. С VII века уровень образования у греков очень понизился: — ученых людей было очень мало. Авторы того времени подражали Василию Великому, Григорию Богослову, Иоанну Златоусту, которые пользовались у них большим почетом. В своих сочинениях они старались избегать по возможности всего, что было свойственно обыденному языку. Но, конечно, и в эту эпоху были выдающиеся по образованию и по языку христианские авторы, напр., Иоанн Дамаскин, который в своих песнопениях не только подражал аттическому языку, но даже употреблял и древние

стихотворные размеры, основанные на долготе и краткости слогов, хотя в живом языке еще задолго до того времени исчезла разница между долгими и краткими слогами: примером может служить хотя бы канон Иоанна Дамаскина на Рождество Христово, написанный ямбическим триметром — ἔ'σοσε λαὸν θαυματουργῶν δεσπο'της.

Необходимость изучения греческого языка для богословов.

Необходимость изучения греческого языка для богословов так очевидна, что об этом достаточно сказать лишь несколько слов. Знаменитый гуманист Меланхтон правильно утверждал, что Свящ. Писание «нельзя понять с богословской точки зрения, если раньше оно не будет понято вполне с грамматической» — (Scripturam) non posse intelligi theologice, nisi antea sit intellecta onni ex parte grammaticae, а Лютер даже «полагал, что истинное и высшее богословие есть не что иное, как грамматика» — theologiam veram et sunniam nihil aliud esse quam grammatice putabat (Ernesti Opera philol., стр. 199). И действительно, чтобы понимать Свящ. Писание, необходимо знать в совершенстве не только греческий язык вообще, но и язык каждого из библейских писателей в частности: мы видели, напр., что Евангелист Лука пишет более литературным языком, чем другие синоптики, и это может во многих случаях объяснить причину разницы в выражениях при повествовании их об одном и том же предмете и поможет правильнее понять мысль каждого из них.

Как мы старались показать в своем изложении, библейский язык вообще не есть особое наречие греческого языка, но есть греческий язык эллинистической эпохи в форме средней между разговорной и литературной, причем в одних писаниях он приближается к первой форме, в других — ко второй. Из этого следует, что при изучении языка Свящ. Писания необходимо изучить и язык окружающей его среды, т. е. прежде всего эллинистический язык в разговорной и литературной его формах, а затем и греческий язык других эпох, — как более ранней, так и более поздней. «Изолирование Н. З., — говорит Бласс (Grammatik, стр. VII 1-го и 2-го изд.), — есть дурная вещь для его уразумения и должно быть устраняемо, елико возможно».

Не менее, чем для истолкования Библии, изучение языка важно для критики — низшей и высшей. Пользование языком в этом случае, — как, конечно, всегда и везде, — должно быть разумным: небольшая разница, напр., во фразеологии различных творений одного и того же писателя не может служить непреложным доказательством того, что эти писания принадлежат разным лицам. Разница в лексическом отношении или в стиле писателя может быть вызвана обсуждаемым предметом или характером и положением лиц, к которым он обращается, иногда даже каким-нибудь случайным или неизвестным нам обстоятельством: замечено, напр., что Ап. Павел для выражения «во всем» употребляет в посланиях к общинам ἐν παντί, а в пастырских посланиях — ἐν παντί, между тем в [Флп.](#) 4оба эти выражения соединены: ἐν παντί καὶ ἐν παντί. Ср. также то, что сказано выше о разнице в языке в писаниях св. Луки и Ап. Павла.

Сергей Соболевский

Примечания

Trevoux — город в 52 километрах (50 верстах) от Бурга. «M émoires de Trevoux» журнал критический и литературный, основанный иезуитами в 1701 году для борьбы с философскою школой. Это был первый литературный журнал во Франции; в 1781 г. он был переведен из Треву в Лион, в 1734 г. — в Париж; перестал издаваться в 1782 году.

Попытку решить этот спорный вопрос в данном направлении см. в «Журн. М. Н. Пр.» 1877 г., ч. СХСІІІ, № 10, отд. V, стр. 90—98 у Н. Лопатинского, Который из Цицеронов был издателем поэмы Лукреция? Как отзывался М. Цицерон об этой поэме?

Статья лейденского проф. Fr. Rijper'a, специально написанная для «Энциклопедии» на немецком языке, переведена с рукописи свящ. в Гаге А. А. Розановым.

Проф. И. И. Цветков, Аврепий Прудееицин, Москва 1890, стр. 50. 53.

В фракийских надписях имя λατο'μιον. Лишь в после-константиновске время выдвинулось обозначение меси погребения catacumba, прежде всего связанное с усыпальницею св. Севастиана на via Appia (coemeterium ad catacumbas) название это, вероятно, объясняется топографически, так как и близ лежащий цирк Максенция называется circus ad catacumbas, т. е. в низменном месте. Но затем это слово стало применяться вообще к подземным усыпальницам. К. Schultze, Archäologie d. altchristlichen Kupst., München 1855, s. 137).

«Малый катехизис» Лютера с прибавлениями обыкновенно употребляют и протестанты-лютеране в России; есть русские переводы с комментариями, напр., Краткий катехизис, объясненный в вопросах и ответах Каспари, евангелческо-лютеранским проповедником в Мюнхене, Спб. 1895. — Н. Н. Г.

Впрочем, титул «католикос» носили и православные, — т. е. халкидонитские верховные иерархи Армении. — Н. Н. Г.

О них см. и у о. протоиерея В. И. Жмакана в Христ. Чтении 1905 г., Л 1, И стр. 101—117; № 2, стр. 268 —269; № 10, стр. 531 — 550: Грузинский католикос Аптний II в Грузии. О собственно грузинском католикосе см. у проф. Н. Я. Марра в «Журналах и Протоколах Предсоборного Присутствия», т. III (Сиб. 1907), стр. 136—137. — Н. Н. Г.

В узком и исключительном смысле. напр., в коптских и других памятниках просто καθολικὴ ἐκκλησί'α, без имени святого, означает кафедральный собор: см. у О. Е. Сrum, A Use of the Term «Catholic Church» в «Proceed. of the Society of Biblical Archeology» 1905, p. 171—172. — Н. Н. Г.

«Патаренами» назывались в Риме жители самого бедного и грязного квартала Pataria, служившего убежищем бродяг, нищих, ветошников и публичных женщин низшего разбора. В век Григория VII этим именем противники celibата окрестили его защитников, а затем, правоверные католики приложили его и к кафарам.

Впрочем, р. Иуда святой понимал выражение «kethab aschshurit в смысле «kethab meuschschereth», т. е. scriptura beata, beatifica, как употребляемое для переписывания Свящ. Писания, в отличие от курсива, которым евреи пользовались в своих сочинениях нерелигиозного характера. Автор иерусалимской гемары понимал это выражение в смысле «письмо прямое», — «из прямых линий».

Талмудическое предание о замене Ездрию прежнего древнееврейского письма письмом другого типа разделялось и некоторыми учителями церкви. Ориген в одном месте Экзапл пишет: Φασὶ τὸν Ἑσδραν ἑτέροισι χρησασθαι υἱήρλαζβαη (γραμμάσι) μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν (Hexapl. t. I, p. 86, ed. Montfauconi): а блаж. Иероним [псевдо-Иероним?] в Прологе к книге Царств говорит: Certumque est Esdram scribam legisque doctorem, post captam Jerosolymam et instaurationem templi sub Zorobabel, alias litteras reperisse, quibus nunc utimur; cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint (Prolog, galeatus ad lib. Regum).

Некоторые талмудисты держались мнения, что закон Моисея был написан квадратными письменами, т. о. приписывали квадратному письму глубочайшую древность (см. јер. Мегилла I, 9; Шаббат f. 104, а). Подобного же взгляда держались каббалисты, которые готовы были относить происхождение квадратного письма ко времени Авраама (ср. Сефер Иецира).

По некоторым, труд Квинтилиана озаглавляется: «Institutions oratoriae» — «Ораторские наставления». Другие сочинения его — *De causis corruptae eloquentiae* и речь в защиту Невия Арпиниана — до нас не сохранились.

Кстати заметим: этот прием обучения письму рекомендовали некоторые педагоги X IX стол.: — Гербарт с роговыми дощечками и Шмитт с металлическими листами и стальными перьями.

Такие сокращения Квинтилиана для школьного употребления появились после того в значительном количестве. Особенно часто переводилась и издавалась отдельно *in usum scholarum* десятая книга *Inst, orat.*, в которой автор, перебирая греческих и латинских писателей, поэтов и прозаиков, важных для образования, высказывает меткие критические суждения о них и сообщает много данных, имеющих неоценимое значение для истории литературы.

На острове Ман на этом языке более не говорят, но он доселе употребляется там на письме. Все законодательные акты на этом острове обнародываются на Маннском языке (а это — диалект гаелический) и на английском, хотя очень немногие в состоянии понимать древний язык.

Разумеется Пангор на реке Ди, около Честера. Имя это означает «великий хор» и обыкновенно употреблялось при описании больших монастырей: так, напр., Пангор в Северном Валлисе и Пангор в Эльстере в Ирландии.

В развалинах сего монастыря доселе можно отличить первоначальную кельтскую церковь от больших размеров английской церкви на восточной стороне. Легендарная связь ее с Иосифом Аримафейским хорошо известна. Терновники (Blackthorns — Sloe — bushes), которые цветут в Рождество вместо весны, очень распространены в окрестностях. Они произошли, по помянутому сказанию, от Иосифова жезла, который он посадил в землю на месте, избранном им для устройства монастыря.

Ирландское слово для обозначения тонсуры «Mael» вошло в состав многих кельтских имен; так, напр., Malcolm, составленное из Mael Colum, означает «отонсуренный» или раб Colum'a, т. е. св. Колумбы.

В более поздних, средних веках великие аббаты в Германии держали в своих монастырях епископов *in partibus infidelium* (т. е. посвященных для номинальных епархий, уничтоженных магометанскими завоеваниями), если бы они обращались за услугами к своему епархиальному епископу, то могли рисковать потерю изъятия из его юрисдикции.

В 590 году св. Колумба, на национальном собрании, добился освобождения женщин от службы в военное время; но и сами женщины, и монахи не всегда были готовы воздерживаться от принятия участия в войнах.

Coroticus то же самое имя, которое встречается у Тацита, как Caractacus. В теперешнем валлийском языке он является, как Caradoc, без латинского окончания us.

Постоянным последствием кельтского влияния на британскую архитектуру оказывается прямоугольник в восточном конце церквей. Апсиды, столь распространенный во Франции и Ирландии, хотя и вошли было в моду после норманнского завоевания, скоро уступили место прежнему квадратному алтарю.

Это не еврейское имя, а скорее старинное ирландское, лишь несколько измененное до сходства с именем пророка (Малахии).

Глазго означает по-валлийски «борзая собака» — имя, под которым известен был Кентигсон. «Хоунд» (гончая собака) часто встречается в составе кельтских имен и означает почет. В Шотландии же наиболее распространенное его прозвище — Мунго, означающее «любимец». По преданию, святой этот обладал весьма приятным характером.

По-видимому, гораздо лучше воспользоваться обычной формой имени, не смотря на ее неточность. У Адамнана это было Иона — остров — кельтическое прилагательное от V, Ну или I — различные способы обозначения названия острова. Иона не встречается до половины средних веков. Колумба знал, что Иона по-еврейски означает «голубь», как и его ирландское имя, и воспользовался этим; только в позднейшее время Иона изменили в Иона, около Обана.

Ср. горного вешуна у Вальтер Скотта в его «Монтрозской легенде»

Генрих 1, младший сын Вильгельма-завоевателя, женился на Матильде, дочери Малькольма и Маргариты. Таким образом, теперешняя королевская династия в Англии стоит в связи с династиею, царствовавшею до завоевания.

См. о сем ниже в статье: «Круг луны».

Применительно к православному чину, — это полунощница, утреня, часы, вечерня и повечерие. Переводчик.

«Пепельная среда» — английское название среды первой недели великого поста; в современной Римской церкви эта среда называется «Dies Cinerum». Название происходит от древнего обычая в этот день возлагать освященный заранее пепел на тонзуры — у духовных лиц — и на чело мирян с начертанием крестного знамения и произнесением слов: «Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris». Обычай этот очень древнего происхождения; он упоминается в актах собора в Beneventum у Mansi XX, 739 в 1091 г. и, вероятно, еще ранее, почти на сто лет, у английского гомилетиста Aelfric'а Aelfric, в Lives of Saints, ed. Skeat, I, p. 262—266. В Англиканской церкви этот обычай уничтожен; вместо него читается особая служба — «Comminatio». Об Ash Wednesday см. у ученого иезуита Father Thurston, Lent and Holy Week, London 1904 и ср. в статье «Карнавал» в «Энц.», IX. Переводчик.

Название одной формы молитв в западном обряде. Переводчик.

Современный римский термин; в галликанском обряде — *contestatio*; в мозарабском — *illatio*. В современной римской богослужебной практике (*praefatio*) так называется та вводная молитва к «канону» мессы (см. выше), которая входит в службу после слов: *dignum et justum est* ["Достойно и праведно есть"]. Она начинается словами: *Vere dignum et justum est...* Средняя часть ее изменяется по различным праздничным дням и случаям; в этом виде *praefatio* называется *praefatio propria*. По положению, *praefatio* соответствует молитве в литургии св. Иоанна Златоуста после слов «Благодарим Господа» и «Достойно и праведно есть». Переводчик.

Название «антифон» в Римской церкви имеет иное значение, чем у нас; оно означает собрание кратких изречений или же стихов, читаемых пред и после псалмов и песней (*cantica*), и всегда стоящих в связи с событием, воспоминаемым за службой. По своему положению после псалмов латинский антифон, пожалуй, соответствует нашему тропарю на постных часах. Переводчик.

Епископ Парижа от 555 до 576 г.; от него остались два письма, изданных Martene (манускрипт находится в Autun); важны они (особенно первое с заглавием: *Germanus episcopus Parisius scripsit de missa*) для изучения галликанской литургии. О нем и его описании галликанской мессы см. у L. Duchesne, *Origines du culte chretien*, Paris 1898. Переводчик.

Тайно глаголемая молитва, по поставлении св. даров на престол. Переводчик.

Так называется в католической церкви период времени в три, или четыре недели, от первого Adventus в воскресения до навечерия Рождества Христова. Первое воскресенье в Adventus есть всегда ближайшее воскресенье ко дню св. Апостола Андрея. Это время поста, покаяния, молитвы, для достойного подготвление к празднованию пришествия (adventum) Сына Божия в мир. Переводчик.

В широком смысле это название прилагается к той части латинской мессы, которая начинается после пения символа веры чтением молитвы «*Suscipe, Sancte Pater...*» и идет до начала чтения молитв *Secreta*. По идее эта часть соответствует православной проскомидии. В тесном, техническом смысле — это название прилагается к стиху из псалмов, попеваемому во время *Offertorium*'а. Переводчик.

Современный римский термин (в галликанском обряде — *contestatio*, в мозарабском — *illatio*). Так называется в современной римской богослужебной практике та вводная молитва к «канону» мессы, которая входит в службу после слов: «*dignum et justum est...*» Она начинается словами «*Vere dignum et justum est...*» Средняя часть ее изменяема по различным праздничным дням и случаям; в этом виде *praefatio* называется «*praefatio propria*». По своему положению *praefatio* соответствует православной молитве (в литургии св. Иоанна Златоуста) после «Достойно и праведно есть». Переводчик.

По-православному, Воскресенье всех святых после Троицы. Переводчик.

А) Canon missae — «канон римской мессы» может быть удобно разделен на 11 частей, каждая в виде небольшой молитвы; они обычно цитируются по их начальным словам. Эти части следующие: 1-я Te igitur...; 2-я Memento, Domine...; 3-я Communicantes...; 4-я Hanc igitur oblationem...; 5-я Quam oblationem...; 6-я Qui pridie...; 7-я Unde et memores...; 8-я Supra quae propitio ac sereno...; 9-я Supplices te rogamus...; 10-я Memento etiam...; 11-я Nobis quoque...
Переводчик.

По православному, это неделя всех святых; по-англикански — Trinity Sunday. Переводчик.

Т. е. указание, написанное красными чернилами. Н. Н. Г.

Так называется в современной Римской церкви обряд кропления алтаря, клира и народа служащим священником перед «Missa solemnis»; название взято от слов [псалма L-го](#), коими начинается этот обряд. Переводчик.

Т. е. купели; «благословение купели» — с «*benedictio fontis*» в современной Западной церкви есть ни что иное, как остаток древнего обычая — крестить в Великую Субботу оглашенных; у нас остаток этого обычая — пение «Елицы во Христа крестистесь». Вода в *fons* освящается крестообразным дуновением на нее священника, погружением в нее «пасхальной свечи», и влиянием нескольких капель еля и мира. Переводчик.

Самый плодовитый и величайший из латинских церковных песнотворцев в средние века; умер между 1173 и 1194 гг. Переводчик.

Перевод Е. Н. Фаминского с английской рукописи, специально изготовленной для «Энциклопедии» Henry Jenner, F. S. A. British Museum (London), An Assistant Librarian.

Для сего мнения Аполлинария ср. Григория Нисского Antirr. 13 ap. Migne XLV, col. 1148 (русск. пер. Твор. VII, стр. 81): προῦλα'ρχει ὁ ἀ'νθρωπος Χριστός и см. Prof. Harnack, Lehrbuch (1er Dogmengeschichte II 2, S. 313 и Rev. Bobrrt L. Ottley, The Doctrine, of Incarnation II (London 1896), p. 56; однако приведенное понимание (ср. у нас: Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу I, стр. 245 147) не бесспорно: см. у проф. А. А. Спасского. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни (Сергиев Посад 1895), стр. 155 сл. 262—263, 299, 307 сл. и др., а равно ср. у нас в «Христ. Чтении» 1901 г. № 10, стр. 616. Н. н. Г.

Но см. у проф. Н. Н. Глубоковского, Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу I I, стр. 294 790. Н. Н. Г.

В своей статье «Новейшие изучения древнегреческой литературы и жизни» проф. С. П. Шестаков передает название κοινή διαλέκτος словами «общегреческий язык» (см. «Ученые Записки Импер. Казанского Университета» за октябрь 1904 г.), а академик Ф. Е. Корш выражает его терминами «общее наречие» (стр. 287. 288 — 289. 290. 291). — Н. Н. Г.

См. об этом и у Professor John Pentland Mahaffy, *The Progress of Hellenism in Alexander's Empire*, Chicagn London 1905, а также у P. Corssen, *Ueber Begriff und Wesen des Hellenismus* в «*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. IX (1908), 2, S. 81—95. — Н. Н. Г.

[Впрочем, для изучения папирусной «литературы» ныне издается с 1900 года проф. Ulrich Wilcken'ом даже особый орган «Archiv f#252r Papyrusforschung und verwandte Gebiete»; см. его же *Die griechischen Papyrusurkunden*, Berlin 1898; *Der heutige Stand der Papyrusforschung* в *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* VII, S. 677—691, а также ср. «Христ. Чтение» 1898 г. № 9, стр. 398—400, 1902 г. № 7, стр. 10—11. Новейшая наилучшая библиография папирусов и литература относительно их (до 1-го января 1905 г.) представлены у Nicolas Hohlwein, *La papyrologie grecque bibliographie raisonnee*, Louvain 1905 (здесь отмечено до 800 «папирологических» трудов), а также Rev. George Milligan. *Some Recent Papyrological Publications* в «*The Journal of Theological Studies*: IX, 35 (April, 1908), p. 465—470. О папирусах вообще и в применении к Н. Завету см. у Prof. Ad. Deissmann: *New Light on the New Testament*, Edinburgh 1907, p. 12—21 и в «*The Expository Times*» XVIII, 1 (October 1906), p. lib — 14a; *Licht vom Osten*, T#252bingen 1908, S. 13— 25. Для первоначального ознакомления полезна (см. Prof. Arnold Meyer в «*Theologischer Jahresbericht*» XXV Bd, III Abt.; Lpzg 1906, S. 25, а по общему счету 233) книжка Lic. Prof. Hans Lietzmann'a, *Grieehische Papyri angew#228hlt und erkl#228rt* (в серии «*Kleine Texte fur theologische Vorlesungen und Uebungen*» Nr. 14), Bonn 1905, где указана (на стр. 3) и важнейшая филологическая литература по этому предмету. Наиболее обстоятельный обзор дан у Prof. Dr. Paul Viereck'a, *Papyrusforschungen, — Bericht #252ber die #228ltere Papyruslitteratur, — Die griechischen Papyrnsurkunden* в «*Byzantinische Zeitschrift*» XV (1906), S. 432—441, и в «*Jahresbericht #252ber die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*» herausg. von W. Kroll. Bd. LXXXVIII (1898, III), S. 135—186; CIII (1899, III), S. 244—312; CXXXI (1906, III), S. 36—144, а также в «*Byzantinische Zeitschrift*» 1903, S. 712 ff.; 1904, S. 674 ff.; 1905, S. 373 ff.; 1906, S. 432 ff. М. М. Хвостов, *Обзор публикаций греческих папирусов* в «*Ученых Записках Казанского Университета*» за март 1902 г., стр. 43—56, и апрель 1904 г., стр. 145—158, и отдельно. Проф. А. М. Придик, *Греческие папирусы (актовая речь)*, Варшава 1907 (по оттиску из «*Варшавских Университетских Известий*» 1907 г., № 3—4). — Н. Н. Г.]

Папирус, содержащий в себе отрывки стихотворения Тимофея милетского «Персы», его издатель Prof. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff относит даже к IV веку до р. Хр.

О языке Иосифа Флавия см. Guilelmus Schmidt, De Flavi Josephi elocutione observationes criticaë commentatio ex vigesimo Annalium philologicorum supplemento seorsum expressa. Lipsiae 1893, p. 345—550 — Н. Н. Г.

«Общим языком» Вито, как и многие другие, называет литературную койну’.

Под словом «гебраизм» понимают собственно гебраизмы, т. е. элементы древнееврейского языка, и арамаизмы, т. е. элементы арамейского языка; может быть, вернее было бы вместо слова «гебраизм» в широком смысле употреблять слово «семитизм».

Так же думает и Вито (col. 318): «сразу греческий язык LXX-и по основе и форме должен был быть почти непонятен даже литературно-образованному греку».

Ср. замечание Оригена (Field II, 803) о том, что LXX перевели одно место, *sensum magis eloquii exponentes, quam verbum de verbo exprimentes* (Ad. Deissmann, *Bibelstudien*, стр.150)

Об этом см. Ad. Deissmann еще в *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* IV (1903), 3, S. 193—212 и ср. P. Fiebig и G. Klein *ibid.* IV, 4, S. 341—343, 343—344, S. Fränkel *ibid.* V (1904), 3, S. 257—258, а также проф. C. Bmston *ibid.* VII (1906), 1, S. 7781.— Н. Н. Г.

Об этом слове см. еще у А. Bischoff в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» VII (1906), 3, S. 266—271. Н. Н. Г.

О более трудном и однажды встречающемся в Библии ([Еф.3:6](#)) συνσωμος (а также ο συνληρονο'μος и συνμε'τοχος) см. Erwin Preuschen в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» I (1900), S. 85—86. — Н. Н. Г.

Об этом слове см. еще у A. Bischoff в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» VII (1906), 3, S. 271—274. — Н. Н. Г.

Для εὐαγγελιστη' см. также А. Dielerich в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissesuschaft» I (1900), 4, S. 336—338. Н. Н. Г.

Ο Σωτῆρ см. P. Wendland в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» V (1904), 4, S. 335—353, а ο σωζέιν и его производных W. Waqner ibid. VI (1905), 3, S. 205—235. — Н. Н. Г.

Ср. к сему Н. Hausschildt Πρεσβυ'τεροι in Aegypten im I-III Jahrhundert n. Chr. в «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft». IV (1903), 3, S. 235—242, — Н. Н. Г.

Эту мысль особенно настойчиво (и преувеличенно) выдвинул проф. Adolf Deissmann (Bibelstudien, Marburg 1895, S. 187252; Bible Studies, Edinburgh 1901, p. 3—59; Encyclopaedia Biblica ed. by Prof. T. K. Cheyne II, London I 01, col. 1323—1329: «Theologische Literaturzeltung» 1906. 8, Sp. 231; Licht vom Osten, Tübingen 1908, S. 157 ff.), но ее разделяют и пропагандируют теперь многие авторы: см., напр.. Prof. Wilhelm Soltau, Brief oder Epistel в «Neue Jahrbücher» 1906, II, S. 17—29. Данные и замечания о них см. у проф. И.И. Глубоковского, Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу, т. II. — Н. Н. Г.

В приведенных местах из отцов Церкви речь идет, главным образом, не собственно о языке, а о стиле, т. е. о риторических украшениях его; но, конечно, литературный язык, т. е. возможно большее подражание древнему аттическому, сам собою подразумевается при этом.

Но, как мы говорили выше, ни одному аттикисту не удавалось писать вполне чисто по-аттически; всегда некоторая доля современных автору элементов языка бывает невольно примешана; у одних эта доля больше, у других меньше.