

Происхожденіе гностицизма и развитіе его.

(Исторія гностицизма).

До-христіанскій и внѣ-христіанскій гносисъ: I) языческій и II) іудейскій.

I.

Синкретическое теченіе, охватившее античный міръ въ самыя послѣднія столѣтія предъ рождествомъ Христо-вымъ, со временемъ начало постепенно консолидироваться и кристаллизоваться въ видѣ различныхъ теогоній, космогоній, ученій о происхожденіи человѣка, смѣшанныхъ мистическихъ культовъ и религіозныхъ союзовъ или общинъ. Правда нѣтъ возможности составить цѣльный и ясный образъ тогдашнихъ религіозныхъ общинъ и выработать опредѣленное представленіе о мистическомъ ученіи и культѣ ихъ. Сохранившіеся отъ того времени памятники—слѣды великихъ религіозныхъ движеній — скудны, неполны и отрывочны. Сюда относятся 1) различные космогоническіе отрывки, напр. міеъ о твореніи въ Лейденскомъ папирусѣ ¹⁾, или космогонія въ Страсбургскомъ ²⁾, міеъ о твореніи человѣка у наассеновъ ³⁾, разные гимны и молитвы изъ таинственныхъ и мистическихъ культовъ древности, извѣстные изъ особыхъ

¹⁾ *Al. Dieterich. Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Leipzig. 1891, S. 3...*

²⁾ *R. Reitzenstein. Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig. 1904, S. 114, 1.*

³⁾ *Poimandres, S. 82—102.*



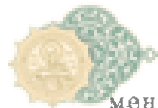
изданій палирусовъ, 2) такъ называемая „герметическая“ или гермесіанская литература—и 3) мандейскія писанія.

Если одни изъ сохранившихся памятниковъ суть только обрывки великихъ поэмъ, или осколки и обломки грандіозныхъ построеній; то другіе представляютъ зданія болѣе или менѣе уцѣлѣвшія, какъ „герметическая“ литература, и наконецъ, третьи рисуютъ живыя явленія, существующія еще и въ наши дни, какъ секта мандеевъ.

Религіозное синкретическое теченіе, незначительными слѣдами котораго являются указанные памятники, въ послѣднее время предъ рождествомъ Христовымъ принимаетъ ту главную и характерную особенность, что начинаетъ усвоить *религіозному знанію исключительное значеніе*. Насколько стремленіе къ знанію овладѣло тогдашнимъ религіознымъ движеніемъ,—это видно не только изъ того, что въ подлежащихъ памятникахъ часто упоминается о гносисѣ, говорится о необходимости религіозно-мистическаго знанія и т. п., но главнымъ образомъ изъ того, что цѣлое религіозное общество назвало себя *мандеями*, т. е. гностиками, знающими и полагающими путь спасенія въ знаніи. Это знаніе не было знаніемъ обыкновеннымъ теоретическимъ, но совершенно особымъ; это знаніе—сила, несущая чело-вѣку небесное спасеніе. Часто это знаніе приближается къ внутреннему созерцанію или чувству, и такимъ образомъ *γνῶσις* уравнивается съ *ἐνσείξις*, съ религіознымъ, благочестивымъ настроеніемъ ¹⁾. По мѣткому опредѣленію одного изслѣдователя подлежащихъ нашему разсмотрѣнію памятниковъ, „все, чего желаетъ сердце, объ этомъ умоляетъ, или это вынуждаетъ знающій, *γνῶστης*, у своихъ многочисленныхъ боговъ“ ²⁾. Здѣсь схвачена суть гносиса, указана движущая пружина его. Отсюда понятно, почему болѣе или

¹⁾ Poimandres, S. 158, 4; 55, 337.

²⁾ А Dieterich, Abraxas, S. 151.



менѣе вліятельные гностики стремились къ составленію своихъ особыхъ системъ ученій и мистическихъ культовъ. Вѣдь желанія сердца разнообразны, и пути къ удовлетворенію ихъ могутъ быть различны. Здѣсь то и открывалось широкое поле для дѣятельности религіозной мысли и фантазіи. При этомъ, если системы ученій составляли главный предметъ занятій образованныхъ лицъ, то широкія массы нуждались въ болѣе понятныхъ имъ средствахъ удовлетворенія пробудившихся стремленій души и сердца. Различныя мистеріи, таинственные обряды, заклинанія—были единственною областью, доступною для народа. *Магія была носисомъ народа.* Ей предавались, что бы „познать“ (γινῶσκει), что представляетъ міръ въ своемъ внутреннѣйшемъ существѣ, что-бы посредствомъ тѣхъ или иныхъ мистерій, заклинаній овладѣть таинственною силою. Отсюда множество молитвъ, гимновъ и весь вообще сложный мистическій культъ въ тѣхъ или иныхъ общинахъ. Слѣд. γινῶσκει, магія и мистическій культъ находились въ неразрывной связи другъ съ другомъ. Если теологъ-гностикъ стремился къ сверхъестественному знанію, то магъ—къ сверхъестественной силѣ, которой овладѣвали благодаря сверхъестественному знанію.

Вѣкъ указанныхъ памятниковъ далеко не всегда можно опредѣлить съ достовѣрностію. Многіе изъ нихъ, какъ напр. „герметическая“ литература и мандейскія писанія подверглись разнымъ наслоеніямъ. И если древнѣйшія части ихъ относятся къ до-христіанскимъ временамъ, то другія, болѣе позднія, уже испытали на себѣ вліяніе христіанства. Одно съ несомнѣнностію устанавливаютъ эти памятники, что гностическое движеніе появилось въ языческомъ мірѣ еще ранѣе христіанства, оно существовало одновременно и параллельно съ христіанствомъ, соприкасалось съ нимъ, подвергалось воздѣйствію отъ него и само вліяло на него, породивъ особый христіанскій гностицизмъ.

1) Изъ сохранившихся теогоническихх и космогоническихх отрывковъ мы въ общихх чертахъ познакомимся съ однимъ мифомъ о твореніи въ уже упомянутомъ изданіи Дитриха-Абрахас, весьма характерномъ для произведеній подобнаго рода¹⁾. Манускриптъ, гдѣ содержится этотъ

¹⁾ Въ государственномъ музеѣ въ Лейденѣ, въ отдѣлѣ бывшаго шведскаго посланника въ Александрію-Анастасіи (Anastasy), хранится манускриптъ, найденный въ Египтѣ, въ Фивахъ, въ гробницѣ. Этотъ манускриптъ представляетъ собою не свитокъ, а папирусную книгу и относится, по заключенію изслѣдователей, ко IV в. по Р. Хр. Но по содержанию молитвъ, мифовъ и гимновъ, а также по характеру изданія—двойныхъ и даже тройныхъ рецензій однихъ и техъ же частей, по вариантамъ ихъ—можно заключить, что записи ихъ предшествовало долгое время существованія въ устномъ преданіи. Только въ первую половину II в., во времена христіанскаго гностицизма, началось собраніе подобныхъ мифовъ и молитвъ въ таинственныя волшебныя книги (Zauberbücher) и присоединеніе ихъ къ мистическимъ писаніямъ орфиковъ, есеевъ и т. под.—Последнее критическое изданіе и изслѣдованіе этой папирусной книги представляетъ Альбрехтъ Дитрихъ подъ заглавіемъ: *Abraham. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*. Leipzig. 1891. Данное имъ заглавіе изданію „Abraham“ взято изъ манускрипта: τὸ εἰς ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνταυτοῦ Ἀβραᾶς (стр. 17 и 182). Эти слова влагаются въ уста обезьяны съ собачей головой, прославляющей божество: „ты число года—Абрахас“. По свидѣтельству Августина, числовое значеніе этого искусственно составленнаго слова, какъ разъ 365: α=1; β=2; ρ=100; α=1; ε=60; α=1; σ=200. Подобное наименованіе съ числовымъ значеніемъ встрѣчается у Василида. У него Абрахас высшій эонъ, глава небесъ (*Св. Ириней*, Противъ ересей, I, 24, з. 7). Абрахас, какъ странный наборъ буквъ, у Дитриха въ заглавіи означаетъ смѣшанное содержаніе папирусной книги, издаваемой имъ.—Текстъ папируса помѣщается въ концѣ книги, на 37 страницахъ (169—205) и начинается такъ: Βιβλος ἱερὰ ἐπιχαλομένη Μονὰς ἡ ὀρθὴ Μουσῆως περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἀγίου (изд. Дитриха, 169). Въ концѣ VIII стр. папируса, стр. 30—32 написано: „ἀπέμεις τὴν ἱερὰν, ᾧ τέχνον, καὶ μακαρίσῃς Μονὰν βιβλον, ἣν οὐδεὶς ἴσχυσε μαθεῖν καὶ νοεῖν ἢ πράξει. ἔρρωσο, ᾧ τέχνον. Т. е. держись, дитя, священной и блаженной Монады—книги, какую никто не въ силахъ растолковать или осуществить (въ жизни). Будь здоровъ, дитя (По изд. Дитриха, 193 стр.). Значитъ здѣсь конецъ книги. Но на VIII стр. папируса, стр. 32 опять начинается: „Μουσῆως ἱερὰ βιβλος ἀπόκριφος ἐπιχαλομένη ὀρθὴς ἡ ἀγία“ и идетъ повтореніе той же самой книги, съ небольшими измѣненіями, оканчивающейся на стр. XVI, 35 словами: ἐν αὐτῷ εὐρίων ἐχε γαρρηνον. Въ изд. Дитриха эти два дуплета помѣщаются для удобства сравненія параллельно-горизонтально на стр. 169—193. Только послѣ



миоѣ—*κοσμογονία*, датируется 395 по р. Хр.; но самая космогонія, тѣмъ болѣе въ первоначальной устной передачѣ, относится къ несравненно болѣе раннему времени, напр къ началу II в. или даже еще ранѣе.

Космогонія начинается словами: „Гермесъ, я призываю тебя, все содержащаго, всякимъ голосомъ, на каждомъ діалектѣ, я воспѣваю тебя“... Вотъ поднимается солнце на баркасѣ (*ὁ ἥλιος ἐπὶ τῆς βαρέως ἀναβαίνει ἀνατέλλων*) и вмѣстѣ съ сидящими на немъ прославляетъ бога. Здѣсь взываетъ къ богу на „собственномъ діалектѣ“ и обезьяна (*χοροχορολογιερδων ἰδία διαλέκτῳ*), и ястребъ, просящій себѣ пропитаніе, и какое-то чудовище—*ἐννεάμορφος* (съ девятью лицами). Тогда богъ засмѣялся семь разъ (*καὶ ἐγέλασεν ὁ Θεὸς ἑπτὰκις*). Черезъ это явилось семь боговъ, обладающихъ міромъ. Онъ засмѣялся въ первый разъ, и появился свѣтъ (*φῶς*)—богъ надъ космо-сомъ и огнемъ. Онъ засмѣялся вторично: все жидкое (*τὸ*

этого читается новое заглавіе: „*Μουσεῖω ἀπόκρυφος βιβλὸς περὶ τοῦ μεγάλου ὄνοματος ἢ κατὰ πάντων, ἐν ᾗ ἔστιν τὸ ὄνομα τοῦ διοικοῦντος τὰ πάντα*—XVI, 38... Здѣсь очевидно, начинается новая книга и изъ окончанія ея мы узнаемъ—десятая: *Μουσεῖω: Ἀπόκρυφος ἡ δεκάτη* (XXV, 32; по изд. Дитриха 205). Слѣд. папирусъ содержитъ 8-ю книгу въ двухъ рецензіяхъ и 10 книгу Моисея. Первая (двойная) книга заключается въ себѣ—*τελετή*, посвященія, и *ἐντοχία* или *ἐπὶνάχιος*—великую заклинительную молитву. Заклинатель или волшебникъ долженъ чрезъ различные обряды подготовиться, а потомъ воззвать къ *Κύριος τῆς ἡμέρας*; и, раннимъ утромъ, при восходѣ солнца, долженъ произнести великое заклинаніе (*ἐντοχίαν ταύτην καὶ εἰπὼν...*), которое и есть упомянутая *κοσμογονία* (см. по изд. стр. 182—185). Послѣ нея въ книгѣ находятся различныя заклинанія и волшебства. Второй или десятой книги Моисея мы не касаемся.—Нельзя не обратить вниманія на странное названіе этихъ книгъ папируса—книгами Моисея. Между тѣмъ удивленіе скоро исчезаетъ, если мы представимъ себѣ то время. Вѣдь въ ту синкретическую эпоху, когда придавалось особенно большое значеніе божественному откровенію, имена евр. Моисея, греч. Гермеса и египет. Тота, какъ пророковъ, сдѣлались особенно популярными, употреблялись рядомъ другъ съ другомъ, или даже одно вмѣсто другого (Абрахамъ, 70). И написаніе извѣстнаго манускрипта именемъ Моисея нисколько не говорило противъ эллискаго или другого какого иноземнаго происхожденія его. Ср. Абрахамъ. 160, 2, 161.

ὄργον) раздѣлилось на три части, и явился богъ бездны (ἐπὶ τῆς ἀβύσσου). При горькой улыбкѣ бога въ третій разъ, явился Ноῦς наз. Ερμῆς. Въ четвертый разъ явилась Γεννα, содержащая самыя разнообразныя сѣмена (πάντων κραττοῦσα σποράν). Засмѣявшись въ пятый разъ, богъ тотчасъ же принялъ мрачный видъ, и явилась Моῦρα, держащая вѣсы (ζυγόν) и претендующая поэтому на справедливость. Гермесъ оспаривалъ у нея это право. Тогда богъ рѣшилъ: ἐξ ἀμφοτέρων τὸ δίκαιον φανήσεται. Въ противоположность пятому, въ шестой разъ богъ особенно весело смѣялся и создалъ Κρόνος, надѣливши его скипетромъ. Смѣхъ въ седьмой разъ былъ грустный: смѣясь, богъ заплакалъ (ἐδάκρυσε), и явилась душа — Послѣ этого богъ, наклонившись къ землѣ, сильно зашныгѣлъ (ἐσύνισε μέγα). Раскрылась земля и произвела собственное существо — дракона Πύθιον. Смотри на дракона, богъ защелкалъ языкомъ (ἐπέπρωσε), и явился вооруженный Φόβος. Затѣмъ богъ, взглянувши внизъ, на землю, сказалъ: 'Ιαω¹⁾; все остановилось, а изъ звука родился великій богъ (... ἔφη 'Ιαω καὶ πάντα ἐστάθη καὶ ἐγεννήθη ἐκ τοῦ ἤχους μέγας θεός, μέγιστος). Между Φόβος и высшимъ богомъ произошелъ споръ относительно ихъ могущества. Этотъ споръ рѣшилъ произведшій ихъ богъ такимъ образомъ: пусть будетъ изъ обоихъ могущество (ἔσται δὲ ἐξ ἀμφοτέρων ἡ δύναμις). Однако одному послѣднему богу подчинилъ творецъ всѣхъ девять боговъ²⁾). — Кромѣ Лейденскаго папируса, сходный мифъ о твореніи содержится еще въ одномъ Страсбургскомъ папирусѣ и на плиткѣ, который, по мнѣнію издателя и изслѣдователя его Рейтценштейна, еще древнѣе, чѣмъ первый³⁾. Недоста-

¹⁾ Имя Ιαω часъ о встрѣчается въ гностич. системахъ. По объясненію Pistis Sophia—оно по составляющимъ буквамъ имѣетъ такой смыслъ: Ιωτα означаетъ universum, ςωψα—обращеніе внутрь, ω—конецъ концовъ.

²⁾ Abraxas, S. S. 16—19, 182—185.

³⁾ R. Reitzenstein. Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek. Mit zwei Tafeln in Lichtdruck. Strassburg. 1901, S. 58.

токъ страсбургской космогоніи заключается въ томъ, что она не можетъ быть даже относительно точно воспроизведена. На папирусь не сохранилось начала міао о твореніи; изъ имѣющихся 46 строкъ только около 10 прочитаны полностью; во многихъ утрачены отдѣльные слоги, цѣлыя слова и выраженія; отъ нѣкоторыхъ строкъ остались отдѣльные слова или буквы. Текстъ плитки въ еще болѣе печальномъ состояніи. (См. фототипическіе снимки папируса и плитки въ концѣ книги Reitzenstein'a). Въ началѣ сохранившихся строкъ, папируса идетъ рѣчь о преобразованіи матеріи въ *κόσμος*, для каковой цѣли Зевесъ становится Гермесомъ (s. 53). Можно, значитъ, догадываться, что въ не сохранившейся части поэмы говорилось о первобытномъ состояніи Зевса и объ элементахъ матеріи. Въ плиткѣ разсказывается о томъ, какъ рѣшаетъ Гермесъ, что къ *κόσμος* у должны принадлежать (и) живыя существа, и хочетъ ихъ создать, прежде чѣмъ самъ измѣнится въ солнце. Потомъ онъ приступаетъ къ созданію человѣка и ищетъ для этого удобную страну (*χωρον εὐχρητον*) (s. 56—57).

Приведенная теогонія и космогонія отличаются отъ исторически извѣстныхъ теогоній и космогоній, напр. греческихъ—и суть уже порожденія синкретическаго движенія. Это особенно ясно видно изъ положенія въ нихъ Гермеса. Гермесъ—греческій богъ. Но греческая міеологія отнюдь не приписывала ему тѣхъ функцій, какія усваются ему здѣсь. Потому съ правомъ изслѣдователи видятъ въ немъ здѣсь уже Гермеса, перенесеннаго на египетскую почву, т. н. *Ἑρμῆς τριμέγιστος*¹⁾. Разсматриваемыя космогоніи относятся къ типу эманаций (а не дуализма). Въ нихъ нѣтъ упоминанія о гносеѣ и даже самаго слова *γνῶσις*, и нельзя этого требовать, такъ какъ онѣ не говорятъ подробно о проис-

¹⁾ А. Dieterich. Abraxas 61, 67; 32—34, 64—68...; R. Reitzenstein Zwei religionsgesch. Fragen. S. 58—59.

хожденіи человека и его религіи. Но несомнѣнно эти и подобныя теогоніи и космогоніи рѣшительно гностическаго характера. Теогоніи и космогоніи извѣстныхъ гностиковъ чрезвычайно близко стоятъ къ упомянутому типу космогоній. Исслѣдователи, какъ Дитрихъ и Рейтценштейнъ, указываютъ параллели чуть ни къ каждому слову разсматриваемыхъ космогоній у христ.-гностиковъ; напр. обращаютъ вниманіе на сходство въ названіи второстепенныхъ божествъ и на характерное число семь (богъ смѣялся 7 разъ) и т. п. На подмѣченное сродство языческаго гносеиса и христіан. гностицизма мы укажемъ въ другомъ мѣстѣ. Исслѣдователи устанавливаютъ непрерывную связь между языческими гностами и христіанскими. Рейтценштейнъ доказалъ, что въ системѣ наасеновъ цѣлый отдѣлъ о человекѣ взятъ изъ языческаго культа мистерій ¹⁾).

II. Упомянутыя космогоніи стоятъ въ несомнѣнной связи съ т. н. „герметическою“ или гермесіанскою литературою. Это видно уже изъ самаго содержанія ихъ. Въ началѣ Лейденской космогоніи Гермесу приписывается всемогущая власть: призываю, Гермесь, тебя—*τὸν τὰ πάντα περιέχοντα*, и Гермесь называется *τὸς Θεὸς Νόος*, чрезъ котораго *τὰ πάντα περιεργάζεσθαι...* и *ὁλοκληρῶναι τὸ πᾶν*. Въ Страсбургской поэмѣ авторъ свидѣтельствуетъ, что еще предки его были почитателями Гермеса: *ἐμὸς πατρίως Ἑρμῆς*. Словомъ, Гермесь выдвигается на передній планъ, или точнѣе выступаетъ популярнѣе другихъ божествъ.—Собственно же „герметическая“ литература извѣстна подъ однимъ общимъ несовѣтмъ удачнымъ именемъ *Poimandres* ²⁾). Последнее есть имя бога, который въ текстѣ самъ себя называетъ: *Ἐγὼ μὲν, ἐρμῆν, εἰμι*

¹⁾ *Poimandres*. S.S. 81—102.

²⁾ Подъ этимъ именемъ изслѣдованіе R. Reitzenstein'a полностью названо выше.

ὁ Ποικίλδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς“ (с. 328, 345 и др.)¹⁾. Ποικίλδρης-Ноῦς выступает въ „герметической“ литературѣ, какъ богъ откровения; посредникомъ или пророкомъ его является Гермесъ трисмегистъ, хотя на протяжении всей литературы это не выдерживается²⁾. — Что касается времени появления

¹⁾ Это выражение нужно понимать не въ смыслѣ самостоятельно господствующаго Ноῦς'а, какъ Bernays, а въ смыслѣ potestas atque sapientia divina, какъ толкуетъ Facinus. Αὐθεντία есть небесное царство. Такъ въ учении Сатурнина идетъ рѣчь о свѣтломъ образѣ, явившемся сверху или изъ верховнаго царства (ὄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φωτεινῆς εἰκὼνος ἐπιφανιστοῦς, Refutatio VII, 28 (стр. 380) изд. Dunker und Schm.), который не могли удержать семь ангеловъ, творцовъ міра и человека. Это у Ипполита. Св. Иринея въ соответствующемъ мѣстѣ употребляетъ выражение—въ смыслѣ верховнаго господства: desursum a summa potestate lucida imagine apparente; слѣд. ἀνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας=desursum a summa potestate. (Contra haereses I, 24, 1). Понимаяю имени ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς помогаютъ такіа выраженія, какъ въ извѣстномъ Лейденскомъ папирусѣ, гдѣ магъ утверждаетъ, что онъ знаетъ ἀλλήθενον ὄνομα κτλ. αὐθεντικόν ὄνομα (Abrahas, 177—78).—и въ волшебной молитвѣ: οὐδὰ το ὄνομα σου το ἐν οὐρανῷ λαμπρόν (Poimandres. S. 30) Значитъ, αὐθεντικόν ὄνομα есть то ὄνομα, το ἐν οὐρανῷ λαμπρόν—имя, скрытое на небѣ, такъ какъ здѣсь говорится объ одномъ и томъ же имени бога. Имя это есть Ноῦς, какъ обозначеніе личности божества.

²⁾ Ποικίλδρης—имя рѣдко встречающееся въ мистической литературѣ и являе представляе себѣ существо пазывающееся этимъ именемъ пока нѣтъ возможности. Отношеніе Poimandres къ Гермесу чрезвычайно неопредѣленное. Въ древнѣйшихъ частяхъ несомнѣнно Гермесъ является посредникомъ Poimandres, хотя и не называется по имени, однако есть основаніе озаглавить первыя главы „Ερμῆς τρισμεγιστοῦ Ποικίλδρης“. Прозваніе Гермеса къ пророчеству, гдѣ онъ въ обращеніи называется уже греческимъ именемъ: „ὦ τρισμεγιστε“ (S. 339, 341, 343), изображается въ XIV гл. (изд. Reitz...). У него являются два ученика Асклепій и Татъ (Asklepios und Tat). Къ первому онъ пишетъ посланіе и потомъ ведетъ съ нимъ устный разговоръ (Диалогъ Гермеса и Асклепіа сохранился), второму направляетъ слово (Ερμῆς πρὸς Τάτ λόγος κρυπτικός). Значитъ, положеніе Гермеса мѣняется: изъ пророка онъ становится богомъ откровения и основателемъ общины, у которой есть священное писаніе, какъ λόγοι γνηστοί Ермеса къ Тату. Затѣмъ Ермесъ исчезаетъ и дѣятелями выступаютъ его ученики. Если роль Гермеса въ „герметической“ литературѣ очень ярка, то образъ Poimandres, какъ уже упомянуто, чрезвычайно тусклъ, блѣденъ, почти призраченъ. Какъ индивидуальное обозначеніе бога, Poimandres скоро теряетъ свое значеніе будучи низведенъ на ступень нарицательнаго имени одного свойства божества νοῦς.—Им-

„герметической“ литературы, то для точнаго опредѣленія его нѣтъ достаточныхъ данныхъ. Нѣкоторые изслѣдователи напр. Дитрихъ и Кроль, относятъ „герметическія“ книги къ III в., находя въ нихъ слѣды неоплатонизма¹⁾. Но

интересно было бы прослѣдить, какъ греческій Гермесъ, состоявшій на вторыхъ роляхъ и не всегда благородныхъ, получилъ такое высокое почтеніе среди египтянъ. Но здѣсь внутренняя пружина міеологическаго развитія и вліянія религіи одного народа на другой остается сокромтою отъ глазъ изслѣдователей, и можно отмѣтить лишь такіа міеологическіа метаморфозы. Гермесъ (Hermes, Hermippos, Hermippe) былъ первоначально божественной возницей (Rossenlenker). Затѣмъ ему стали усваиваться и другія функціи. Такъ не рѣдко встрѣчающееся наименованіе его Ерихтономъ (Erichthonios) указываетъ на его отношеніе къ подземному міру,—именно онъ вводилъ туда и выводилъ оттуда души, переносилъ ихъ въ Елисейскія поля (Ἑρμῆς ψυχωγός). (При этомъ онъ ѣздитъ въ колесницѣ, въ которую были впряжены бѣлые кони. Отсюда—Гермесъ Leukippos). Гермесъ, слѣд., принадлежалъ къ кругу божествъ, которыа освобождаютъ душу изъ ада. Въ связи съ этимъ стоитъ наименованіе Гермеса Angelos, какъ добраго вѣстника боговъ. Измѣнившая міеологіа, въ рядѣ вѣковъ, возлагала на Гермеса и другія функціи—храненіе мертвыхъ (Argostöter), закланіе жертвъ (Opferdiener), управленіе вѣтрами и т. п. Наконецъ, его считаютъ богомъ краснорѣчія, прототипомъ человѣческаго разсудка, изобрѣтателемъ цивилизаціи и имманентнымъ разумомъ міра. (См. *O. Gruppe. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. B. II. München 1906. SS. 1318—1343*).—Со времени птоломеевъ начинается сближеніе греческой и эллинской религіи. Между прочимъ переименовывается египтянами Гермесъ, какъ богъ мудрости и всякаго познанія. На египетскихъ скульптурныхъ памятникахъ Гермесъ изображается съ перомъ на головѣ, какъ іероγγραφέας боговъ, или ему дается въ руки книжный свитокъ. Черезъ это ясно предполагаются свящ. книги Гермеса (Poimandres S. 3).—Между тѣмъ у египтянъ былъ свой богъ Тотъ, считавшійся съ древнѣйшихъ временъ учителемъ таинственной мудрости и творцомъ священныхъ книгъ. Такое совпаденіе въ проявленіяхъ дѣятельности Тота и Гермеса повело къ сближенію ихъ, потомъ отождествленію и наконецъ къ вытѣсненію Гермесомъ Тота. (См. *Б. Тураевъ. Богъ Тотъ. Опытъ изслѣдованія въ области исторіи древне-египетской культуры. 1892, стр. 157—166. Записки историко-филологическаго факультета Императорскаго С.-Петербургскаго университета т. XLVI*). На египетской почвѣ Гермесъ, столь популярный и прославленный, получаетъ эпитетъ τριμέγιστος, т. е. трижды величайшій.

¹⁾ Дитрихъ говоритъ: „памятникомъ соединенія стоическихъ—гностическихъ—неоплатоническихъ ученій служитъ Poimandres Гермеса Тризмегиста“—Abraham. 86, анм. 2. 135.

послѣдній изслѣдователь Romandres Рейтценштейнъ справедливо противъ этого возражаетъ, что нельзя разсматривать „герметическую“ литературу, какъ единое цѣлое, а лишь какъ постепенное наслоеніе. И въ самомъ дѣлѣ, если гермесіанскую литературу цитируетъ Плутархъ ¹⁾, жившій въ I в. (прибл. съ 48—120 по рож. Хр.), упоминаютъ апологеты, какъ Теофилъ ²⁾, Тертуліанъ ³⁾, и Климента Алекс. ⁴⁾, то ясно, что эта часть книгъ явилась ранѣе неоплатонизма, ибо Аммоній Саккъ, отецъ неоплатонизма, былъ лишь *младшимъ* современникомъ упомянутыхъ апологетовъ и на цѣлое *столѣтіе* дѣйствовалъ позже Плутарха ⁵⁾. Потомъ Аммоній Сакъ училъ устно въ небольшомъ кружкѣ, не оставилъ послѣ себя письменнаго изложенія своего ученія; поэтому едва ли его ученіе могло быть скоро повсюду извѣстно и популярно. Затѣмъ въ самыхъ книгахъ „герметическихъ“ сохранились слѣды ихъ разновременнаго происхожденія. Такъ въ XIV гл. Poimandres (по Рейтц. s. 345) есть упоминаніе уже о „написанныхъ“ книгахъ (πλέον ρη τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ προέδοκεν). Это „написанное“ можетъ относиться къ извѣстнымъ намъ первымъ главамъ „Poim.“ Раннѣшее появленіе ихъ доказывается тѣмъ, что въ нихъ не называется еще по имени посредникъ или пророкъ; а въ XIV (XIII) главѣ уже названъ ⁶⁾. По заключенію послѣдняго изслѣдователя „герметической литературы“ Р. Рейтценштейна, „содержаніе“ Poimandres появилось въ послѣднемъ столѣтіи предъ рожд. Хр. или въ 1-мъ по рождествѣ; древнѣйшія записи Poim. сдѣланы въ I в.; а весь корпусъ герметической литературы возникъ

¹⁾ De Isid. et Osir. 61.

²⁾ Посланіе къ Автоливу III, 82.

³⁾ О душѣ, гл. II и XXXIII.

⁴⁾ Стромоты IV, 4.

⁵⁾ Аммоній Саккъ жилъ прибл. 175—242.

⁶⁾ Ср. Poimandres, SS. 328—338 и 339... S. 8.

предъ началомъ III в. ¹⁾.—Въ древнѣйшихъ частяхъ Poim. было бы дѣломъ безнадежнымъ искать вліянія или хотя какихъ либо слѣдовъ христіанства ²⁾. Если сбросить мифологическій покровъ съ „герметической“ литературы, то дѣло представится въ слѣдующемъ видѣ. Въ „герметической“ литературѣ мы имѣемъ дѣло съ теологическимъ книжничествомъ египетскихъ жрецовъ изъ различныхъ періодовъ имперскаго времени. Въ Египтѣ, гдѣ жила вѣра въ продолжающееся откровеніе, каждый жрецъ могъ выступать въ качествѣ пророка и основывать свою общину ³⁾. Особенное возбужденіе въ дѣятельности и теологическомъ книжничествѣ египетскихъ пресвитеровъ происходитъ подъ вліяніемъ знакомства и заимствованія изъ греческой религіи; главнымъ образомъ это доказываетъ именно „герметическая“ литература, въ которую обильно вкраплены греческіе элементы. Сохранившееся до насъ собраніе „герметическихъ“ писаній состоитъ изъ 18-ти другъ отъ друга независимыхъ частей, которыя принадлежатъ различнымъ богословскимъ системамъ и разнымъ временамъ ⁴⁾.

Когда пророкъ—разумѣется Гермесь, но имя его, какъ замѣчено, въ древней части писаній не названо—началь напряженно размышлять о существующемъ, то ему послышался голосъ: „о чемъ ты хочешь слышать и что видѣть, чему думаешь научиться и что знать (γινῶναι)?—Я говорю (въ отвѣтъ): ты кто?—Я, говоритъ, Ποσειδῶνης, разумъ свыше, я знаю, чего ты хочешь, и я съ тобою повсюду.—Я говорю: *хочу изучить существующее, понять природу всего и знать бога* (γινῶναι τὸν θεόν); объ этомъ, я сказалъ, желаю слышать. —Сказалъ мнѣ опять: имѣй въ умѣ твоёмъ все, о

¹⁾ Poimandres SS. 45. 36. 208.

²⁾ Poimandres S. 36.

³⁾ Poimandres SS. 159. 67—68, 114; 153—154.

⁴⁾ Poimandres S. 190, 191... Изъ полныхъ изданій „герметической“ литературы извѣстно изданіе Partheys'a (1854).

чемъ хочешь научиться, и я тебѣ покажу" (глав. I s. 326). Послѣ этого пророку предоставляется созерцать міротвореніе. Является пріятный свѣтъ, все наполняющій; а не много спустя, неизвѣстно откуда, спускается мракъ и преобразовывается во влажную матерію (*μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρὰν τινα φύσιν*). Изъ нея раздается не членораздѣльный крикъ (*βοή... ἀσύναρθρος*), подобный гулу огня; изъ свѣта же является *λόγος ἄγιος* и входитъ въ матерію. Послѣ этого въ матеріи происходятъ быстрыя перемѣщенія: чистый огонь устремляется вверхъ, за нимъ поднимается легкий воздухъ, помѣстившись ниже огня и выше земли съ водою: послѣднія двѣ стихіи оставались смѣшанными; *πνευματικός λόγος* пребывалъ въ нихъ и производилъ движенія (s. 329). За этимъ слѣдуетъ изъясненія Poimandres относительно своей личности (*Ἐγώ-Νοῦς...*) Спустя нѣкоторое время, пророкъ, стоящій передъ *Νοῦς*'омъ, видитъ въ *Νοῦς*'ѣ свѣтъ (§ 7 ср. § 8 стр. 330: *ἐν τῇ Νφ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος*), состоящій изъ безчисленныхъ силъ и преобразовавшійся въ неограниченный космосъ. Созерцая, пророкъ размышлялъ, что все это произошло „*διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον*“ (§ 7).—Однако это быть, по видимому, лишь міръ въ идеѣ. Ибо нѣсколько дальше говорится (§ 8): Poimandres, по совѣту бога, взявши *Λόγος* а и созерцая „*καλὸν κόσμον*“ (ср. *τὸ ἀρχέτυπον εἶδος*), подражая ему, образовываетъ (посредствомъ Логоса?) міръ изъ стихій природы и душъ (*ἐμμίχηστο, κοσμοποιήθεϊσα διὰ τὸν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν*). Здѣсь въ двухъ видѣніяхъ пророка нельзя не замѣтить соединенія двухъ разнородныхъ міротвореній—дуалистическаго и пантеистическаго. Въ первомъ видѣ, гдѣ являются свѣтъ и *неизвѣстно откуда* тотчасъ же мракъ, мы имѣемъ дѣло, кажется, съ восточнымъ дуализмомъ, оставившимъ не выясненнымъ вопросъ о происхожденіи другого темнаго, злаго начала. Во второмъ видѣніи о мракѣ, противоположномъ свѣту, рѣчи нѣтъ, и наоборотъ введеніемъ въ міротвореніе Логоса ясно намѣ-

чается пантеистическое воззрѣніе ¹⁾—Слѣдующій § 9 хотя и непосредственно примыкаетъ къ главной части, но, думается, принадлежитъ къ другой богословской системѣ. Такъ здѣсь Νοῦς названъ уже мужеженскимъ началомъ—ἀρρενὸς θεός, и самое міротвореніе имѣетъ другой порядокъ. Νοῦς ἀρρενῶν. рождаетъ изъ себя Логосу (τῷ λόγῳ; по другому чтенію λόγον νοῦν ἑτερον δημιουργόν) другого Νοῦς'а—деміурга, бога воздуха и огня. Деμίургъ создаетъ семь правителей, которые—каждый въ своей сферѣ, области—обнимаютъ въ общемъ весь міръ видимый (τὸν αἰσθητὸν κόσμον) и управляютъ имъ. Это управленіе ихъ называется εἰσχημένη (καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰσχημένη καλεῖται) s. 330. Когда высшія сферы были упорядочены, λόγος оставляетъ нижніе элементы и соединяется съ δημιουργός Νοῦς, которому онъ единосущенъ, какъ сынъ великаго Νοῦς'а. Нижнія стихіи остаются безъ логоса простою матеріей (ἄλην μόνην). И въ это время природа изводитъ изъ нижнихъ стихій бессловесныхъ животныхъ; воздухъ производитъ птицъ, вода—рыбъ. По волѣ Νοῦς'а, вода и земля раздѣляются, и земля производитъ четвероногихъ животныхъ. Затѣмъ отецъ всего Νοῦς рождаетъ человѣка, любитъ его, какъ собственное дитя и передаетъ ему власть надъ всѣмъ созданіемъ. (§§ 10—13, стр. 330—331). Первый человѣкъ, прорывая круги сферъ, наклоняется внизъ и показываетъ нижней природѣ (τῇ κατωτέρῃ φύσει) прекрасный образъ бога; при этомъ на землѣ отражается его тѣнь, а въ водѣ образъ. Этотъ образъ возбуждаетъ въ нижнихъ стихіяхъ любовь, и самому первому человѣку правится имѣть жилище внизу. Но едва онъ спускается, какъ природа обнимаетъ его въ жаркой любви и не выпускаетъ. Чрезъ это человѣкъ, обладающій властью надъ всѣмъ созданнымъ, подчиняется εἰσχημένη и становится пріятнымъ

¹⁾ Ср. Poimandres, S. 46.

рабомъ (*ἐναρμόνιος δοῦλος*). Такъ какъ онъ носитъ въ себѣ существо семи планетныхъ духовъ и вмѣстѣ—деміурга, то природа соотвѣтственно этому рождаетъ семь двуполныхъ человѣческихъ родовъ. Элементъ необходимый для созданія тѣла берется изъ воды и земли; а изъ огня и воздуха, изъ существа деміурга, изъ жизни и свѣта, изъ существа Νεως'а и перваго человѣка—душа и духъ (§§ 14—17, стр. 331—333).— По истеченіи извѣстнаго періода (*τῆς περιόδου πεπληρωμένης*), по волѣ (*ἐκ βουλῆς*) бога, было произведено раздѣленіе двуполостей, и явились части мужскія и женскія (*τὰ μὲν ἀρρενικά... τὰ δὲ θηλυτά*). И тотчасъ сказалъ имъ богъ священное слово: умножайтесь (во множествѣ) и наполняйте (въ полнотѣ) все созданное... Послѣ этого изреченія Прόνοια (неизвѣстно откуда появившаяся) произвела совокупленія и рожденія силою *εἰσαρμέτη* (*διὰ τῆς εἰσαρμένης*). Кто изъ людей вѣрно понимаетъ свое происхождение, тотъ блаженъ; любящій же тѣло пребываетъ во мракѣ, незнающіе лишаются безсмертія (*οἱ ἀγνοῦντες... στερηθήσονται τῆς ἀθανασίας*). Не всѣ люди имѣютъ разумъ (*νοῦν*); онъ дается только добрымъ и чистымъ; а злымъ и дурнымъ—*τιμωρὸς δαίμων*, который ведетъ ихъ къ большимъ и большимъ грѣхамъ, чтобы они получили тѣмъ большее наказаніе (§§ 18—22, стр. 333—335).— Затѣмъ Ποιμανδρής поучаетъ, какъ происходитъ раздѣленіе тѣла и души—и куда устремляется душа. Тѣло опять обращается въ матерію; *ἥθος*, въ смыслѣ личный, дурной нравъ, достается демону; *αἰσθησεῖς* снова превращаются въ энергію (*εἰς ἐνεργείας*), *ἦθος* и *ἐπιθυμία* возвращаются въ бесновесную природу (*εἰς τὴν ἄλογον φύσιν*). Оставшаяся высшая природа проходитъ семь сферъ или поясовъ, на каждомъ изъ нихъ освобождаясь отъ различныхъ силъ (*ἐκ τῶν τῆς ὁρμῆς ἐνεργημάτων*). Только въ восьмой природѣ (*ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν*), имѣя лишь собственную силу, душа, вмѣстѣ съ другими душами, воспѣваетъ гимнъ, прославляя отца; и тогда въ извѣстномъ порядкѣ (*τάξει*) онѣ восходятъ къ отцу и,

становясь частью божества, пребываютъ въ богѣ. „Τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινώσιν ἐσχηκόσι, θεωθήναι“ (§§ 24—26, стр. 336).—Ποιμάνδρης увѣщаетъ пророка быть путеводителемъ достойныхъ, чтобы родъ человѣческій чрезъ него былъ спасенъ богомъ (διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ). И пророкъ началъ проповѣдывать *людямъ красоту благочестія и познанія* (καὶ ἡρῶμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος). Пророкъ укорялъ людей, зачѣмъ они предавались сну и пребывали въ незнаніи бога (ἀγνοοῖα τοῦ θεοῦ) и призывалъ ихъ, блуждающихъ на ложныхъ путяхъ и живущихъ въ незнаніи—покаяться (μετανοήσατε... συγχωνωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ). Его проповѣдь имѣла успѣхъ. Слушавшіе бросились къ его ногамъ и просили научить ихъ. „Я, говоритъ пророкъ, поднявши ихъ, сдѣлался путеводителемъ общины“ (καὶ καθ' ἑγὼς ἐγενόμην τοῦ γένους), научая кому и какимъ образомъ спастись, и повелѣлъ имъ благодарить бога. Гимнъ благодаренія богу пророкъ приводитъ здѣсь же: „Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὁλῶν, ὁ θεὸς οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται... ὅς γινώσθῃ ἡναι βούλεται καὶ γινώσκειται τοῖς ἰδοῖς. Пророкъ молить, чтобы богъ далъ ему возможность просвѣтить тѣхъ членовъ общины, которые пребываютъ въ незнаніи,—его братьевъ (φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ ἀδελφοὺς) (§§ 27—32, стр. 337—338).—Большое сходство съ заключительною молитвой 1-го гл. „герметической“ литературы имѣетъ Парижскій папирусъ Мино (Minaut)¹⁾. Онъ также представляетъ жреческую молитву главы общины (стр. 188—325). Жрецъ приступаетъ къ молитвѣ въ 7 ч. дня, въ уединенномъ мѣстѣ мыслителей (περιπατῶν), имѣя корзинку изъ (вѣтвей) черного дерева, на головѣ покрывало, а за правымъ ухомъ перо ястреба на священномъ ибисѣ. Протягивая руки, онъ молится о томъ, чтобы сдѣлаться кормчимъ тѣхъ, которые находятся въ его тѣни (ποίησόν με ὑπηρέτην τῶν ἀνὰ σκίαν μου), т. е. состоятъ его

¹⁾ См. у R. Reitzenstein'a. Poimandres. SS. 142—153.

последователями (стрк. 308 — 316). Главнымъ предметомъ путеводительства считается—*познание*—*γνωσις* бога (см. стрк. 290—2: *λογον γνωσιν... σε επικαλεσόμεν γνωσιν να σε επιγνωσόμεν...*). Пророкъ молить бога о томъ, *ετι οὐδα σοο αἴτια οὐρανῶν καὶ τὰ ἐφ' ἧς καὶ τὰ παράστημα καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τίς εἰ οὐρα* (стрк. 316—318).

Гностическій и до-христiанскій — во всякомъ случаѣ свободный отъ христiанскихъ вліяній—характеръ разобраннаго нами древнѣйшаго отрывка „герметической“ литературы не подлежитъ сомнѣнію. Преимущество гермесіанской литературы предъ Лейденской и Страсбургской теогоніей съ космогоніей заключается въ слѣдующемъ. Въ то время какъ послѣдніи представляютъ лишь отрывки системъ, неизвѣстно какимъ религіознымъ общинамъ принадлежавшихъ; „герметическія“ же книги если не даютъ системы полной, законченной, то во всякомъ случаѣ сообщаютъ значительныя части ея и содержать доказательства существованія общины или общинъ—*Poimandres* ¹⁾. И что важнѣе всего, въ этихъ общинахъ *γνωσις* у, познанію придавалось настолько большое значеніе, что благочестіе и гносисъ отождествлялись (*τὴν εὐσεβείαν καὶ γνωστὸς κάλλος*).

III. „Герметическія“ общины выступаютъ еще блѣдно, неопредѣленно. Есть только твердыя данныя говорить о ихъ существованіи и основномъ направленіи, но нельзя составить полного и живого образа ихъ. Между тѣмъ въ глубокой древности появилась *секта мандеевъ*, существующая еще и доселѣ и представляющая собою живой міръ людей, проникнутыхъ гностическими пачалами. Возникшая въ вѣкъ рож. Хр., эта секта, вѣроятно въ ряду многихъ другихъ подобныхъ, не была замѣчена бытописателемъ и не попала на страницы исторіи. Честь своеобразнаго открытія

¹⁾ *Poimandres* или *Hermes*-общины могли быть основаны въ періодъ времени отъ II в. до Р. Хр., и до II в. послѣ Р. Хр. См. у *R. Reitzenstein*, *Poimandres*, SS. 248—250.

ея въ половинѣ XVII в. принадлежитъ миссіонеру кармелиту Игнатію. Онъ называетъ послѣдователей этой секты христіанами-учениками Іоанновыми и рассказываетъ о ней въ своей книгѣ: „*Narratio originis rituum et errorum Christianorum Sancti Joannis*“ Roma 1652. Названіе послѣдователей мандейской секты „учениками Іоанна“ или „христіанами Іоанна“ не только не прилагается ими къ себѣ, но, по свидѣтельству Петермана ¹⁾, не извѣстно имъ вовсе. Поводомъ миссіонеру Игнатію признать ихъ христіанами послужилъ практикуемый мандеями обрядъ ихъ частаго крещенія, какъ очистительнаго (отъ грѣха) средства, ибо на востокѣ—„креститься“ и „дѣлаться христіаниномъ“—понятія тавтологическія. Видѣть же въ мандеяхъ христіанъ именно Іоанна Кр., или его учениковъ—могъ побудить аналогичный Іоаннову характеръ ихъ крещенія—покаянно-очистительный—и почитаніе ими Іоанна за пророка ²⁾. Кромѣ того мандеи извѣстны подъ именемъ „сабеевъ“ (*Zabier, Sabier* и *Sabäer*), затѣмъ „назаревъ“ и наконецъ „мандеевъ“ (или какъ иногда неправильно произносятъ „мендеевъ“). Имя „сабеевъ“ мандеями также не прилагается къ себѣ. Противопоставляя себя другимъ вѣрующимъ, мандеи называютъ себя „*Sabba*“ и думаютъ, что они такимъ образомъ выражаютъ понятіе „крестящіеся“, баптисты. Саббееи же, въ смыслѣ почитатели звѣздъ небесныхъ, къ нимъ не можетъ быть прилагаяемо уже по одному тому, что они видятъ въ свѣти-

¹⁾ *H. Petermann*. Reisen im Orient. B. I. Leipzig. 1861. S. 98.

²⁾ Въ своихъ путешествіяхъ во востокъ (II, 456—57) Петерманъ рассказываетъ, со словъ своего проводника, что на г. Ливанѣ, въ мѣстѣ наз. Меркабъ, живутъ „ученики Іоанна“. Петерманъ замѣчаетъ, что эти свѣдѣнія вполне согласуются съ данными маронитскаго викарія Германа Конті (*Conti*), который приводитъ Норбергъ (*Norberg*) въ предисловіи къ своему изданію „кодекса назареевъ“. Но когда Петерманъ о сообщеніяхъ Конті упомянулъ въ разговоръ съ мандейскимъ пресвитеромъ Яхья (*Jahja*), то послѣдній замѣтилъ, что ученики Іоанна „*keine Glaubensgenossen von ihm*“.

лахъ небесныхъ—твореніе діавола и трактуютъ ихъ, какъ злыхъ духовъ. Но мандеи знаютъ, что ихъ называютъ такъ (саббеями) послѣдователи Магомета и на этомъ основаніи считаютъ ихъ ученіе, наряду съ христіанствомъ и іудействомъ, терпимымъ, ибо коранъ щадитъ почитателей небесныхъ свѣтилъ, приравнивая ихъ къ монотеистамъ.—Имя „назореевъ“ не только извѣстно мандеямъ, но и прилагается ими къ лицамъ ихъ среды, отличающимся особеннымъ благочестіемъ. Но ихъ собственное имя, какое они прила- ютъ къ себѣ—есть *мандеи* (а не мендеи). Это слово проис- ходитъ отъ מַנְדָּא, mandā (отъ מַנְדָּ, знаніе) и означаетъ γνωστικοί. Это же самое слово, въ связи מַנְדָּא, жизнь, מַנְדָּא מַנְדָּא Manda dé hajjê, т. е. γνῶσις ζωῆς—обозначаетъ также мандейскаго посредника и спасителя, центральную фигуру всей мандейской религіи ¹⁾).

Вся религіозная система мандеевъ изложена въ одной важной книгѣ, которую они предпочтительно называютъ Sidra rabba (סִדְרָא רַבָּא), „великая книга“, или Ginsa (גִּינְסָא), т. е. сокровище. Она состоитъ изъ двухъ частей, изъ кото- рыхъ первая, обнимающая болѣе двухъ третей содержанія, называется Jamina (יָמִינָא), правая; вторая -- меньшая Smala (סְמָלָא), лѣвая; правая—для живыхъ, лѣвая—для мертвыхъ ²⁾).

¹⁾ См. *Wilhelm Brandt*. Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung, Leipzig. 1889, 167—168. *K. Kessler*, art. Mandäer, s. 159 (*Hauck*, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. XII. Leipzig. 1903).—*Petermann* сначала понималъ „ман- деи“ въ смыслѣ οἱ λογικοί (разумные) въ противоположность—ἀλογοι. (не разумные) (*Herzog*. Realencyklopädie B. IX. 1858, Art. Mandäer, S⁶ 318), а потомъ—въ смыслѣ „живущіе въ Богѣ“ (die in Gott Lebenden). (*Reisen*. B. II. S. 99).

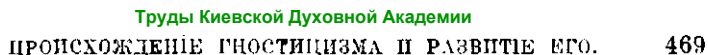
²⁾ Первое изданіе этой книги по рукописямъ парижской библио- теки сдѣлано въ 1817 г. М. Norberg'омъ, и книга ошибочно названа „Liber Adami“. Второе изданіе принадлежит *Petermann'u* (1867). Изда- ніе Норберга не свободно отъ крупныхъ недостатковъ—такъ его пере- водъ нерѣдко произволенъ. Значительное количество недочетовъ есть и въ изданіи Петермана, которое отнюдь нельзя назвать критическимъ.—

Sidra или Ginsa не есть цѣлое произведеніе, но пестрое собраніе различныхъ отрывковъ неодинаковаго объема, принадлежащихъ различнымъ временамъ и многимъ авторамъ. Послѣдній изслѣдователь мандейской религіи В. Брандтъ дѣлитъ главнѣйшія части Гинзы на четыре отдѣла и относитъ ихъ къ различнымъ временамъ. Самымъ позднимъ наслоеніемъ является ученіе о царѣ свѣта (Licht-königslehre), которое представляетъ собою переработку персидскаго основнаго воззрѣнія о противоположности царства свѣта и мрака—и монотеистической идеи христіанства. Древнѣе этой части трактаты и литургійныя пѣсни о судьбѣ души послѣ смерти, которыя еще не содержатъ указанія на положительное вліяніе христіанства и представляютъ главнымъ образомъ ученіе парсизма въ мандейскомъ освѣщеніи. Почти къ тому же времени относятся мандейскія воспроизведенія христіанско-гностическаго трактата „о низложеніи божества мірозданія“ (Деміурга?) и часть объ „исходѣ Іоанна“ (Крестителя). И наконецъ, древнѣйшая часть Сидры состоитъ изъ гностическихъ отрывковъ, которые еще не предполагаютъ христіанства¹⁾.—Мы въ виду поставленной себѣ задачи остановимся лишь на послѣдней части. Къ этой части послѣдній изслѣдователь мандейской религіи относитъ 6, 8 и 28 трактаты правой Гинзы и считаетъ ихъ несомнѣнно до-христіанскими.

Теогонія и отчасти космогонія такъ изображаются въ 6 и 8 трактатахъ.

Наиболѣе заслуживаетъ вниманія неполный переводъ мандейскихъ писаній, сдѣланный В. Брандтомъ: „Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder sidra Rabba, Göttingen. 1893.—По утвержденію изслѣдователей, это переводъ „точный“ (treffliche—мѣткій), съ фактическими и лексическими справками и указаніемъ параллелей (см. предисл. cap. XIV—XIX).

¹⁾ W. Brandt. Mandäische Schriften. SS. VII—VIII.



¹⁾ Mandäische Schriften, GR (=Ginsa Rechte). 68, 21—69, 16 (по изд. Brandt'a, SS. 125—127).

числа. Рѣка, которая появилась отъ жизни, излилась, какъ первая рѣка въ страну свѣта, и тамъ имѣла обиталище вторая жизнь. И эта „вторая жизнь“ вызвала Utra's къ бытію и устроила жилище (Skina's) и вызвала къ существованію рѣку, въ которой обытали Utras.

И были (т. е. раньше другихъ произошли) три Utr's, которые обратились съ просьбою ко второй жизни и просили, чтобы онѣ могли сдѣлать для себя жилища... И говорить вторая жизнь тремъ Utra's слѣдующее: Я вамъ отецъ, —меня вызвала (къ бытію) жизнь; и рѣка жизни, она и вы произошли чрезъ силу жизни. И онѣ говорятъ ей: дай намъ отъ твоего блеска и отъ твоего свѣта и отъ всего, что въ тебѣ есть, чтобы мы могли спуститься въ водные ручьи (Wasserbäche), устроить тебѣ жилища и создать тебѣ міръ; и міръ будетъ нашъ и твой“. Просьба эта понравилась второй жизни, и она изъявила согласіе удовлетворить еѣ. Но все это не понравилось (первой) жизни, и она съ мольбою обратилась къ великой Мана, которая обитаетъ въ великой Pîr'ê. „И тогда поднялась великая Мана въ своемъ блескѣ и свѣтѣ и величіи и вызвала къ жизни великаго Kbâr, имя котораго есть Kbâr—Ziwâ, Nbat—Jawar bar Jôfîn-Jôfâfin... котораго возлюбили Utra's, и сказала ему: Ты возвышаешься надъ Utra's и смотри за всѣмъ, что дѣлаютъ Utra's и о чемъ онѣ замышляютъ (о созданіи міра)... Ты—Mandâ d'Hajjê, нравится ли тебѣ, что Utra's оставили свѣтъ и направили свои лица на мракъ?“... На этотъ вопросъ Manda d' Hajje отвѣчалъ своимъ вопросомъ: *на что* онѣ можетъ полагаться и надѣяться при исполненіи своей задачи? На этотъ вопросъ великая Мана отвѣтила: ты не будешь отъ насъ отдѣленъ и мы съ тобою“. Тоже ему общали „кроткія и вѣрныя (соб. bestätigte, стойкія)“ Utra's, какъ товарищи. „По повелѣнію великой Pîra, я повѣрилъ имъ и отправился въ домъ жизни“. Жизнь подтвердила ему, что нѣкоторые Utra's отпали... Послѣ того какъ Manda d' H.

восхвалялъ великую жизнь, увидѣлъ и осмотрѣлъ мѣсто мрака, онъ спросилъ жизнь о происхожденіи этого всего злого міра и его обитателей. Въмѣсто просимаго объясненія онъ получилъ слѣдующее наученіе: „Прежде чѣмъ всѣ существа (или міры מַלְאָכִים) могли возникнуть, была великая Pira. Когда великая Pira была въ Pira's, былъ (произошелъ?) великій царь свѣта (מַלְאָכִים רַבִּי הַנִּרְמָלִים). Отъ великаго царя свѣта возникъ Ajar-Ziwa-rabba, и отъ великаго Ajar-Ziwa произошелъ живой огонь, и отъ живого огня возникъ свѣтъ. Силою царя свѣта появилась жизнь и великая Pira (?); въ ней образовалась рѣка (Иорданъ). И произошла великая рѣка, и произошла живая вода... И отъ живой воды произошли мы, жизнь... затѣмъ возникли всѣ Atra's".—О происхожденія зла Manda d'N. узнаетъ не многое, что мракъ и принадлежащія ему силы („пожирающій огонь“) юнѣе, чѣмъ міръ свѣта, и нѣкогда погибнуть¹⁾.—Подобный 6-му трактату, кругъ теогоническихъ представлений имѣетъ мѣсто еще въ тр. 48 и 30. Въ другихъ же трактатахъ о великомъ Pira и великомъ Ajar Ziwa, какъ перво-существахъ, рѣчи нѣтъ. Такъ въ древнѣйшемъ же также трактатѣ S,133—173 (G. R. ²⁾) фигурируютъ, какъ высшія существа,—Мана и его образъ Demuthet (דִּמְיֻת), а рядомъ съ ними жизнь. На стр 140 G. R. ³⁾ выступаетъ такой союзъ: „скрытая Мана и его образъ Demuthet и велитая первая скрытая Nitufta (נִיטֻפְתָּא)". Mande da d'Hajje изображается имѣющей сына—Hibil Ziwa.

Приведенныя мѣста изъ древнѣйшихъ трактатовъ показываютъ, что какой либо определенной религіозной системы у древнихъ мандеевъ не существовало. Какъ мы видѣли, въ одномъ небольшомъ (6 мѣ) трактатѣ предлагаются три рецензіи одной и тойже теогоніи, довольно разно-

¹⁾ Mand. Schrift. SS. 128—130 (G. R. 70—76).

²⁾ Mandäische Schrift. S. 138—191.

³⁾ Mand. Schrift. S. 147.

гласящія между собою и иногда, повидимому, сами себя противорѣчащія. По первымъ двумъ рассказамъ, выступаютъ три первосущества: Rîga (𐎺𐎠𐎫—плодъ), Ajar (𐎠𐎫𐎼𐎡𐎹 эфиръ), Мана (𐎴𐎡𐎺, душа, ученіе). Изъ того, что о Мана сказано, что она живетъ въ Rîga и Ajar, но ничего не говорится о жилищахъ самихъ Rîga и Ajar—слѣдуетъ, что послѣдніе и неимѣли мѣста обитанія: они были всеобъемлющи и все собою ограничивали. Поэтому у древнѣйшихъ мандеевъ Rîga и Ajar представлялись какъ *Universum*, какъ пространственная матеріальная основа всего, а Мана, какъ высшее олицетворенное существо, ибо только послѣдняя выводится активно и сознательно дѣйствующей ¹⁾. Далѣе изъ Rîga начинаются эманации „безъ конца и безъ числа“. Между ними особое значеніе имѣетъ великая рѣка (Иорданъ). Изъ нея происходитъ первая жизнь (Hajje qadmaje) и много другихъ рѣкъ ²⁾, которыя изливаются въ царство эфира. Изъ первой жизни возникаетъ „вторая жизнь“ (Hajje tinjane), которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть Utra Mkaina, Деміургъ и первый ангелъ. Затѣмъ отъ „второй жизни“ появляются Utra's. Онѣ выражаютъ желаніе создать міръ и просятъ объ этомъ своего „отца“, вторую жизнь. Послѣдняя изъявила согласіе. Но этого не желала первая жизнь; она объявляетъ Мана о замыслахъ Utra's ³⁾. Мана, въ противодѣйствіе Utra's,

¹⁾ К. Kessler (Hauck, XII, 163—4) проводитъ тѣсную параллель между этой мандейской троицей и индійскими божествами, а Manda d' H. по нему (s. 165), соответствуетъ Вавилонскій богъ Мардухъ. W. Brandt, (Die Mandäische Religion. S. 28) оспариваетъ это, хотя въ своемъ болѣе позднемъ переводѣ манд. писавій онъ долженъ былъ указать параллели и сходства 8 тракт. G. R. не въ греческой или египет. религіи, а въ индійской и персидской теогоніи и космогоніи (см. Mandäische Schrift. 138, 1, 3; 149, 2; 150—151, 3, 1; 169, 1).

²⁾ Частое упоминаніе о великой и великихъ рѣкахъ вполне понятно изъ географическихъ и климатическихъ условій пустыхъ равнинъ Месопотаміи и жаркой Индіи, гдѣ вода столь необходима и дорога, ибо даетъ всему жизнь.

³⁾ Желаніе создать міръ, повидимому, считается преступнымъ и повинается, какъ паденіе Utra'as; однако въ немъ принимали участіе не всѣ Utra's.

создасть Mand d' Hajje. Между тѣмъ, неизвѣстно откуда, является уже мракъ, великое море безъ конца, хлопочущая пучина, гибельныя и пожирающія воды, мѣсто всѣхъ злодѣевъ—и уничтожающій огонь. Въ это царство зла и мрака посылается Manda d' H., чтобы покорить мятежныя силы бездны.—Во мракѣ царствуетъ Ruha (Nanrus) и его сынъ Ur. Въ 8 тр. миссія Manda d' H. перелгается уже на его сына Hibil-Ziwa, и тамъ подробно разсказывается о его побѣдоносныхъ подвигахъ въ темномъ царствѣ ¹⁾.

Къ теогоніи тѣсно примыкаетъ *космогонія*, которая въ древнѣйшемъ 8 тракт. слабо развита. Твореніе міра приписывается сыну Abatur'a Ptahil'ю ²⁾. Отецъ поручаетъ сыну произвести уплотненіе въ темной водѣ. Не сразу, но онъ сдѣлалъ это, бросивши нѣкоторыя изъ своихъ блестящихъ одеждъ въ черную воду. „Отвердѣла земля на 12 тысячъ парасанговъ. И возникъ дѣльный міръ (на ней): темная вода была кругомъ міра“ ³⁾. Дальнѣйшая дѣятельность надъ устройствомъ міра принадлежитъ уже извѣстному сыну Manda d' H.—Hibil-Ziwa, который по 8 трактату часто дѣйствуетъ вмѣсто отца. Hibil, который называется еще Jawar, Asganda и чистая мана ⁴⁾, одобрилъ громкимъ голосомъ дѣйствіе Ptahil'я, чѣмъ привелъ его въ испугъ, и установилъ небесныя свѣтила. „Я назвалъ, говорить о себѣ Hibil-Jawar, Sames (солнце) его именемъ; и Cum (мѣсяцъ) и Kewon (Сатурнъ) и Bel (Юпитеръ) и Dlibat (Венусъ) и Nbu (Меркурій) и Nireg (Марсъ)—каждаго въ отдѣльности изъ нихъ я далъ ему“ ⁵⁾... „И посадилъ я ихъ (семь) въ колесницы и они

¹⁾ Mandäische Schr. G. R. 136—161.

²⁾ Abatur—это одинъ изъ трехъ сыновей Josamin'a. Последній есть произведение „второй жизни“.

³⁾ Mand. Schr. 186; G. R. 169.

⁴⁾ Mand. Schr. 178. 188; G. R. 163. 171.

⁵⁾ Mand. Schr. 189; G. R. 172. „Я далъ ему“—ему, вѣроятно Sames'у, или пужно такъ понимать: каждому отдѣльному изъ нихъ я далъ

 474

Подготовлено Киевской Духовной Академией и Семинарией,
<http://kdais.kiev.ua>

рѣшительно не зависимъ отъ вліянія христіанства, во 2 хъ, что и на первой ступени своего развитія онъ носилъ гностическій характеръ. Первый выводъ отрицательнаго свойства и въ поясненіяхъ не нуждается: уже изъ текста трактатовъ 6 и 8, приведенныхъ въ извлеченіи, слѣдуетъ, что христіанскій элементъ въ нихъ совершенно отсутствуетъ. Для второго вывода нужна группировка доказательствъ. Здѣсь должно быть прежде всего принято во вниманіе самое названіе секты мандеевъ. Коренное слово מַנְדַּא, какъ мы видѣли, очень часто встрѣчается въ тр. 6 и 8, въ особенности въ формѣ מַנְדַּא מַנְדַּא Manda de hajje. Объясненіе смысла этого слова мы находимъ—что особенно важно—въ самой великой Ginza. Такъ царь свѣта, между прочимъ, повелѣваетъ своему посланнику: „Научи Адама и Еву, и всѣ роды *знанію* (מַנְדַּא)“ ¹⁾. Или въ другомъ мѣстѣ говорится о дѣтяхъ „если они различаютъ свое знаніе... т. е. достигли самосознанія“ ²⁾. Значить, слова—mada, mandaja равняются греческимъ выраженіямъ γνῶσις и γνῶστικός ³⁾. Затѣмъ важнѣйшею эманацией божества является у мандеевъ: Manda d'Hajje. По общему сознанію изслѣдователей—это есть центральная фигура мандеизма; это λόγος, учитель и спаситель человечества. Онъ исходитъ въ царство мрака и связываетъ діавола (Ur'a). „Онъ есть, однимъ словомъ, христосъ мандеевъ“. А между тѣмъ его имя означаетъ Γνῶσις τῆς ζωῆς. Уже это дѣлаетъ естественнымъ выводъ, что у мандеистовъ придается весьма большое значеніе знанію въ дѣлѣ спасенія, что γνῶσις для нихъ путь жизни и спасенія. Какъ разъ ясное подтвержденіе такому заключенію находится въ древнѣйшемъ 8 трактатѣ: „жизнь для знающихъ насъ и жизнь—для

¹⁾ Mand. Schr. S. 25; G. R. тракт. 1, 13.

²⁾ Mand. Schrift. 38; G. R. tr. 1, 22 „Wenn sie ihr Wissen unterscheiden“ (כִּי מַנְדַּא דִּרְרִי פִּאֲרִישִׁי).

³⁾ Мы уже выше указывали на это См. *Petermann*, Reisen im Orient B. II. Leipzig 1861, S. 449. *Kessler* у Hauck'a XII, 165; *Brandt W.* Die Mand. Religion. S. 167; *Erich Bischoff*. Im Reiche der Gnosis. Leipzig. 1906, S. 35

просвѣщенныхъ относительно насъ мужей“¹⁾. Знаніе, по такому представленію, есть сила господства, привлеченія блага и устраненія отъ зла и вреда. Она приобрѣтается чрезъ различныя мистеріи и выражается въ разнообразныхъ таинственныхъ знакахъ. Такъ въ G. R. III говорится, что богиня мрака Ruha совращаетъ людей „тайнами (𐬕𐬀𐬎𐬌) похоти и пожеланій“, „тайной опьянѣнія“, и что люди „пзвращаютъ добро, то, что Господь міра создалъ; они пзвращаютъ и истинныя мистеріи (𐬕𐬀𐬎𐬌 𐬕𐬀𐬎𐬌)“. Въ древнѣйшемъ ученіи мандеистовъ говорится не рѣдко о „великой тайнѣ“ и „скрытой тайнѣ“ (Baṣa). Hibil, отправляющійся въ преисподнюю, надѣляется, между прочимъ, „сплою великой тайны“²⁾. Тамъ же идетъ рѣчь о волшебствахъ и таинственныхъ изреченіяхъ³⁾, о таинственныхъ именахъ⁴⁾; упоминается о культовомъ обрядѣ содѣйствія умершему попасть въ царство свѣта, говорится о крещеніи⁵⁾, „чтеніяхъ, молитвахъ и очищеніяхъ“⁶⁾. Все это свойства и принадлежности гностическихъ-мистическихъ системъ и культовъ⁷⁾.

На основаніи указанныхъ и нѣкоторыхъ другихъ признаковъ пзслѣдователи мандеизма не полагаютъ сомнѣнія въ томъ, что мы имѣемъ въ образѣ мандеизма *языческій до христіанскій (и внѣ-христіанскій) тосисс*. В. Брантъ заявляетъ, что мандеизмъ — „гносисъ, оперирующий надъ вавилонскими, іудейскими и персидскими представленіями, — былъ распространенъ на поворотѣ нашей эры въ Месо-

¹⁾ „Und das Leben (ist) für die (um) uns Wissenden, und das Leben (ist) für die unser Kundigen, und das Leben (ist) für die uns verkündigenden Männer“.—Mand. Schr. 191; G. R. 173. Подлинный текстъ приведенъ выше.

²⁾ Mand. Schr. 142. 143. 159. 170. 172.

³⁾ Mand. Schr. 175. 176.

⁴⁾ Mand. Schr. s. 155.

⁵⁾ Mand. Schr. s. 163. 164.

⁶⁾ Mand. Schr. s. 142.

⁷⁾ Исслѣдователь мандейской религіи и переводчикъ древнѣйшей части Ginza B. Брантъ придаетъ чрезвычайно важное значеніе, въ

потаміи и Сиріи¹⁾. А. Кеслеръ относитъ мандеевъ даже къ опредѣленной формѣ гносиса—офитской, которая, по его мнѣнію, обязана своимъ происхожденіемъ главнымъ образомъ сасанидскому парсизму²⁾.

Среди новѣйшихъ изслѣдователей гностицизма, кромѣ знаменитаго А. Гарнака и его немногочисленныхъ—и то съ оговорками—въ данномъ вопросѣ послѣдователей (напр. Joel, Buonaiuti), нельзя указать лицъ, которые бы видѣли въ гностицизмѣ явленіе лишь внутренней христіанской жизни и ставили бы его въ зависимость только отъ эллинизма. Дѣйствительно, считая характерными признаками гносиса—отождествленіе знанія съ благочестіемъ, усвоеніе знанію высочайшихъ именъ и всего таинственнаго, а также участію въ магіи и мистеріяхъ—спасающую силу,—нужно признать существованіе языческаго до-христіанскаго и внѣ-христіанскаго гносиса. При такомъ воззрѣніи завершеніемъ языческаго гносиса является манихейство, которое было покрыто лишь „легкимъ закономъ христіанства“³⁾ и сущность котораго состояла въ дуалистическо-гностиическомъ ученіи о происхожденіи міра и первочеловѣка⁴⁾. Такая точка зрѣнія не чужда была и древнимъ христіанскимъ антигностикамъ. Такъ св. Иринеи⁵⁾ упоминаетъ о „матеряхъ,

смыслъ распознаванія гностическаго характера мандеизма, слѣдующему изреченію G. R. 168 (tract. 8) „И Абатуръ пришелъ въ Птахилъ къ самосознанію“ (Und Abatur kam an dem Pthail zum Bewusstsein“ или буквально „Und Abatur unterschied sein wissen bei dem Pthail“. „Это мѣсто, говоритъ Брандтъ (Mand. Schrift. 175, anm. 1), особенной важности для (пониманія) связи мандейскихъ представленій съ гностиическою спекуляціей и для изясненія вѣраженія „Мана и ея образъ“, также отношенія между Manda d. N. и его образомъ Hibil-Ziwa“.—Очевидно въ послѣднемъ случаѣ В. Брандтъ имѣетъ въ виду *парность* эманаций.

¹⁾ Mand. Schr. XII, ср. VIII, X; См. Mand. Religion. 167 и дал.

²⁾ Hauck XII, 158.

³⁾ Bousset. Paulys Real-Encyklopädie, VII, 2. S. 1507.

⁴⁾ Kessler—у Hauck'a XII, art—Mani, Manichäer, S. 205. Ср. также W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen. 1907, s. 177—8.

⁵⁾ Contra haeres. I, XXXI, 3.

отцах и *дѣдахъ*“ гностицизма. Св. Ипполитъ считаетъ за исходную точку зрѣнія, при изученіи гностицизма, знакомство съ древними языческими религіозными и философскими ученіями, съ преданіями древней магіи, астрологіи и т. п. Оригенъ ¹⁾ упоминаетъ о гностическихъ сектахъ, которыя стояли въ отрицательномъ отношеніи къ христіанству. Подобное же упоминаніе встрѣчается и у Епифанія ²⁾. Послѣдній, кромѣ того, ясно говоритъ: „всѣ ереси изъ эллинскихъ басенъ“ ³⁾.

Говоря о языческомъ гносисѣ, нельзя не обратить вниманія, что собственно на основаніи историческихъ документовъ освѣщается данный вопросъ главнымъ образомъ со стороны эллинизованнаго Египта. Только отсюда мы имѣемъ соотвѣтствующія папирусныя книги и надписи на острокахъ, черепкахъ. Для гносиса восточнаго, за исключеніемъ мандейскихъ писаній и отчасти манихейскихъ, положительныхъ историческихъ данныхъ не имѣется. Однако восточному язычеству гносисъ является отнюдь не навязаннымъ. Овъ постулируется на основаніи очень опредѣленныхъ фактовъ. Все движеніе гностицизма, какъ увидимъ ниже, началось съ востока. Египетъ же былъ лишь болѣе или менѣе продолжительнымъ этапомъ по пути въ Римъ.

II.

Общее теченіе античнаго міра въ вѣкъ рождества Христова къ культурному взаимообщенію и идейному сближенію было до того сильно, что оно увлекло и іудеевъ—народъ, по библейскому выраженію, жившій отдѣльно и среди народовъ не числившійся. Палестинскіе іудеи еще, быть можетъ, современіи плѣна начали испытывать на себѣ воздѣйствіе

¹⁾ Contra Caels. VI, 28; ср. 26, 33, III, 13.

²⁾ Corporis haeresiologicis tomus secund. Ed. Oehler. S. Epiphani, episc. Const. Panaria. Berolini. 1859. T. I, p. 1, p. 536—537. Творенія Св. Епифанія Кипрскаго, въ рус. переводѣ. Москва. 1864, т. 44, ч. 2, стр. 110—111.

³⁾ Panaria. T. I: p. 2, p. 196; рус. пер., т. 44, ч. 1, стр. 173.

ассиро-вавилонской и персидской культуры и религии. Іудеи же, жившіе въ разсѣяніи особенно поселившіеся въ Египтѣ, подверглись вліянію греческой философіи. На палестинской почвѣ слѣды вліянія восточныхъ идей можно видѣть въ іудейской апокалиптикѣ¹⁾, въ ессеиствѣ и въ талмудѣ. Среди іудеевъ разсѣяніи въ Александріи явилось религиозно-философское движеніе, которое выразилось въ искаженіи Моисеева закона со стороны, на нѣкоторыхъ лицъ, затѣмъ въ сектѣ терапевтовъ и наконецъ въ филонизмѣ.

Секта *есеевъ*, появившаяся среди іудеевъ во II-мъ вѣкѣ предъ рождествомъ Христовымъ²⁾,—явно обнаруживаетъ въ своей организаціи и ученіи виѣ-іудейскія вліянія. Такъ ессеи отрицали—кровавыя жертвы, бракъ, рабство, клятву, не допускали помазанія масломъ, доводили до крайности омовенія и очищенія, учили особымъ отъ іудейства образомъ о происхожденіи души, признавали судьбу и пользовались въ большихъ размѣрахъ аллегорическимъ методомъ толкованія³⁾. Конечно, можно указать элементы для

¹⁾ Чуждыхъ элементовъ, нашедшихъ мѣсто въ іудейской апокалиптикѣ, мы не считаемъ нужнымъ касаться здѣсь. См. „Іудейство“ (Къ характеристикѣ внутренней жизни еврейскаго народа въ послѣднее время). Кіевъ, 1906, стр. 173—240.

²⁾ Flavii Josephi Opera. B. Niese. V. III, „Antiqu. jud. Berolini, 1892, p. 148; рус. пер. Г. Генкеля—XIII, 5, 9, стр. 25.

³⁾ Филонъ говоритъ объ отрицаніи ессеями кровавыхъ жертвъ: „θεραπευταὶ θεοῦ ὑπεύθυνον, οὐ ζῶσα κατὰ νόμον θύουσιν, ἀλλ' ἀεροπρεπεί;“—Quod omnia probus liber.—Philonis Judae opera omnia. Ed. Strer. t. V, p. 298 (Mang. II, 457). Ср. Flavii Josephi Opera—Ben. Niese. Vol. IV, 1890. Antiquit. Jud. XVIII, 1, 5; 124.—Іосифъ Флавій свидѣтельствуетъ объ ессеяхъ: „Супружество они презируютъ“. Fl. Josephi opera Ben. Niese. Vol. VI. 1894. Berolini. De bello Jud. II, VIII, 2; p. 176; рус. пер. Чертка. СПб. 1900, стр. 169. Ср. Antiqu. Jud. XVIII, 1, 5 (Niese, p. 124). См. у Филона „Ἀπολογία παρὰ Ἰουδαίων“—у Евсевія К. Praeparat. Evang. (Migne, patrol. ser. graec. T. XXI, col. 643). Plinius Major. Natur. histor. L. V, C. XVII: p. 262 (Относительно клятвы у есеевъ I. Флавій говоритъ: „καὶ πάντες τοὶ ῥηθὲν ἐκ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὄρκου, τοὺς ἐκινύουσιν αὐτοῖς περιστασι: χεῖρον τῆς ἐπιπορίας ὑπολαβάνοντες.“—De bello Jud. II, VIII, 6 (Niese—VI, p. 179—180); рус. пер. стр. 171.—„Въ рабствѣ, по замѣчанію I. Флавія, ессеи видѣли несправедливость“—Antiqu. Jud. XVIII, 1, 5 (Niese, p. 124; рус. пер. Генкеля.

подобнаго ученія и въ іудействѣ. Но нельзя вывести всѣ особенности эссеиства въ ихъ извѣстномъ выраженіи и связаннаго съ опредѣленною организаціей—изъ чистаго іудейства. Никакая ревность къ закону не могла благочестиваго іудея привести къ тому, чтобы видѣть въ кровавыхъ жертвахъ—существенной части національнаго культа—дѣло несогласное съ закономъ—и отвергать ихъ. Конечно, не іудейскому преданію слѣдовали эссеи, когда считали оскверненіемъ помазаніе масломъ, которое обильно изливалось на первосвященниковъ и царей еврейскихъ. Не закону іудейскому слѣдовали эссеи, отвергая клятву, каковую законъ во многихъ случаяхъ считалъ необходимою. Въ грубое противорѣчіе съ закономъ и со всѣми самыми дорогими іудейскими чаяніями становились эссеи, отрицая бракъ. Отнюдь не вытекало изъ іудейскихъ воззрѣній и формъ ихъ быта отрицаніе рабства. Не согласно было съ строгимъ іудейскимъ монотеизмомъ почитаніе солнца и развитое усердно ученіе объ ангелахъ¹⁾. Словомъ, образованіе эссеиства изъ почвы чистаго іудейства никакъ нельзя выяснитъ, а необходимо

СПБ. 1900, стр. 25). Ср. Philo, Quod'omnis prob. (ed. Ster. V, 299,—Mang II, 458). Эссеи „считаютъ елей не чистотою (*κηλίδι δ' ὑποκαρβίνους το ελαιον*); 1 если кто изъ нихъ помимо своей воли бываетъ помазанъ, то они вытираютъ свое тѣло, потому что въ жестокой кожѣ они усматриваютъ честь“.—De bello Jud. II, VIII, 3 (Niese, VI, p. 177; рус. пер. 170).—Души, по ученію эсеевъ, образованы изъ тончайшаго свѣтлаго эфира (*ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φωτός αἰθερος*) и заключены въ человѣческія тѣла, какъ въ темницу (*ὡς περ ἐγκτεῖς τοῖς σώματιν*); освобождаясь, по смерти тѣла, отъ долгаго рабства, души радуются и возносятся, какъ метеоры.—De bello Jud. II, VIII, 11 (Niese, VI, p. 183—184; рус. пер. 174).—Такъ какъ эссеи видѣли въ ветхозавѣтныхъ событіяхъ и лицахъ символы высшихъ истинъ, то они, по не волѣ, должны были прибѣгать и прибѣгали къ аллегорическому изъясненію писаній. Philo. Quod omnis probus lib. Edit. Ster. V, 299—300. Mang. II, 458.

¹⁾ „До восхода солнца они (эссеи), говоритъ Іосифъ Флавій, держиваются отъ всякой обыкновенной рѣчи; они обращаются тогда къ солнцу съ извѣстными древними по происхожденію молитвами, какъ будто бы испрашивая его восхожденія (*πατριος δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὡς περ ἐκτείνοντες ἀντεῖλαι*).—De bello Jud II, VIII, 5 (Niese, VI, 178; рус. пер. 170)—Объ именахъ ангеловъ.—De bello Jud. II, VIII, 7 (Niese, VI, 181; рус. пер. 172).



допустить чужеземное влияние. Какое это было влияние—со стороны ли греческой философии, особенно пифагорейства, какъ думаютъ одни, напр. Бауръ и Эд. Целлеръ—или со стороны восточныхъ идей буддйскихъ и персидскихъ, какъ полагаютъ—Неандеръ, Гильгенфельдъ, Бунзенъ и др.,—этотъ вопросъ для насъ является второстепеннымъ. Намъ представляется болѣе естественнымъ видѣть въ ессеиствѣ влияние восточныхъ идей, въ особенности парсизма. Ибо у ессеевъ проглядываетъ *дуализмъ*, и въ ученіи о Богѣ, и въ антропологiи и въ этикѣ. Такъ ессеи признавали рокъ, судьбу (*εἰραρμένῃ*)¹⁾, считая въ то же время Бога единымъ владыкою руководителемъ своимъ²⁾. Однако отъ Бога они производили лишь одно доброе, не относя къ нему злого³⁾.—Души человѣческія, по ихъ ученію, являются съ неба и какъ бы насильственно заключаются въ тѣла, чувствуя себя въ нихъ, будто бы въ *темницахъ*; чрезъ смерть души освобождаются отъ тѣлъ и радостно возносятся на высоту⁴⁾. Разъ тѣло есть оковы и темница души, то отсюда легко возникаетъ *аскетическій* принципъ—взглядъ на пожеланія, какъ грѣховныя сами по себѣ, и требованіе наивозможнаго ограниченія въ удовлетвореніи потребностей⁵⁾. Въ связи съ этимъ стоитъ взглядъ на женщину, какъ бы порожденіе злого начала⁶⁾, хотя и были ессеи, вступавшіе въ брачную жизнь⁷⁾.

¹⁾ Fl. Josephi Opera Antiq. Jud. XIII, V, 9 (Niesse, III, 148; рус. пер. т. II, стр. 29.

²⁾ Antiq. Jud. XVIII, I, 5. 6, (Niese, IV, 124—125; рус. пер., т. II, стр. 293—4).

³⁾ Philo (Quod omnis probus liber Ed. Stereot. p. 300) «το πάντων μὲν ἀγαθὸν αὐτὸν, κακὸν δὲ μὴ ὄντος νομίζειν εἶναι το θεῖον».

⁴⁾ Fl. Joseph. De bello Jud. II, VIII, 11. (Niese, VI, 184; рус. пер. 114).

⁵⁾ Josephus Th. De bello Jud. II, VIII, 2, (Niese, IV, 176; рус. пер. 169), οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ το μὲ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι.—Ср. Philo (у Евсевія Praepar. Evang. VIII, 11, (Mignet. XXI, с. 642), ολιγοδαίς ἐρασταί, πολυτάλαιαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρέφοντες—почитатели воздержанія, отвращавшіеся отъ роскоши, какъ болѣзни души и тѣла.

⁶⁾ Fl. Joseph. Antiq. Jud. X. III, 1, 5 (Niese, IV, 124; рус. пер. т. II, 293).—De bello Jud. II, VIII, 2 (Niese, VI, 176; рус. пер. 169), Philo у Евсевія—Praeparatio evang. VIII, 11. (Migne, XXI, 644).

⁷⁾ De bello Jud. II, VIII, 13 (Niese, VI, 185; рус. пер. 175).

Гностическій характеръ ессейства даетъ себя знать въ ихъ философствованіи о бытіи Бога и происхожденіи всего ¹⁾, въ ихъ таинственномъ ученіи объ ангелахъ ²⁾ и о происхожденіи человѣческой души, въ ихъ аскетизмъ, который, по видимому, простирался до воздержанія отъ мяса и вина, и въ устройствѣ ордена—дѣленіи членовъ на классы ³⁾ и т. п. По видимому, ученіе ессеевъ заключалось въ особыхъ таинственныхъ книгахъ, которыя лица, вступавшія въ секту клялись сохранять въ тайнѣ ⁴⁾. Подобными таинственными книгами изобиловали гностич. секты.

Въ древнѣйшихъ частяхъ *Талмуда*, относящихся къ изучаемому времени, встрѣчаются неясныя отрывочныя указанія на какія то особыя богословскія теченія, уклонившіяся отъ ортодоксальнаго ученія, и въ крайнемъ своемъ выраженіи трактуемыя Талмудомъ, какъ еретическія („Minim“). Прежде всего, нужно отмѣтить, что среди раввиновъ даннаго времени процвѣтало занятіе космогоніей и теогоніей, относившееся къ I й главѣ кн. Бытія и къ видѣнію пр. Іезекиля ⁵⁾. Такъ древняя Мишна говоритъ о таинственныхъ ученіяхъ, извѣстныхъ подъ именемъ „Maassch-Bereschith“ и „Maassch-Merkaba“. Содержаніе перваго ученія образуютъ вопросы: что вверху и что внизу, что было раньше міротворенія и что будетъ потомъ. Занятіе „Меркабою“ (колесницею) состояло въ изслѣдованіи природы самого божества. Углубленіе въ эти таинственныя ученія имѣло особую прелесть. Раввинская сага выводитъ, напр., раввина—банъ-Сома, жаркаго почитателя

¹⁾ Филонъ замѣчаетъ относительно ессеевъ, что они изъ философскихъ наукъ избѣгали логики, какъ не нужной для добродѣтели, а только для уловленія въ словахъ, оставляли безъ вниманія—физику, какъ менѣе трактующую о человѣческой природѣ, а болѣе о вещахъ непугливыхъ (μετεωρολογίας); болѣе же всего они любили „философствовать“ (φιλοσοφῆσαι) περὶ ὑπάρχοντος θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως.—Philo Quod om. pr. lib. p. 299 (Ed. St.).

²⁾ Вступающіе въ ессейскій орденъ должны были давать клятву „συντηροῦμεν ὁμολῶς τὰ τε τῆς αἰρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ἐνβιβία“. Jos. Bel. Jud. II, 8, 7. (Niese, VI, 181; рус. пер. 171).

³⁾ De bello Jud. II, VIII, 10 (Niese, VI, 183, рус. пер. 173).

⁴⁾ См. примѣч. 2-ое.

⁵⁾ W. Bacher. Die Agaga der Tannaiten. Strassburg. 1903, I. S. 39

тайственныхъ учений. Однажды онъ сидѣлъ, окруженный огнемъ, погружившись въ изслѣдованіе писаній. Его спросили, *не улюбился ли онъ въ тайну божественной колесницы* (меркаба) (ср. Іезек.). Онъ отвѣтилъ, что онъ присоединяетъ слова торы къ словамъ пророковъ и слова послѣднихъ къ словамъ агіографовъ, и поэтому радуются слова торы, какъ въ тотъ день, когда они были открыты на Синаѣ въ огнѣ ¹⁾. О томъ же самомъ бѣнь-Сомѣ разсказывается: однажды онъ сидѣлъ удивленный и въ себя погруженный; въ это время проходилъ раввинъ Іисусъ, бѣнь-Ханайя, и привѣтствовалъ одинъ и другой разъ, не получая отвѣта. При третьемъ разѣ, наконецъ, онъ быстро отвѣтилъ на привѣтствіе. Тогда спросилъ его р. Іисусъ, бѣнь-Ханайя: бѣнь-Сомѣ, откуда ты пришелъ и гдѣ бродятъ твои мысли? На это онъ кратко отвѣтилъ: я размышляю. Но р. Іисусъ сказалъ: я призываю во свидѣтели небо и землю, что не отступлю отъ тебя, пока ты не скажешь мнѣ, о чемъ ты размышлялъ. Только теперь отвѣтилъ бѣнь Сомѣ: *я былъ погруженъ въ занятіе космогоніей*, и мнѣ кажется, что между верхними и нижними водами пространство отъ двухъ до трехъ пальцевъ ²⁾. О другомъ раввинѣ одна изъ древнѣйшихъ частей Талмуда разсказываетъ слѣдующее „Раввинъ Іохананъ, бѣнь Саккей ѣхалъ на ослѣ, а за нимъ шелъ пѣшкомъ раввинъ Елеазаръ, бѣнь Арохъ. Послѣдній сказалъ: равви, научи меня отдѣлу изъ Меркаба. Учитель возразилъ: не учили ли мудрые, что нельзя излагать „меркаба“, развѣ только предъ однимъ (слушателемъ): не значить ли это, что этотъ мудрый *самостоятельно* способенъ изслѣдовать? Такъ позволь мнѣ, сказалъ Елеазаръ, чтобы я предложилъ тебѣ рѣчь объ этомъ.—Говори—отвѣтилъ тотъ. Когда теперь р. Елеазаръ приготовился говорить о Меркаба, учитель сошелъ со своего животного, замѣтилъ: не прилично, чтобы я, сидя на ослѣ, выслушивалъ рѣчь о

¹⁾ Le Talmud de Jerusalem M. Schwab. T. VI. Paris. 1883; Traite Haghiga, II, 269.

²⁾ Le Talmud. M. Schwab Haghiga p. 270; Талмудъ въ русскомъ переводѣ Переферковича СПб. 1890; кн. 3—4, стр. 520.

славѣ моего творца. Послѣ этого они сѣли подѣ деревомъ.— Тогда сошелъ огонь съ неба и окружилъ ихъ и готовые на служеніе ангелы скакали и ликовали предъ ними. Одинъ ангелъ воскликнулъ изъ огня: какъ точно ты изображаешь — это и есть Меркаба. Тогда начали всѣ деревья пѣть пѣснь.— Когда р. Елеазаръ кончилъ свою рѣчь, всталъ р. Іохананъ, б. Саккей, поцѣловалъ его въ голову и сказалъ: пусть будетъ благословенъ Богъ Авраама, Исаака и Іакова, который далъ нашему отцу Аврааму столь мудраго сына, который способенъ говорить о славѣ нашего отца на небѣ¹⁾.—Насколько была велика притягательная сила этихъ таинственныхъ ученій и какъ она непреодолимо влекла къ себѣ, это видно изъ талмудическихъ предостерегающихъ словъ по поводу напряженныхъ занятій банъ Сома: „Если ты нашелъ медъ, то наслаждайся имъ въ мѣру, чтобы не изблевать его, если ты вкусишь его въ излишествѣ“²⁾. По другому преданію, желаніе учениковъ — быть введенными въ изученіе Меркаба,—отклоняется чрезъ указаніе на ученіе древнихъ, которые слова писанія: „медъ и молоко подѣ твоимъ языкомъ“—такъ пзъясняли, что вещи, которыя слаже, чѣмъ медъ, остаются *ниже* языка, другими словами, что вещи, которыя образуютъ тайны міра, не должны выходить за губы³⁾, т. е. не должно ихъ спускать съ языка, говорить о нихъ⁴⁾. Въ другомъ мѣстѣ Талмудъ положительно говоритъ: „Нельзя излагать „исторію творенія“ развѣ предъ двумя слушателями, а меркаба какъ только предъ однимъ, предполагая, что этотъ самъ мудръ и можетъ самостоятельно изслѣдовать“, — или уже грозное предостереженіе: „Кто изслѣдуетъ четыре вещи, тому было бы лучше — никогда не родиться, именно: чтб вверху, и

¹⁾ Le Talmud M. Schwab. Haghiga. II, 269. Рус. пер. Переферковича. СПб. 1890, кн. 3—4, стр. 519.

²⁾ Le Talmud. M. Schwab. Haghiga p. 270; рус. пер. 520.

³⁾ Le Talmud. M. Schwab. Haghiga, p. 270.

⁴⁾ Глухое недовольство космогоническими и теософическими умствованиями, вѣроятно, уже можно усматривать у Іисуса Сирохова (Ш, 20—24).

что внизу, что было раньше творенія и что будетъ потомъ—и кто не щадитъ чести своего творца, тому лучше было бы не родиться“¹⁾.—Гемара, содержащая толкованіе на приведенную часть Мишны, обсуждаетъ подробно границы любуемыхъ изслѣдованій. Она говоритъ о міротвореніи, о семи небесахъ, о „тронѣ славы“ и окружающихъ его херувимахъ и серафимахъ, о священныхъ животныхъ и служащихъ ангелахъ—и... всегдашній ея припѣвъ: до сихъ не дальше! Очевидно, таинственныя ученія висѣли надъ бездной ереси, такъ что требовалось проведеніе самыхъ строгихъ и точныхъ границъ, чтобы, напр. не сбиться на ложный путь различенія Творца отъ высшаго Бога и чрезъ это не унижить перваго предъ послѣднимъ.

Тѣмъ не менѣе вполне предупредить опасность не удалось. Иудейское преданіе прикровенно указываетъ на уклоненіе отъ истины р. бѣнь Дама, раввина Ханина²⁾ и др. Они подпадали подъ вліяніе еретиковъ „minim“. Что это была за ересь—трудно сказать³⁾.—Кромѣ того учителя Талмуда обличаютъ лицъ, а быть можетъ, и цѣлую партію, отпавшую отъ іудейскаго закона. Раввинъ Елеазаръ изъ Модима и его коллега р. Елеазаръ, бѣнь Азарія учатъ: „Кто, оскверняетъ субботу, презираетъ праздники, кто отвергаетъ завѣтъ нашего отца Авраама—обрѣзаніе, и кто дастъ толкованія писанію, которыя не соотвѣтствуютъ преданію,—тотъ не получитъ никакой части въ будущей жизни, даже если онъ обладаетъ знаніемъ торы и совершаетъ добрыя дѣла“⁴⁾.

¹⁾ Le Talmud. M. Schwab. Haghiga Ch II, p. 267; рус. пер. Персферковича, 519.

²⁾ Le Talmud de Jerusalem. M. Schwab. T. XI, Tr. Aboda Zara, 1889, II, 191; III, 213.

³⁾ Вопросомъ объ ереси „minim“ и еретикахъ „Minäer“ особенно усердно занимается М. Friedländer. Но самъ онъ если въ 1898 г. въ своей книгѣ о гностицизмѣ (S. 100) пришелъ къ тому, что „minim“ нужно отождествить съ офитами, то десять лѣтъ спустя (Synagoge und Kirche-Berlin, 1908) онъ поставилъ знакъ равенства Minäer=Nazaräer, S. 102—106.

⁴⁾ New Edition of the Babilonian Talmud. M. L. Rodkinson. Vol. I (IX) New-York, 1900. Tr. Aboth. III, 73. Рус. переводъ. Кн. 7—8, стр. 488.

О древности іудейскихъ преданій, приведенныхъ изъ Талмуда, свидѣтельствуєтъ тотъ фактъ, что на изреченіи Мишны о „Maassch-Merkaba и M.-Berechicht—ссылается уже раввинъ Іохананъ, бѣнъ Саккей, который былъ выдающимся ученикомъ знаменитаго равви Гиллела, т. е. жилъ въ половинѣ перваго христіанскаго столѣтія. Равнымъ образомъ, упомянутые раввины—Елеазаръ изъ Модима и Елеазаръ, бѣнъ Азарія принадлежатъ первому христіанскому вѣку¹⁾.—Значитъ въ вѣкъ рождества Христова среди палестинскихъ евреевъ были броженія. Многіе раввины увлеклись спекулятивными и таинственными ученіями—космологіей и теософіей; при этомъ не рѣдко едва примѣтною чертою отдѣлялись отъ еретиковъ „минеевъ“, а нѣкоторые даже переступали эту черту. Кромѣ того явилась партія, которая нарушала цѣлость Моисеева закона и извращала его.

Среди іудеевъ разсѣянія, въ Александріи египетской мы встрѣчаемся съ подобными же уклоненіями отъ ортодоксальнаго іудейства, какъ и на почвѣ палестинской. Изъ сочиненій Филона мы узнаемъ о либеральной партіи, отрицавшей обрядовый Моисеевъ законъ, о сектѣ терапевтовъ и о какихъ-то мистахъ. Ученіе же самого Филона можно поставить въ параллель съ тѣми космогоніями и теогоніями, которыми такъ увлекались многіе раввины²⁾.

¹⁾ W. Bacher. Die Agaga der Tannaiten. Strassburg, 1903, I, S. 43, 69, 187, 212.

²⁾ При сходствѣ уклоненій отъ іудейскаго ученія на палестинской и египетской почвѣ, даже параллели между ними, особенно между сектами ессеевъ и терапевтовъ,—естественно возникаетъ вопросъ о ихъ взаимоотношеніи, зависимости. Большинство ученыхъ склонно по-свѣдѣвать въ зависимость палестинскія религіозно-мистическія и сектантскія движенія отъ александрійскихъ, въ особенности секту ессеевъ отъ терапевтовъ (Целлеръ, Мавгольдъ, Фридендеръ и др.). Но едва ли съ этимъ можно согласиться. Религіозно-философское движеніе, которое имѣло сблизить іудейство съ греческой философіей, можно начинать только съ Аристовула (Em. Schurer. Geschichte des Jüdischen Volkes III Bd. 3 Aufl. Leipzig. 1898, S. 384). Между тѣмъ секта ессеевъ

мы не должны поэтому пренебрегать заповѣданнымъ обычаемъ.. Нужно принимать во вниманіе буквальный смыслъ, какъ соотвѣтствующій тѣлу, а таинственный—душѣ (ἀλλὰ ταῦτα μὲν σωματικὰ ἐοικέναι νομίζουσιν, ψυχῇ δὲ ἐκείνῃ). Но какъ, заботятся о тѣлѣ, какъ жилищѣ души, такъ должно также принимать во вниманіе и букв. смыслъ ¹⁾).

Отсюда ясно видно, что среди іудеевъ александр ко времени Филона возникъ расколъ: часть іудеевъ, подъ предлогомъ аллегорическаго толкованія, устраняла Моисеевъ обрядовый законъ—субботу и другіе праздники, обрѣзаніе и остальные религіозные обычаи, и чрезъ это удалилась отъ единства народнаго и общенія въ національномъ культѣ. Изъ сочиненія Филона „De vita contemplativa“ (Περὶ βίης θεωρητικῆς) мы узнаемъ о сектѣ терапевтовъ, жившихъ въ Египтѣ и примѣнявшихъ также аллегоризмъ въ толкованіи закона. Однако терапевты отнюдь не тождественны съ партіей іудеевъ, о которыхъ идетъ рѣчь. Такъ о терапевтахъ извѣстно, что они, объясняя свщ. писаніе посредствомъ аллегоріи, *весь законъ* уподобляли живому существу, у котораго тѣло—буквальные предписанія, а душею является невидимый смыслъ, скрытый въ словахъ ²⁾. Слѣд., уподобляя весь законъ живому существу, состоящему изъ души и тѣла, терапевты не отрицали обрядовой стороны закона. И дѣйствительно у того же Филона мы имѣемъ положительныя указанія, что терапевты „считаютъ особенно священными и достойными празднованія седьмой день субботы“ ³⁾. Кромѣ того, Филонъ, порицающій „нѣкоторыхъ“ людей за презрѣніе національныхъ законовъ, съ большею похвалою

¹⁾ Ibidem. 386.

²⁾ Αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοῶν ἐν ἀλληγορίαις. Ἀπαρα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς τοῖς ἐοικέναι ζῶσι, καὶ σῶμα μὲν εἶναι τὰς βήτας διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκειμένον ταῖς λέξεσιν ἄβυστον νοῦν. *Philonis Iudaei Opera omnia* Ed. Stereot. T. V, Lipsiae, 1901, s. 337—8. (M. 483).

³⁾ Τὴν δὲ ἐβδόμην πανήγυρον τιμὰ καὶ πανέορτον νομίζοντες εἶναι ἐξ ἀρχαῖς ἡρώς ἐπιφασίαν... Ed. st. V, s. 327 (M 477).

отказывается о терапевтах и пишет во имя ихъ чуть не панегирикъ. Очевидно, та партія іудеевъ выступила въ жизни какъ антиномисты, либертинцы; за одно—хотя бы крайнее примѣненіе аллегорич. метода главный представитель аллегоризма порицать бы ихъ не сталъ.

Терапевты, восхваляемые Филономъ, представляли собою, несомѣнно, уклоненіе отъ ортодоксальнаго іудейства. Эти, по всей вѣроятности, ближайшіе предшественники Филона по аллегорическому методу, составляли классъ людей, отдавшихъ жизни созерцательной и благочестивой. Они, тяготясь жизнію общественной, оставляли имѣнія, дома и переселялись изъ городовъ и шумныхъ поселеній къ берегамъ Мареотскаго озера, недалеко отъ Александріи. Здѣсь они въ полномъ уединеніи (*μοναρισμα παρ' ἐαυτοῖς*) предаются занятію философіей (*φιλοσοφῆσαι*). Нѣкоторые изъ нихъ, у которыхъ особая страсть къ знанію, по три дня не вспоминаютъ о пищѣ; есть и такіе, кто испытываетъ столько очарованія и такъ обильно питается на этомъ пирѣ, гдѣ мудрость щедро раздаетъ сокровище своихъ ученій, что, удвоивъ этотъ срокъ, едва на шестой день отвѣдываетъ необходимой пищи¹⁾. Въ чемъ состояло это „занятіе философіей“—съ точностью нельзя сказать, такъ какъ „сочиненія древнихъ мужей“ (*συγγραμματα παλίων ἀνδρῶν*) терапевтовъ не сохранились. О родѣ ихъ занятій мы можемъ судить по сочиненіямъ Филона; т. е. они, вѣроятно, состояли въ сближеніи іудейства съ эллинистической философіей, при помощи аллегорическаго метода. Кромѣ философін, терапевты предавались молитвѣ и богослуженію. Въ каждомъ домѣ терапевтовъ была священная комната (*ἱερόν*), которая называлась моленной и уединеннымъ мѣстомъ (*ἐρημικὸν καὶ μοναστήριον*), гдѣ они совершали тайнодѣйствія (*μυστήρια τελοντα*); имѣли здѣсь только законъ,

¹⁾ *Philon, Jud. Opera, Ed. Ster. T. V. p. 326—327; M. 476; рус. переводъ въ приложеніи къ кн. И. Смирнова „Терапевты“. Кіевъ, 1909, стр. 10—11.*

боговдохновенныя изреченія пророковъ, гимны и прочее для укрѣпленія въ благочестіи и совершенствованія. Обычно они молились два раза въ день: утромъ и подъ вечеръ. При восходѣ солнца (ἡλίου μὲν ἀνίσχοντος), просили себѣ благополучнаго дня; по заходѣ же солнца (ὀδυμένῳ δέ—), молятся о томъ, чтобы ихъ души сдѣлались способными изслѣдовать и истину ¹⁾. Жизнь терапевтовъ отличалась не только воздержаніемъ, но и аскетическимъ направлениемъ. На тѣло они смотрѣли какъ на простой вьючный скотъ (τὰ θρέμματα), которому необходимо дать отдыхъ въ седьмой, нерабочій день. Деспотовъ (δеспοίνας), которыхъ дала смертнымъ природа—голодь и жажду—они удовлетворяли самымъ необходимымъ, безъ чего нельзя жить (ὅν ἄνευ ζῆν οὐκ ἔστι) ²⁾. Когда они собираются на общую трапезу, то столъ ихъ чистъ отъ мясной пищи (τῶν ἐνχίμων); пища ограничивается хлѣбомъ; приправою служить обыкновенная соль, къ чему прибавляется для большей пріятности пессопъ. Вина не подается, а одна только чистая вода, потому что вино—напитокъ безумія, а разнообразіе кушаній возбуждаетъ похоть ³⁾.—Терапевты чуждались брака. Они не хотѣли смертнаго потомства (βυγτῶν ἐκτόνων), а лишь безсмертнаго (ἀθανάτων), которое можетъ произвести лишь душа, преданная Богу ⁴⁾. Терапевты отрицали рабство, считая его противнымъ природѣ челоуѣка ⁵⁾.

Какъ видно, терапевты весьма близки къ ессеямъ. Различія между ними очень небольшія. Первое изъ нихъ состоитъ, по выраженію самого Филона, въ томъ, что ессеи избрали жизнь дѣятельную и практическую (τὸν πρακτικὸν ἐπιήλωσαν καὶ διεπρόνησαν βίον ἐν ᾧπασιν); а терапевты возлюбили созерцаніе (περὶ τῶν θεωρίαν ἀπασχλημένων). Потомъ ессеи вели обще-

¹⁾ *Philonis*, Opera Ed. ster. V. 325, 336. М. 475, рус. пер. 9—10.

²⁾ *Ibidem*. 327—328, М. 477, рус. пер. 12.

³⁾ *Ibidem*. 336 М. 483; рус. пер. 29.

⁴⁾ *Ibidem*. 335, М. 482; рус. пер. 27.

⁵⁾ *Ibidem*. 355—6; М. 482; рус. пер. 28.

житный образъ жизни, терапевты же—отшельнический (ἐκαστος μονοῦμενος παρ' ἑαυτοῦ). Наконецъ, ессеи не допускали въ свои союзы женщинъ, хотя часть ихъ вступала въ бракъ; терапевты же позволяли пожилымъ женщинамъ дѣйствицамъ присутствовать на ихъ общихъ молитвенныхъ собраніяхъ, хотя они и отрицали бракъ.—Какъ ессеи, такъ и терапевты—въ своей организаціи и въ своихъ воззрѣніяхъ ясно доказываютъ не чисто іудейскій характеръ. У нихъ также замѣтенъ дуализмъ и аскетизмъ. А ихъ молитвы, при восходѣ и заходѣ солнца, совершались, повидимому, не безъ отношенія къ солнцу. Вообще въ благоговѣйномъ отношеніи ессеевъ и терапевтовъ къ солнцу, быть можетъ, мы имѣемъ слѣды вліянія культа Митры¹⁾.

Кромѣ терапевтовъ, въ сочиненіяхъ Филона есть упоминаніе о какихъ-то *листахъ*, къ которымъ Филонъ не менѣе расположенъ, чѣмъ и къ терапевтамъ. Только ихъ однихъ онъ приглашаетъ и научаетъ божественнымъ тайнамъ (τελετάς γὰρ ἀναδιδάσκουμεν θείας, τὰς τελετῶν σέβους τῶν ἱερῶν τῶν μυστῶν). Сообщивши имъ нѣкоторыя аллегорическія толкованія, Филонъ продолжаетъ: „Очистивши ваши уши, примите это, посвященные, въ ваши души, какъ свящ. тайны, и не сообщайте ихъ никому изъ непосвященныхъ (ταῦτα, μυστὰ... ὥς, ἱερά ὄντως μυστήρια ...παρα δεχεσθαι καὶ μηδενὶ τῶν ἀμύητων ἐκκαλῆσατε...) ²⁾.—Кто такіе были мисты и аминты, въ какомъ отношеніи они стояли къ терапевтамъ, или это были, именно, терапевты; равнымъ образомъ былъ ли самъ Филонъ членомъ ихъ кружка—сказать трудно.

¹⁾ Тѣсное родство между ессеями и терапевтами невольно заставляетъ постулировать ихъ общій источникъ или стволъ. Однако историческія данныя не представляютъ возможности къ открытію его. История знаетъ ессеевъ и терапевтовъ уже живущими отдѣльно. Выведеніе ессеевъ изъ терапевтовъ, къ чему были такъ склонны изслѣдователи ранѣе, или терапевтовъ изъ ессеевъ, что теперь становится господствующимъ мнѣніемъ—исторически не доказуемо, особенно первое, погрѣшающее противъ хронологіи. Вѣроятно, обѣ эти секты обяза-

²⁾ *Philonis, Opera De Cherub m. Ed. Cohn V I, p 181 (Mang. I, 147).*



Иудео-александрійское, религиозно-философское движеніе возглавляется Филономъ.

Филонъ также имѣлъ свою цѣлью сблизить іудейство съ греческою философіей—расположить іудеевъ къ принятію греческой философіи и сдѣлать въ глазахъ грековъ заслуживающимъ вниманія еврейское ученіе. Въ своемъ ученіи Филонъ остается при признаніи *формальнаго* превосходства іудейства. Для него все записанное въ священныхъ книгахъ Моисея—божественныя изреченія¹⁾; пророки говорили по вдохновенію отъ Бога²⁾. Съ этимъ убѣжденіемъ Филонъ не разставался, заимствуя *материалъ* для своей системы изъ греческой философіи, ибо, по нему, греческіе философы все свое дѣйствительно цѣнное заимствовали у Моисея, „пили отъ источника іудейскаго божественнаго закона³⁾. Но такъ какъ предположеніе Филона было въ послѣднемъ отношеніи неправильно, и въ дѣйствительности существовало глубокое различіе между ученіемъ греческихъ философовъ и божественнымъ откровеніемъ въ іудействѣ, то Филону пришлось для оправданія своего невѣрнаго принципа обратиться къ искусственному методу, *аллегоризму*,

ны своимъ возникновеніемъ общему синкретическому теченію времени и сходству пробудившихся стремленій у нѣкоторыхъ послѣдователей іудейства, при одинаковости обстоятельствъ. Не-іудейскія черты въ нихъ больше основаній относить на счетъ востока, а не греческой философіи. Даже соглашаясь съ Целлеромъ относительно вліянія пифагорейства на указанныя секты, не нужно забывать, что самъ пифагореизмъ, по всей вѣроятности, восточнаго происхожденія. (Cf. Schurer, Geschichte d. Jud. Vockes. Zw. Aufl. II, 584).

¹⁾ „Ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βιβλίαις ἀναγεγραμμένα—προσθεντες δι' αὐτοῦ, т. е. Моисея“; *Philonis Alexandrini, Opera. De vita Mosis. II, Ed. L. Cohn. Vol. IV, 244. Mang. 163.*

²⁾ „Τὸ δὲ προφητικὸν γένει φιλεῖ τοῦτο (т. е. φῶς τοῦ Θεοῦ) συμβαίνειν. ἐκινεῖται γὰρ ἐν ἡμῖν (т. е. въ пророкахъ) ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ πνευματικὴν ἐφεῖν“; *Cuius rerum divinarum heres sit. Philonis, Opera. Ed. P. Wendland. V. III p. 61, Mang. 511.*

³⁾ „Εἵκοις δὲ ὁ Ζηρὼν ἀρροσάει τον λόγον, ὡς περ ἀπὸ τῆς τηγῆς, τῆς τοῦ Θεοῦ πνευματικῆς“; *Philonis, Opera. Quod omnis probus liber. Ed. Stereot. T. V, p. 293. Mang. II, 454.—о Гераклѣ тѣ Legum allegor. 1, Ed. Cohn v. 1, p. 89, Mang. 65.*

перетолковыванію въ какомъ угодно смыслѣ того, что по прямому смыслу не подходило къ его системѣ. Отъ искусственнаго соединенія не соединимаго получилась не только не-стройность въ системѣ Филона, но и противорѣчивость.

Характернымъ свойствомъ системы Филона является *дуализмъ* между богомъ и матеріей. Дуализмъ обуславливаетъ собою развитіе всей системы Филона и окрашиваетъ въ извѣстный цвѣтъ ея частности. Филонъ исходитъ изъ трансцендентнаго *понятія о Богу*, къ чему поводовъ не доставало ни въ іудейскомъ раввинистическомъ ученіи о Богѣ, ни у греческихъ философовъ. Богъ стоитъ на недостигаемой высотѣ и рѣзко отличается отъ міра. Ему только одному въ собственномъ смыслѣ и свойственно бытіе¹⁾. Но утверждая бытіе божіе (τὸ εἶναι), однако нельзя составить или дать положительнаго понятія о Богѣ. Вѣдь божество безконечно возвышено надъ міромъ, а всѣ наши понятія слагаются изъ міро-или само-сознанія. Поэтому можно говорить только о томъ, что Богъ *есть*, а не о томъ, *что* онъ есть. Богъ безъ всякихъ свойствъ—ἄποιος: онъ не рожденный, не тлѣнный, неизмѣняемый²⁾. Богъ не можетъ быть опредѣленъ. Бытіе божіе есть единственный предикатъ, какой можно приложить къ Богу. Филонъ встаетъ не только противъ пантеистическаго смѣшенія Бога съ міромъ; но онъ избѣгаетъ даже всякихъ сравненій Бога съ тварями. Богъ, говоритъ онъ наир., не челоуѣкообразенъ (οὐκ ἀνθρωπομορφος)³⁾.—Но въ ученіи о Богѣ Филонъ не остался вѣрнѣй самому себѣ: признавъ Бога не опредѣлимымъ, онъ тѣмъ не менѣе приписываетъ ему положительные черты. Богъ,

¹⁾ Богъ говоритъ о себѣ: „Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν, ἵνα παύσιντες διαλογῶν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναβιβάζωσιν, ὡς οὐδὲν ὄντα ἐπ’ ἐμοῦ το παρῶν κομιζέται, ὡ ρονὴ πρόσεται το εἶναι“. *Philonis, Opera. De vita Mosis. 1; Ed. Cohn. V. IV, p. 137; Mang. 92.*

²⁾ „Ἀποιος γὰρ ὁ θεός,... ὁ γὰρ ἡ ποιότης αἰρέτως ἔχειν τον θεον ἡ μὴ αἰρέντων καὶ ἀφύρτων ἡ μὴ ἀτρεπτον εαυτον ἀδικεῖ, οὐ θεον“.—*Philonis, Opera, Legum allegor. 1; Ed. Cohn. 1, p. 70 и 73; Magn. 50. 53.*

³⁾ *Philonis, Opera. De vita. Mos 1. Ed. Cohn V. IV. p. 137; Mang 92.*

по Филону, объединяетъ въ себѣ всѣ совершенства, и отъ него они разсѣваются въ тварномъ мірѣ. Богъ все собою наполняетъ и все проникаетъ ¹⁾; Богу свойственно дѣланіе ²⁾. Между положительными свойствами Бога у Филона особенно выступаютъ—благость и могущество ³⁾.

Богъ, будучи отдѣленъ, по Филону, глубокою пропастью отъ міра, не можетъ войти въ непосредственное столкновение съ нимъ, ибо всесовершенный не долженъ оскверняться чрезъ соприкосновение съ матеріей ⁴⁾. Рѣзкая противоположность Бога міру и полная зависимость всего конечнаго отъ Бога заставили Филона указать *посредствующія существа*, благодаря которымъ открылась бы божеству, столь удаленному отъ міра, возможность дѣйствовать въ мірѣ. Ученіе Филона о посредствующихъ существахъ совмѣщаетъ въ себѣ разнородныя представленія. Сюда привлекаются и платоновскія идеи, какъ первообразы, и дѣйствующія первопричины стоиковъ, и іудейское ученіе объ ангелахъ, и греческое—о демонахъ. Господствующее мѣсто занимаютъ у Филона стоическія дѣйствующія первопричины.—Предъ созданіемъ чувственнаго міра, Богъ, по Филону, повторяющему, Платона,—произвелъ сверхчувственный міръ идей. Эти идеи должны были служить не только прототипами вещей, но и причинами или силами, производящими ихъ ⁵⁾.

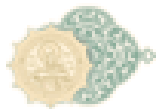
¹⁾ „Пαντα γὰρ παρ' ἑωρισεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διεληλυθεν καὶ κενοὺς οὖσαν οὐδὲ ἕρημον ἀποκατασκεύησεν ἑαυτοῦ“, *Philonis, Opera. Legum alleg.* L. III. Ed. Cohn. V, 1, 114; Mang. 88.

²⁾ „Ἰδὼν μὲν δὲ θεὸς τόποις ἐν“.—De cherubim. Cohn. V 1, 189; Mang. 153. „Παρεὶτα γὰρ οὐδεὶς ποτὶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον το καίεν πορὸς καὶ γινώσκων το ψαμεν, οὕτως καὶ θεὸς το ποιεῖν“. *Philonis, Legum. alleg.* L. I. Cohn. I, p 62; Mang. 41.

³⁾ *Philonis, Opera. De confusione linguarum.* Ed. Ster. T. II, p 312, Mang. I, 432, De vita Mosis. II Cohn. IV, 231—2; Mang. 153.

⁴⁾ „Ἐξ ἐκείνης γὰρ (sc. τῆς οὐκ) πάντα ἐγεννήσεν ὁ θεός, οὐκ ἐραπτόμενος οὗτος οὐ γὰρ ἦν ἄν τις ἀπειρὸς καὶ πεφρονημένος οὐκ ἐψυχεῖν τον ἰδρῶνα καὶ ραλτῆρεν“. *Philonis, Opera. De sacrificantibus.* Ed. Ster. IV, p 386. M. II, 261.

⁵⁾ „Βουλόμενος τον οὐρανον κάμασι τούτων δημιουργήσαι προσετέθηκε τον νοητον, ἵνα κρωμενος ποιῶναι καὶ θεωρεῖσθαι παρὰ ἑαυτον, τον σφωτικον ἀπεργασθῃ“. De opificio mundi. Cohn. V. I, p. 5; Mang. 4. „ταῖς ἀσω-



Названные духовныя силы, чрезъ которыя Богъ приводитъ въ порядокъ безпорядочную матерію, суть слуги и замѣстители Бога, посредники между нимъ и конечнымъ міромъ, а также посланники его къ людямъ¹⁾. По функциямъ, которыя усвояются посредствующимъ существамъ, по именамъ, которыя къ нимъ прилагаются—трудно рѣшить, представляются ли они, какъ существа личныя или безличныя²⁾; вѣроятно, не тѣ, не другія въ отдѣльности, а тѣ и другія вмѣстѣ. Въ ученіи Филона о посредникахъ скрещиваются двоякія представленія: религіозныя, какъ о существахъ личныхъ,—и философскія, какъ—безличныхъ. Филонъ связываетъ оба представленія, не замѣчая ихъ противорѣчія.—Не устойчивое воззрѣніе Филона на природу посредствующихъ существъ неизбежно отразилось и на его представленіи о происхожденіи ихъ. Есть выраженія въ сочиненіяхъ Филона, изъ которыхъ будто-бы слѣдуетъ, что онъ мыслить происхожденіе ихъ отъ божества въ видѣ эманации (ἀπόρροια), сравниваетъ ихъ сообщеніе міру съ изліяніемъ³⁾. Однако Филонъ нигдѣ не говоритъ положительно, опредѣленно о происхожденіи силъ (δυνάμεις) отъ божества путемъ эманации; и мы не имѣемъ права усвоять Филону

ρίταις δυνάμεσιν, ὡν ἕκαστον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήματα πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τῶν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφῶν.—De sacrificantibus. Ed. Str. IV, p. 386, Mang. II, 261.

¹⁾ Ταύτας δαιμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερός λόγος ἀγγέλους εἰώθει καλεῖν. — De Somniis lib. I. Ed. Wendland. III, p. 235. M. 642. См. также p. 229; M. 638. Въ объясненіи Быт. VI 2 Филонъ говоритъ: οὗς (ангеловъ большихъ) ἄλλοι φιλόσοφοι δαιμονας, ἀγγέλους Μωυσης εἰώθειν ὀνομαζέειν.—De gigantibus. Ed. Wendland. II, 43; Mang. 263.

²⁾ Наименованія—ἄγγελοι, αἱ ροαὶ, λόγοι, λόγοι, μασταί, λόγοι, θεοὶ—могутъ указывать на личный характеръ посредниковъ; но названія—δυνάμεις, ἰδέαι ὀρεταί—едва ли имѣютъ въ виду обозначать индивидуальность.—Существованіе ихъ внѣ Бога является призрачнымъ: Εἰ δὲ τις ἐλθῇ σὺν γυμνοτάροις χρίσασθαι τοῖς ἰσχυράσιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τοῦ νεκροῦ εἶναι κόσμον ἢ τοῦ λόγον ἢ τὴν κοσμοποιούσαν.—De officio mundi. Ed. Cohn. v I, p. 5, Mang. 4. 5.

³⁾ Ὁ θεὸς ἐστὶν ἡ πρεσβυτάτη (τῇ γῇ). τὸν γὰρ εὐπειθεῖ τοῦτον νόστον ὀμνύβρησε.—De profugis. Ed. Ster. T. III. 160. M. I, 575 Cp. De somniis lib. II, Ed. Wendland. V. III, p. 294; Mang. 658.

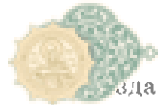


ученіе объ эманации на подобіе восточнаго или стоическаго.—Число силъ въ системѣ Филона невозможно опредѣлить: количество ихъ безпредѣльно ¹⁾). Отношенія, т. е. координація или субординація—этихъ силъ весьма неопредѣлены. Сравнительно яснѣе вырисовываются высшія силы. У единого истиннаго Бога, по ученію Филона, живутъ двѣ высшія силы—благость и могущество (πρῶται δυνάμεις—ἀγαθότης καὶ ἐξουσία). Своею благостью онъ все создалъ, чрезъ свою силу онъ все въ управляетъ. Третья сила, что объединяетъ и посредствуетъ двѣ первыя, называется λόγος; райскіе херувимы знаменуютъ двѣ первыя силы—власть и благость (ἀρχὴ, ἀγαθότης); огненный же мечъ—символь логоса ²⁾). Объ отношеніи этихъ двухъ силъ къ логосу Филонъ, по-видимому, не имѣлъ яснаго представленія. Если λόγος называется μέσος συναγωγός двухъ высшихъ силъ, если его знаменуетъ огненный мечъ, тогда какъ тѣ силы—херувимы; то, кажется ясно, что λόγος, какъ продуктъ двухъ высшихъ силъ, поставляется ниже ихъ. Другія же, гораздо болѣе многочисленныя выраженія, какъ сейчасъ увидимъ, говорятъ о превосходствѣ логоса надъ всеми силами. Значить, здѣсь опять мы наталкиваемся на суутанность или даже противорѣчивость въ системѣ Филона.—Логосъ занимаетъ весьма важное мѣсто въ системѣ Филона. Онъ есть всеобщій посредникъ между Богомъ и міромъ. Логосъ—это идея, совмѣщающая въ себѣ всѣ другія идеи; это сила, заключающая въ себѣ всѣ прочія силы,—это объединеніе всего сверхчувственнаго міра ³⁾). Онъ не созданъ по образу конечныхъ существъ, ни не со-

¹⁾ „Ἀπερίγραπτος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφος δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ“.—De sacrificiis Abelis et R.—Ed. Cohn. V. I, p. 226, M. 173.

²⁾ Philonis, Opera. De Cherubim; — „τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφὸς μέσων εἶναι λόγον... ἀρχὴς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος τῶν ὁσίων δυνάμεων τὰ χερουβὶμ εἶναι συμβόλα, λόγος δὲ τὴν φλογίνην ὁρμῆσαν“.—Ed. Cohn. V. I, p. 176—177. M. 143—144.

³⁾ De legum alleg. 1. Ed. Cohn. V. I, p. 65—66; Mang. 47.



зданъ¹⁾ Онъ есть представитель и посланникъ Бога; онъ—архангелъ, сообщающій людямъ волю Бога; онъ есть орудіе, какимъ Богъ создалъ міръ. Равнымъ образомъ логосъ есть представитель міра въ его отношеніи къ божеству,—первосвященникъ, возносящій за міръ молитвы къ Богу²⁾.—Отношеніе логоса къ Богу, а въ связи съ этимъ и личность логоса у Фидона также неопредѣленны, невыяснены Съ одной стороны, логосъ является, какъ свойство Бога, тождественъ съ его премудростью; а съ другой стороны, какъ отдѣльное отъ него существо, какъ богъ въ несобственномъ смыслѣ, или второй богъ³⁾. Къ міру логосъ относится какъ первообразъ къ образу, какъ сила къ явленію; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть какъ бы душа міра,—сила, двигающая внутреннюю жизнь міра: онъ есть связь, которая соединяетъ всѣ части міра, вѣчный законъ Бога, данный міру, живой общій разумъ міра⁴⁾. Это, конечно, противорѣчіе: если существо отличное отъ Бога—есть вмѣстѣ съ тѣмъ свойство Бога, если личное существо также или одновременно должно быть силою, дѣйствующею во всѣхъ частяхъ міра.—Міръ, какъ произведеніе посредствующихъ существъ, особенно логоса, какъ образъ своихъ божественныхъ первообразовъ можетъ заключать въ себѣ лишь одно доброе, прекрасное

¹⁾ «Οὐτε ἀρχηγός οὐκ ὁ θεὸς οὐκ οὐτε γένετος ὡς ὄντως, ἀλλὰ μέσος τῶν ἀνθρώπων, ἀρχιερεὺς ὑπερρεῖων».—Quis rerum divinarum heres sit. Ed. Wendland. V. III, 47; M. 502.

²⁾ «Πρεσβύτερος δὲ τοῦ ἡγεμονος πρὸς τὸ ὑπερρεῖον... ἀρχιγγέλος». Quis rer. divin. heres. Ed. Wendland. V. III, p. 47, M. 501. «Ὁ ἀρχιερεὺς ἰσχυρός...»—De gigantibus. Ed. Wendl. V. II, 52; M. 269. «Τὸν πρωτογενὸν αὐτοῦ ἰσχυρὸν, τὸν ἀγγέλων πρεσβυτάτον, ὡς ἂν ἀρχιγγέλον, πάλαιον μὲν ὑπάρχοντα.».—De confus. ling. Ed. st. II, 303; M. 427.

³⁾ «Οὐτοὶ γὰρ ἡρώων τῶν ἰτελῶν ἦν εἷς θεός».—Legum alleg. III. Ed. Cohn I, 159; Mang. 128. «... εἰ τῷ ὄντι ὁδὸ εἰσι θεοί... ὁ μὲν ἀληθεὶς θεὸς εἷς ἐστίν». «Ἐγὼ εἶμι ὁ υἱός... ὁ ὀφθαλμὸς σοι ἐν κόλπῳ. σου τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον θεός». «Καὶ δὲ θεὸν τὸν πρεσβυτάτον αὐτοῦ νυνὶ λεγού».—De somnis lib. I. Ed. Wendland. III, p. 253—4; Mang. 655

⁴⁾ De plantatione. Ed. Wendland. II, p. 135—316; Mang. 331; Quis rerum div. heres. Ed. Wendland III, 27—28; M. 489.

Слѣд., зло, несовершенство всякаго рода, также несомнѣнно существующее въ мірѣ, не можетъ быть отнесено къ производительной силѣ посредствующихъ существъ и не можетъ имѣть своего основанія въ Богѣ¹⁾. Отсюда является нужда въ другомъ, кромѣ Бога, существѣ, какъ первопричинѣ всѣхъ ненормальностей міра. Это второе существо есть *матерія* (βλή, стоич. ὁσία). Она есть нѣчто безобразное, безкачественное, безжизненное,—косная и безпорядочная масса²⁾. Изъ нея, при посредствѣ логоса и другихъ силъ, Богъ *образовалъ* міръ³⁾. (Такъ какъ матерія выступаетъ въ качествѣ второго принципа наряду съ Богомъ, то у Филона не можетъ быть рѣчи собственно о міротвореніи, а только о мірообразованіи). Отношеніе Бога къ созданному міру, или храненіе его происходитъ чрезъ тѣхъ же посредниковъ—идеи и божественный логосъ, такъ что попеченіе о мірѣ является въ сущности продолженіемъ творческой (мірообразующей) дѣятельности.

Съ особенною ясностью выступаетъ дуализмъ Филона въ ученіи о *происхожденіи человека*. Души человѣческія принадлежатъ къ тѣмъ силамъ, которыми наполнено воздушное пространство между Богомъ и матеріей, т. е. къ ангеламъ и демонамъ. Онѣ только ближе находятся къ зем-

¹⁾ De fuga et inventione. Ed. Wendland III, 151—2, M. 575 De somnis lib. II. Ed. Wendl III, 299; M. 692.

²⁾ „ἡν μὲν γὰρ εἰς αὐτῆς ἀτακτος ἀτακος ἀψυχος (анхирис) ἐτεροειδής ἀναρρητος ἀσυνφωνίας ρεστος“. De officio mundi. Ed. Cohn. I, p. 6, M. 5.

³⁾ Кромѣ указанного ученія, у Филона есть мистическое предствленіе о происхожденіи міра. „Богъ по нему, не только есть безтѣлесное вмѣстилище безтѣлесныхъ идей, но также онъ есть и отецъ всего, такъ какъ онъ все произвелъ, также *συμφυὸς* Софін.. Наименованія отецъ и мать всеобща, но разлжны по значенію (собств. βουλήτης). Мы прямо и по праву утверждаемъ, что произведшій все демургъ есть вмѣстѣ и отецъ сущаго; мать же—знаніе создавашаго, съ ней сожительствова боить, конечно, не какъ человѣкъ, посвящая сѣмя (ἡ συνουσία θεοῦ ἐν ὧς ἀνθρώπος γένεταί γενομένη). Восприимавши сѣмя бога и перенеся до конца мученія (рошльницы), она родила единовѣщнаго и возлюбленнаго сына—этотъ самый міръ“. *Philonis Opera. De ebrietate* Ed. Wendland U. II, p. 176. (Mang 361—2).



тъ, почему притягиваются ею и спускаются въ тѣла ¹⁾. Слѣдовательно, души представляютъ собою изліянія изъ божества. Только низшія части или способности души возникаютъ путемъ рожденія и передаются изъ рода въ родъ. Разумъ же всегда приходитъ къ людямъ отъ вѣ ²⁾. Богъ вдвухъ свой духъ (πνεῦμα) въ челоуѣка ³⁾.—Тѣло, напротивъ того, принадлежитъ матеріальному міру. Это источникъ всякаго зла, темница, въ которую заключенъ духъ, трупъ, который душа таскаетъ съ собою, гробъ или могилы, изъ которой она снова возстанетъ къ истинной жизни. Чувственность, грѣхъ—связаны съ тѣломъ челоуѣка и прирождены ему.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ религіозно-нравственныхъ движеній и уклоненій отъ іудейства на почвѣ палестинской и египетской, исторія сохранила имена неизвѣстныхъ намъ іудейскихъ сектъ, которые стоятъ, по положительному и опредѣленному свидѣтельству древности, въ прямой связи съ признанными родоначальниками христіанскаго гностицизма. „До того времени (смерти Іакова праведнаго), говорятъ Егезиппъ, церковь называлась дѣвою чистою, ибо она не была еще растлѣна суетными ученіями (σὺν ὅντινι ἡ πόλις ἡ καθαὴ καὶ ἀστράτη). Началось растлѣніе съ Θεωυиса, недовольнаго тѣмъ, что его не сдѣлали епископомъ; онъ принадлежалъ къ одной изъ семи народныхъ сектъ (τῶν ἐπὶ αὐτῶν αἱρέσεων). Изъ нихъ же вышли и Симонъ, родоначальникъ Симоніанъ, и Клеовій, отъ котораго произошли Клеовіане, я Досіеѣй, отъ котораго—досіеѣане, и Горѣѣй, отъ котораго—горѣѣане и Масвѣѣй. Отъ сихъ произошли менандріане, маркіониты, карпократіане, валентиніане, васплидіане и сатурниліане“...

¹⁾ *Philonis*, Opera. De gigantibus. Ed. L. Cohn. V. I, p. 43—4. Mang. 263.

²⁾ *Philonis*, Opera. De opificio mundi. Ed. L. Cohn. V. I, p. 22; Mang. 15.

³⁾ *Philonis*, Opera. Quod deter. potior. insid. Ed. L. Cohn. V. I, 276; Mang. 206—7.

Такое благочестивое настроеніе не покидало Алексѣя Комнина и впослѣдствіи. Когда въ 1098 году аеонскіе монастыри подверглись опустошенію отъ турецкихъ разбойниковъ, онъ сказалъ докладывавшему ему объ этомъ про-ту Иларіону: „вѣдай, святыи мой старецъ, что... и города и страны бичуются за беззаконіе одного грѣшнаго человѣка. Это—я“¹⁾. А въ знаменитой новеллѣ 1107 г. *de electionibus et clericis*²⁾ онъ оплакиваетъ печальное состояніе Константинопольской церкви съ такою искренностью, что не оставляетъ никакаго сомнѣнія въ томъ, насколько близка была его царственному сердцу вѣра христіанская, православная³⁾.

Само собою понятно, что такой императоръ долженъ былъ заниматься религіозными и церковными дѣлами имперіи не только потому, что этого требовали византійскія традиціи, возлагавшія на царей обязанность заботиться о вѣрѣ и Церкви, но и по побужденіямъ личнаго свойства, изъ желанія послужить Церкви Божіей для спасенія своей души. Тѣмъ интереснѣе познакомиться со всею совокупностью историческихъ данныхъ, характеризующихъ церковно-религіозную дѣятельность великаго византійскаго самодержца.

I.

Какъ относился Алексѣй I Комнинъ къ латинскому западу и римскимъ папамъ? Этотъ вопросъ имѣетъ существенное значеніе для характеристики церковныхъ воззрѣній

¹⁾ Еп. Порфирій Успенскій. Востокъ Христіанскій. Исторія Афона, ч. III, изд. 1877, стрн. 239.

²⁾ Zachariae, *Jus graecorum*. III, 1857, pp. 413—424.

³⁾ † Проф. А. П. Лебедевъ—Очерки исторіи византійско-восточной церкви отъ конца XI до половины XV в. 1892, стрн. 144—сомнѣвается, чтобы религіозность имп. Алексѣя „была вполне искренна и истекала отъ чистаго сердца“, во приводимыя имъ для оправданія этого сомнѣнія соображенія говорятъ только о томъ, что Алексѣй въ религіозно-

императора, при которомъ возникли первыя серьезныя попытки къ церковному примиренію запада съ востокомъ и въ связи съ этимъ начались крестовые походы, сопровождавшіеся столькими бѣдствіями для грековосточной Церкви.

16 іюля 1054 года въ Константинополѣ совершился, какъ извѣстно, формальный разрывъ между церквами восточною и западною. Въ этомъ разрывѣ повинны почти исключительно папскіе легаты, позволившіе себѣ оскорбить религіозное и національное чувство грековъ и безразсудно отсѣчь себя отъ единства съ грековосточною Церковью. Безтактность поступка кардинала Гумберта почувствовалъ вскорѣ и самъ Римъ: ближайшіе преемники Льва IX принимаютъ, хотя и безуспѣшно, нѣкоторые шаги къ примиренію съ востокомъ, очевидно, сознавая свою вину предъ греками. При Григоріѣ VII для восстановленія нарушеннаго церковнаго единства открывается весьма благоприятный поводъ въ томъ обстоятельствѣ, что имп. Михайлъ Параникъ обращается въ 1073 году къ папѣ съ просьбою о помощи противъ невѣрныхъ. Посольство и письмо византійскаго императора произвели такое сильное впечатлѣніе на знаменитаго папу, что въ его головѣ тотчасъ возникъ планъ подчиненія греческой церкви Риму и „восстановленія древняго согласія между римскою церковью и ея дочерью-церковью константинопольскою“¹⁾ черезъ оказаніе грекамъ политической помощи, и онъ принялъ твердое рѣшеніе двинуть на защиту византійской имперіи всю Западную Европу. Къ фактическому осуществленію этого широкаго плана Римъ могъ однако приступить лишь въ концѣ XI в., въ царствованіе Алексѣя I Комнина, при папѣ Урбанѣ II, организовавшемъ первый крестовый походъ.

правственномъ отношеніи не представлялъ собою совершенства. Ср. F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène*, Paris, 1900, p. 52.

¹⁾ Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, 1903, S. 38.

Умный и энергичный Алексѣй Комнинъ едва-ли обращался къ Урбану II въ 1095 г. съ какими либо просьбами о политической помощи запада, и первый крестовый походъ, яѣроятно, возникъ безъ непосредственнаго его участія¹⁾. Тѣмъ не менѣе Алексѣй интересовался вопросомъ о церковномъ разногласіи между Римомъ и Константинополемъ и готовъ былъ сдѣлать все возможное для его устранения, но только съ сохраненіемъ неизбѣжныхъ основъ восточнаго православія. Последнее онъ защищалъ твердо. Такъ, въ началѣ своего правленія онъ запретилъ христіанамъ латинскаго обряда, жившимъ въ Константинополѣ и другихъ мѣстахъ имперіи, совершать литургію по западному, на опрѣснокахъ, и предписалъ имъ слѣдовать греческимъ обычаямъ. Это распоряженіе Алексѣя вызвало протестъ со стороны Рима, и императоръ былъ отлученъ папою. Но въ 1089 году Урбанъ II самъ вступилъ по этому поводу въ переписку съ отлученнымъ византійскимъ автократоромъ. Въ своемъ посланіи, присланномъ въ Византію черезъ аббата Кристоферратскаго монастыря Николая, папа увѣщеваетъ Алексѣя не препятствовать латинянамъ совершать литургію на опрѣснокахъ. Императоръ черезъ того же аббата отвѣтилъ, что онъ приглашаетъ папу прибыть въ Константинополь въ сопровожденіи ученыхъ мужей и здѣсь подвергнуть вопросъ объ опрѣснокахъ тщательному обсужденію на соборѣ, который можно было бы собрать не позже, какъ черезъ полтора года. Папа, посоветовавшись съ Рожеромъ Сицилійскимъ, благосклонно смотрѣвшимъ на стремленіе

¹⁾ Письмо Алексѣя Комнина къ Роберту Фландрскому, датированное учеными различно, въ томъ видѣ, въ какомъ оно извѣстно въ наукѣ, несомнѣнно подложно. F. Chalandon, *op. cit.*, pp. 326—338. К. Паппардо-Лопольдо *Исторія т. Эл. éd.* 1871, IV, 488—492. Ср. А. Катанскій, *Исторія попытокъ къ соединенію церквей*, 1868, стр. 48 (примѣч. 3). В. Г. Васильевскій, *Византія и печенѣги*, въ Журн. Мин. Нар. Пров. 1872, дек., стр. 316—328.

Урбана II примириться съ востокомъ, принять предложеніе Алексѣя ¹⁾. Послѣдній, такимъ образомъ, ясно показалъ, что онъ не считаетъ себя погрѣшившимъ въ отношеніи латинянъ своей имперіи и готовъ сдѣлать имъ уступку, но только по опредѣленію собора.

Неизвѣстно, какихъ результатовъ ожидалъ Алексѣй Комнинъ отъ намѣченнаго имъ собора, но едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что онъ не раздѣлялъ ригористическихъ взглядовъ тѣхъ современниковъ своихъ, которые смотрѣли на латинянъ, какъ на еретиковъ. Весьма близко къ истинѣ предположеніе В. Г. Васильевского ²⁾, что именно къ 1091 году, на который назначенъ былъ въ Константинополь соборъ, должно быть отнесено появленіе сочиненія бл. Теофилакта Болгарскаго о заблужденіяхъ латинскихъ, и что „въ этомъ сочиненіи надобно видѣть знаменіе времени“, т. е. что оно, написанное не безъ участія въ этомъ дѣлѣ императора, отражаетъ въ себѣ воззрѣнія тѣхъ, кто желалъ собора и ожидалъ отъ него примиренія съ западомъ на началахъ взаимныхъ, но совершенно безобидныхъ уступокъ по вопросамъ обрядовымъ.

Тяжелыя политическія обстоятельства, наступившія для Алексѣя Комнина осенью 1091 года вслѣдствіе войны его съ печенѣгами и турками, и стѣсненное положеніе Урбана II, боравшагося съ антипапою Климентомъ, помѣшали осуществленію мысли о созывѣ церковнаго собора въ Константинополь. Но императоръ готовъ былъ, при благоприятныхъ условіяхъ, снова обсудить вопросъ объ единеніи съ Римомъ. И вотъ, въ 1095 году мы видимъ его пословъ на соборѣ въ Піаченцѣ. Мы не знаемъ въ точности, какую задачу должно было выполнить на этомъ соборѣ посольство императора, но замѣчательно сообщеніе Бертольда, что по-

¹⁾ Norden, op. cit., 46—7.

²⁾ Цит. соч. стр. 266.

сольство умоляло папу и всѣхъ вѣрующихъ „оказать какую-либо помощь противъ язычниковъ для защиты святой Церкви—pro defensione sanctae ecclesiae“¹⁾. Такимъ образомъ, Алексѣй Комнинъ въ это время уже ясно сознавалъ, что ни о какихъ уступкахъ западу со стороны востока не можетъ быть и рѣчи, и если онъ все-таки говоритъ объ единеніи съ западомъ, то разумѣетъ лишь такое единеніе, которое можетъ основываться на общности нашей вѣры въ Иисуса Христа и Его святую Церковь.

Но и этому единенію не суждено было осуществиться. Начавшееся съ 1096 года движеніе крестоносныхъ дружинъ на востокъ Алексѣй Комнинъ, сколько возможно было, использовать для расширенія и укрѣпленія своей имперіи, но для дѣла церковнаго единенія съ латинянами оно оказалось, можно сказать, роковымъ. Результатомъ крестовыхъ походовъ въ церковно-религіозномъ отношеніи явилось полное взаимное отчужденіе грековъ и латинянъ, весьма часто переходившее въ открытую вражду и жестокое взаимное преслѣдованіе. Никита Хоніатъ говорилъ о своемъ времени (конецъ XII в.): „между ими и нами утвердилась величайшая пропасть вражды; мы не можемъ соединиться душами, хотя и бываемъ во внѣшнихъ сношеніяхъ и часто живемъ въ одномъ и томъ же домѣ“²⁾, но его слова одинаково справедливы и въ отношеніи къ эпохѣ перваго крестоваго похода. Уже при первомъ столкновеніи „латиняне и греки посмотрѣли другъ на друга съ недоверіемъ, и антагонизмъ, находившійся въ основѣ ихъ отношеній и раздѣлявшій эти двѣ цивилизаціи, обнаружился во взаимныхъ подозрѣніяхъ, въ постоянныхъ затрудненіяхъ, въ вѣчныхъ конфликтахъ, въ обоюдныхъ обвиненіяхъ въ жестокости и измѣнѣ“³⁾. При такихъ условіяхъ Алексѣй Комнинъ, испы-

¹⁾ Norden, op. cit., 48 Anmerk. 2.—R. Röhrich, Gesch. d. ersten Kreuzzuges, 1901, s. 17—18.

²⁾ Исторія, рус. перев. СПб. дух. Акад. 1860, т. I, стрн. 383.

³⁾ Ш. Диль, Византійскіе портреты, ч. II, стрн. 3 Перев. Е. Киричнскаго. Ср. Norden, op. cit., 63, Anmerk. 2.

тавшій въ отношеніи къ себѣ со стороны латинянъ лишь недоброжелательство, требовательность и высокоуміе, долженъ былъ уже иначе взглянуть на вопросъ о церковномъ единеніи съ западомъ. Онъ не могъ уже не видѣть, что трудно надѣяться на церковное примиреніе грековъ съ латинянами, что теперь уже нельзя и думать о какихъ либо взаимныхъ уступкахъ другъ другу, потому что пропасть между востокомъ и западомъ съ каждымъ днемъ становилась все глубже и глубже. Тѣмъ не менѣе имп. Алексѣй не прерываетъ сношеній съ Римомъ. По соображеніямъ уже не столько церковнаго, сколько политическаго свойства онъ находитъ нужнымъ поддерживать добрыя отношенія къ папѣ, при помощи котораго надѣется упрочить международное положеніе византійской имперіи. Папа же, очевидно, не терялъ надежды на примиреніе съ греческою церковью, на уничтоженіе схизмы черезъ приведеніе грековъ къ сознанію правоты римскаго ученія о Святомъ Духѣ и римскихъ церковныхъ традицій. Вѣроятно, съ этою цѣлью онъ собралъ въ 1098 году въ Анулійскомъ городѣ Барѣ соборъ, на которомъ греки (несомѣнно—южно-италійскіе)¹⁾ спорили съ латинянами о происхожденіи Св. Духа и были побѣждены діалектикой знаменитаго Анзельма Кантерберійскаго, послѣ чего, если вѣрить источникамъ, папа произнесъ анаѣмѣ на инакомыслящихъ²⁾. Конечно, папская анаѣме не означала полнаго отказа отъ политики примиренія, какъ показало, ближайшее будущее.

Преемникъ Урбана II папа Насхалій II (1099—1118) хотя въ первую половину своего правленія поддерживалъ воинственные замыслы Боэмунда противъ *еретиковъ* гре-

¹⁾ В. Г. Васильевскій, цит. соч., стр. 315.

²⁾ Baron. ad an. 1097, t. 18 (ed. 1887), p. 73. Ср. Chalandon, op. cit. 259.

ковъ, однако въ 1112 году долженъ былъ вступить въ переговоры съ Алексѣемъ Комнинымъ.

Императоръ Алексѣй, узнавъ, что Генрихъ V плѣнилъ папу и принудилъ его насильно короновать себя императоромъ, отправилъ особое посланіе къ римскимъ гражданамъ, въ которомъ хвалить ихъ за сопротивленіе Генриху, высказываетъ сожалѣніе объ участи папы и прибавляетъ, что если они сохранять къ нему, Алексѣю, расположеніе и впредь, то онъ постарается приобрѣсть для себя или для своего сына западную корону¹⁾. Писалъ Алексѣй и папѣ. Политическіе расчеты императора, весьма очевидны, и обстоятельства повидимому сулили его предпріятію успѣхъ: изъ Рима онъ получалъ приглашеніе прибыть туда лѣтомъ 1112 года. Но вслѣдствіе постигшей его болѣзни, онъ немогъ воспользо-ваться этимъ приглашеніемъ и принужденъ былъ написать Пасхалію извинительное письмо. Папа отвѣтилъ императору замѣчательнымъ посланіемъ, въ которомъ между прочимъ писалъ²⁾, что нѣкогда велико было уваженіе къ римскому епископу со стороны константинопольскаго патріарха, но уже много лѣтъ прошло, какъ епископы константинопольскіе и ихъ клиръ, вопреки преданію, настолько забыли дружбу и почтительность въ отношеніи римской церкви, что не желаютъ ни принимать легатовъ апостольскаго престола, ни входить въ сношеніе съ папскими апокрисиаріями. Если мудрость императора не проявитъ любви въ отношеніи папы, ни благоволенія къ его легатамъ, то раздѣленіе будетъ продолжаться, и даже воспоминаніе о начавшемся примиреніи исчезнетъ. Главное средство обезпечить единенію состоитъ въ томъ, чтобы патріархъ константинопольскій

¹⁾ Baronius, Ann. sub an. 1112, t. 18, 229.

²⁾ Содержаніе письма передается по Chafandon'y, op. cit., p. 262—3.

призналъ главенство папы и засвидѣтельствовалъ покорность апостольскому престолу, какъ это установлено благочестивымъ царемъ Константиномъ и утверждено согласіемъ святыхъ соборовъ, и чтобы онъ загладилъ свое прежнее упрямство способомъ, какой будетъ указанъ римскими легатами. Что же касается тѣхъ областей, которыя искони были подчинены святому престолу, то пусть онъ возвратится къ его власти и его благоволенію, чтобы съ помощью Божіею могли быть восстановлены тѣ отношенія, какія существовали между древнимъ и новымъ Римомъ при предшественникахъ Алексѣя Комнина, ибо нельзя достигнуть согласія относительно существующихъ между греками и латинянами разностей въ вѣрѣ и церковныхъ порядкахъ прежде, чѣмъ члены не соединятся съ главою.

Какъ видимъ, притязанія Пасхалія II на господство въ восточной церкви такъ же широки и потому несбыточны, какъ и намѣренія Алексѣя Комнина относительно западной короны. Но папа проявилъ больше настойчивости въ своихъ притязаніяхъ, чѣмъ императоръ. Въ 1113 году онъ отправилъ въ Константинополь Медіоланскаго архіепископа Петра Хрисолана (за симонію отрѣшеннаго отъ кафедры) съ порученіемъ исправить заблужденія грековъ. Хрисоланъ устроилъ въ Константинополѣ, въ присутствіи самого императора, диспутъ по вопросу объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына, при чемъ со стороны грековъ въ диспутѣ принималъ участіе митрополитъ Никейскій Евстратій¹⁾. О ходѣ диспута и результатахъ его мы свѣдѣній не имѣемъ²⁾, но, кажется, обѣ стороны остались при своемъ мнѣніи. Бароній замѣчаетъ³⁾ по этому поводу: „греческая церковь и послѣ

¹⁾ L. Allatii De eccl. perp. consensione, II, 10, 626.

²⁾ Сохранилась до нашего времени рѣчь Хрисолана de Spiritu Sancto, обращенная къ Алексѣю Комнину. Migne Patr. gr. t. 127, 911—920

³⁾ Annal. sub an. 1116, t. 18, p. 264.

этого продолжала оставаться въ томъ же заблужденіи, хотя императоръ и желалъ казаться человѣкомъ, находящемся въ единеніи съ римскою церковью“.

Мы не знаемъ, насколько справедливы слова Баронія относительно поведенія Алексѣя Комнина во время диспута Хрисолана съ Евстратіемъ Никейскимъ, но ими безспорно можно охарактеризовать отношенія византійскаго императору къ Риму послѣ 1096 года. Если до этого времени Алексѣй могъ еще серьезно думать о возможности церковнаго примиренія съ латинянами, то послѣ перваго крестоваго похода онъ потерялъ всякую надежду на примиреніе; но такъ какъ, не смотря на это, подъ вліяніемъ тяжелыхъ политическихъ обстоятельствъ, прекратить дальнѣйшее общеніе съ Римомъ онъ не могъ, то и долженъ былъ, конечно, казаться человѣкомъ благожелательнымъ въ отношеніи къ папамъ, когда это почему-либо было нужно.

II.

Обратимся теперь къ изученію внутренней церковно-религіозной дѣятельности Алексѣя I Комнина.

Прежде всего намъ представляется необходимымъ опредѣлить, каковы были отношенія императора къ константинопольскимъ патріархамъ, представителямъ церковной власти въ Византіи.

Византійскіе историки много говорятъ о злоупотребленіяхъ, которыя допускались императорами при замѣщеніяхъ патріаршей каеодры. Георгій Акрополитъ, напр., пишетъ, что „обладающіе верховною властью при избраніи патріарховъ соображаются съ своими расположеніями къ извѣстнымъ лицамъ, чтобы не имѣть въ этихъ людяхъ противниковъ своимъ желаніямъ“. И въ другомъ мѣстѣ: „цари вообще хотятъ, чтобы патріархами были люди смиренные, недалекіе по уму, которые легко бы уступали ихъ желаніямъ, какъ законодательнымъ постановленіямъ. А это всего чаще случается съ людьми необразованными: будучи невѣждами

въ словѣ, они не способны на смѣлое слово и преклоняются предъ императорскими распоряженіями¹⁾. Но Алексѣй I Комнинъ въ данномъ отношеніи, кажется, стоитъ выше всякихъ подозрѣній.

При вступленіи его на императорскій престолъ патриаршую кафедру занималъ „мужъ поистинѣ нестяжательный и въ полномъ смыслѣ подвижникъ, подобный отцамъ, населявшимъ нѣкогда пустыни и горы и удостоившійся благодати предвѣдѣнія, многое и многократно предрекавшій и никогда не ошибавшійся, но постоянно бывший правиломъ и образомъ добродѣтели—старецъ Косма“²⁾. Созданный для жизни подвижнической, слѣдовательно—келейной, Косма менѣе всего пригоденъ былъ для управленія константинопольскою патриархіей въ такое время, какъ вторая половина XI в. По отзыву проф. Н. Скабаллановича³⁾, онъ если и представлялъ въ своемъ лицѣ интересы церковныя, то лишь пассивно, будучи орудіемъ въ чужихъ рукахъ. Само собою понятно, что такой патриархъ мало соответствовалъ политическимъ и церковнымъ стремленіямъ новой императорской династіи, сѣвшей на византійскій престолъ въ лицѣ Алексѣя Комнина. Упроченіе строгаго порядка во внутренней жизни государства и Церкви—составляло главную задачу новой династіи. Осуществленіе этой задачи уже на первыхъ порахъ своего царствованія Алексѣй Комнинъ передалъ своей матери Аннѣ Далассенской не только потому, что любилъ ее и уважалъ въ ней необыкновенныя государственныя таланты, ибо она дѣйствительно была „ума высокаго и помысловъ по природѣ царскихъ“⁴⁾, но и потому, что самъ онъ чувствовалъ сильнѣйшую необходимость скорѣе занять

¹⁾ Лѣтопись. Перев. Спб. дух. Академіи 1863, стр. 84 и 121. Отзывы историковъ византійскихъ по этому предмету собраны между прочимъ у А. П. Лебедева, цит. соч. стр. 217—8.

²⁾ Annae Comn. Alex. II, ap. Migne, 245=рус. перев. стр. 127.

³⁾ Византійское государство и церкви въ XI в., 1884, стр. 401.

⁴⁾ Annae Com. Alex. III, Migne, 281=русс. перев. стр. 151.

ся защитой государства отъ враговъ внѣшнихъ. Само собою понятно, что слабовольный и малодѣятельный Косма могъ служить для Анны Далассенской только тормазомъ. Вотъ, почему уже въ самомъ началѣ царствованія Алексѣя она дѣлаетъ попытку посадить на патріаршій престолъ другого человѣка. Анна Комнинъ¹⁾ объ этомъ рассказываетъ такимъ образомъ: „Быль тогда одинъ монахъ, по имени Евстратій, по прозванію Гариды, близъ великой Божіей церкви выстроившій зданія и прикидывавшійся добродѣтельнымъ. Онъ издавна по временамъ посѣщалъ мать Комниныхъ и предсказывалъ ей царствованіе. А она съ своей стороны, и безъ того любя монаховъ, этими словами еще сильнѣе увлекаемая въ ихъ пользу, со дня на день показывала къ нему больше и больше довѣрія и даже задумала посадить его на патріаршемъ престолѣ великаго города. Ссылаясь на простоту и нераспорядительность тогдашняго архіерея, она убѣдила нѣкоторыхъ предложить ему, въ видѣ совѣта, отречься отъ престола,—такъ, какъ бы они совѣтовали это для его же пользы. Но такая затѣя не укрылась отъ святаго мужа и онъ въ заключеніе, клянясь своимъ именемъ, сказалъ: „не будь я Косма, если сойду съ патріаршаго престола, не возложивъ моими руками вѣнца на Ирину“ (жену Алексѣя). Дѣйствительно, Косма настоялъ на коронованіи Ирины императорскимъ вѣнцомъ, чѣмъ оказалъ большія услуги дому Дукъ, а чрезъ нѣкоторое время (всего мѣсяць спустя послѣ воцаренія Алексѣя) самъ добровольно удалился съ патріаршества. Сказавъ своему келейнику: „возьми псалтирь и слѣдуй за мною“, онъ ушелъ въ монастырь Каллія, откуда, несмотря на неоднократныя приглашенія, не пожелалъ возвратиться къ церковному управленію²⁾. Такимъ образомъ, въ удаленіи Космы Алексѣй

¹⁾ Migne, 265—рус. перев. 137.

²⁾ Н. Скабаллановичъ, цит. соч. стр. 403.

Комнинъ не принималъ участія, да и вообще въ отношеніи къ этому патріарху не допущено было никакого насилія, никакой несправедливости со стороны Комниновъ, которыхъ патріархъ поддержалъ въ рѣшительную минуту революціи, убѣдивши Никифора Вотаниата отказаться отъ престола въ пользу Алексѣя.

При избраніи преемника Космѣ главная роль, конечно, принадлежала не императору, а его матери Аннѣ, которая и возвела на патріаршество вышеупомянутаго монаха скопца Евстратія Гариду. Новый патріархъ оказался человѣкомъ недостойнымъ патріаршаго сана, ибо былъ совершенно не-образованъ, неопытенъ въ управленіи церковномъ, грубъ и болѣе созданъ для безмолвія, или затвора¹⁾. Тѣмъ не менѣе онъ управлялъ церковью до 1084 года, когда, вѣроятно, былъ низложенъ синодомъ по обвиненію въ ереси Іоанна Итала. „Евстратій содержалъ Итала въ зданіяхъ великой церкви, надѣясь привести его къ лучшему; но, говорятъ, скорѣе самъ заразился его заблужденіями, чѣмъ сообщилъ ему лучшія понятія, потому что Италъ совершенно склонилъ Гариду на свою сторону“²⁾. Значитъ, и въ дѣлѣ низложенія Евстратія Гариды императоръ Алексѣй оказался вполне корректнымъ.

Впрочемъ, при Евстратіѣ, въ 1082 г. случилось одно обстоятельство, показывающее, съ какимъ вниманіемъ относился императоръ къ церковной власти вообще и къ высшему представителю ея въ частности. Алексѣй Комнинъ велъ тяжелую войну съ Робертомъ Гвискарромъ. Онъ нуждался въ деньгахъ, а денегъ въ государственной казнѣ, совершенно опустошенной его предшественникомъ, не было. Необхо-

¹⁾ I. Zonarae AnnaI. XVIII, 21. Migne, Patr. gr. t. 135. col. 297.

²⁾ Ἀντιστοίχῳ Σύνοδῳ ἡρώκῃ, ἐν Μεσακωνίῃ Βισλ. τοῦ κ. Ζαῖτ, т. 7, σελ. 182. М. Γεωργίου, Πατριάρχαι πίνакτες, σ. 335.

²⁾ Annae Comn. Alex. V, Migne 437=рус. перев. 253.

димо было употребить какія-нибудь необычныя мѣры для пріобрѣтенія денегъ, которыхъ онъ просилъ съ поля битвы у матери и у брата—севастократора Исаака. И вотъ, мать и братъ, по словамъ Анны Комнинъ ¹⁾, „не могли придумать, на что рѣшиться, и обратились къ древнимъ законамъ и правиламъ о продажѣ церковныхъ имуществъ. Нашедши между прочимъ законъ, что для выкупа плѣнныхъ можно продавать священныя вещи св. Божіихъ церквей, они вознамѣрились немногіе изъ священныхъ сосудовъ, давно уже упраздненные и остававшіеся безъ употребленія, какъ ни къ чему негодные, а только подававшіе поводъ толпѣ къ святотатству и нечестію, перечеканить въ деньги, чтобы употребить ихъ на уплату воинамъ и союзникамъ. Когда это было рѣшено, севастократоръ Исаакъ, вошедши въ великій храмъ Божій, созвалъ туда соборъ и весь церковный чинъ“. Въ заключеніе длинной своей рѣчи онъ сказалъ: „я нахожусь вынужденнымъ заставить тѣхъ, кого не хотѣлъ бы принуждать“. Предложеніе Исаака было принято соборомъ, но „это было предметомъ величайшихъ укоризнъ царямъ не только тогда, но и долго спустя послѣ того“. Особенно сильно нападалъ на Алексѣя и поносилъ его Левъ Халкидонскій. Поведеніе послѣдняго было настолько вызывающе, что Алексѣй оказался выпущеннымъ созвать противъ него соборъ, на которомъ онъ былъ обвиненъ въ неправославномъ ученіи объ иконопочитаіи и лишенъ сана, а затѣмъ, спустя нѣсколько лѣтъ, былъ и сосланъ въ г. Созополь. Такъ какъ это не успокоило недовольныхъ, то Алексѣй впослѣдствіи созвалъ новый соборъ во Влахернахъ. Въ присутствіи всего сената, военачальниковъ, патріарха и множества духовенства императоръ далъ объясненіе, почему онъ прибѣгъ къ отнятію у церквей нѣкоторыхъ вещей,—а послѣднихъ было отнято, какъ оказалось по представленнымъ

¹⁾ Alex V, Migne, 347—8=рус. перев. 216—221.

собору книгамъ, очень немного,—а затѣмъ сдѣлалъ постановленіе отпускать ежегодно извѣстное количество золота и серебра въ вознагражденіе за отнятое отъ гробницы Зои и отъ Халкопратеевъ¹⁾.

Хотя византійскіе императоры довольно часто практиковали конфискацію церковныхъ и монастырскихъ имуществъ въ казну и эта конфискація, можно сказать, считалась однимъ изъ традиціонныхъ способовъ пополненія государственныхъ ресурсовъ, однако Алексѣй Комнинъ, какъ показываетъ изложенный нами случай, далекъ былъ отъ мысли не считаться съ правами Церкви и игнорировать защитниковъ этихъ правъ. Чувство законности въ немъ было достаточно для этого сильно. Вотъ, почему въ 1082 году имъ была издана новелла *de sacris vasibus in publicum usum non convertendis*²⁾. Императоръ здѣсь откровенно говоритъ, что онъ коснулся церковныхъ сокровищъ потому, что находился въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ и, конечно, безъ всякаго злого умысла, но теперь онъ ясно видитъ, что это не принесло пользы государственному кораблю, находящемуся въ такой опасности, что только Богъ, ими же вѣсть судьбами, можетъ спасти его. Посему, обсудивъ вопросъ съ представителями Церкви, онъ опредѣляетъ: „все, что отнято у святыхъ церквей съ начала его—Алексѣя—самодержавія и до настоящаго времени и употреблено на нужды государства, властью государственною снова должно быть возвращено Божіимъ церквамъ, послѣ утишенія мірской бури и приведенія государства къ лучшему состоянію. И на будущее время и всѣмъ послѣдующимъ царямъ настоящимъ хрисовуломъ поставляется отъ Бога запретъ, чтобы никто не дерзнулъ касаться священнаго, въ какой бы онъ нуждѣ ни находился, ни простираť нечистыхъ рукъ къ священ-

¹⁾ Ibid. VI, Migne, 452—3=рус. перев. 261—4.

²⁾ Zachariae, op. cit., III, 355—3.

нымъ предметамъ, ни осквернять божественныхъ сосудовъ обращеніемъ ихъ въ государственные доходы. Между Богомъ и человѣкомъ положена ограда, которой благочестивому не должно преступать; мы, люди, должны пользоваться нашимъ, а посвященное Богу должно пребывать нетронутымъ и дерзкая рука да не коснется ихъ“. Заканчивается новелла угрозою Божиимъ наказаніемъ тому, кто нарушитъ настоящее царское постановленіе.

Ко времени патріаршества Евстратія Гариды относится и знаменитый процессъ Іоанна Итала. Императоръ, сильно заинтересованный скорѣйшимъ и справедливымъ рѣшеніемъ вопроса объ ученіи Итала, принялъ въ разслѣдованіи дѣла непосредственное участіе, но при этомъ, какъ увидимъ ниже, обнаружилъ и то уваженіе къ прерогативамъ власти церковной, которымъ отличалась вся его церковно-религіозная дѣятельность: окончательное сужденіе о виновности Итала онъ предоставилъ патріарху и его синоду.

Съ 1084 по 1111 годъ патріаршій престолъ занималъ Николай Грамматикъ. О немъ Зонара¹⁾ отзывается, какъ о человѣкѣ, проведенномъ предшествующую жизнь свою въ подвижничествѣ, не чуждомъ образованія, но все-таки не совершенно образованномъ. А проф. А. П. Лебедевъ думаетъ, что къ тому же онъ не отличался „пастырскимъ искусствомъ“. Признавая эти отзывы мало соответствующими исторической дѣйствительности, насколько о послѣдней можно судить на основаніи документальныхъ данныхъ, мы должны отмѣтить здѣсь, что Алексѣй Комнинъ относился къ патріарху Николаю съ высокимъ уваженіемъ и вполнѣ искреннею любовью. Въ своей церковно-законодательной дѣятельности онъ часто приходилъ въ столкновеніе съ патріархомъ, но эти столкновения всегда разрѣшались мирно, благодаря уступчивости императора и готовно-

¹⁾ Migne, t. 135, col. 299.

сти его слѣдовать представленіямъ патріарха, основаннымъ на канонахъ церковныхъ. Извѣстны намъ два случая, когда патріархъ Николай Грамматикъ обнаружилъ въ отношеніи Алексѣя Комнина особенную твердость характера, по достоинству оцѣненную послѣднимъ. Въ 1087 году оказались вакантными митрополичьи кафедры гг. Базилеи и Мадита, бывшихъ нѣкогда епископіями, но въ послѣдствіи возведенныхъ въ митрополіи. Митрополиты Анкирскій и Кизикскій, которымъ прежде подчинены были епископіи Базилеи и Мадита, выступили съ заявленіемъ, что право избранія митрополитовъ въ эти города принадлежать имъ, а не патріархіи. Споръ, повидимому, вызвалъ изданіе императорскаго хрисовула, по которому никто не долженъ оспаривать достоинства архі-епископіи или митрополіи, полученнаго тою или другою епископіею, если только это достоинство не даровано какимъ-либо царемъ временно. Но митрополитъ Анкирскій остался недоволенъ хрисовуломъ и въ послѣдствіи обратился къ императору съ просьбою пересмотрѣть дѣло. Алексѣй Комнинъ при особомъ своемъ разъясненіи передалъ вопросъ патріарху, который совместно съ своимъ синодомъ долженъ былъ сдѣлать постановленіе, независимо отъ прежней новеллы императора. И вотъ патр. Николай, по обсужденіи вопроса на соборѣ, въ 1087 г. пишетъ Алексѣю Комнину длинное соборное посланіе, въ которомъ обстоятельно разбираетъ каноническую сторону дѣла и, между прочимъ, говоритъ, что хотя названное разъясненіе императора и удовлетворило многихъ, однако законовъ и каноновъ церковныхъ оно не можетъ устранить, что „не должно царю самовольно распоряжаться въ подобныхъ вопросахъ, но церковныя дѣла должны рѣшаться канонически“, что сдѣланное нехорошо, должно быть исправлено хорошо, согласно съ канонами, которые онъ, патріархъ, считаетъ необходимымъ хранить нерушимо¹⁾. Вѣроятно, въ связи съ этимъ посланіемъ Нико-

¹⁾ *Ῥαλλη, Συνταγματ.*, 1855, т. V, с. 62—75.

лая Грамматика находится изданіе Алексѣемъ хрисовула—*de episcopis in ultio rem thronum promotis*, въ которомъ между прочимъ читаемъ: „царство мое опредѣляетъ епископію не иначе возводить на болѣе высокую степень—архіепископію или митрополію, какъ если царь по собственному побужденію, безъ неблаговиднаго посредства человѣческаго ходатайства, пожелаетъ предоставить ей высшее достоинство, или ради чести города, или по любви къ этой святой церкви, или же въ уваженіе къ добродѣтели ея предстоятеля, и при томъ будучи побуждаемъ къ предоставленію такой чести собственною волею. А кто предоставитъ высшую честь ради чело вѣческаго пристрастія и непохвальнымъ образомъ, тому да угрожаетъ страхъ церковныхъ каноновъ. Чтобы послѣднимъ не подпадалъ часто императоръ, каждому святѣйшему патріарху дозволяется не прежде вносить въ реестръ представленный къ нему либо питтакій относительно преимущества той или другой церкви, и предстоятеля ея записывать въ разрядъ архіепископовъ или митрополитовъ не иначе, какъ если онъ, патріархъ, сдѣлавши объ этомъ докладъ царской власти и сообщивши ей относящееся сюда изъ божественныхъ каноновъ, узнаетъ, что императоръ по праву, ему принадлежащему, свободно и вполнѣ справедливо оказалъ честь извѣстной церкви. Только тогда онъ и питтикій долженъ принять, и получившаго отъ императора высшую честь къ лику своихъ архіереевъ сопричислить“¹⁾).

Какъ видимъ, Алексѣй Комнинъ дѣлаетъ патріарху весьма значительную уступку и, не отказываясь отъ своего права возводить епископію въ архіепископію или митрополію, предоставляетъ ему контролировать себя.

Второй случай мы заимствуемъ изъ исторіи т. н. „скромнаго зла“ на Аѳонѣ и разразившейся надъ святою

¹⁾ Zachariae, III, 371—2. Ср. 367.

горою въ концѣ 11 вѣка „аеонской драмы“¹⁾. По поводу послѣдней много переписки было у императора съ патріархомъ, котораго молва обвиняла въ наложеніи на всѣхъ аеонитовъ незаконнаго запрещенія. Царь болѣлъ душею за Аеоны, подвергшіеся страшному запустѣнію, вслѣдствіе усердно поддерживаемой эконоамѣренными монахами молвы. Онъ всячески желалъ, чтобы патріархъ устранилъ губительное для аеонскихъ монастырей недоразумѣніе. Съ этою цѣлью онъ не разъ писалъ святителю, не разъ, конечно, и бесѣдовалъ съ нимъ. Но замѣчательно, что и письма и бесѣды императора Алексѣя одинаково проникнуты чувствомъ сыновняго почтенія къ предстоятелю Константинопольской церкви. Вотъ, напр., какъ пишетъ императоръ²⁾: „цѣль поставлена вселенной, отецъ святыи и вселенскій патріархъ! Твоя цѣль хранить, учить и дѣлать. А я поставленъ надъ народами и языками. Ибо людъ христіанскій и языческій повинуются законамъ и уставамъ царей; и страхъ соблюдаетъ заповѣдь. Святогорцы же, какъ оказалось, не познали и не уразумѣли, что гнѣвъ царя есть ярость льва, и понудили меня погрозить имъ, какъ написано древле: неисправимыхъ наказываемъ на площадяхъ городскихъ, а нѣкоторымъ и носы урѣзываютъ, да и прочіи страхъ имутъ. Узнали же мы и то, что сіи безмолвники суть экзархи бѣсовъ, смущающіе святое мѣсто и святыхъ старцевъ. Итакъ, если можешь, вразуми ихъ: а если нѣтъ, то я отрѣжу имъ носы и отошлю на святую гору, да знаютъ и прочіе, что такое есть законъ Бога и царя“. А вотъ и отрывокъ изъ личной бесѣды императора съ патріархомъ по тому же вопросу³⁾: „Отецъ святыи! Всѣ мы знаемъ и вѣримъ, что ты святы,

¹⁾ Подробности объ этомъ см. ниже.

²⁾ Еп. Порфирій Успенскій, Исторія Аеоны, ч. III (изд. 1877, Кіевъ), стр. 241 и 364.

³⁾ Тамъ же, стр. 250 и 372.

всѣ взираемъ на тебя, какъ на—иже во святыхъ великаго Николая. Но умоляемъ тебя сподобиться и части его (патріархъ лежалъ уже на смертномъ одрѣ). Итакъ, я имѣю сказать нѣчто святыни твоей. Не отяготись этимъ, но прими меня, какъ чадо свое. Часто слыхалъ я отъ нѣкоторыхъ, что святыня твоя налагала грозныя прещенія и епитиміи на монастыри и митрополіи; и кратко сказать: прошу святыню твою, не оставь послѣ себя на кого либо прещенія“.

Очевидно, такъ говорить можетъ только любящее и вмѣстѣ съ тѣмъ мудрое сердце.

О преемникѣ Николая Грамматика патріархъ Іоаннѣ, по прозванію—Агапитѣ, изъ Халкидона, свѣдѣній сохранилось очень немного¹⁾, но первые годы его патріаршества (1111—1134) падаютъ на послѣдній періодъ жизни и дѣятельности импер. Алексѣя, когда онъ уже не могъ измѣнить своего взгляда на патріаршую власть въ Церкви и государствѣ. Сохранился одинъ хрисовулъ Алексѣя Комнина отъ 1112 года²⁾, въ которомъ весьма обстоятельно разъясняются права патріарха въ отношеніи исправленія религіозно-нравственныхъ недостатковъ монашествующихъ, къ какому бы типу ни принадлежала обитель послѣднихъ,—хрисовулъ, свидѣтельствующій, что и при патріархѣ Іоаннѣ Алексѣй держался того же принципа, что особая цѣль поставлена власти церковной и особая—власти царской, и что не должно преступать предѣловъ той и другой.

III.

При такихъ отношеніяхъ Алексѣя Комнина къ константинопольскимъ патріархамъ, вполне естественно, что церковная и религіозно-нравственная жизнь Византіи составляла предметъ вполне искреннихъ его заботъ.

Съ именемъ Алексѣя сохранилась отъ 1107 года одна замѣчательная новелла—*de electionibus et clericis*³⁾, живыми чертами

¹⁾ М. Γεδεών, *op. cit.*, 348.

²⁾ Zachariae, III, 405—7.

³⁾ Ibid, 413—424.

изображающая внутреннее состояніе константинопольской церкви въ началѣ 12 в. и свидѣтельствующая о широкомъ пониманіи знаменитымъ византійскимъ императоромъ какъ своей отвѣтственности, какъ и отвѣтственности высшаго греческаго духовенства въ отношеніи къ переживаемому печальному моменту.

Въ предисловіи къ законодательной части новеллы, данной на имя патріарха Николая Грамматика и его синода, императоръ говоритъ, между прочимъ, о томъ, что христіанство находится въ опасности вслѣдствіе того, что состояніе Церкви со дня на день становится все хуже. А причиною сего служить не иное что, какъ продолжительное легкомысліе и нерадѣніе, издавна начавшееся и донинѣ непрекращающееся. Никакого не будетъ намъ оправданія на страшномъ судѣ Божіемъ, если мы не придемъ въ себя и не исправимъ зла. Всѣ мы—христіане, посему должно намъ, какъ христіанамъ, съ помощью Божіею учинить разслѣдованіе зла, чтобы устранить его. Въ опасности, насъ окружающей, единственное наше прибѣжище—Богъ. Если мы прибѣгнемъ къ Нему, Онъ, Человѣколюбивый, покажетъ путь для исправленія зла—и архіереямъ и всѣмъ, кто до нынѣ, быть можетъ, и не вѣдалъ, что такое прекрасное, такъ что потускнѣвшее съ нѣкотораго времени, вслѣдствіе нашего нерадѣнія, добро безъ всякаго промедленія можетъ быть возобновлено. И умиостивится Богъ, если будетъ исправлено состояніе нашихъ церковныхъ и религіозныхъ дѣлъ, согласно преданіямъ божественныхъ и верховныхъ Апостоловъ и слѣдовавшихъ за ними святыхъ и богоносныхъ отцевъ,—состояніе дѣлъ, испорченныхъ нашимъ хроническимъ легкомысліемъ. Не удивительно, что это доброе и спасительное дѣло, переданное Церкви вѣрующими учениками Господа и свв. отцами, испорчено временемъ, ибо всѣ мы смертны и преданы земнымъ интересамъ, столь сильно затѣмняющимъ нашъ человѣческій разумъ, что мы забываемъ о

спасеніи души. Не видно нигдѣ изученія православнаго ученія, не стало желанія усвоить его себѣ, чтобы воплотить въ жизни, но всѣ какъ бы во тьмѣ ходятъ. Въ опасности всѣ мы—и архіереи, и монахи, и народъ,—всѣ къ пропасти влечемся. Моленіе Христа Бога нашего къ Отцу Небесному объ Апостолахъ и о всѣхъ, увѣровавшихъ въ Него по слову ихъ, остается какъ бы неисполнившимся, ибо какъ увѣруютъ во Христа ради словъ Апостоловъ человѣческія души, пребывающія ненаученными и непричастными тайнъ благочестія? Православное ученіе, какъ евангельскій талантъ, скрыто нынѣ, но сокрытаго не ищутъ, а наоборотъ—почитаютъ его ниже всего прочаго.

Но какъ совершить исправленіе церковныхъ дѣлъ?

Въ законодательной части своей новеллы императоръ предлагаетъ слѣдующія мѣры, которыя подсказываетъ ему его проникательный государственный умъ:

1. Клирики великой константинопольской церкви (св. Софіи) дѣлятся на штатныхъ (*οἱ ἐκκλησιαστικοί*), получающихъ опредѣленное казенное содержаніе, и нештатныхъ (*οἱ περιεσβεῖ*), питающихся лишь надеждою на повышеніе по службѣ. И хотя всѣ они признаются достойными всякой степени священства, однако въ дѣйствительности нѣкоторые изъ нихъ далеко не таковы. Быть можетъ, они еще ведутъ добрую жизнь, обязывающую всѣхъ христіанъ, особливо же лицъ священнаго сана, соблюдать заповѣди Божіи, но учительнаго слова безспорно нѣтъ у многихъ изъ нихъ. Посему императоръ опредѣляетъ: тѣхъ, которые отличаются и благонравнымъ житіемъ и учительнымъ словомъ, занимаютъ ли они штатныя или нештатныя мѣста, безпрепятственно возводитъ въ священныя степени и давать имъ начальственныя должности; остальные же пусть упражняются съ возможно большимъ усердіемъ въ томъ, чтобы и лучшей жизни достигнуть и учительнымъ словомъ обогатиться, и каждый изъ нихъ только тогда пусть удостоивается повышенія въ церковной іерархіи, когда

покажетъ себя достойнымъ въ обоихъ отношеніяхъ. Конечно, императоръ отнюдь не желаетъ, чтобы сейчасъ же были лишены своихъ мѣстъ въ клирѣ великой церкви лица, съ указанной точки зрѣнія недостойно ихъ занимающія, но онъ имѣетъ въ виду будущее, и наблюденіе за исполненіемъ настоящаго царскаго опредѣленія возлагается на обязанность святѣйшаго патріарха и священнаго синода.

2. Далѣе, должно составить общій списокъ (*odvornicov*) всѣхъ, признаваемыхъ достойными въ отношеніи учительнаго слова и доброй жизни, а равно и тѣхъ, кто такого достоинства не имѣетъ. И списокъ этотъ должно составить не какъ нибудь, а съ величайшимъ тщаніемъ изслѣдовавъ и учительное слово и добрые нравы каждого лица,—и получившій въ этомъ отношеніи доброе свидѣтельство долженъ имѣть преимущество предъ другими. Черезъ все это не исправные легко могутъ исправиться, побуждаемые къ тому усердіемъ получившихъ уже преимущество. Патріархъ посредствомъ частныхъ бесѣдъ съ клириками и объявленія во всеобщее свѣдѣніе достоинствъ лучшихъ изъ нихъ долженъ побуждать всѣхъ къ самообразованію и самоисправленію, и тѣ, которые останутся нерадивыми, должны быть уже совершенно вычеркнуты изъ названныхъ списковъ. Царь дѣлаетъ исключеніе только для престарѣлыхъ, не способныхъ уже къ ученію по самому возрасту своему.

3. Что же касается пріема постороннихъ лицъ въ клиръ великой церкви, то императоръ желаетъ, чтобы пріемъ этотъ прекратился, пока клиръ не достигнетъ опредѣленнаго закономъ количества клириковъ. Есть, впрочемъ, нѣкоторыя низшія церковныя должности, на которыя патріархъ можетъ опредѣлять и изъ постороннихъ. Последніе, если пожелають удостоиться посвященія, пусть готовятся къ этому изученіемъ божественнаго ученія и упражненіемъ въ добродѣтеляхъ незазорной жизни. Достойному во всѣхъ

отношеніяхъ патріархъ долженъ давать предпочтеніе, хотя бы онъ занималъ и послѣднее мѣсто въ лѣстницѣ церковныхъ должностей. Особенно патріархъ долженъ имѣть въ виду это при замѣщеніи учительскихъ должностей. Учителямъ должно быть выдаваемо приличное годовое содержаніе, ибо иначе они не могутъ быть полезны народу. Если учителя хорошо исполняютъ свои обязанности, то они могутъ быть посвящаемы въ іерархическія степени и тогда удостоиваются соотвѣтствующей чести при торжественныхъ выходахъ и собраніяхъ. Они имѣютъ свою обязанностью не только учить народъ, но и исправлять зазорно живущихъ; послѣднихъ они должны наставлять, или докладывать о нихъ патріарху, а черезъ него и самому императору, или же, когда того требуетъ дѣло, обращаться за содѣйствіемъ даже къ свѣтской власти, ибо всѣ должны почитать ихъ за своихъ духовныхъ отцевъ. Не мірянамъ только, но и монахамъ учителя должны быть полезны.

Никто изъ достойныхъ учителей не долженъ уклоняться отъ принятія священнаго сана, предписываемаго церковною дисциплиною. „Если по человѣческому соображенію и кажется нынѣ, что священство (по сравненію съ учительствомъ) ниже (*ἐλαττωμένον τινά*), то въ дѣйствительности это не такъ. Вѣдь, слѣдуя всякимъ неразумнымъ обычаямъ, можно и честь почитать безчестіемъ, но кто изъ благомыслящихъ не почитаетъ высшей степени священнаго чина (архіерейства)? А настолько архіерей выше іерейя, настолько іерей выше діакона“.

Относительно недостойныхъ учителей, занявшихъ мѣста уже и въ клирѣ, императоръ высказывается, что ихъ не нужно отрѣшать отъ мѣстъ, но имѣть въ виду сказанное о нихъ въ отношеніи будущаго, потому что онъ—императоръ—въ заботахъ объ исправленіи давняго зла желаетъ въ этомъ чрезвычайно необходимомъ, какъ относя-

щется къ спасенію людей, дѣлѣ быть полезнымъ совѣтникомъ и сотрудникомъ епископовъ.

4. Наконецъ, императоръ совѣтуетъ священникамъ изучать книгу Номоканона и изъ пренебрегаемыхъ нынѣ правилъ одни, относящіеся къ благочестію и къ правовѣрію, всѣчески соблюдать, о другихъ же сообщить императору, чтобы онъ вмѣстѣ съ патріархомъ сдѣлалъ должное постановленіе. Это относится и къ монахамъ.

Въ заключеніе Алексѣй Комнинъ предупреждаетъ, что изложенная новелла издана имъ для проведенія въ жизнь, и притомъ не только въ великой церкви, но и по всей имперіи. За этимъ должны имѣть тщательное наблюденіе архіереи, самымъ положеніемъ своимъ призываемые къ непрестанному труду для спасенія вѣранныхъ имъ душъ члвчскихъ.

Не трудно видѣть, что главная причина церковныхъ нестроений и религіозно нравственныхъ недостатковъ Византіи, по мысли Алексѣя Комнина, заключается въ обмѣрженіи духовенства, въ низкомъ уровнѣ его умственнаго состоянія, въ отсутствіи у него учительнаго слова. Своею задачею, поэтому, въ отношеніи къ Церкви имп. Алексѣй представляетъ — содѣйствовать устроенію жизни духовенства на каноническихъ началахъ, поднятію его образованія, успленію его вліянія на народъ и вообще широкому развитію его папырской дѣятельности. Осуществляетъ онъ эту задачу отчасти въ своихъ законодательныхъ актахъ¹⁾, отчасти же

¹⁾ Своею законодательною властью Алексѣй воспользовался въ такой широкой степени, что вполне справедливо можно сравнивать его съ знаменитымъ Юстиніаномъ. Ср. А. П. Лебедевъ, цит. с. 222.—Патр. Іоаннъ, по сообщенію Никифора Каллиста, установилъ торжественное празднованіе памяти „благочестиваго“ царя Юстиніана I—2-го августа, — не находится ли это обстоятельство въ связи съ особннымъ уваженіемъ имп. Алексѣя къ этому великому законодателю? М. Гельфъ, *op. cit.*, 348.

своей личной непосредственной церковной дѣятельностью, выразившейся главнымъ образомъ въ защитѣ вѣры православной отъ появившихся въ его время лжеученій и въ борьбѣ съ разными ересями.

Изъ многочисленныхъ хрисовуловъ Алексѣя Комнина, касающихся духовенства, кромѣ указанныхъ нами уже выше, отмѣтимъ здѣсь еще слѣдующіе.

Въ 1086 г. императоръ счелъ нужнымъ возобновить законъ относительно средствъ содержанія епископовъ—*τὰ τοῦ κληρικῆς καὶ τῶν διδομένων συντησέων ὑπὲρ χειροτονίας καὶ ἐκβολῆς γάρου*. По хрисовулу Исаака Комнина¹⁾ была установлена слѣдующая норма платы за хиротонію и т. п. подымнаго каноническаго собора (*τὸ κληρικόν*): хиротонисующій епископъ или архіепископъ получаетъ со ставленника семь золотыхъ номисмъ; подымный же доходъ епископа составляютъ съ каждой деревни, имѣющей 30 дымовъ (*καπνός*): 1 зол. номисма, 2 серебр. монеты, 1 баранъ, 6 модіевъ ячменя, 6 мѣръ вина, 9 модіевъ муки и 30 куриць, съ деревни въ 20 дымовъ: $\frac{1}{2}$ зол. номисмы, 1 сер. монета, 1 взрослый ягненокъ, 4 модія ячменя, 4 мѣры вина, 4 модія муки, 20 куриць,— съ деревни въ 10 дымовъ: 5 серебр. монетъ, 1 ягненокъ, 2 модія ячменя, 2 мѣры вина, 2 модія муки, 10 куриць, Эту норму Алексѣй Комнинъ подтверждаетъ особымъ хрисовуломъ²⁾, гдѣ говоритъ также о томъ, что съ новобрачныхъ епископъ получаетъ—съ жениха одну золотую номизму и съ невѣсты 12 локтей пряжи, согласно постановленію Константина Мономаха.

Въ связь съ этимъ хрисовуломъ долженъ быть поставленъ хрисовулъ 1094 года—*de his, qui ad orientales ecclesias nominati sunt*³⁾. Во многихъ восточныхъ (анатолійскихъ)

¹⁾ Zachariae, III, 322—3. Ср. Н Скабаллановичъ, цит. соч. стрп. 367.

²⁾ Zachariae, III, 360.

³⁾ Ibid. 384.

церквахъ средства содержанія духовенства вообще и епископовъ въ частности были крайне скудны, поэтому избранные туда на епископскія каѳедры, если занимали какія-либо должности въ клирѣ великой церкви или же занимали мѣста игуменовъ монастырей, экономовъ и т. п., то избѣгали ѣхать къ мѣсту своего назначенія изъ боязни лишиться средствъ къ жизни. Императоръ входитъ въ положеніе такихъ лицъ и опредѣляетъ, чтобы они не боялись принимать на себя архіерейское служеніе, такъ какъ и по избраніи на архіерейство они могутъ пользоваться доходами отъ прежнихъ мѣстъ, пока „нынѣшнее несчастіе восточныхъ церквей не превратится въ счастье“.

Конечно, проявляющіяся въ приведенныхъ актахъ заботы имп. Алексѣя Комнина о поднятіи внѣшняго благосостоянія духовенства, въ особенности высшаго клира, не многое могли сдѣлать при тѣхъ тяжелыхъ экономическихъ условіяхъ и при той весьма несовершенной фискальной системѣ, которыми характеризуется тревожное время царствованія Алексѣя ¹⁾; тѣмъ не менѣе его добрыя намѣренія, какъ легко видѣть, внѣ всякаго сомнѣнія.

Слѣдуетъ еще упомянуть о хрисовулѣ Алексѣя Комнина, касающемся хартофилаковъ ²⁾. Изданъ онъ по поводу того, что нѣкоторые епископы стали оспаривать право хартофилаковъ занимать въ засѣданіяхъ патріаршаго синода мѣсто выше епископовъ. Императоръ защищаетъ оспариваемый порядокъ, какъ изначальный въ Церкви, заявляя при этомъ, что онъ всегда заботится о церковномъ благо-

¹⁾ Въ письмахъ бл. Теофилакта Болгарскаго имѣются многочисленныя данныя, проливающія свѣтъ на то, какъ чиновники государственные, подъ предлогомъ внимательнаго наблюденія, чтобы Церковь пользовалась въ отношеніи повинностей разными привилегіями не выше той нормы, какая предоставлена была ей законами, въ дѣйствительности стремились къ сокращенію этихъ привилегій. Э. И. Успенскій, Образованіе второго болгарскаго царства, Одесса, 1879, стрн. 21—30.

²⁾ Zachariae, III, 424.

устройствѣ и добромъ порядкѣ въ каждомъ дѣлѣ, наипаче же о томъ, чтобы предоставленные закономъ и церковнымъ обычаемъ каждому церковному чину пропоміи никѣмъ не нарушались и неизмѣнно передавались отъ одного времени къ другому. Этому принципу онъ дѣйствительно оставался вѣренъ во всѣхъ своихъ законодательныхъ актахъ.

На ряду съ заботами имп. Алексѣя Комнина о духовенствѣ заслуживаютъ вниманія историка и его заботы о византийскомъ монашествѣ.

Алексѣй любилъ монаховъ. Эту любовь онъ унаслѣдовалъ отъ своей благочестивой матери Анны Далассенской и сохранилъ до конца своей жизни. По словамъ его дочери Анны¹⁾, онъ „во всѣхъ своихъ походахъ имѣлъ въ своей палаткѣ одного изъ почетнѣйшихъ монаховъ“, вѣроятно, для того, чтобы пользоваться не столько совѣтами его, сколько молитвами. При своемъ бранномъ образѣ жизни, имп. Алексѣй особенно сильно долженъ былъ чувствовать прелесть подвижничества и значеніе молитвъ св. отцовъ пустыни о живущихъ въ мірѣ. Въ началѣ своего царствованія вотъ, что писалъ онъ на св. гору Леонъ²⁾: „святые отцы, обитающіе на божественной и святой горѣ! Знайте, что какъ Константинополь есть царь городовъ и выше всѣхъ ихъ, такъ и царственнѣйшая и божественная (ваша) гора превосходитъ всѣ горы вселенной, вы же, по писанію, нашъ свѣтъ и соль. Мы такъ думаемъ и такъ вѣримъ. И не только царство христіанъ, но и всѣ вокругъ насъ живущіе народы вмѣстѣ съ нами радуются вашей жизни по Богѣ. И такъ радуйтесь и молитесь о нашей державѣ и о всемъ мірѣ. Честныя же и святыя молитвы ваши да подарятся намъ и помогутъ въ часъ нашего исхода.“

¹⁾ Alex. I, Migne, 125—рус. пер. 38.

²⁾ Еп. Порфирій Успенскій, цит. соч. стрн. 224.

Заботы Алексѣя о монашествѣ византійскомъ сказались прежде всего въ томъ, что онъ не отставалъ отъ своихъ предшественниковъ на императорскомъ престолѣ и отъ многихъ своихъ современниковъ въ дѣлѣ построенія новыхъ обителей. По свидѣтельству Зонары и Глики, онъ „построилъ убѣжища для монаховъ и монахинь“ въ возобновленномъ имъ орфанотрофіи, онъ „прибавилъ къ орфанотрофію монастыри“ (*φροντιστήρια*). Впрочемъ, по имени извѣстенъ только одинъ монастырь, построенный Алексѣемъ, это монастырь во имя Человѣколюбца Христа (*Φιλανθρώπου Χριστοῦ μονή*)¹⁾.

Имп. Алексѣй не только самъ строилъ обители, но и другихъ строителей поддерживалъ своею помощью. Благодаря его царской поддержкѣ возникъ, напр., при немъ знаменитый монастырь св. Іоанна Богослова на о. Патмосѣ основанный и устроенный преп. Христодуломъ. Последнему Алексѣй выдалъ въ 1088 году замѣчательный хрисовулъ²⁾ на право вѣчнаго владѣнія о. Патмосомъ. Вотъ, какъ начинается этотъ хрисовулъ: „справедливо, вмѣстѣ и боголюбезно и согласно съ божественною заповѣдью—преклонять слухъ и ко всѣмъ, обращающимся съ благоразумными просьбами, а гораздо болѣе справедливо и достойно лучшаго оправданія (это) по отношенію къ людямъ, отличающимся добродѣтелью и всецѣло посвящающимъ свою жизнь Богу: ибо помогать имъ и протягивать руку помощи въ томъ, о чемъ бы они ни попросили, прямо составляетъ, по великому и божественному Апостолу, соработничество Богу и соблюденіе закона добродѣтельной жизни. Вслѣдствіе этого царство мое считаетъ справедливымъ (какъ можно) снисхо-

¹⁾ Проф. И. И. Соколовъ, Состояніе монашества въ византійской церкви съ половины IX до начала XIII в., 1894, стр. 157.

²⁾ Zachariæ, III, 370—375. Переводъ его у проф. И. И. Соколова, цит. соч., стр. 164—168.

дительно выслушивать и обильно изливать источники милости и на всех прочих, а преимущественно предъ всеми на техъ, жизнь которыхъ протекаетъ въ одиночествѣ, вдали отъ мірской суеты и безпорядка“. Затѣмъ императоръ говоритъ о просьбѣ, съ какою обратился къ нему преп. Христодулъ, и опредѣляетъ, согласно этой просьбѣ,— „ему—Христодулу—дарить означенный островъ (Патмосъ) во всемъ его объемѣ и пространствѣ, не временно и не на счетные годы, но въ неотъемлемое и вѣчное владѣніе и господство, доколѣ стоитъ настоящій міръ... Царство мое посвящаетъ этотъ островъ Богу, какъ нѣкоторое избранное приношеніе и величайшую добрую жертву черезъ посредство просителя — благочестиваго монаха.“ Императоръ, далѣе, объявляетъ островъ свободнымъ отъ всякихъ налоговъ и повинностей, отданнымъ въ безраздѣльное пользованіе Христодула и основаннаго имъ монастыря.

Освобожденіе монастырей отъ разнаго рода государственныхъ налоговъ¹⁾, преклоненіе имъ въ даръ разныхъ земельныхъ угодій, увеличеніе количества подчиненныхъ имъ париковъ и вспомошествованіе въ видѣ денежныхъ пособій были обычною формою поддержки монашества и со стороны Алексѣя Комнина. Правда, въ первые годы своего царствованія онъ „ограничивалъ обширныя привиллегіи монастырскихъ земель по уплатѣ разныхъ податей и повинностей, своевольно урѣзывалъ и даже отбиралъ ихъ въ казну“²⁾, но отъ этой системы многихъ своихъ предшественниковъ онъ вскорѣ отказался, открыто заявивъ въ хрисовулѣ о неприкосновенности церковныхъ сосудовъ, что не должно никому касаться приносеннаго въ даръ Богу³⁾.

¹⁾ A. Ferradon, Des biens des monastères à Byzance, 1896, p. 153—4. Ср. П. А. Яковенко, Къ исторіи имунитета въ Византіи, 1908, стрн. 19—28.

²⁾ Проф. Н. И. Соколовъ, цит. соч. стрн. 156.

³⁾ Zachariae, III, 357.

Впрочемъ имп. Алексѣй интересовался не столько внѣшнимъ благосостояніемъ монастырей, сколько внутреннимъ ихъ процвѣтаніемъ. Онъ желалъ видѣть въ обителяхъ настоящую подвижническую жизнь, по началамъ древнихъ иноческихъ уставовъ, и именно въ этихъ видахъ, несомнѣнно, онъ подчинилъ всѣ византійскіе монастыри, со стороны ихъ внутренней жизни, константинопольскому вселенскому патріарху, на обязанность котораго возложилъ заботу о добромъ порядкѣ въ обителяхъ и о спасеніи всѣхъ иноковъ¹⁾. Въ этихъ же видахъ онъ проявлялъ особенное вниманіе къ св. горѣ аѳонской, иноковъ которой называлъ свѣтомъ и солью имперіи. Чтобы дать этимъ инокамъ возможность оставаться вдали отъ міра и его интересовъ, онъ подтвердилъ въ 1094 году, „чтобы свобода горы была сохраняема, и чтобы она никогда не считалась въ области митрополита или епископа“, а въ 1095 году издалъ новое узаконеніе: „быть святой горѣ свободной, и монахамъ ея не знать никакихъ податей и ничьего притязанія до скончанія вѣка, а поминать царей и о всемъ мірѣ. молиться, такъ какъ у нихъ нѣтъ никакихъ заботъ.. Гражданскіе чиновники да не имѣютъ никакого общенія съ св. горою. А такъ какъ предшественники наши не подчинили ее никакому епископу, то не подчиняемъ и мы... Мы рукополагаемъ одну главу и одного владыку—Прота“²⁾.

Что преуспѣяніе внутренней жизни монаховъ не было въ глазахъ императора предметомъ маловажнымъ, а наоборотъ—казалось ему единственно необходимымъ въ дѣлѣ иночества, это весьма ясно показываетъ намъ исторія т. н. „скромнаго зла“ на Аѳонѣ, въ которой имп. Алексѣй принималъ такое близкое участіе.

¹⁾ Ibid. 408—410.

²⁾ Еп. Порфирій Успенскій, цит. соч., стр. 226—7.

На основаніи аеонскаго дѣшписанія, касающагося этой исторіи ¹⁾, дѣло представляется въ такомъ видѣ.

Издавна на Аеоны стали поселяться пастухи валахи съ своими семействами. При имп. Алексѣѣ такихъ семействъ было около 300. „Валахи доставляли въ монастыри молоко, сыръ и шерсть. Между ними и монахами завязались мѣшковые сдѣлки и взаимная торговля. Со временемъ явились пиршества и дѣвольскія попойки. Ибо дѣволъ вошелъ въ сердца валаховъ, и они держали при себѣ женъ своихъ, одѣтыхъ въ мужское платье въ видѣ пастуховъ. Эти женщины пасли овецъ и прислуживали въ монастыряхъ, нося туда сыръ, молоко и шерсть, и мѣся хлѣбы подь праздники монастырскіе, и, просто сказать, были для монаховъ тоже, что присельцы—рабы, и весьма любы. А что между ними дѣлалось, о томъ стыдно и говорить и слушать.“ Патр. Николай, увѣдавъ о семъ черезъ аеонитовъ же, увѣщевалъ послѣднихъ не принимать къ себѣ валаховъ и удалять изъ своей среды всякое зло, но увѣщанія его не дѣйствовали. Тогда одинъ инокъ, по имени Іоанникій Валма, обнародовалъ отъ имени патріарха отлученіе на аеонитовъ. А чтобы вѣрнѣе пресѣчь зло, обратились нѣкоторые старцы къ имп. Алексѣю, который, на основаніи устава блаж. памяти Константина Мономаха, и велѣлъ изгнать съ Аеоны валаховъ со всѣми ихъ стадами. Но вслѣдъ за валахами ушло съ Аеоны и несмѣтное множество монаховъ. Послѣдніе стали оправдывать свое бѣгство „прещеніемъ“ патріарха. Когда объ этомъ было доведено до свѣдѣнія императора, Алексѣй обратился къ патріарху съ письменной просьбою разъяснить, какъ это все случилось. Патріархъ свидѣтельствовавъ, что св. гора „не имѣетъ прещенія“. Царь успокоился на этомъ, но не желали успокоиться аеониты. Они еще много разъ являлись въ Константинополь съ жалобою на

¹⁾ Тамъ же, 228 и дал.

патріархово „прещеніе“, еще много огорченій доставили они Алексѣю, ясно видѣвшему внутреннія нестроенія жизни монашеской на Аѳонѣ, но не могшему положить конца этимъ иноческимъ волненіямъ изъ-за мнимой анафемы патр. Николая до самой своей кончины.

IV.

Намъ остается еще разсмотрѣть отношенія Алексѣя Комнина къ разнымъ догматическимъ заблужденіямъ и ересямъ, возникавшимъ въ его время въ Византіи.

Какъ человѣкъ съ значительнымъ богословскимъ образованіемъ, Алексѣй не могъ стоять въ сторонѣ отъ того богословско-философскаго движенія, которое характеризуетъ вторую половину II вѣка въ Византіи и сообщаетъ этому времени значеніе эпохи возрожденія на востокѣ. Онъ не могъ не интересоваться ходомъ этого движенія и не направлять его ко благу Церкви православной. Кромѣ того, онъ считалъ себя, и несомнѣнно былъ православнѣйшимъ государемъ Византіи. На одномъ соборѣ¹⁾ онъ говорилъ и, конечно, совершенно искренно, что вѣра православная составляетъ отъ чрева матери его радость, красоту, славу, опору и непобѣдимое оружіе противъ видимыхъ и невидимыхъ враговъ. При такомъ настроеніи для него было вполне естественно заботиться о томъ, чтобы ничто не было измѣнено въ установленномъ св. отцами ученіи, чтобы ничего чуждаго не было внесено въ него и все было правильно истолковано. И вотъ мы видимъ, что въ теченіе всего своего царствованія онъ не оставляетъ своихъ попеченій о вѣрѣ православной и съ особеннымъ вниманіемъ относится къ разнаго рода догматическимъ заблужденіямъ и еретическимъ движеніямъ своего времени. По его совѣту

¹⁾ Migne, Patr. gr. t. 127, col. 976.

и настоянію, извѣстный ученый монахъ Евѳимій Зигабенъ написалъ основательное сочиненіе въ опроверженіе всѣхъ ересей, въ томъ числѣ и современныхъ Алексѣю, *Panoplia dogmatica*,—сочиненіе, которое должно было служить руководствомъ въ борьбѣ съ еретическими заблужденіями¹⁾. Но литературная политика противъ ересей мало удовлетворяла императора, и онъ стремился къ обращенію заблуждающихся и еретиковъ въ православіе иногда мѣрами церковными, а иногда пугемъ личныхъ бесѣдъ съ ними.

Тотчасъ по вступленіи на престолъ имп. Алексѣй какъ извѣстно, по вопросу о конфискаціи церковныхъ сокровищъ, вошелъ въ столкновеніе съ митрополитомъ Халкидонскимъ Львомъ, который сильно возставалъ противъ царя. Когда въ руки царя попало одно письмо м. Льва, то послѣдній былъ преданъ суду собора. Самъ Алексѣй председательствовалъ на судѣ и, какъ видно изъ сохранившагося дѣянія собора²⁾, выставилъ противъ Льва обвиненіе въ неправильномъ ученіи о поклоненіи свв. иконамъ. Обвиненіе, очевидно, было поддержано соборомъ, Льва Халкидонскаго осудили на лишеніе сана³⁾. Хотя имп. Алексѣй обнаружилъ въ процессѣ Халкидонскаго митрополита несомнѣнное пристрастіе, предъявивши ему обвиненіе не по существу его дѣянія, однако онъ обнаружилъ правильное пониманіе религіозно-философскаго движенія своего времени и показалъ, что православное ученіе ему дорого и онъ готовъ защищать его отъ искаженій.

Наиболѣе дѣятельное участіе принялъ Алексѣй въ дѣлѣ знаменитаго Іоанна Итала. Дѣло это въ настоящее время, благодаря трудамъ русскаго византолога академика Ѳ. И. Успенскаго⁴⁾ разъяснено весь-

¹⁾ Annae Comn. Alex. XV, Migne 1176.

²⁾ Migne, Patr. gr. t. 127, col. 976.

³⁾ Alex. V, Migne 389—рус. пер. 220.

⁴⁾ Очерки по исторіи византійской образованности, 1892, стр. 149 и дал.—Дѣлопроизводство по обвиненію Іоанна Итала въ ереси, въ Из-

ма обстоятельно и притомъ документально. Посему мы видѣлимъ изъ него лишь то, что имѣетъ отношеніе къ Алексѣю Комнину.

Въ началѣ 1082 г. Іоаннъ Италъ подалъ патр. Евстратію (Гаридѣ) просьбу о разсмотрѣніи на соборѣ его ученія, которое онъ представилъ при семъ въ видѣ исповѣданія вѣры, и о снятіи съ него подозрѣнія въ неправославномъ образѣ мыслей. Такъ какъ вопросъ о догматическихъ заблужденіяхъ Итала еще въ царствованіе Михаила VII Дуки обсуждался на церковномъ соборѣ и тогда преданы были осужденію нѣкоторые богословско-философскія положенія его ученія, то, очевидно, настоящая просьба Итала вызвана вновь возникшимъ противъ него движеніемъ въ Константинополѣ и вполнѣ естественнымъ его желаніемъ снять съ себя подозрѣніе въ глазахъ новаго императора. Патріархъ созвалъ соборъ, вѣроятно, въ февралѣ 1082 г. На 1-мъ засѣданіи этого собора Іоанну Италу предложено было отказаться отъ заблужденій, раньше осужденныхъ Церковью: прежде чѣмъ соборъ приступилъ къ разбору его записки, святѣйшій патріархъ съ архіереями обратился въ присутствіи Іоанна къ изслѣдованію прежде анафематствованныхъ положеній и слегка лишь коснулся слѣдственнаго дѣла. По видимому, Италъ не согласился съ членами собора, которые рѣшили на другой день приступить къ чтенію и разбору его записки. Но предъ вторымъ засѣданіемъ патріаршаго собора возникло народное волненіе противъ Итала: когда послѣдній шелъ въ засѣданіе собора, окруженный своими учениками и съ книгами, „чтобы дать всестороннее разслѣдованіе вопроса“, поднялся большой шумъ и крикъ въ великомъ приказѣ отъ сборища сбѣжавшихся. Это обстоя-

вѣстіяхъ русск. археол. инстит. въ К—полѣ, II, 1897, стр. 1—66. Ср. Дим. Бряцевъ, Іоаннъ Италъ и его богословско-философскіе взгляды, 1905, Харьковъ.

тельство заставило патріарха закрыть соборъ и передать дѣло императору съ просьбою разслѣдовать его свѣтскимъ судомъ, „дабы посредствомъ разбора всѣхъ обстоятельствъ самой державной властью познана была истина и устранено всякое недоразумѣніе“.

И вотъ царь, въ присутствіи приглашенныхъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ открылъ разбирательство дѣла объ Италѣ, который стоя защищалъ изложенныя имъ мнѣнія. Алексѣй Комнинъ съ большимъ вниманіемъ отнесся къ представленному Италомъ исповѣданію вѣры: послѣднее подверглось обстоятельному разбору, при чемъ въ немъ указаны были и разъяснены всѣ неправильности въ выраженіяхъ и всѣ догматическія заблужденія его автора. Италъ „удивленный въ мнѣніяхъ, изложенныхъ имъ въ противность церковной точности, доведенъ былъ до полного безгласія и предъ всѣми сознался и изъявилъ полную готовность предать ихъ анафемѣ“. Тогда императоръ опредѣлилъ сообщить патріарху и его синоду результаты царскаго суда для „публичнаго прочтенія въ присутствіи Іоанна и учениковъ его, дабы въ присутствіи всѣхъ какъ онъ, такъ и тѣ изъ его учениковъ, которые заразились той же ересью, отреклись отъ нечестивыхъ мнѣній и предали ихъ проклятію, принявъ христіанскіе догматы“. При этомъ императоръ проявляетъ большую заботу о чистотѣ вѣры какъ простаго народа, такъ и образованныхъ классовъ, опредѣляя далѣе слѣдующее: „Да будетъ же вѣдомо и всѣмъ православнымъ, какъ тѣмъ, которые живутъ въ простотѣ вѣры и не въ состояніи понимать глубину божественныхъ догматовъ, такъ и болѣе совершеннымъ, что отъ настоящаго времени воспрещается принимать къ себѣ ради ученія какъ Итала, такъ и тѣхъ его учениковъ, которые завѣдомо слушали его уроки продолжительное время и заразились его ученіемъ, равно какъ и всѣми средствами удерживаться отъ догматическихъ споровъ. Ибо возможно, что прикрываясь имѣющимъ вскорѣ

послѣдовать раскаяніемъ и обращеніемъ и тая въ себѣ еще скрытую рану нечестія, они принесутъ большой вредъ своимъ собесѣдникамъ и передадутъ имъ заразу чрезъ обращеніе съ ними, откуда произойдетъ гораздо большее зло, такъ какъ подъ благочестивой личиной, прикрываемой раскаяніемъ, многіе безсознательно примутъ отъ нихъ соблазнъ нечестія. Дабы этого не случилось, опредѣляемъ: всякій кто приметъ въ собственномъ домѣ, ради преподаванія, Итала или тѣхъ его учениковъ, которые святымъ и великимъ соборомъ изболѣваны будутъ какъ его преимущественные ученики, или кто будетъ посѣщать ихъ дома ради ученія, какого бы ни былъ онъ состоянія, немедленно подвергается изгнанію изъ царствующаго города на вѣчныя времена, при чемъ всякій имѣетъ право доносить на такихъ лицъ царству моему, *ибо мы рѣшили прекратить или лучше исполнить уничтожить нечестіе* и съ этой цѣлью приказываемъ подвергать изгнанію вмѣстѣ съ началомъ слѣдствія. Такъ тому быть*.

Эти мѣры, принятыя императоромъ къ пресѣченію еретическихъ заблужденій Іоанна Итала, не принесли однако ожидаемой пользы: въ 1084 году дѣло объ Италѣ снова возникло въ Константинополѣ. По словамъ Анны Комнинъ¹⁾, въ это время Италъ распространилъ свое ученіе „между многими придворными и третворными ученіями заразилъ не мало важныхъ особъ“. Это стало причинять церкви „многія безпокойства и вредъ“. Освѣдомившись объ этомъ, Алексѣй Комнинъ рѣшилъ покончить съ вопросомъ объ Италѣ разъ навсегда. Онъ поручилъ своему брату севастократору Исааку произвести по дѣлу Итала новое дознаніе. „Узнавъ, что Италъ дѣйствительно таковъ (какимъ представляла его молва), Исаакъ публично обличилъ его въ собраніи, и по-

¹⁾ Alex. V, Migne, 437=рус. перев. стрн. 254.

томъ, по повелѣнію своего брата и царя, передалъ Церкви“. Но тутъ случилось нѣчто непонятное. Духовный судъ не осудилъ Итала, а передалъ его попеченію патр. Евстратія Гарида, очевидно, въ надеждѣ на его исправленіе. Патріархъ содержалъ Итала въ зданіяхъ великой церкви, входилъ съ нимъ въ постоянное общеніе и въ концѣ концовъ самъ разился его ученіемъ. Тогда на защиту православнаго ученія противъ еретика возсталъ „весь народъ Константинополя“, собравшійся въ церковь и потребовавшій Итала. „Тутъ, вѣроятно, сбросили бы его сверху на полъ, если бы онъ не вззошелъ тайно на кровлю священнаго храма и не скрылся въ одномъ сокровенномъ углу“. Чтобы прекратить народное волненіе, имп. Алексѣй употребилъ необычную мѣру. Италовы заблужденія были паложены въ одиннадцати главахъ и представлены царю. „Эти самыя главы Итала самодержецъ приказалъ съ амвона въ великой церкви съ открытою головою предать проклятію, такъ чтобы весь народъ слушалъ и провозглашалъ имъ анаемеу. Это было сдѣлано“. Такимъ образомъ, по распоряженію императора былъ совершенъ обрядъ анаоематствованія, обычно совершаемый въ недѣлю православія. Но замѣчательно, что къ имени Іоанна Итала императоръ и въ этотъ разъ отнесся снисходительно: имя его при анаоемствованіи 11 главъ не было названо, и только потомъ, когда Италъ, „не смотря на убѣжденія царя, продолжалъ безчинно и варварски неистовствовать“, онъ и самъ былъ преданъ проклятію.

Поведеніе имп. Алексѣя Комнина въ процессѣ Іоанна Итала проникнуто было, какъ мы видимъ, полнымъ благожелательствомъ въ отношеніи Церкви и патріаршей власти. Императоръ является въ этомъ дѣлѣ покорнымъ служителемъ Церкви, стойкимъ защитникомъ ея интересовъ и ея правъ, не обнаруживая никакого стремленія къ господству въ ней. Последнее тѣмъ болѣе удивительно, что патр. Евстратій самъ готовъ былъ предать всю церковную власть

въ руки мудраго и сильнаго царя. Замѣчательно еще и то въ отношеніяхъ Алексѣя Комнина къ дѣлу Итала, что императоръ проявляетъ большую терпимость къ личности еретика, стремясь къ подавленію лишь его заблужденій. Это свидѣтельствуетъ, очевидно, о широтѣ его церковно-религіозныхъ воззрѣній и о томъ, что для него имѣло значеніе въ вопросахъ вѣры существо дѣла, а не тѣ или другія личности.

Вскорѣ послѣ осужденія Итала выступилъ съ своимъ неправильнымъ ученіемъ о соединеніи двухъ естествъ въ лицѣ Іисуса Христа монахъ Нилъ, человѣкъ неизвѣстнаго происхожденія, преданный изученію Писанія, но непрошедшій никакой серьезной школы, и потому погрѣшавшій въ толкованіи смысла Писаній. Такъ какъ его лжеученіе о томъ, что „человѣчество обожествлено по естеству“, стало сильно распространяться въ столицѣ, то императоръ велѣлъ созвать противъ него соборъ, тѣмъ болѣе, что Нилъ сошелся съ армянами Тиграномъ и Арсаномъ. Соборъ, подъ предсѣдательствомъ патр. Николая, осудилъ лжеученія Нила, а самого его предать анафемѣ на вѣчныя времена¹⁾.

Особенно широкую миссіонерскую дѣятельность проявилъ имп. Алексѣй въ отношеніи къ павликіанамъ и богамиламъ.

По сообщенію Анны Комнинъ²⁾, имп. Іоаннъ Цимисхій переселилъ цѣлые отряды павликіанъ изъ Малой Азіи въ Фракію съ тѣмъ, чтобы изъ ихъ поселеній образовать въ послѣдствіи здѣсь сильный форпостъ противъ надвигавшихся на имперію съ сѣвера славянъ. Павликіане основались въ Филиппополѣ и его окрестностяхъ. Вмѣстѣ съ обитавшими здѣсь армянами и яковитами они возобладали надъ осталь-

¹⁾ Свѣдѣнія о Нилѣ у Анны Комн. Alex. X, Migne, 697—701. Ср. Θ. II. Успенскій, Очерки, стрн. 189—191.

²⁾ Alex. XIV, Migne, 1097—1109. Ср. Karapet ter-Mkrttschian, Die Paulikianer, 1893, S. 119—129.

ными жителями страны и впоследствии составили для византийскаго правительства оппозицію, съ которою нужно было считаться, оппозицію тѣмъ болѣе опасную, что ее охотно поддерживали и болгарскіе элементы населенія, примыкавшіе къ еретикамъ для выраженія протеста противъ эллинизаторскихъ стремленій византийцевъ. Алексѣй Комнинъ испыталъ невѣрность филиппопольскихъ еретиковъ уже въ началѣ своего царствованія, во время войны съ Робертомъ Гюискаромъ, когда „манихеи Ксанта и Кулеонъ съ 2500 воиновъ своевольно возвратились домой“, оставивъ императорскія войска. За эту измѣну по окончаніи войны Алексѣй наказалъ манихеевъ-павликіанъ. Онъ, презрѣвъ ихъ многими обѣщаніями, пригласилъ ихъ въ столицу. Здѣсь они были обезоружены, а начальники ихъ, кромѣ того, лишены имущества и сосланы на острова. Впрочемъ, „задержанныхъ манихеевъ самодержецъ скоро удостоилъ поминowanія, и которые пожелали принять святое крещеніе, тѣхъ даже и не задерживалъ“¹⁾. Это было въ 1082 году.

Много лѣтъ спустя, въ 1114 году, имп. Алексѣй велъ войну съ половцами и по этому поводу пришлось ему провести зиму въ Филиппополѣ, въ центрѣ павликіанства. Онъ и воспользовался свободнымъ отъ военныхъ дѣлъ временемъ, чтобы обратить еретиковъ въ православную вѣру. Онъ устраивалъ съ ними публичные диспуты, въ чемъ помогали ему его зять Никифоръ Вріенній, епископъ Филиппопольскій и митрополитъ Никейскій Евстратій, извѣстный своимъ глубокимъ всестороннимъ образованіемъ, впоследствии заподозрѣнный въ неправославіи, но оправдавшійся предъ патріархомъ и соборомъ въ допущенныхъ имъ въ одномъ сочиненіи погрѣшностяхъ²⁾. Цѣлые дни и ночи проводилъ императоръ

¹⁾ Annae Comn. Alex. VI, Migne, 448=рус. пер. 259.

²⁾ Ф. И. Успенскій, Очерки, стрн. 192—3.

въ бесѣдахъ съ павликіанами, разъясняя имъ православное ученіе и обличая заблужденія ихъ ереси. И эти бесѣды имѣли значительный успѣхъ. Многіе отказывались отъ ереси и принимали святое крещеніе. Ежедневно присоединялись къ православной вѣрѣ сотни еретиковъ. Императоръ обнаруживалъ въ отношеніи къ обращающимся большую и чисто отеческую заботливость: однимъ назначалъ пенсіи, другимъ предоставлялъ почетныя мѣста въ военной службѣ, большинство же поселилъ во вновь устроенномъ близъ Филиппополя городѣ Алексіополѣ, гдѣ онъ для нихъ устроилъ дома, отрѣзалъ пахотной земли, насадилъ виноградники, и все это утвердилъ за ними на вѣчныя времена особымъ хрисовуломъ. Только трое павликіанъ—Кулеонъ, Кусинъ и Фоль оказались наиболѣе упорными. Ихъ императоръ велѣлъ отправить въ столицу. По окончаніи войны онъ съ ними возобновилъ религіозныя бесѣды и Кулеона успѣлъ обратить къ истинѣ, Кусина же и Фола, какъ неисправимыхъ еретиковъ, заключилъ въ элефантинскую тюрьму, гдѣ они и оставались до конца своей жизни.

„Образъ дѣйствованія императора, говоритъ проф. А. П. Лебедевъ, конечно заслуживаетъ похвалы, но не во всемъ; остается непонятнымъ: за что награждены оставившіе свое заблужденіе павликіане и почему поступлено такъ строго съ двумя болѣе ожесточенными еретиками“? Не преувеличивая миссіонерскихъ талантовъ импер. Алексѣя, должно сказать, что его дѣятельность въ отношеніи къ павликіанамъ ничего зазорнаго въ себѣ не заключаетъ и не далеко уклоняется отъ тѣхъ формъ, въ которыхъ проявлялась миссіонерская дѣятельность древнихъ христіанскихъ самодержцевъ Византіи.

Къ сожалѣнію, этого нельзя сказать объ отношеніяхъ Алексѣя Комнина къ богомилству. Ересь богомилловъ ¹⁾

¹⁾ Свѣдѣнія у Анны Комнинъ, Alex. XV, Migne, 1176—1185.

представлявшая собою смѣсь манихейства и павликіанства, впервые появилась при импер. Алексѣѣ, въ болгарскихъ областяхъ. Распространителемъ ея былъ монахъ Василій, которому удалось посѣять сѣмя новаго нечестиваго лжеученія и въ самой Византіи. Здѣсь ересь нашла приверженцевъ среди высшихъ классовъ населенія. Нѣтъ основанія думать, будто на первыхъ порахъ и самъ Алексѣй сочувствовалъ еретикамъ¹⁾. Напротивъ, императоръ безпокоился новымъ еретическимъ движеніемъ, и такъ какъ не имѣлъ точныхъ свѣдѣній о характерѣ еретическихъ заблужденій богомиловъ, то, разузнавъ, что главой еретиковъ является монахъ Василій, и притворившись, что желаетъ стать его ученикомъ, заманилъ ересіарха во дворецъ, здѣсь сумѣлъ заставить его изложить ученіе богомиловъ, и когда онъ окончилъ это изложеніе, то неожиданно императоръ отдернулъ занавѣсъ, скрывавшій отъ Василія цѣлое собраніе духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, во главѣ съ патр. Николаемъ, — собраніе, которое и предъявило Василію обвиненіе на основаніи его же собственныхъ признаній. Еретикъ не отказался отъ своихъ словъ и былъ заключенъ въ тюрьму. Затѣмъ были произведены многочисленные аресты, причемъ одни изъ арестованныхъ сознавались въ принадлежности къ новой ереси, а другіе не сознавались. Чтобы узнать, кто въ дѣйствительности богомилъ и кто православный, царь велѣлъ приготовить на площади два костра и надъ однимъ изъ нихъ поставить крестъ. Когда все было готово, императоръ сказалъ, что всѣ заподозрѣнные въ принадлежности къ богомильской ереси должны будутъ умереть на кострахъ, но кто желаетъ умереть православнымъ, пусть приблизится ко костру, надъ которымъ возвышается крестъ.

¹⁾ О. Н. Успенскій, Образованіе второго болгарскаго царства, стр. 34, прим. 1.

Такимъ образомъ императоръ отдѣлилъ православныхъ отъ богомиловъ, не почитавшихъ, какъ извѣстно, креста, и послѣднихъ заключилъ въ тюрьмы. Императоръ употребилъ все средства, чтобы обратить ихъ въ православіе. Нѣкоторые дѣйствительно склонялись на убѣжденія императора, но самъ Василій оказался настолько непреклоннымъ, что былъ осужденъ духовною властью и императоромъ на сожженіе.

Конечно, послѣдняго обстоятельства исторія не можетъ извинить широко образованному и въ общемъ толерантному императору. Но обозрѣвая церковно-религіозную дѣятельность Алексѣя I Комнина во всемъ ея объемѣ, мы должны сказать, что Алексѣй былъ одинъ изъ лучшихъ защитниковъ Церкви и вѣры православной на византійскомъ императорскомъ престолѣ послѣ раздѣленія церквей. Если Анна Комнина¹⁾, безспорно, сильно преувеличила заслуги своего отца, назвавъ его тринадцатымъ Апостоломъ и поставивъ его „рядомъ съ Константиномъ, или по крайней мѣрѣ вслѣдъ за Константиномъ“, то, съ другой стороны, вполне справедливы слова составителя анонимной хроники²⁾, что Алексѣй былъ *μεγαλόβουλος* хл *μεγαλοεργός* какъ въ области государственной, такъ и въ области церковно-религіозной.

Свящ. Н. Гроссу.

¹⁾ Alex. XIV, Migne. 1100.

²⁾ с. 185