



Къ вопросу о самарянствѣ.

Въ недавно вышедшемъ обширномъ изслѣдованіи профессора Императорской Казанской духовной Академіи Л. И. Писарева („Очерки изъ исторіи христіанскаго вѣроученія патристического периода“. Томъ первый: Вѣкъ мужей апостольскихъ. Казань. 1915) посвящено нѣсколько страницъ самарянству. На этихъ страницахъ проф. Л. И. Писаревъ, во-первыхъ, касается вопроса о сущности самарянства, а во-вторыхъ, трактуетъ о вліяніи самарянства на возникновеніе христіанскихъ ересей двухъ первыхъ вѣковъ. Освѣщеніе указанныхъ вопросовъ, предлагаемое Л. И. Писаревымъ, существенно отличается отъ того, которое дается этимъ вопросамъ въ моей работе о самарянахъ (Самаряне. Киевъ 1913). Проф. Писаревъ подчеркиваетъ это отличие и въ двухъ мѣстахъ своего изслѣдованія (стр. 74, 76) дѣлаетъ прямая замѣчанія о выводахъ моей работы, относясь къ послѣднимъ отрицательно. Въ настоящей небольшой статьѣ я позволю себѣ разсмотрѣть сужденія проф. Л. И. Писарева о самарянствѣ, въ надеждѣ, что это можетъ содѣйствовать наиболѣе лучшему уясненію оказавшихся пререкаемыми вопросовъ.

Въ своей книгѣ о самарянахъ я провожу тотъ взглѣдъ, что ко времени явленія христіанства самарянство представляло почти чистое іудейство, что держащееся съ давнихъ поръ въ литературѣ мнѣніе объ особенномъ вліяніи самарянства на возникновеніе христіанскихъ ересей должно быть ограничено, что, въ дѣйствительности, трудно установить внутреннюю, идеиную связь между самаританизмомъ и первыми христіанскими ерсями, что, въ частности, Симонъ



волхвъ, если нужно приписать ему усвоенную ему систему, быть не типомъ самарянства, а инцидентомъ въ самарянствѣ.

Проф. Л. И. Писаревъ, съ своей стороны, признаетъ „отличительнымъ признакомъ идеологии самарянъ“ ихъ двоевѣріе (стр. 76, 126), говорить о языческой природѣ самарянства и характеризуетъ самарянство такъ: „при всей своей показной (?) ортодоксальности, при явномъ тяготѣніи къ основамъ іудейской теологии, въ глубинѣ своего духа самаряне все же носили признаки языческаго иновѣрія“ (стр. 74). Переходя къ вопросу о вліяніи самарянства на христіанскія секты, Л. И. Писаревъ защищаетъ обычный взглядъ, чтб эти секты выросли „на основахъ самарянства“, что ересеархи Досиѳей, Симонъ и Менандръ стояли во внутренней органической связи съ самарянствомъ“ (стр. 75). Проф. Писаревъ идетъ даже дальше другихъ сторонниковъ принимающего имъ мнѣнія и полагаетъ, что, кромѣ ученія Досиѳея, Симона и Менандра, подъ воздействиемъ самарянства возникли также ереси Керинеа, Карпократа, Кердона, евіонейство, элкезаитство, т. е. чуть не все еретическое движение первыхъ двухъ вѣковъ (стр. 112, 126—127, 143, 194). По поводу моего замѣчанія, что Симонъ волхвъ не можетъ быть признанъ типомъ самарянства, а является только инцидентомъ въ самарянствѣ, проф. Л. И. Писаревъ говоритъ: „Проф. В. П. Р-скій (въ своемъ сочиненіи Самаряне. Кіевъ 1913), не смотря на единодушное, замѣчательно согласное свидѣтельство всѣхъ древнихъ ересьологовъ о происхожденіи ереси Симона волхва и Менандра изъ круговъ самаританства, рѣшительно отвергаетъ внутреннюю идеиную связь ученія указанныхъ ересеарховъ съ самарянствомъ. По его мнѣнію, Симонъ волхвъ (а слѣдовательно, и его ученикъ Менандръ) „представляетъ собою не типъ самарянства, а только инцидентъ въ самарянствѣ“. Въ такомъ выводѣ г. Р. (вопреки твердо устойчивому мнѣнію всей исторической



науки), конечно, проявилъ избытокъ оригинальности, но не ученой основательности“ (стр. 76).

Изъ послѣднихъ словъ приведенной тирады слѣдуетъ, что предлагаемая проф. Писаревымъ аргументація обладаетъ, по его мнѣнію, „избыткомъ ученой основательности“. Посмотримъ, однако, на столько-ли убѣдительны представляемыя Л. И. Писаревымъ соображенія, чтобы имъ нужно было усвоить не только ученую основательность, а даже „избытокъ“ ученой основательности.

Прежде всего, о „языческой природѣ“ самарянства. Мнѣ кажется, что свою характеристику самарянства эпохи возникновенія христіанскихъ ересей (рѣчь идетъ только объ этой эпохѣ) проф. Писаревъ основываетъ на такихъ данныхъ, которые ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны твердыми. Такъ, на стр. 74-й Л. И. Писаревъ, упомянувъ раньше (стр. 70), что „самаряне съ теченіемъ временій совершиенно ассимилировались съ коренными іудеями“, сообщаетъ: „почитаніе еврейскаго Іеговы у нихъ переплелось съ представленіемъ о Зевсѣ всевышнемъ. Съ именемъ этого языческаго бога связывалось и самое почитаніе Гаризимскаго храма (2 Мак. 5, 2; I. Флав. Antiqu. XII, 5, 5¹)“. Я долженъ сказать, что для эпохи возникновенія христіанского гностицизма сообщаемыя г. Писаревымъ свѣдѣнія не имѣютъ значенія. Свидѣтельство I. Флавія объ обращеніи самарянского храма въ храмъ Зевса весьма сомнительно и во всякомъ случаѣ относится только ко времени гоненій Антіоха Епифана, т. е. ко II в. до Р. Хр. Самое обращеніе храма въ капище, повидимому, было насильственнымъ. Слѣдовательно, указанный фактъ не можетъ быть истолкованъ въ смыслѣ характеристики „природы“ самарянства. Въ моей книгѣ разсмотрѣны все свидѣтельства объ остаткахъ язычества у самарянъ (стр. 341—347) и разъяснена ихъ тенденціозность. Проф. Писареву нужно было или отвергнуть эти разъяснен-

¹⁾ Цитаты поставлены ошибочно.



нія, или, по крайней мѣрѣ, привести самыя свидѣтельства. Безъ этихъ же свидѣтельствъ отмѣчаемый проф. Писаревъ фактъ не имѣеть доказательной силы.

На той же 74-ї стр. въ пользу своего мнѣнія Л. И. Писаревъ приводить еще такое соображеніе: „по отношенію къ священной горѣ Гаризимъ они (самаряне) проявили такія вѣрованія, которыя напоминаютъ кульпъ Сивы, индійскаго горнаго бога“. Однако, никакихъ фактовъ въ подтвержденіе этого положенія проф. Писаревъ не представляетъ, и, полагаю, ихъ нѣть. Л. И. Писаревъ ссылается въ этомъ случаѣ только на мнѣніе проф. А. А. Олесницкаго, что название Гаризимъ происходитъ отъ санскритскаго „Гариза“—богъ горъ, одного изъ наименованій индійскаго Сивы. При этомъ высказывается догадка (стр. 74-я примѣч.), будто я отвергаю гипотезу проф. Олесницкаго только потому, что она нисправергаетъ основныя мои положенія о самарянствѣ. Я долженъ сказать, что эта догадка г. Писарева лишена основаній. Я отвергъ мнѣніе проф. Олесницкаго исключительно потому, что оно не имѣеть для себя никакихъ твердыхъ данныхъ и представляетъ простую „поэтическую вольность“. Самъ г. Писаревъ въ подтвержденіе достовѣрности указанной гипотезы можетъ сослаться лишь на „общій отпечатокъ, лежащій въ глубинѣ (!) религіознаго духа самарянства“. Но этого, конечно, очень мало. „Общій отпечатокъ“, да еще лежащій „въ глубинѣ духа“, есть нѣчто чрезвычайно темное и, притомъ, въ данномъ случаѣ весьма спорное. Такими соображеніями, я полагаю, нельзя устанавливать историческихъ фактовъ. Другихъ же данныхъ для подтвержденія гипотезы проф. Олесницкаго Л. И. Писаревъ не приводить. А основанія самого проф. Олесницкаго таковы. Онъ, прежде всего, предполагаетъ, что имя Гаризимъ происходитъ отъ санскритскаго корня и стоитъ въ связи съ однимъ изъ наименованій бога Сивы. По индійской миѳологіи, голова Сивы поконится на высокой горѣ и источаетъ изъ себя живую воду, очи-



щающую міръ. Эти представлениа о Сивѣ самаряне и связали, будто-бы, съ именемъ Гаризима. „Когда И. Христосъ, бесѣдуя съ самарянкой у Сихарского источника, выскажалъ слово „о водѣ, текущей въ животъ вѣчный“, самарянка отвѣчала: откуда у тебя *живая* вода, когда у тебя нечѣмъ зачерпнуть ее изъ глубокаго колодца. Итакъ, самарянка вѣровала въ живую воду и этой именно живой воды она нарочито пришла почерпнуть изъ города. Если же, такимъ образомъ, колодезь Іакова, получавшій свою воду изъ жилья Гаризима, давалъ, по вѣрованію самарянъ, не простую воду, но живую (какъ-бы ни понимали это выраженіе, это все равно); то это показываетъ, что у куттееевъ имѧ Сивы или Гаризы смыщалось съ именемъ Іакова, а колодезь Іакова съ священной главой Сивы, дающей живую воду, очищающую міръ“ (Олесницкій, Святая Земля, т. 2-й, стр. 353—354).

Какъ видно, вся аргументація проф. Олесницкаго основывается на томъ, что самарянка говоритъ о „живой“ водѣ. Отсюда уже дѣлаются предположенія о знакомствѣ самарянъ съ культомъ Сивы и дальнѣйшія. Но изъ ев. Іоан. 4 совершенно ясно, что живой водой самарянка называетъ просто воду колодца, въ отличіе отъ дождевой воды цистернъ. Слѣдов., терминъ этотъ не даетъ никакого повода вспоминать о Сивѣ и индійской міѳології. Да и знакомство самарянъ съ этой міѳологіей могло казаться проф. Олесницкому вѣроятнымъ только потому, что онъ—не совсѣмъ правильно—представлялъ самарянъ переселенцами „съ береговъ Ганга“, т. е. изъ Индіи. Между тѣмъ, проф. Писаревъ называетъ самарянъ „сирийской колоніей, осѣвшей въ Сихемѣ“ (стр. 70). Спрашивается: какъ же у сирийской колоніи могли оказаться инційскія вѣрованія?.. Къ сказанному нужно добавить, что и самое сближеніе имени Гаризима съ санскритскимъ Геризза произвольно, и обычно это имя производится отъ еврейскаго корня.—Так. обр., выходитъ, что я не принялъ мнѣнія А. А. Олесницкаго по достаточнымъ основа-



ніамъ, и что проф. Писаревъ напрасно этимъ мнѣнiemъ соблазнился.

Новый признакъ „языческаго иновѣрія“ самарянъ Л. И. Писаревъ усматриваетъ „въ особомъ пристрастіи къ омовеніямъ, въ щепетильной брезгливости къ мертвымъ тѣламъ, къ тѣлесной нечистотѣ“. По мнѣнию проф. Писарева, во всемъ этомъ „самаряне, несомнѣнно, исходили изъ дуалистического принципа—этого наслѣдія теософіи восточныхъ народовъ“ (стр. 74). Я полагаю, что и это указаніе проф. Л. И. Писарева не можетъ служить твердымъ основаніемъ защищаемаго имъ мнѣнія о „языческой природѣ“ самарянства I-го в. Несомнѣнно, во взглядѣ на чистое и нечистое самаряне *по существу* сходились съ іудеями, стояли на точкѣ зреінія Моисеева закона, а не теософіи восточныхъ народовъ, и отличались отъ іудеевъ лишь болѣшимъ буквализмомъ въ пониманіи закона. При такомъ положеніи, самарянскія понятія о чистомъ и нечистомъ, очевидно, не могутъ считаться специфическимъ признакомъ языческаго иновѣрія. Если въ этихъ понятіяхъ нужно усматривать признакъ языческаго иновѣрія, то, значитъ, и по отношенію къ іудейству мы должны говорить о „языческой природѣ“.

Приведенные соображенія дополняются у Л. И. Писарева указаніемъ на то, что самаряне „не были чужды магії“ (стр. 74), и что некоторые раввины называютъ ихъ обычай подобными языческими, а имъ самимъ даютъ название мамзеровъ, т. е. чего-то средняго между язычниками и іудеями (стр. 75). Но мнѣнію яѣкоторыхъ раввиновъ о язычествѣ самарянъ, повидимому, не придаетъ значенія и самъ проф. Писаревъ, такъ-какъ помѣщаешь это мнѣніе только въ примѣчаніи. Это мнѣніе, конечно, имѣющее въ виду первоначальное образование самарянства, не можетъ быть принято уже потому, что оно опровергается противоположнымъ мнѣніемъ авторитетнѣйшихъ раввиновъ, по которому выходитъ, что самаряне были истинными чтителями Геговы и соблюда-



ли законъ даже строже, чѣмъ іудеи (См. объ этомъ въ моей книгѣ стр. 454 и д.). Равнымъ образомъ, изъ того факта, что „самаряне не были чужды магії“, нельзя еще дѣлать выводовъ о языческой природѣ самарянства, какъ потому, что въ I в. увлеченіе магіей было всеобщимъ, раздѣлялось и іудеями (Ср. Деян. 13, 3—8; 19, 13—19. Древн. XX, 7, 2), такъ и потому, что самарянство выдвинуло только одного мага—Симона.

Изложенными соображеніями исчерпывается вся аргументація защищаемаго проф. Л. И. Писаревымъ мнѣнія о „языческомъ іновѣріи“ самарянъ. Несомнѣнно, этихъ соображеній слишкомъ мало для того, чтобы устранить многочисленныя свидѣтельства о чистотѣ іудейства у самарянъ въ эпоху возникновенія христіанскихъ ересей. „Двоевѣріе“ самарянъ, признаваемое проф. Писаревымъ причиной неустойчивости ихъ религіозной системы, относится не къ I в., а ко временамъ гораздо болѣе раннимъ. Л. И. Писаревъ для иллюстраціи своего положенія о неустойчивости религіозной системы самарянъ приводитъ мои слова: „самарянство на протяженіи всей своей исторіи является простымъ конгломератомъ отдѣльныхъ ученій, а не цѣльной законченной системой“ (стр. 75). Но, какъ можно убѣдиться изъ контекста, самарянство называется у меня конгломератомъ отдѣльныхъ ученій не въ томъ смыслѣ, что въ немъ перемѣшиваются языческие и іудейские элементы, а только въ томъ, что іудейская религія самарянъ не была проникнута глубиною мысли и не имѣла одной центральной идеи (стр. 341). Послѣднее же явилось слѣдствиемъ того, что самарянство не выдвинуло ни одной личности, которая бы трудилась надъ обработкой религіозной системы, и все вниманіе сосредоточило на вѣщности религіи, на обрядахъ ея, а не на духѣ.

Переходя къ вопросу о вліяніи самарянства на возникновеніе христіанскихъ ересей, проф. Писаревъ, какъ отмѣ-



чено выше, это вліяніе чрезвычайно расширяетъ и пред-
ставляетъ дѣло такъ, что самаританизмъ отвѣтственъ за все
еретическое движение первыхъ двухъ вѣковъ. Такъ какъ
Л. И. Писаревъ въ своей книгѣ занимается специальнымъ
изслѣдованіемъ христіанскихъ ересей первыхъ двухъ вѣ-
ковъ, то, нужно думать, у него собрано все, на чемъ мо-
жеть быть основано мнѣніе о чрезвычайномъ вліяніи сама-
ританизма на христіанскія ереси. И вотъ, ознакомившись съ
аргументаціей проф. Писарева, я уже съ болѣшей увѣрен-
ностью, чѣмъ раньше, могу сказать, что для этого мнѣнія
основаній собственно почти нѣть никакихъ.

Вместо фактовъ Л. И. Писаревъ иногда, при аргументації своего мнѣнія, довольствуется простыми предполо-
женіями, и притомъ, спорными. Такъ, на стр. 193-й въ
прим., желая объяснить возможность вліянія самарянства
на гностическая ересь, проф. Л. И. Писаревъ говоритъ:
„Самаряне болѣе всѣхъ другихъ іудейскихъ партій были
подготовлены къ воспріятію языческаго духа и распаде-
нію іудейства. Именно, у самарянъ болѣе всего были рас-
шатаны устои ветхозавѣтнаго Откровенія, колѣ скоро они
ограничивали весь канонъ книгъ В. З. только Пятикнижіемъ
и на ряду съ этимъ не были расположены преклоняться
предъ авторитетомъ раввинистического богословія. Самаря-
намъ не была присуща и та дисциплина національно-іудей-
ского самосознанія, которое такъ усиленно и настойчиво
воспитывали фарисеи среди своихъ соотечественниковъ—
іудеевъ Палестины. Духъ языческаго космополитизма былъ
присущъ самарянамъ уже въ силу того, что они, оторван-
ные отъ Іерусалима, не могли себя считать участниками
того славнаго земнаго царства Мессіи, которое въ вообра-
женіи іудеевъ-палестинцевъ централизовалось вокругъ Іеру-
салима и Іерусалимскаго храма. Наконецъ, самаряне изъ
чувства враждебности къ іудеямъ-палестинцамъ, старавшим-
ся завладѣть (?) личностью Христа Спасителя въ интере-



сахъ своихъ национально-палестинскихъ мечтаній, совершенно легко и естественно могли создать свой языческо-космополитической отобразъ Христа Спасителя“.

Нельзя не замѣтить, что въ приведенныхъ словахъ мнѣніе о воздѣйствіи самарянства на возникновеніе гностическихъ ересей основывается не на фактахъ, а на однихъ предположеніяхъ, которыя ни для кого не являются обязательными. Простымъ предположеніемъ является мысль проф. Писарева о томъ, что у самарянъ болѣе всего были расшатаны устои ветхоз. Откровенія, такъ-какъ, хотя самаряне принимали одно Пятикнижіе, но за то весьма строго держались буквы закона. Такимъ же предположеніемъ является мысль о языческомъ космополитизмѣ самарянъ. Правда, самаряне „считали себѣ оторванными оть Іерусалима“ и оть Мессіанскаго царства въ Іерусалимѣ. Но они и не признавали особенного значенія за Іерусалимомъ, а имѣли свой Гаризимъ, къ которому привязывались ихъ надежды. Непонятно, наконецъ, почему самаряне изъ оппозиції іудейству должны были создавать „языческо-космополитической отобразъ Христа Спасителя“, если у нихъ были свои особыя мессіанскія представленія, и въ этихъ представленіяхъ, въ дѣйствительности, совсѣмъ нельзя найти ничего космополитического.

Въ другихъ случаяхъ, говоря о широкомъ вліяніи самарянства, проф. Писаревъ большею частью ограничивается одними категорическими утвержденіями. Такъ, на стр. 194-й онъ признаетъ, что ереси Керинеа, Карпократа и Кердона, вѣроятно, сложились подъ вліяніемъ самарянства. Но, когда выше на стр. 146 и слѣд. онъ излагаетъ самая эти ереси, то у него нѣть даже и попытокъ установить ихъ связь съ самарянствомъ. Въ изложеніи ученія Керинеа Л. И. Писаревъ подчеркиваетъ, что происхожденіе Керинеа „ересеологами рѣшительно относится къ іудейскимъ кругамъ и ставится въ соприкосновеніе съ іудейской идеологіей“ (стр. 146), а „религіозная ме-



тафизика Керинеа болѣе всего напоминаетъ теософію неопиѳагорейцевъ” (стр. 147). Но ни одной черты, которую бы нужно поставить въ связь съ самарянствомъ, не указывается. То же наблюдается въ трактатѣ о Карпократѣ. О Кердонѣ сообщается, что онъ былъ выходецъ изъ Сиріи и распространялъ свое ученіе въ Римѣ (стр. 166 и д.); въ изложеніи ученія нигдѣ не отмѣчается связь съ самарянствомъ; и тѣмъ не менѣе, на стр. 194 й дѣлается неожиданное заявленіе, что система Кердона, вѣроятно, сложилась подъ вліяніемъ самарянства.

Ограничиваюсь въ отношеніи къ Керинеу, Кердону и Карпократу однимъ категорическимъ утвержденіемъ ихъ зависимости отъ самарянства, въ отношеніи къ евіонейству и элкезаитству Л. И. Писаревъ довольствуется указаніями на совпаденія этихъ ересей съ самарянствомъ въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктахъ. Но почти всѣ эти указанія, разсѣянныя по разнымъ страницамъ книги, по моему мнѣнію, основываются на какихъ-то неточныхъ свѣдѣніяхъ о самарянствѣ. Такъ, на стр. 137-й у Л. И. Писарева читается: „элкезаиты почитали Моисея, какъ законодателя, но при этомъ, *подобно самарянамъ*¹⁾, говорили, что подлинное Пятикнижіе Моисея исчезло и замѣнено искаженнымъ“. Въ дѣйствительности, если элкезаиты считали Пятикнижіе Моисея искаженнымъ, то отнюдь не „подобно самарянамъ“: самаряне не только ничего подобнаго не говорили, а, наоборотъ, всегда хвалились тѣмъ, что они имѣютъ экземпляръ Пятикнижія, писанный чуть не рукою Моисея,—именно Абишѣй, внукомъ Моисея.

На стр. 143-й проф. Писаревъ сообщаетъ: „отъ ортодоксальныхъ іудеевъ элкезаиты отличались только въ опредѣленіи содержанія Пятикнижія, которое они, *въ духѣ самарянства*, принимали въ урѣзанномъ видѣ, безъ предписаній,

¹⁾ Курсивъ здѣсь и ниже мой.



касающихся кровавыхъ жертвъ". О самарянахъ опять неизвѣстно, чтобы они принимали Пятокнижіе въ урѣзанномъ видѣ.

Далѣе на той же страницѣ читаемъ: „но въ сущности и въ пониманіи крещенія они не пошли далѣе идеологіи самарянства и отчасти ессеистства.— —Крещеніе водой у нихъ собственно сводилось къ культу воды, какъ стихіи, противоположной силѣ огня“. Опять свѣдѣніе о самарянахъ, неизвѣстно, откуда взятое.

На стр. 112-й проф. Писаревъ сообщаетъ; „въ отрицаніи кровавыхъ жертвъ они (евіонеи), несомнѣнно, слѣдовали самарянамъ, ессеямъ и терапевтамъ, а въ духовномъ поклоненіи Іерусалимскому храму сходились главнымъ образомъ съ самарянами“. Я долженъ сказать, что и эти свѣдѣнія неизвѣстны. Объ отрицаніи самарянами кровавыхъ жертвъ ничего неизвѣстно. Равнымъ образомъ, объ отношеніи самарянъ къ Іерусалимскому храму извѣстно только то, что самаряне не считали его истиннымъ мѣстомъ поклоненія Богу (Іоан. 4, 20) и даже иногда подвергали оскверненіямъ (Древн. ХVIII, 2, 2). На стр. 70-й самъ Л. И. Писаревъ говоритъ, что гора Гаризимъ стала для самарянъ „какъ-бы вторымъ Іерусалимомъ, исключающимъ почитаніе Іерусалима Палестинскаго“ (sic).

На стр. 127-й проф. Л. И. Писаревъ говоритъ о самарянствѣ въ томъ смыслѣ, что и номизмъ евіонеевъ былъ развитіемъ природы самарянства, и антиномизмъ еретиковъ шелъ также отъ самарянства, представляя „типичную особенность языко-самарянского движенія въ христіанствѣ“. Но никакихъ фактовъ въ подтвержденіе того, что въ указанныхъ явленіяхъ мы имѣемъ именно плоды вліянія самарянства, авторъ не представляетъ¹⁾.

¹⁾ Неточныхія свѣдѣнія о самарянахъ есть у проф. Писарева и въ другихъ мѣстахъ. На стр. 70 онъ пишетъ: „По своему племенному составу самаряне представляли сирійскую колонію, осѣвшую въ іудейскомъ



Приведенными указаниями, если не ошибаюсь, ограничиваются все основания для установления вліянія самарянства на евонейство и эклезиатство. Не думаю, чтобы этихъ указаний было достаточно.

Нѣсколько подробнѣе проф. Л. И. Писаревъ аргументируетъ свое мнѣніе объ органической связи съ самарянствомъ ученій Досиоіа, Симона волхва и Менандра. Но и эта аргументація, по моему разумѣнію, совсѣмъ не отличается убѣдительностью. Къ рассматриваемому нами пункту проф. Писаревъ обращается два раза,—на стр. 76—77 и на стр. 280—288.

На стр. 76—77 авторъ указываетъ слѣдующія четыре соображенія въ пользу своего мнѣнія.

1) „По свидѣтельству всѣхъ ересьологовъ“, говорить Л. И. Писаревъ, „первые ересьархи сектанского христіанства Досиоіа, Симонъ волхвъ, Менандръ вышли изъ нѣдра самарянства, изъ города Сихема, этого центра самарянского населенія“. Въ дѣйствительности, ни одинъ ересьархъ не происходилъ изъ Сихема: мѣсто происхожденія Досиоіа неизвѣстно, Симонъ волхвъ былъ родомъ изъ Гитты, деревни на ю.-з. отъ Наблуса, а Менандръ—изъ Каппортеи лежавшей на сѣверѣ самарійской области.

2) „Нельзя предположить“, продолжаетъ проф. Писаревъ, „что религіозная идеология Досиоіа, Симона и Менандра представляетъ продуктъ только индивидуального религіозного творчества, связанного съ самарянствомъ виѣшими случайными нитями соприкосновенія. Ересьологи ставили указанныхъ ересьарховъ во внутреннюю органическую связь съ самарянствомъ и тѣмъ самымъ какъ-бы подчеркивали средство народнаго религіознаго творчества Самаріи съ

Сихемъ еще во время Вавилонскаго плены“. Однако, самаряне не представляли „сирийской колоніи“; самарянство возникло не во времена Вавилонскаго плены, а Сихемъ собственно не былъ городомъ „іудейскимъ“.



идеологієй ересьарховъ“. По поводу этого соображенія я прежде всего долженъ сказать, что обѣ „идеології“ Досиоєя проф. Писаревъ въ своей книгѣ не сообщаетъ ни одного свѣдѣнія, и потому остается неизвѣстнымъ, какія собственно черты ученія Досиоєя онъ думаетъ связать съ самарянствомъ. „Идеологія“ Менандра у Л. И. Писарева на стр. 288-й представлена въ такомъ видѣ, что совершенно невозможно усмотреть въ ней что-либо самарянское; во всякомъ случаѣ, самъ проф. Писаревъ при изложеніи ученія Менандра не указываетъ ни одной черты, которая-бы напоминала о самарянствѣ. Остается, значитъ, одинъ только Симонъ волхвъ. Но ниже мы увидимъ, какъ мало связана и „идеологія“ этого ересьарха съ самарянствомъ.—Далѣе, по поводу того же соображенія Л. И. Писарева отмѣчу слѣдующее. У древнихъ ересьологовъ, повидимому, нѣть ни одного свидѣтельства, о которомъ можно-бы сказать съ увѣренностью, что въ немъ Досиоєй, Симонъ волхвъ и Менандръ ставятся „въ внутреннюю, органическую связь съ самарянствомъ“. Ересьологи отмѣчаютъ только происхожденіе, національность ересьарховъ, а не устанавливаютъ *генезисъ* ихъ ученій и идейную зависимость отъ самарянъ. Наиболѣе важнымъ изъ свидѣтельствъ ересьологовъ въ данномъ случаѣ является свидѣтельство св. Густина, который первый сообщаетъ намъ о Симонѣ волхвѣ и Менандрѣ (1 Апол. 26). Что въ этомъ свидѣтельствѣ св. Густинъ не имѣеть въ виду дать намъ генезиса ересей, это видно изъ его выраженія—„демоны выслали и некоторые людей, которые называли себя богами“. Говоря о ересьархахъ, св. Густинъ указываетъ, что и Симонъ былъ самарянинъ, и Менандръ былъ самарянинъ. Но едва-ли можно утверждать, чтобы этимъ указаніемъ имѣлось въ виду установить органическую связь ересей съ самарянствомъ. Всегда за упоминаніемъ о Симонѣ и Менандрѣ св. Густинъ продолжаетъ: (знаемъ и) нѣкоего Маркіона *изъ Понта*“ и пр. Какъ это послѣднее ука-



заніє нельзя понимать въ смыслѣ генезиса ученія Маркіона, такъ, повидимому, не имѣютъ такого значенія и упоминанія о самарянскомъ происхожденіи Симона и Менандра.

3) Ересьархи, продолжаетъ проф. Писаревъ, „едва-ли могли-бы такъ успѣшно дѣйствовать среди самаританскаго населенія и находить себѣ подражателей учениковъ,—слѣдовательно, создавать цѣлые школы, если-бы сама Самарія не представляла благопріятныхъ условій для еретической пропаганды“.

Однако, обѣ успѣхахъ Менандра среди самарянъ намъ ровно ничего неизвѣстно, такъ какъ упоминается лишь о его дѣятельности въ Антіохіи. Обѣ успѣхахъ Досиоея, какъ и о самомъ Досиоѣ, также нельзя сказать что-нибудь опредѣленное. Въ концѣ концовъ имѣется лишь свѣдѣніе обѣ успѣхахъ дѣятельности Симона волхва у Іустина муч. Но это свѣдѣніе не вполнѣ согласуется съ свидѣтельствомъ кн. Дѣяній (VIII), сообщающей, что и самаряне, увлекавшіеся проповѣдью Симона, и самъ онъ приняли христіанство. Оно не вполнѣ мирится и съ тѣмъ фактами, что въ самаранской литературѣ нельзя найти никакихъ слѣдовъ вліяній симоніанства. Кромѣ того, иное дѣло говорить о „внутренней органической связи“, и иное дѣло говорить просто о „благопріятныхъ условіяхъ“. Притомъ же, если, по мнѣнію Л. И. Писарева, были благопріятныя условія для еретической пропаганды въ Самаріи, т. е. въ средней Палестинѣ, то это не значитъ, что такія же условія существовали и въ средѣ самарянской общины. Самарянская община занимала только небольшую часть Самаріи—области и она могла жить и жила своей особой жизнью.

4) „Нельзя не отмѣтить здѣсь“, читаемъ мы у проф. Писарева дальше, „того характернаго факта, что двоевѣріе самарянъ—этотъ отличительный признакъ ихъ религіозной идеологии—какъ нельзя лучше сказалось на направленіи еретического ученія Симона волхва и Менандра. У этихъ ере-



сеарховъ проглядываетъ въ системѣ та же двойственность, что и у самарянъ. И у нихъ, съ одной стороны, доминируетъ іудейскій складъ религіознаго мышленія, а съ другой даютъ о себѣ знать наслоенія чисто языческаго происхожденія. Какъ и въ самарянствѣ, у Симона волхва и Менандра нѣтъ твердой устойчивости взглядовъ, единства міросозерцанія. И въ то же время проглядываетъ горделивое, чисто іудейское сознаніе исключительнаго значенія проповѣдуемой ими доктрины“.

Мнѣ кажется, что и въ приведенной тирадѣ не указано ни одной характерной черты, которая заставляла-бы системы Симона и Менандра ставить въ идейную, органическую связь съ самарянствомъ. Въ эпоху возникновенія названныхъ системъ никакой двойственности у самарянъ не было. Если даже у самарянъ была двойственность, то у Симона волхва была тройственность (язычество, іудейство, христіанство) и вообще путаница. Можно-ли, далѣе, сказать о Симонѣ или Менандре, что у нихъ „доминируетъ іудейскій складъ мышленія“, если самъ проф. Писаревъ подчеркиваетъ, что Симонъ идейное содержаніе своего ученія почерпнулъ изъ язычества, и что преобладающее значеніе въ немъ имѣютъ „положенія философіи Платона, Аристотеля, Гераклита и особенно неопиѳагорейцевъ“ (стр. 283. 288)? Какъ доказывается *органическая* связь симоніанства съ самарянствомъ тѣмъ, что у Симона „проглядываетъ горделивое, чисто іудейское, сознаніе исключительнаго значенія проповѣдуемой имъ доктрины“? Какъ будто не у всякаго лжеучителя, никакой связи съ самарянствомъ не имѣющаго, можно наблюдать такое же горделивое сознаніе!

Это и всѣ приведенные на стр. 76—77-ї основанія для установленія внутренней, идейной связи ересеарховъ Досиѳея, Симона и Менандра съ самарянствомъ. Мнѣ представляется, что эти основанія недостаточны. Повидимому, и самъ проф. Писаревъ неудовлетворенъ ими, такъ-какъ въ даль-



нѣйшей части своей книги онъ находитъ нужнымъ опять возвратиться къ интересующему нась вопросу.

На стр. 128-й проф. Писаревъ пишеть: „По связи съ другими гностическими ересями мы займемся анализомъ еретическихъ системъ Досиоэя, Симона волхва и Менандра въ слѣдующей специальной главѣ“. Къ сожалѣнію для читателя, интересующагося вопросомъ, проф. Писаревъ своего обѣщанія не исполнилъ. Въ слѣдующей специальной главѣ о Досиоѣ онъ *не вспоминаетъ совсѣмъ*, а о Менандре говорить такъ общо и кратко, что едва-ли сказанное можетъ быть названо „анализомъ“. Болѣе обстоятельно трактуетъ проф. Писаревъ о Симонѣ волхвѣ. Что же даетъ, однако, этотъ трактатъ для рѣшенія занимающаго нась вопроса?

Трактатъ проф. Л. И. Писарева о Симонѣ волхвѣ отличается ясностью и опредѣленностью. Но я не могу не отмѣтить, что эта ясность и опредѣленность достигается у проф. Писарева путемъ крайняго упрощенія вопроса о Симонѣ. Авторъ, во-первыхъ, совершенно уклоняется отъ разбора и примиренія многочисленныхъ и противорѣчивыхъ свидѣтельствъ о Симонѣ, а также существующихъ въ наукѣ мнѣній о немъ. Во-вторыхъ, вопреки обычному мнѣнію проф. Писаревъ принимаетъ за подлинное произведеніе Симона сочиненіе „Великое Откровеніе“ (*Απ̄φασις μεγάλη*), на которое ссылается Ипполитъ въ Философуменахъ, и по этому сочиненію излагаетъ систему Симона¹⁾. Въ результатаѣ полу-

¹⁾ Въ примѣчаніи на стр. 280 проф. Л. И. Писаревъ кратко обосновываетъ свое признаніе подлинности „Великаго Откровенія“. Но здѣсь же онъ соглашается, повидимому, и допустить, что это сочиненіе было написано не самимъ Симономъ, а кѣмъ-либо изъ его учениковъ. Такимъ допущеніемъ, по мнѣнію проф. Писарева, „не умаляется значение памятника для характеристики міровоззрѣнія Симона. Возможно, что ученикъ болѣе или менѣе точно воспроизвелъ основныя положенія своего учителя“. Однако, совершенно ясно, что далеко не одно и тоже признавать „Велик. Откр.“ сочиненіемъ самого Симона, или считать его произведеніемъ ученика Симона.



чается такая система, принадлежность которой Симону, вѣроятно, многие исследователи стали бы оспаривать. Но для насъ важно то, что и при такомъ упрощенномъ способѣ изложения ученія Симона волхва ничего специфически самарянского въ этомъ ученіи найти нельзя. Самъ проф. Писаревъ считаетъ нужнымъ подчеркнуть, что идейное содержаніе для своего міровоззрѣнія Симонъ получилъ изъ язычества, что въ философскомъ отношеніи ученіе Симона представляетъ странный конгломератъ самыхъ разнообразныхъ философскихъ теченій, что у Симона преобладающее значеніе имѣютъ положенія философіи Платона, Аристотеля, Гераклита и особенно неопиѳагорейцевъ (стр. 283, 288). Совершенно ясно, что такая система не можетъ имѣть никакой почвы въ духѣ самарянства,—сухого, узкаго, совершенно чуждаго стремленій къ отвлеченнымъ спекуляціямъ. Отсюда, лишь въ заключеніи своего трактата о Симонѣ проф. Писаревъ вспоминаетъ о связи ученія Симона съ самарянствомъ. По его мнѣнію, эта связь „съ неопровержимою ясностью“ подтверждается „идеологіей у Симона математического искусства, его преклоненіемъ предъ образами Зевса и Елены—Минервы (=Селены—Луны), его превозношениемъ самарянства и одновременнымъ униженіемъ палестинскаго іудейства, наконецъ, его антиномизмомъ, приправленнымъ своеобразнымъ духомъ александрийского аллегоризма“ (стр. 283). Однако, эти указанія Л. И. Писарева на самарянскія черты системы Симона едва-ли могутъ считаться обладающими „неопровержимой ясностью“. Такъ, совсѣмъ непонятно, почему антиномизмъ Симона нужно рассматривать, какъ черту „уклада Самарії“, если самаряне были законники-буквалисты, и даже свое единственное существенное уклоненіе отъ іудейства—почитаніе Гаризима основывали на буквѣ закона. Даѣе, неизвѣстно, почему Л. И. Писаревъ считаетъ признакомъ родства съ самаританизмомъ присущій системѣ Симона „духъ александрийского аллегоризма“. Въ чемъ прояв-



вился у самарянъ этотъ духъ? Указаніе на преклоненіе Симона предъ образами Зевса и Елены-Минервы также не можетъ доказывать идеальной связи Симона съ самарянствомъ. Во-первыхъ, ни откуда не видно, чтобы самаряне преклонялись предъ этими образами. Во-вторыхъ, нельзя даже сказать съ увѣренностью и того, чтобы самъ Симонъ преклонился предъ этими образами, а они не были привязаны къ его личности послѣ. Остается, значитъ, одно указаніе на превозношеніе Симономъ самарянства и униженіе имъ іудейства. Это указаніе извлекается проф. Л. И. Писаревымъ изъ приписываемыхъ Ипполитомъ Симону словъ, что „онъ открылся іудеямъ, какъ Сынъ, въ Самаріи же, какъ Отецъ, а прочимъ народамъ, какъ Духъ Святой“ (стр. 288 б). „На языкъ теологическихъ взглядовъ Симона“, разсуждаетъ проф. Писаревъ, „это свидѣтельство имѣеть тотъ смыслъ, что за іудействомъ, какъ проявленіемъ богосознанія на ступени *στρόμενος*—сыновства, онъ утверждалъ низшую степень религіозного развитія. Наоборотъ, самарянству, какъ достигшему въ лицѣ Симона и Елены высшей ступени божественного сознанія *έστως*, приписывалъ самую высшую степень религіозного развитія“ (Тамъ же). Для меня, прежде всего, не вполнѣ ясно, какъ изъ приписываемыхъ Симону словъ можно дѣлать выводъ объ униженіи имъ іудейства и о возвышеніи самарянства. Достиженіе высшей ступени сознанія Еленой, разумѣется, не можетъ ни въ какой мѣрѣ характеризовать степень религіозного развитія самарянъ, потому что Елена была не самарянка, а просто блудница изъ Тира. Не вполнѣ понятно также, почему, если Симонъ называлъ Отцомъ себя самого, то это означаетъ, что онъ приписывалъ высшую степень религіозного развитія самарянамъ. Но самое главное въ данномъ случаѣ то, что невозможно установить, говорилъ-ли Симонъ именно приведенные выше слова, или какая-либо другія. У Густина муч. въ его апології этихъ словъ нѣтъ. По свидѣтельству Епифанія, Симонъ на-



зывалъ сеѧ Отцомъ и Сыномъ, а Духомъ Святымъ именovalъ свою спутницу (XXI, 1). По свидѣтельству Кирилла Іер., Симонъ говорилъ о себѣ, что „онъ на горѣ Синаѣ явился, какъ Отецъ, а впослѣдствіи у іудеевъ не въ плоти, а въ призракѣ, явился, какъ Христосъ Гисусъ, послѣ же сего явился и какъ Духъ Святой“ (IV, 14). При такомъ положеніи дѣла, разумѣется, весьма трудно использовать приписываемыя Ипполитомъ Симону слова, какъ неопровержимо ясное доказательство органической связи ученія Симона съ самарянствомъ.

Въ концѣ концовъ получается, что для мнѣнія о широкомъ вліяніи самарянства на возникновеніе христіанскихъ ересей въ книгѣ проф. Л. И. Писарева не представлено какъ-будто ни одного сколько-нибудь твердаго основанія. Во всякомъ случаѣ, я полагаю, нельзя не признать, что убѣдительность выставляемыхъ въ пользу рассматриваемаго мнѣнія соображеній совершенно не соотвѣтствуетъ той категоричности, съ которой мнѣніе утверждается.

Въ заключеніе нельзя не указать еще на слѣдующее. Мнѣніе о самарянствѣ, какъ ложь всѣхъ ересей, встрѣчается у разныхъ авторовъ, но особенно рѣзко, повидимому, оно выражено у католического автора Гrimma (*Die Samariter und ihre Stelle in der Weltgeschichte*. 1854). Изъ книги Гrimма совершенно ясно, что самарянство представляется ему прямо протестантствомъ въ іудействѣ. Вполнѣ естественно, отсюда, что Гrimмъ невольно нерасположеніе католика къ протестантству переносить и на самарянство. Ему кажется, что разъ самарянство отложилось отъ законной іерархіи и не признало главенства Іерусалима, въ немъ, какъ и въ протестантствѣ, порвавшемъ съ папой и Римомъ, долженъ быть господствовать тотъ-же духъ свободы и раціонализма, который породилъ столько сектантскихъ теченій въ протестантствѣ. Но въ дѣйствительности самарянство по духу своему совсѣмъ не было похоже на протестантство. Характерными



чертами его является узость, сухость, совершенное отсутствие рацionalистическихъ тенденцій и полная слабость въ области творчества. Если Симону волхву нужно вмѣстѣ съ проф. Л. И. Писаревымъ усвоить глубокомысленную систему, представляющую въ сущности синтезъ всѣхъ философскихъ и богословскихъ идей древности, то весьма трудно повѣрить, чтобы данная система возникла на почвѣ самарянства.

Вл. Рыбинскій.