



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

В.В. Болотов

Лекции по истории древней Церкви

1 том

© Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012

В.В.Болотов.

Лекции по Истории Древней Церкви

Оглавление

1. Предварительные понятия
2. Вспомогательные науки для церковной истории
3. Продолжение
4. Продолжение
5. Продолжение
6. Источники церковной истории
7. Монументальные источники
8. Книжные источники общего характера и их фундаментальные издания
9. Специальные источники церковной истории
10. Продолжение
11. Латинская церковная историография
12. Церковная историография на восточных языках
13. Разделение церковной истории на периоды
14. Церковь послеапостольская и Римская империя
15. Причины гонений на христиан
16. История гонений. Классификация
17. Период первый Церковь *sub umbraculo religionis licitae (judaicae)*[под покровом дозволенной религии (иудейской)]
18. Период второй Христианство как *religio illicita* (недозволенная религия)
19. Продолжение
20. Период третий. Христианская церковь как общество, гонимое самим правительством
21. Продолжение
22. Христианство как религия дозволенная
23. Апологии Христианства и языческая полемика
24. Борьба Христианства с языческой мыслью в форме гнозиса
25. Продолжение
26. Распространение христианства
27. Продолжение
28. Продолжение
29. Учение о Христе, как Боге и теория о Логосе
30. Монархианство
31. Учение о Св. Троице Тертуллиана и Оригена и общая схема построения этого учения в доникейский период
32. Учение о человеческой природе Христа в доникейский период
33. Динамическое монархианство Павла Самосатского
34. Опыт системы христианского гнозиса Оригена
35. Монтанизм
36. Раскол Каллиста и Ипполита
37. Расколы Новата и Новатиана
38. Спор о крещении еретиков
39. Раскол донатистов¹⁹
40. Продолжение
41. Мелитианский раскол

42. Споры о времени празднования пасхи ²³
43. Продолжение
44. Церковный строй в первые три века христианства ⁵⁵
45. История церкви в период вселенских соборов Общий характер этого периода
46. Отдел первый. Церковь и государство
47. Обращение в христианство Константина Великого ²
48. Значение национальных особенностей греков и римлян и традиций римского государства и христианской церкви при установлении отношений между церковью и государством
49. История отношений между Церковью и государством со времени Константина Великого ⁸
50. Языческая реакция при Юлиане Отступнике
51. Религиозная политика императоров после Юлиана
52. Борьба христианства с язычеством в жизни и мысли
53. Права и привилегии церкви в христианском государстве
54. Имущественные права
55. Свобода от податей и повинностей (иммунитет)
56. Судебные привилегии
57. Право ходатайства и право убежища
58. Прочие менее важные законы в пользу Церкви
59. Клир и иерархия
60. Условия вступления в клир
61. Увеличение клира и новые церковные должности
62. Дიაконы и пресвитеры
63. Епископы
64. Парихия, управляемая епископом, и образование приходов в позднейшем смысле
65. Митрополии
66. Экзархаты
67. Патриархаты
68. Продолжение
69. Притязания римского епископа на главенство в Церкви Вселенской: Римский епископ как папа
70. Продолжение
71. Соборы
72. Перемены в форме церковного союза

Предварительные понятия

1. ПОНЯТИЕ ОБ ИСТОРИИ

Наука в ее величайшем напряжении способна давать иногда результаты, на первый взгляд очень странные. Для пояснения беру пример из области наук физико-математических, тем более что математика (греч. μάθημα) есть наука по преимуществу. В 1895 г. два профессора, английский Ченей (Chaney) и русский Менделеев, производили сличение двух мер: русской полусажени и английского ярда. Для ума простого работа эта покажется несложной и неважной; однако знаменитые ученые работали целых 3 дня, и

неудивительно: они произвели 22 серии сличений, или 880 микрометрических измерений и 132 отчета термометров. Подобная работа требовала огромного труда. Надо сказать, что линейные меры измеряются с ужасающей точностью, измеряются микроны и даже части микронов (микрон — тысячная часть миллиметра).

Но я хочу обратить внимание не на процесс труда, а на финал его. В заключение труда составлен был протокол, последние слова которого гласили следующее: "так как вопрос о тождественности нормальной температуры 62°F и 16°C по стоградусной шкале водородного термометра в настоящее время не может быть рассматриваем как окончательно решенный, то в этом отношении предстоящий отчет мы считаем не безусловно точным, а провизорным (we consider this report so far provisional)". С точки зрения элементарной физики, подобный вопрос о тождестве указанных температур является несомненным; но с точки зрения первоклассных ученых, мы видим здесь нечто недоказуемое.

Таким образом, на высшей степени науки результат научных работ первоклассных ученых является в форме высоконаучного "мы не знаем". Но это "ignoramus" гораздо ценнее заурядно научного "мы знаем", "как всем хорошо известно". Ни подобные ignoramus наука может смотреть, как на свою гордость, свое украшение. Они показывают, как высоки те требования, которые предъявляет себе самой подобная наука, не терпящая ничего недоказанного.

Но может ли предъявить себе столь же высокие требования, наложить на себя столь же полное отречение от всего недоказанного *история*, все равно: церковная или гражданская? Конечно, всякий поймет, что ответ может быть только отрицательный. А следовательно, история не есть наука, и если называется наукой, то если можно так выразиться — только honoris causa ("ради почета"), или, выражаясь словами приведенного выше протокола, — только провизорным образом. К этому результату я пришел — на взгляд, может быть, многих из вас — слишком суммарным образом. Но он выдержит пробу и более подробного и обстоятельного рассуждения.

История не принадлежит к числу наук дедуктивных, в основе которых лежит форма аналитического суждения. Наоборот, синтетическое суждение в истории господствует везде и всюду, так как она питается материалом объективно данным, заимствованным из внешней для нашей души и сознания сферы. Такие науки, если они достигли в своем развитии стадии истинно научной, должны допускать математическую обработку своего содержания. Другими словами: они должны открыть законы явлений и исследовать ход их развития. Но разве история знает законы изучаемых ею явлений? Правда, можно найти книги, написанные по-ученому, в которых много речи о законах исторического развития. Но если присмотреться повнимательнее, то увидим, что цена им невелика: все открываемые в них законы — скорее громкие фразы, чем что-либо реальное. По-видимому, нельзя оспаривать того, что существуют законы исторического развития. Известно, что каждый народ растет, стареется и умирает. Можно ли оспаривать факт дознанной истины? Но я под законом разумею положение, которое имеет ценность. Если бы кто с кафедры возвестил бесспорную истину, что все смертны, то никто не дал бы ему за нее медного гроша. Истина бесспорна, но практически не приложима. Вот если бы кто предложил формулу вычислений, сколько кому осталось жить, то такому сообщению придали бы большое значение. Если бы физика на основании закона притяжения проповедовала, что всякое тело, летящее над землей, на нее падает, но не в состоянии была бы сказать, что скорее падет, выпущенная ли пуля, или балка, лежащая на подгнивших подпорках, то за такую физику дали бы немного. Предполагаемое заключение из указанного положения формально столь широко, что практически

совершенно непригодно. Я уже не настаиваю, что можно спорить против широкой формулировки положения, что народы смертны. В самом деле, что такое народ? Понятие это очень неопределенно. Желających познакомиться с тем, как трудно установить это понятие, я отсылаю к книге Дебольского "О высшем благе" (СПб. 1886). Если изберем признаком единство языка, то можно, по-видимому, сказать, что умерли свевы, вандалы. Но почему мы можем утверждать, что они не живут в современных испанцах? Нам скажут, что это романское племя, но как же мы будем судить тогда о французах? Таким образом, вопрос, в чем состоит смерть народа, вопрос нерешенный.

В истории действуют законы, но только одна возможность предсказывать заранее события показывает, что действительно известны эти законы. Физика знает некоторые из своих законов. Физик, зная угол падения, может определить угол отражения. Астроном, зная законы движения небесных тел, предсказывает солнечные и лунные затмения. Против них спорить не приходится. Но история находится не в таком положении. Какой мудрец мог бы предсказать, что 25 марта 1898 года будет присоединение сиро-халдейцев, или предсказать результаты испано-американской войны? Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений; предсказать явление в будущем и рассчитать явление в прошедшем — Для математики совершенно то же самое.

Это факты, но не упрёки. Легко говорить о законах физических и химических явлений, в которых действуют величины несложные. Но в истории действует сам человек, психическая жизнь которого так сложна, что для изучения даже отдельных явлений человеческой души психология делает чрезвычайные напряжения. Что же сказать о суммировании, синтезе отдельных личностей? В истории же действуют не отдельные личности, а целые народы. Даже астрономия, хотя долгие годы наблюдает за явлениями, не может похвалиться точностью в тех случаях, когда приходится иметь дело с множеством причин: до сих пор не удалось еще написать точной таблицы движений луны. По-видимому, астроном овладел задачей, достиг совершенства в своей науке и вполне закончил свою работу; но пройдет десяток лет — и его таблица уже не совпадает с действительностью, приходится в ней делать поправки (в настоящее время таких, так называемых аргументов луны насчитывают до 200 и, следовательно, 200 раз происходит поправка таблиц). Если же в астрономии безусловно точные предсказания не удаются, то тем более нельзя их ожидать от историка. В каждом индивидууме, в каждом обществе кроется такая масса причин, что выяснить их сполна не удастся историку.

Таким образом, по самому предмету своего изучения история стоит не на такой ступени, на какой стоят упомянутые более счастливые науки. Подобно многим другим так называемым наукам, история находится в эмпирическом состоянии; она еще не знает внутренней связи событий, а имеет только эмпирические данные. В таком положении находится, например, медицина, которая не всегда знает, какие химические элементы лекарства (например, хины) производят целебное действие на организм. Врач руководится лишь эмпирическими данными, что во многих случаях такой-то прием производит такое-то действие, а почему и как — врач этого не знает. Такого рода науки скорее суть искусства, чем науки. Они еще не имеют определенных законов, и прагматические построения их зависят от субъективного настроения лица или целой эпохи. Историк в своей работе выступает не как архитектор, а скорее как ремесленник, умеющий выводить арки, опирающиеся на пилястрах, которыми являются в данном случае факты, засвидетельствованные историей. Постройка при этом тем прочнее, чем прочнее устои — факты и чем теснее связь между ближайшими событиями.

Вопрос о том, достигнет ли когда-либо история той высоты, на которой стоят науки в точном смысле слова,— вопрос спорный.

Дело в том, что возможность предсказывать будущее, например, в астрономии, основывается на изучении *циклов* явлений. Зная известный цикл явлений, повторяющийся через известный промежуток времени, можно предсказать с несомненностью известные явления. Поэтому астрономы и могут установить законы движения луны, земли, весь цикл фазисов которых проходит пред глазами каждого наблюдателя. Но и астрономы иногда ничего не могут сказать о кометах — этих беззаконных светилах, которые, появляясь пред наблюдателем на некоторое время, опять исчезают, быть может, на целую вечность. Между тем относительно истории нельзя сказать определенно, сколько прошло циклов от начала мира, или же вся мировая история представляет только один цикл. Если последнее справедливо, то, очевидно, история никогда не будет настоящей наукой. Но это не значит, впрочем, что нет никакой надежды на усовершенствование исторических знаний. Кроме наблюдения циклов — самого твердого основания для исследования событий,— возможен другой путь. Научное упование истории в этом случае может быть представлено в следующем виде. Арифметика учит о десятичных дробях, что всякая дробь или конечна или бесконечна; если же бесконечна, то непременно периодическая. Для примера возьмем периодическую дробь 0,142857142857... До тех пор, пока дробь не выразится в повторении цифр, можно находиться в затруднении. Эта дробь периодическая и представляет из себя ряд из шести цифр. Пока человек не прошел этот ряд цифр, он не знает, в чем дело. Но когда цифры повторяются, он понимает, что период ограничен. Но и прежде у него есть некоторая возможность предсказания начиная с третьей цифры. Первые две цифры представляет число 14; следующие две удваивают 14 и дают 28; далее опять удваиваются следующие затем числа. Если бы при наступлении 28 математику удалось угадать смысл и связь цифр, тогда предсказание становится возможным. Нечто подобное можно представить и по отношению к истории. Аналогия налицо: метеорология — наука новая и молодая,— хотя и не успела проследить определенных циклов, однако, основываясь на некоторых элементарных законах, не без успеха предсказывает перемены температуры.

Само по себе отнятие права на название истории наукой несколько, однако, не оскорбительно для нее, ввиду ее первоначального подлинного значения. История — слово греческое и показывает, что греки не выдавали ее за науку. Ἱστορία от существительного ἵστωρ, происходящего от корня Fīd в οἶδα — знаю. Замечательное явление, что в арийско-иранской ветви различаются два рода познаний. Нашему выражению: "он знает" (по-немецки — er kennt, по-английски — know), соответствует санскритское ganati, джанати. Но у нас есть и другое понятие: "он весть" (по-немецки er weiss) — по-санскритски veti — корень vid. Таким образом, различаются два понятия — знания и ведения. В греческом языке эти понятия выражаются глаголами — γινώσκω ("знаю") и οἶδα ("вижу, ведаю, познаю"); в латинском языке понятие "ведения" утрачено (video — вижу), но понятие "знания" сохранилось в форме глагола novi, ignovi (прич. notus, ignotus).

В чем же заключается принципиальное различие этих двух форм знания? Человек, как разумное существо, хочет знать, но еще более хочет "ведети". Знание есть знание научное, а ведение есть знание, в котором примешан сильный эстетический или волевой момент; ведение — это импульс человеческой жизни. Человек хочет быть при самом событии, чтобы все видеть своими глазами. Γνώστης ("знаток") не есть ἵστωρ ("сведущий, видевший"); ἵστωρ тот, кто сам был при событии, он сам видел что-либо, и хотя бы он ничего не понял, но он ἵστωρ. Греческое ἱστορία по первоначальному значению вовсе не повествование о событиях, а только означает момент наблюдения. Ἱστορίας χάριν ("ради расспрашивания", "ради сведений") древние греки путешествовали, а первые христиане паломничали. Ап. Павел ходил в Иерусалим — ἱστορήσαι τὸν Πέτρον ("видеться с Петром")

(Гал. I, 18) — видеть своими глазами. Ἱστορίας χάριν — человек может целый день смотреть на небо, тогда как астроном то же явление наблюдает чрез рефлектор, обратившись спиною к небесному своду — и является γνώστης-ом. По тому же стремлению "вести" человек записывает виденные им явления — это и составляет историю. В понятии "ведение" заключен момент субъективный, а в понятии "знание" — объективный. Ведение не включает в себе глубокого понятия о предмете: оно есть внутреннее состояние субъекта в его познании предмета; кто его имеет, тот не сомневается, оно ему очевидно. В него еще не входит объективный элемент; оно может быть и глубоко, и поверхностно. Напротив, знание (γνώσις) прямо направляется на предмет (объект); оно предполагает со стороны субъекта выход из себя к объекту. Мы, например, знаем, что люди все должны дышать, чтобы жить; это очевидно из наблюдения. Ученый физиолог также знает это; но между знанием нашим и знанием последнего по содержанию целая бездна. Наше знание есть непосредственное ведение, а знание ученого — в собственном смысле знание; для нас — wissen, а для него — kennen. Характерное указание на взаимоотношение этих двух терминов представляет беседа ап.Петра с Христом по воскресении. Как известно, Иисус Христос как будто набрасывает тень на искренность веры ап.Петра в своей с ним беседе; апостол заверяет Христа, что он Его любит. Последнее его слово: "Господи Ты вся веши: Ты веши, яко люблю Тя" — по-гречески: "Κύριε, Σὺ πάντα οἶδας; Σὺ γινώσκεις, ὅτι φιλῶ Σε" (Иоан. XXI, 17). Апостол заявляет Господу, что Ему все известно, все ясно представляется Его сознанию; но он предлагает Ему Свое внимание сосредоточить на одном определенном пункте: "Σὺ γινώσκεις". Это сосредоточение на одном определенном предмете представляет не ведение, а знание.

Вот какое ведение лежит в понятии "истории", ἵστωρ — человек, который подчиняется влечению своей природы — все знать, стремится удовлетворить жажде знания. Человек хочет, чтобы известные вещи наполнили его сознание и были очевидны для него. Человек хочет знать, как знает свидетель; это заставляет его вращаться вовне и даже предпринимать далекие путешествия. Но здесь научное знание (цель γνώστης'α) отсутствует. Пускающийся в путешествие не думает еще приобретать знания научного в объективном смысле. Если у него преобладает склонность к самоуглублению, если он будет перерабатывать внутренне свои впечатления, то он будет философ, но и эта "φιλοσοφία" не будет еще γνώσις. Это полагает начало только истории. Стремление удовлетворить внутреннему влечению к ведению и дает понятие истории. История есть расспрашивание, разузнавание человеком чего-либо совершившегося,— и самое стремление быть свидетелем событий. В этом значении слово "история" в греческом языке удерживалось до позднейших времен.

Итак, в понятии истории дано стремление к ведению, получаемому чрез непосредственное созерцание. Но историческое знание есть как бы прямая противоположность такому понятию об истории. Эта противоположность вызвана необходимостью: люди, жившие после тех или иных событий, не имели возможности быть их свидетелями, видеть своими собственными глазами. Но узнать о них они могли только от очевидцев. Таким образом, в понятии истории дано указание на то, что она должна почерпать свои сведения из таких источников, которые в конце концов подводили бы к непосредственным очевидцам, должна восходить до последних, самых первоначальных оснований, далее которых идти нельзя,— должна опираться на "историю" в первоначальном смысле этого слова. Таким образом, история не ставит для себя обширных задач, не выдает себя за митрополию философии, хотя и является ее первою ступенью,— не имеет и дидактических стремлений. Скромная в первоначальном определении, она остается таковою и до настоящего времени.

В 1872 году академик-профессор Бестужев-Рюмин начал свою русскую историю следующими словами: "История есть повествование о достопамятных событиях, учили нас в гимназии; история есть народное самосознание, учили нас в университете. Между этими двумя определениями лежит целая бездна". Ясно, что истории, как она задумана греками, ближе всего соответствует первое определение. Она действительно есть, скорее, повествование об интересных событиях. Второе определение отзывается делом человека, заботящегося "о мнозе службе"; оно является неосуществимым с практической стороны. В ряду особенно ценных товаров видное место занимают пружины для хронометров. Замечательно, что вес их не велик, количество и стоимость материала ничтожны; между тем за них берутся огромные цены, благодаря именно труду человека. То же самое нужно сказать и по отношению к истории, которая понимается в смысле народного самосознания. Ученый, который истолковал бы историю как народное самосознание, оказал бы величайшие заслуги; но истолковать таким образом историю так же просто, как источить воду из камня. Поэтому должно иметь силу и простейшее определение истории как повествования о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили.

2. ПОНЯТИЕ О ЦЕРКВИ

Объектом изучения *церковной* истории является церковь. Понятие церкви в его глубине едва ли может быть исчерпано кратким определением. Самое лучшее определение, принадлежащее митр. Филарету, не может быть названо отвечающим своей задаче, ибо представляет только отвлечение черт церкви, какую она является в истории, тогда как нужно определить церковь даже в момент ее доисторического существования, в самом начале ее обнаружения. Естественнее и проще всего искать указаний для этого в наименовании церкви у различных народностей.

Древнеславянское слово "цѣкѣ" и немецкое "Kirche" (английское church) стоят на одной линии и происходят от одного и того же корня, от греческого *το κυριακόν*; этим словом греки IV и V вв. обозначали церковь как здание, храм. Среди германских племен гегемония на востоке принадлежала готам, а на западе — немцам. В древнем верхненемецком языке слово церковь имело два начертания: *chirihha* и *kiricha*. Для ученых, занимающихся филологией, конечное *ch* заключает в себе вернейший признак, что оно существовало раньше верхне-немецкой стадии; следовательно, оно не принадлежит немцам, а заимствовано у готов. Географические названия с словом *kirche* встречаются в начале VIII века. К сожалению, это слово в готской письменности не встречается, а вместо него находим лишь слово *aikklesjö* (екклесье). Тем не менее западногерманские племена должны были заимствовать это слово из греческого языка именно чрез посредство готов, и нужно предполагать у готов соответствующее верхненемецкому *chirihha* слово *kyreiko* (кирей-ко), которое было точным воспроизведением греческого *κυρι-ακόν*. Хотя такого слова в готской литературе не встречается, но если мы припомним, в каком количестве остались памятники готской письменности, то мы не удивимся этому. Оно могло существовать в готском языке с IV века.

Что касается древнеславянского слова — *цркы*, то несомненно оно готского происхождения, а не немецкого; если бы оно было заимствовано из немецкого, то оно произносилось бы как *нерховь* (припомним параллель между готским словом *hrugg* — стяг и русским — хоругвь); была бы буква "х", а не "к". Таким образом, слово церковь воспринято чрез готское посредство и гораздо раньше, чем возникло русское государство, чем распространилось у нас христианство. В ту эпоху для наших предков XV (ки) звучало чем-то вроде *ку* (доказательство: из слов *κύριε ἑλέησον* ("Господи помилуй")) произошло

куралесить; Чурило Пленкович образовалось из Κύριλλος, "Кирилл"). Наше "церковь" походит на готское "кирейко", в котором "к" перешло в "ц". Наше же "ш" произошло не из еврейского ח (оно слишком кудряво), но из армянской 15-й буквы "к", которая образовалась из греческой буквы "к" в курсивном написании. Как рано греческое "к" стало произноситься как латинское "с", мне известен следующий факт: в 1016 году болгарский князь вел войну с Василием II Болгаробойцей, который сделал однажды на него внезапное нападение; побежденные болгары кричали: бегите от цесаря. Как произносили святые Кирилл и Мефодий букву "к", затруднительно ответить на этот вопрос. В славянском говоре звук "к" имел довольно своеобразное произношение, например, как оно слышится в словах: п^окг — so nforoiyfejfi; рѣкА — нл e-fciyfc ').

Для нас бесспорно, что слово церковь, как и Kirche, греческого происхождения и обозначает здание кафедрального собора. Подобное же значение имеет и в Румынии название biserică, очевидно, образовавшееся из basilica. У мадьяр слово egyháza (церковь), означает дом, здание. Польское kos'ciol, от латинского castellum (крепость, стены), указывает на архитектуру церкви. Таким образом, весьма значительная часть новых народов понимает церковь внешним образом, заимствуя название ее от места богослужения; такое название, очевидно, не может дать нам точного понятия о церкви. Эфиопы также стоят на поверхностном понимании церкви как дома христиан (beta knstiyän, бета крыстиян).

Другие европейские народы, кроме нас, славян, и германцев, именно народы романские (за исключением румын), усвоили от латинян оставленное в латинском языке без перевода греческое название церкви εκκλησία (ecclesia, итал. chiesa, франц. eglise, исп. iglesia). Это же слово заимствовали у греков и две старые христианские народности: армянская (экегеци) и грузинская (экклесиа). Ему соответствует сирийское "гпу 'edta (этта, Mдта). Арабское kanisatun заимствовано от сирийского kenaS — "собрал" и употребляется для означения соборов; у евреев пшэ "кенесет" означало синагогу. Таким образом, мы имеем дело, как с единственно важными, с греческим εκκλησία и семитским "эдта".

Греческое слово не нуждается в определении, подобно тому, как хлеб не определяют, а предлагают. 'Εκκλησία — антитез βουλή ("совет"). У греков высший класс — архонты — участвовал в βουλή; вообще первые три класса пользовались правом пассивного избрания; четвертый же класс, самый бедный — οι θήτες ("феты, наемники") — пользовался правом участия в εκκλησία, которое предоставлено было ему Солоном. Древнегреческие государственные единицы представляли собою союз свободных граждан, как полноправных членов. Для совместного обсуждения дел, когда βουλή, совет старцев, признавал дело выходящим за пределы своей власти, посылался κήρυξ — герольд, который приглашал народ собраться. Таким образом, высшая инстанция государственной власти состояла в том, что "делали церковь" — ἐκκλησίαν ἐποίησαν (лат. concire concionem). Слово εκκλησία, таким образом, происходит от глагола ἐκκαλεῖν ("призывать"), так как у греков члены εκκλησίας вызывались герольдами. Этот смысл слова εκκλησία дал повод к созданию особой терминологии в Новом Завете. Для названия христиан стало употребляться слово κλητός — званный. Ап. Павел обращается к христианам, как "κλητός ἀπόστολος κλητοῖς ἀγίοις", "призванный апостол призванным святым" (Рим. I, 1, 7). Для обозначения состояния в христианстве вырабатывается понятие κλήσις "звание". "Молю вас ходить достойно звания, в которое вы призваны" (Еф. IV, 1). Слова κλητός, κλήσις и εκκλησία употребляются в посланиях очень часто. В Евангелии же слово "церковь" встречается только три раза: 1) "Созижду церковь Мою", 2) "повеждь церкви", 3) "аще церковь преслушает" (Мф. XVI, 1°; XVIII, 17). Все три раза оно встречается как произносимое Самим Христом, и все три раза в Евангелии Матфея, т. е. в

том, которое было написано первоначально на арамейском языке и подлинник которого утрачен.

Нет оснований сомневаться в том, что Христос, говоривший по-сирийски или по-арамейски, употребил слово "ту, εκκλησία. Отсюда вопрос, выражает ли εκκλησία вполне Христово "эдта"? Строго говоря, всякий перевод есть подлог, та> как в двух различных языках немного находится слов, тождественных по значению. В данном случае 1) внешним благоприятным признаком соответствия слова эдта слову εκκλησία служит то, что последнее употреблял ап.Павел, человек образованный по-гречески и по-сирийски. 2) "Эдта", сирийское слово в эмфатической форме, соответствует еврейскому гпр "эда", status con-str. гпу "адат".

Обыкновенно вся совокупность еврейского народа называлась *Ἰντροτ гпу*, (общество Израиля). Весь еврейский народ составлял эда, к нему не причислялись пришельцы D'-и (герим). Самое обыкновенное в этом обществе было собираться под председательством старейшин у ворот города для обсуждения вопросов политических, судебных и общественных. Эти собрания долгое время являлись высшею инстанциею во всех делах; здесь же возвещались все повеления Божий. Они обладали определенным авторитетом в народе. Собрания имели определенные установленные времена (ἱΡτο моэд, по-гречески εορτή — праздник). **Участники** этих "эда", каждый в отдельности, являлись законо-ѳ мерными носителями прав своего общества; они должны были быть свидетелями и принимали решения собраний. На обычай евреев делать собрания у городских ворот можно находить указания, например, в истории Руфи (IV, 1, 11). В описании деятельной жены в книге Притчей говорится, что муж ее всегда хорошо одет, что его хорошо знают в воротах (XXXI, 23). В этих понятиях ях вращалась человеческая мысль Христа, когда Он говорил о церкви, не одолеваемой адом, тем более, что Он употребил выражение "врата ада". Церковь и ад представляются политическими обществами; вопрос в том, чья политика возьмет верх. Иначе выражение об одолении вратами не может быть объяснимо.

Насколько понятие эда (адат) соответствует понятию εκκλησία, видно из того, что глагол ΤУ", от которого оно происходит, соответствует арабскому "ваада", что значит устанавливать, обещать. Но если выяснить различные оттенки этого значения, то получится — обещать, заявлять твердо, назначить место и время, высказывать с угрозой требование явиться в известное место в назначенное время. Принимая во внимание различие культур арабской и греческой, на основании сказанного можно заключать, что эда, или по-сирийски эдта, соответствует εκκλησία.

То обстоятельство, что Христос назвал основанное им общество эдта — εκκλησία, имеет особенное *полюмическое* значение против протестантов. Протестанты носятся с невидимою церковью. Но в понятии εκκλησία заключается сильный момент види-мости. Поэтому в выражении "невидимая церковь" заключается *contradictio in adjecto*. Никакой невидимой церкви быть не может. В невидимом можно участвовать только духовно, в εκκλησία не иначе как и телом. В практике афинского народа имеется достаточно данных для такого понимания слова εκκλησία: на непри-шедшего в собрание налагался штраф. Участие в невидимой церкви походило бы на невидимое участие в воинской повинности.

В объеме понятий εκκλησία — эдта — эда мыслится весь народ. Кто не участник εκκλησία, тот не πολίτης ("гражданин"), кто не участник в эда, тот не израильянин. Христиане, как участники церкви, "сограждане святым" (Еф. II, 19). В основанной Христом церкви заключается характер всеобщности; в ней нет аристократического момента, как было в афинском βουλή.

В обыкновенной жизни ἐκκλησία собирается редко, и при распущении собрания она как будто бы исчезает. Но здесь можно провести аналогию с римской государственной жизнью. Римский народ в своей совокупности назывался *Populus Romanus Quiritum* (κλήτος = quires). Квирилом римлянин назывался только тогда, когда он исполнял политические обязанности; в противном случае он рассматривался как простой гражданин (пример Цинцинната). Христос же основал общество *никогда* не расходящееся, и κλήτος *всегда* должен исполнять свои обязанности.

Возможны и другие выражения для обозначения христианского общества: "язык свят" ἔθνος ἁγίων (1 Петр. II, 9), "царство Божие". Царство Божие Христос *проповедал*, но *основал* на земле церковь. Церковь Христова состоит из "званных" (κλήτος). Момент актуальности, самостоятельности выражается здесь с достаточной силой. По рождению мы принадлежим к народу; но для того, чтобы стать членом народного собрания, должно туда явиться, хотя можно и не являться — под угрозой штрафа. То же самое и в церкви. Церковь не тождественна с царством Божиим, царством небесным. По отношению к царю члены царства должны проявлять безусловную покорность, должны исполнять волю царя. Но как она проявляется?... В ἐκκλησία этого двусмыслия не заключается. Член ее должен лишь всячески стремиться осуществить идеал своего общества, т. е. царство Божие.

Таким образом, из анализа основных терминов получаете* понятие, не богатое по своему содержанию, но определенное. Церковная история могла бы избрать это понятие точкою своего отправления, разумея под церковью такую общину, где каждый член призывается к закономерному участию в жизни общей, совместной. Она должна заниматься тем, в чем выразилась жизнь новозаветного общества Господня, которое явилось преемником ветхозаветного общества Господня, должна изучить как явления его жизни, так и идеи и желания и цели, к которым оно стремилось.

В церковь входит весь народ: в ἐκκλησία заключается весь δῆμος ("народ"). Каждый вносит свое в содержание жизни церкви. Ergo церковная история не должна сводиться к истории отдельных лиц, она должна быть историей всего народа; и если приходится ограничиваться первым, то причина в условиях нашего познания.

3. РАБОТА ИСТОРИКА

Обязанности историка сводятся к тому, чтобы а) собрать возможно полный ряд свидетельств о прошедшем, б) устранить то, что в собранном материале не имеет признаков достоверности, в) целесообразно изложить достоверные сведения о прошедшем.

а) Как было ранее сказано, история не принадлежит к числу наук дедуктивных. Весь объем ее заимствуется из источников, т. е. материала, который может быть жертвой всяких случайностей. Мы имеем несколько книг уцелевших, но увеличить их число не можем. Только счастливая случайность может извлечь еще что-нибудь из мрака неизвестности. В этом отношении ничего систематического предпринять невозможно. И потом вся предварительная работа историка сводится к выяснению *объема источников* и к *группировке их*.

б) Выяснив объем источников, историк должен предпринять работу, имеющую сократительное значение: выделить из них наиболее достоверные. Эта задача противоположна первой. Там мы стараемся увеличить количество данных, здесь — уменьшить, отбрасывая все, не удовлетворяющее историческим требованиям. Таким образом, собравши данные, мы должны приступить к *критике их*. Первоначальною

обработкою исторических источников занимается так называемая *низшая* критика. Приемы для принципиального решения вопроса о достоверности содержания документов известны под названием высшей исторической критики.

в) Сокращение собранного материала во второй стадии работы историка начинается с того, что устанавливается первоначальный текст каждого документа по рукописям, какие можно находить в разных библиотеках. Все эти рукописи нужно свести воедино и восстановить, по возможности, текст в том его виде, в каком он вышел из рук писателя, потому что, как известно, переписчики и читатели по своему разумению поправляют самого писателя. И подобная выборка материала представляет уже весьма много неразрешимых трудностей.

В этом отношении прежде всего должно считать устарелым то воззрение, по которому рукописи более древней всегда отдается предпочтение пред новейшей. На деле бывает, что и древнейшая рукопись не может поручиться за правильность передаваемого ею текста, и потому в некоторых случаях нужно отдавать предпочтение новейшим рукописям. В настоящее время это суеверное уважение к древнейшим рукописям поколеблено в принципе. Древность рукописи часто оказывается недостаточным ручательством ее близости к подлиннику. Предположим, что какая-нибудь обветшавшая славянская рукопись скопирована в недавнее время каким-нибудь ученым и что она же была в XVII в. списана каким-нибудь безграмотным подьячим, и затем самая Рукопись была затеряна. Какая же рукопись должна быть признана более драгоценной из этих двух? Несмотря на то, что последняя более древняя, первая заслуживает большего внимания, ибо в то время, как безграмотный переписчик мало обращает внимания на точность копирования, первый обращает внимание даже на незначительные особенности написания.

Но здесь возможно еще и следующее явление. Известная рукопись может быть скопирована превосходно, так что тщательность ее будет бросаться в глаза каждому филологу. Пол нее является рукопись, небрежно переписанная со множеством погрешностей. Однако возможно, что первый писец копирует плохую рукопись, а второй хорошую. Приходится взвешивать какая из двух рукописей ближе стоит к подлиннику. И часто рукопись, списанная небрежно, но с удовлетворительного текста имеет преимущественное значение. Следовательно, трудны является прежде всего определение достоинства рукописей.

Когда же это сделано, тогда текст может быть восстановлен, если не так, как он вышел от самого автора, то, по крайней мере, так, как он вращался в ближайшее к нему время. Однако здесь может случиться еще то, что вопрос все-таки останется спорным, так как самое сочинение может быть уже утраченным в его подлинном виде. Какой-нибудь писатель для себя делает выдержки из какого-нибудь автора; затем в нем возбуждается интерес к сочинению, и вот он в конце делает полную копию подлинника. Подлинник утрачивается, а полуподлинная рукопись распространяется и в таком виде доходит до настоящего времени; ею нам и приходится удовольствоваться. Так, сочинение Диона Кассия дошло до нас почти только в выдержках Иоанна Зонары и Иоанна Ксифилина. Такова судьба и хроники Иоанна Малалы.

Затем является другая задача — доказать *подлинность*, т. е. принадлежность известного сочинения известному автору. Здесь приходится руководствоваться всевозможными соображениями. Подлинным сочинение признается, когда существует много рукописей, которые и самым текстом и самыми погрешностями показывают, что они списаны не с одной рукописи, и когда при этом они указывают на одного автора. То же самое, когда

этот автор говорит о своем сочинении в других своих произведениях и сам свидетельствует о нем. Затем имеют значение свидетельства современников, друзей и противников автора, когда они упоминают о нем в своих сочинениях, где действительно они имеют побуждение сказать правду. Наоборот, подлинность признается спорною, когда современники молчат об этом сочинении, хотя бы и были побуждения к тому, чтобы они упомянули о нем, или когда при упоминании выражают сомнение или же разногласят. Вопрос об авторе может оказаться трудным до неразрешимости, если рукописи совсем умалчивают о нем или дошли без заглавного листа, и если современники также молчат. Здесь усилия ученых достигают результатов только вероятных, если только в каком-нибудь сочинении не найдется цитата из этого сочинения с указанием его автора. Тогда изменяется все положение дела.

Когда же и это требование удовлетворено, т.е. установлен вопрос о принадлежности того или другого сочинения автору, то возникает новая работа, это — определение *источников*, которыми пользовался автор. В общем, если древние авторы исторических сочинений претендовали на признательность со стороны потомства за достоинства своих творений, то они горько ошиблись, ибо, как показали исследования ученых, эти авторы, не будучи гениальными писателями, оставляли обычно сочинения очень невысокой пробы в научном отношении, которые в настоящее время приходится лишь терпеть, а не преклоняться пред ними, как это было раньше. Иногда приходится даже жалеть, что до нас дошли беловые рукописи этих авторов, а не черняки их: лучше было бы, если бы они доставляли материалы для сочинений, чем сами писали эти сочинения при неумелом обращении с источниками. Вот почему ученым настоящего времени приходится употреблять большие усилия, чтобы разобраться с источниками, указываемыми древними авторами, и отыскать среди них первоисточники путем критического анализа. Вопрос о критике источников — это, можно сказать, вопрос XIX столетия, ибо никогда так много не сделано было по Разработке его и в области гражданской и церковной истории, как именно в это время. Особенно известны в этом отношении изыскания фон-Гутшмида.

Задача критики источников в высокой степени важна, но и в высшей степени трудна, и, к сожалению, работы по ней в прежнее время велись без необходимых при этом предосторожностей. Между тем как произвести критику источников — это самое важное. Для критики событий. Возьмем для примера показания древних историков об обращении в христианство Грузии и Эфиопии. Прежде с апломбом могли выставлять имена 4 известных греческих и латинских авторов, передающих об этом событии. Между тем по исследованиям ученых настоящего времени оказалось, что три из них, Сократ, Созомен и Феодорит, были ни более ни менее, как копиистами Руфина, так что все 4 свидетельства сводятся, собственно, к одному свидетельству последнего. Этот факт уже значительно расчищает почву для дальнейших исторических исследований. В данном случае критика облегчается тем, что эти три автора не говорят более, чем Руфин, и тем ясно обнаруживают, что у них не было посторонних источников, кроме его сочинения. Но не всегда при подобных обстоятельствах удается разложить сочинение на первоисточники, ибо редко авторы оставляют следы своих заимствований. И вопрос о займетвовании из других источников может быть спорным даже тогда, когда авторы не говорят ничего нового сравнительно с другими источниками. Результаты критических работ могут быть прочны, когда их можно обосновать не на одном каком-нибудь обстоятельстве, а на целом ряде обстоятельств.

Вообще же говоря, нужно знать экономию критического исследования, чтобы высказывать мнение относительно научной ценности тех или других источников. Большею частью приходится сравнивать древнейшие свидетельства с позднейшими, причем первые предпочитают последним. Это прием общеизвестный, и в германской

критической литературе только тем и занимаются, что все сводят к первоисточникам. Но фон-Гутшмид сделал предостережения от этого излюбленного приема. Он заявил, что до сих пор результаты далеко не соответствуют массе затраченного на эту работу труда и совсем не убедительны. Старые профессора чрез "выслушивание, как трава растет" (т. е. в своем стремлении к выделению первоисточников), теряют вкус к распознаванию истины. Студентам дают работы — доказать, например, зависимость писателя более раннего от позднейшего, что они и выполняют блистательно. Настолько тонки и неуловимы признаки сравнительной древности известий. Фон-Гутшмид говорит, что с несомненностью мы можем восстановить древний памятник лишь только тогда, когда заимствования из него более или менее полны. А если они встречаются на 20-й, потом 50-й, 80-й странице сочинения, то нет оснований для несомненного заключения.

2) Если мы достигнем того, что разложим сочинение на первоисточники, то все-таки нужно помнить, что мы еще далеки от настоящей исторической задачи. Задача каждого достоверного исследования исторических источников состоит в отыскании "*истора*", т. е. лица, непосредственно знакомого с ходом событий, от которого идут разные последующие источники. Но в высшей степени трудно и весьма редко с успехом выполняется это дело. Обыкновенный прием тот, что отыскивают историков у авторов более древних, предпочитая их позднейшим. Но прием этот, собственно, покоится на той же иллюзии, которая лежит в основе предпочтения древних рукописей новейшим. На деле очень часто случается, что автор безвестный и поздний пользуется каким-либо источником очень старым, которым уже не пользуются другие, считая его устаревшим для современного состояния науки. Такая узость кругозора автора — дар Божий для историка: будь автор проницательнее, он не воспользовался бы этим источником. Так, писавший во время Ираклия автор Пасхальной хроники пользовался арианскими источниками, будучи сам православным. Будь он проницательнее, знай он лучше события и лица, он подыскал бы для своего труда источники более соответствующие. Но он этого не сделал и тем сохранил для науки источники, которыми пользовался. Таким образом, на обязанности исторической критики лежит — привлекать к делу *все* памятники, не делая предпочтения древнейших новейшим.

Но если таким путем и будет найден историк, задача исторической критики этим не может закончиться. Приходится определить *правдивость* сказания историка. Равным образом и в том случае, когда найти историка невозможно и приходится пользоваться ближайшими к нему по времени свидетелями, предварительно следует решить, можно им верить или нет. Здесь в вопросе о достоверности описываемых историком событий критика идет по двум направлениям: субъективному и объективному.

Для того, чтобы судить о достоинстве сообщения в *субъективном* смысле, критик должен поставить и решить следующие вопросы: мог ли автор знать событие и имел ли побуждения сообщить о нем правду. При этом вообще очень трудно получить в результате что-либо непреложное. Мы очень далеко стоим от древних авторов, чтобы судить о том, насколько верно они могли знать описываемое событие, и о том, были ли у них какие-либо побуждения не говорить правды об этом событии или нет. Слишком редки случаи, когда ученый прямо мог бы сказать об авторе: "нет, он не мог этого знать, или имел личные побуждения не сказать правды и не сказал ее". Он мог иметь побуждения не сказать правды, но мог и сказать ее вследствие прирожденной человеку честности. Ошибки же, встречающиеся у него, могли и не принадлежать лично ему, а могли быть унаследованы им от других. Иногда мы не знаем об авторе ничего или знаем только то, что он благоволил открыть о себе в своих сочинениях; а этого далеко не достаточно для того, чтобы судить о том, мог ли знать и хотел ли рассказать историк истинный ход событий. Принимая в соображение новейшие примеры, можно убедиться, что случай и

тут играет важную роль. Человек, удаленный от современных событий, случайно встречается лицо, которому хорошо знакомы эти события, и со слов этого последнего записывает его рассказ. Но, зная его удаленность, мы можем не поверить его повествованию. Еще труднее решить вопрос: хотел ли сообщить автор правду? Хитрость людская бывает так утонченна, что нередко находит для себя выгодным открыть истину там, где умолчание ее казалось бы более естественным.

Таким образом, оба указанные требования высшей критики терпят крушение. В этом затруднительном положении выход, однако, возможен, если вспомним, что *история есть наука высшей степени консервативная*. Соответственно этому все исторические документы с точки зрения консервативной науки должны пользоваться полными правами. Мы должны предполагать, что автор *знал и хотел* рассказать истину, а не ставить скептически с первого же слова вопрос о возможности и желаниии автора сообщить истину. Этот вопрос уместен в том случае, когда в самом документе есть для него основание.

То же можно сказать и относительно *объективной* стороны в критическом исследовании. Здесь является вопрос: могло ли совершиться известное событие или не могло? Истину здесь приходится понимать как согласие события с совокупностью наших собственных представлений. Если историк дает много таких деталей, которых он не мог извлечь путем дедуктивным, если эти детали выдерживают критику с технической стороны, с точки зрения всех археологических знаний, то мы, естественно, склоняемся признать известное событие за достоверное. Более трудное положение бывает тогда, когда мы наталкиваемся на такое событие, которое нарушает гармонию наших представлений. Наши знания, конечно, бывают неполны и несовершенны, а потому несогласие какого-либо события с нашими представлениями о нем не служит еще доказательством того, что оно и на самом деле не совершилось в действительности. Доказать невозможность какого-либо события очень трудно. Много есть такого, что не отвечает наличному положению вещей, но что может иметь место при изменившейся точке зрения.

Таким образом, история в своем отношении к источникам — наука консервативная. О каждом писателе мы должны предполагать, что он честный и знающий человек. Поэтому, если при чтении какого-либо историка у нас нарастает возражение за возражением и если в конце концов у нас составится убеждение, что мы имеем дело с историком бездарным, ненадежным, противоречащим самому себе, повествующим о событиях, с которыми связаны интересы его партии, то и тогда мы не можем устранить его повествование из своего критического аппарата, пока не найдем истинного источника, который выяснил бы нам ложь первого. До тех же пор остается предположить, что, если автор неверно написал в одном случае, то в другом случае он мог сказать правду. Было бы ущербом для исторической науки, если бы мы на том основании, что известное сведение ненадежно, не стали пользоваться всеми сведениями автора. Если этот принцип проводить строго, то пришлось бы закрыть книги по многим историческим отделам. Историк должен соблюдать чувство меры или обладать особым тактом. Таким образом, здесь Дело сводится не к знанию, а к такту. Часто историки, отличающиеся остроумием, свидетельствующие о глубоком фонде своих исторических знаний, дают фальшивые результаты в своих исследованиях. Подобного рода критические работы порождают только колебания и сомнения. Обычно смотря по тому, как преднастроены историк и его эпоха, сокращается и объем того, что считается в истории достоверным. Поэтому на "историческую критику" нужно смотреть не столько как на науку, сколько как на искусство, где умение и чутье историка, его неподдающаяся в своих действиях точным определениям опытность дает меру применению научных положений исторической критики. Ум без чувства меры, некритический или иперкритический, может только

засорить научную перспективу своими возражениями и внести скептическую неуверенность в область достоверного.

Задача историка, производящего критику, всего более в этом случае может быть сравнена с задачей судьи, разбирающего дело, или присяжного на суде. Из всей совокупности имеющихся данных он должен извлечь наиболее заслуживающие доверия показания. Но важнее всего в данном сравнении то, что судья должен работать по особым законам, отличным от законов логики. Судья должен иметь чувство меры. Безотносительное руководство формальной логикой никогда не позволило бы ему решить хотя одно дело. Он всегда должен бы был отпустить виновного со словами: "поп dico". Но судья судит, потому что он должен произнести что-либо определенное, т.е. виновен или не виновен подсудимый, на основании именно этих недостаточных данных. Чувство меры должно определять для него тяжесть улик: он должен знать, на какой стороне лежит *onus probandi*, и соответственно этому он обвиняет под судимого или оправдывает. Положим, человеку пришлось бы доказывать право собственности на какой-нибудь предмет. По закону можно было бы иногда отобрать от человека его законную собственность, потому что нет таких доказательств, которые бы вполне доказывали, что известная вещь действительно принадлежит заявляющему на нее свои права. И в исторических вопросах часто приходится иметь дело со свидетельствами недостаточными. Можно предъявить самые скромные требования научной критики, при которых известные свидетельства могут оказаться недостаточными. Но, очевидно, что этого не может предъявить историк по профессии, а лишь какой-либо посторонний человек. Можно высказать даже такое суждение: если **известный** исторический памятник подозрителен, то лучше и **не** пользоваться им, хотя история и представляет достаточные уроки, когда заподозренные памятники оказывались верными, но такое логическое предъявление напоминает собою логику доктора, который советует своему пациенту воздерживаться от питья, если он не может пользоваться безусловно чистой водой. Историк в выборе фактов должен руководствоваться не строго логическими законами, а обычным житейским тактом: и сомнительное принимать, и достоверное на первый взгляд отвергать ввиду того или иного отношения ко всей массе фактов.

Для примера укажем, что можно с критикою без чутья сделать даже с таким достоверным фактом, как крещение императора Константина Великого незадолго до его смерти в Никомидии. Об этом говорит Евсевий, за которым идут зависимые от него Сократ, Созомен и Феодорит. Следовательно, достоверность известия зависит здесь существенно от достоверности одного Евсевия.

Евсевий в своем сочинении "Жизнь Константина" (IV, 57-64) рассказывает, что Константин Великий, готовясь к походу против персов в 337 г., отпраздновал Пасху, заболел и отправился на теплые воды в Эленополь. Почувствовав приближение смерти, он принял оглашение, а потом созвал епископов и выразил желание принять крещение, объясняя при этом, что он давно имел желание креститься, но откладывал это потому, что ему хотелось принять крещение в водах Иордана, и обещая, в случае выздоровления, вести христианскую жизнь. После этого Константин был крещен и возблагодарил Господа. Когда его воины и приближенные выражали опасение, что он скоро умрет, он сказал, что теперь началась для него новая жизнь.

Но существует другое известие, по которому Константин Великий принял крещение пред победой над Ликинием, следовательно, около 323 г., в городе Риме, от руки епископа Сильвестра, после того как исцелился от проказы. Оно читается у Феофана Исповедника (t 818) в его хронике (а. 5814, cf. 5828). Но известно, что уже в 3-ей четверти VI в. "Акты Сильвестра" были переведены с греческого на сирийский язык и в VI в. получили

окончательную редакцию. Происхождение их можно возвести к веку. На западе история о крещении Константина в Риме встречается в одной из редакций *Liber pontificalis*, в *Catalogus Felicianus*. Если представить, что эти Акты переведены были на греческий язык с латинского, то можно предполагать, что они были составлены по каким-либо древним записям. Таким образом, в принципе против равноправности Актов с историей Евсевия не может быть и речи. А если понимать эти известия, как идущие от определенных лиц, то, по мнению Феофана, соображения в пользу Евсевия падают.

Вопрос в том, мог ли Евсевий сказать правду? Если Константин крестился в Риме, местности, столь отдаленной от Евсевия, то последний не мог знать всей правды. А если мог знать, то хотел ли верно передать? Феофан решает этот вопрос отрицательно, так как усматривает у Евсевия арианские тенденции. Он представляет рассказ Евсевия тенденциозной выдумкой ариан, чтобы набросить тень на Константина и первый вселенский собор. Таким образом, поскольку Евсевий не мог знать, известие его может быть недостоверным, вместе с тем оно является и тенденциозным. Со своей стороны, Феофан подробно мотивирует свой вывод о крещении Константина в Риме, ссылаясь, между прочим, на то обстоятельство, что там помнят крещальню, в которой Константин был крещен. А известие о крещении Константина в последнее время его жизни представляет странную деятельность императора, который присутствовал и рассуждал на первом вселенском соборе. Оказывается, по Евсевию, что Константин принимал участие в церковных делах христианской церкви, еще будучи язычником, и имел общение с отцами церкви, не причащаясь с ними, и что, наконец, Константин крещен был арианским епископом. Вот византийская попытка набросить тень на сообщение Евсевия. Таким образом, уже в IX в. производилась объективная критика источников. Разумеется, подобному замечанию должна быть отдана известная доля справедливости, так как иначе деятельность Константина получает нежелательное раздвоение и, конечно, лучше было бы для интересов православия, чтобы такого раздвоения не было. Но если сверить детали известия Евсевия и Акты Сильвестра, то получится много элементов, которые в совокупности своей дадут понять, где находится историческая правда. В Актах характеристична уже анонимность их, заставляющая более верить другому сообщению о времени и месте крещения Константина, так как принято отдавать предпочтение тому известию, автор которого достоверно известен (хотя такое предпочтение не без условно). Во-вторых, характеристично еще и то, что вторая редакция Актов выдает себя за перевод греческого произведения Евсевия. Этим заявлением устраняется повод думать, что на западе подтверждали истинность сообщения Актов тамошними архивами. Достоверность сказания подкрепляется, как мы видим, ссылкой на Евсевия кесарийского, чем это сказание в литературном порядке достаточно подрывается.

Если далее обратить внимание на то, знал ли автор Актов всю правду о крещении Константина и имел ли желание рассказать ее, то первый вопрос, ввиду анонимности автора, остается без ответа; ответ же на второй вопрос будет не в его пользу тенденция в его сообщении несомненна. У него замечается стремление поставить первого христианского императора в связь с первенствующим епископом запада и всю жизнь и деятельность его представить строго православной. Таким образом, тенденциозность, в которой обвинялся Евсевий, возвращается на составителя Актов. Самое повествование с объективной точки зрения представляется недостоверным, потому что рассказывает о многих чудесах. Упоминание о чудесах само по себе не есть еще признак недостоверности, но чудеса потому и чудеса, что они повторяются не часто, а тут их очень много. Историк не может отказать в достоверности повествованию о болезни императора, вроде проказы, и рецепту языческих врачей, которые обещали императору выздоровление, если он примет ванну из теплой младенческой крови. С первого раза представляется едва ли возможным, чтобы жрецы, представители религиозного элемента, выступили с таким

средством; если, наконец, оно и было возможно, то было весьма рискованно. Но нам, знакомым с приемами древней медицины, не может показаться удивительным, что было предложено такое средство. Из рассказа Феодорита мы знаем, что врачи времен Юлиана, если человек заживо был разъедаем червями, разрезали жирных птиц и обкладывали кусками их больные места в той надежде, что черви обратятся к птицам, как более вкусной пище, хотя, с точки зрения современной медицины, такой рецепт способен усилить только гниение. Во всяком случае, однако, рецепт этот был рискован. К тому же, если бы император Константин был поражен такого рода болезнью, то языческие писатели, враждебно настроенные к Константину, неумолчали бы об этом обстоятельстве.

Напротив, элементы, не благоприятствующие Евсевию в его рассказе, объясняются очень легко. Прежде всего сам Евсеий вий не придает особенного значения тому обстоятельству, что Константин крещен Евсеием никомидийским: он не подчеркивает его. К тому же сам Евсеий кесарийский сообщает, что Константин пригласил в Никомидию многих соседних епископов, так что уже отсюда можно усматривать, что Евсеий чужд в своем рассказе о крещении императора тенденции в пользу людей, зараженных арианством. Далее, та подробность в повествовании Евсеия, что Константин выразил желание креститься в Иордане, очень естественна для мирозерцания первого христианского императора. Наконец, хотя указываемое Евсеием участие Константина до его крещения в деятельности первого вселенского собора не совсем удобно и приятно для благочестивого чувства, но его не отвергает ни Созомен, ни Сократ, ни Феодорит; и аналогия с Константином показывает, что тут ничего нет странного или невероятного: Константин откладывал свое крещение до конца дней и в то же время принимал в церковных соборах живейшее участие. Это обстоятельство могло показаться странным только писателям IX века, когда уже вошло в повсеместный обычай совершать крещение в младенческом возрасте. Вообще Евсеий нисколько не подчеркивает факт крещения Константина Великого, да едва ли он и мог отнестись к нему тенденциозно; для него, как человека IV века, крещение Константина не имело того важного и особенного значения, какое придали ему западные историки. Евсеий хорошо знал, что многие знатные люди его времени принимали крещение перед смертью, что Константин и до крещения был хорошим христианином, если даровал свободу вероисповедания, участвовал на соборах и проч. Сведя дело обращения Константина ко Христу на психологическую сторону, Евсеий не был заинтересован тем, от кого и когда Константин принял: крещение.

Таким образом, сравнивая детали, мы приходим к тому убеждению, что предпочтение должно отдавать Евсевию. А что византийская историография приняла "Акты Сильвестра", это показывает только ее ненаучность. И если некоторые новые ученые хотели бы более верить сообщению Актов, то обыкновенно подобные лица, заинтересованные в нем, сейчас же окрашивают свое исследование в особый цвет: они говорят, что принять крещение от папы благочестивее и равноапостольному (Константину) естественнее креститься у святого (папы Сильвестра), чем у еретика-арианина, каким был Евсеий никомидийский. Из этого рассуждения видно, что апологеты папского крещения Константина следуют постороннему течению; их доводы запечатлены тенденциозностью и подорвать их значимость нетрудно,— стоит только перечитать оба повествования о крещении Константина. Известие Евсеиево поражает своей нейтральностью, и в нем невозможна приписываемая католиками тенденция возвысить арианство, заставив св. Константина креститься у арианина.

в) Задача, какую может ставить себе история древней церкви при *изложении* критически проверенных сведений о событиях древней церковной жизни, по необходимости является весьма скромною. Желательно многое, но возможно весьма немногое,— все определяется имеющимися у нас источниками. Можно много говорить о задачах и методах построения

новой истории, когда она располагает целым архивом источников; странно говорить о столь же широких задачах и желательных методах по отношению к истории древней, когда весь материал заключается в немногих книгах. Такое состояние литературы не позволяет делать широких обобщений и конструкций, теоретически заманчивых. Можно стремиться к различного рода планам — вроде построения истории из одной идеи, но относительно правильности такого построения можно много и много сомневаться. Много ли может уяснить философия истории — : это лежит на коленах богов, и рассматривать исторические факты с точки зрения какой-либо идеи — не значит ли готовить для большинства их прокрустово ложе, на котором они будут подрезаться по заранее определенной мерке. Вот почему, например, конструкции Горского, желавшего построить периоды церковной истории по трем ипостасям Св.Троицы, едва ли можно придать значение научное.

Но есть и другие опасности в прагматическом построении Истории: устанавливая прагматическую связь событий, можно вдаваться в психологизирование, т. е. в объяснение событий личными свойствами исторических деятелей. Это психологизирование представляет большую опасность, потому что историк из десяти в девяти случаях может при этом сделаться жертвою своей фантазии и вместо истории получится исторический роман. В жизни самой несложной действия вытекают из таких сложных побуждений, что мы не в состоянии точно определить мотив деятельности окружающих лиц. Часто мы подкладываем не те мотивы, которыми человек руководится в действительности. Если возьмем личности высшего ранга, например полководцев, то опасности ошибок удесятятся. Гениальные личности поражают неожиданностью своих действий, определить *modus agendi* их невозможно; в их действиях сказываются какие-то особые углы зрения, для современника представляющиеся неожиданными; сложность гениальной души такова, что для посторонних людей она является полною противоречий. Обыкновенно указывают в этом случае на бл. Августина, личность выдающуюся; он построил такую систему, которая в своих частях часто противоречит себе.

Таким образом, церковная история в древнем периоде может задаваться скромною целью — установить связь между ближайшими событиями, не задаваясь целью извлечь из этих событий воздвигнуть стройное вполне законченное здание.

4. ОБЪЕКТИВНОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛИЗМ В ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ

Этическая сторона истории довольно давно выяснена была и для древних авторов. В самом уже понятии истории дано указание и на качества, которыми должен обладать историк. Историк тот, кто видел событие собственными глазами. Историк — очевидец, а очевидец никогда не может солгать самому себе. Поэтому-то, с точки зрения историка, даже тот факт, что солнце заходит на западе, есть несомненная истина, хотя с точки зрения гностика — он совершенное заблуждение. Таким образом, знания историка для него самого несомненная истина, и он должен передавать их другим без всякого искажения. Поэтому *величайшая*], любовь к истине должна составлять необходимое качество историка. Это требование ближе всего относится к историку-быто-писателю, описывающему свои исторические наблюдения. Но оно не менее приложимо и по отношению к историку в собственном смысле.

Говоря так, мы как будто предъявляем странное требование, так как истина составляет основной элемент всякой науки. Но это требование издавна еще было предъявляемо к истории. Так, Лукиан говорит, что "одной только истине должен приносить жертву тот, кто намерен писать историю" (*μόνη θυτέον τη ἀληθεία, εἰ τις ἱστορίαν γράφων ἴοι*). По

отношению к историческому подобному служению истине должно быть поставлено как особое требование, потому что ложь в истории и наиболее преступна и наиболее вредна. Она преступна, ибо, несомненно, сознательна и не может быть ошибкой, как в гностицизме. Она вредна, ибо непоправима, в противоположность, например, математике и другим дедуктивным наукам, где каждый может исправить допущенную ошибку простой проверкой. История идет синтетическим путем, анализа здесь сравнительно мало; она должна покоиться на свидетельствах очевидцев, ибо говорит о предметах существовавших. Поэтому историк-свидетель, не говорящий истины, приносит вред непоправимый, если только он единственный свидетель известного события.

С другой стороны, положение историка, разбирающегося в дошедших до него свидетельствах, как уже было замечено, подобно положению судьи или присяжного на суде. Последние должны употребить все усилия, чтобы установить известный факт и произнести решительное суждение; должны вызнать качества свидетелей и заставить их сказать правду. Эти обязанности ложатся и на историка. Как служитель истины, он нравственно не может отвечать за свои данные, за характер — печальный или радостный — сообщаемых событий, и никто не может обвинить его за это. Историк должен помнить эти обязанности всегда и принимать к сведению то, чего требует Цицерон от добросовестного оратора: "не говорить ничего неистинного и не укрывать ничего истинного" (*ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri dicere populo audeat*). Словом, несмотря на то, что историк отправляется от данных субъективных, несмотря на то, что наука его субъективна, он должен стремиться сделать ее объективной: не он должен управлять фактами, но факты им. Это переводит нас в область вопроса об объективности в истории.

Против указанного понимания любви к истине в историке, в смысле объективного отношения к фактам, может быть поставлено по отношению к церковной истории возражение, которое может принимать характер довольно сильный. Как наука *богословская* она возбуждает следующий вопрос: наука хочет узнать нечто ей неизвестное, а богословие имеет своим содержанием уже известное, — это его основное положение во всех религиях. А такое понятие о богословии противоречит понятию науки вообще. Предмет богословия дан наперед, и оно, таким образом, по существу не может быть свободно от субъективности.

Это возражение должно быть ослаблено прежде всего по отношению к церковной истории. Предданного, догматического оно не так много в том, что составляет ее содержание. Перемены в жизни церкви, даже и отрицательные явления (ереси), имеют в значении немаловажное для положительного уяснения вероучения и, однако, далеко не все входят в область священного предания. Но это возражение устранимо и по самому существу своему, потому что оно бьет не только против богословских наук, но и против наук вообще. Действительно нужно усомниться в том: отыскивает ли наука одно только неизвестное? Известное в богословии представляется ограничением его научного характера потому, что этому известному придают значение чего-то только теоретически заранее данного, а не смотрят на него так как следует, т. е. как на объективный богословский факт. А с фактами и аксиомами считается всякая наука. Например, астрономия считает своим торжеством, если теоретический расчет астронома-счетчика точно совпадает с показаниями астронома наблюдателя. То же и в физике и филологии. И научное искоемое (*x*) часто составляет не самый *результат*, который, может быть, уже заранее известен (например, затмение солнца, фаза луны), а *метод*, который соглашает посылки с этим выводом.

Собственно, в применении к церковной истории вопрос о субъективизме переходит в вопрос о *конфессиональном* элементе. Иногда требуют, чтобы история была не только

общехристианскую, но и историю определенного христианского вероисповедания. Требование, предъявляемое в таком объеме, было бы незаконно, потому что история в таком виде сделалась бы полным отрицанием идеи исторического знания. Но в пределах законности конфессионализм историка есть явление вполне естественное и непротивное научной объективности. Что объективность абсолютная — вещь невозможная, это настолько же очевидно, насколько очевидно то, что невозможны абсолютно чистая вода, воздух. Однако и фактически возможны и чистая вода и чистый воздух. То же должно сказать и о нашей объективности в области истории. Здесь дело идет только о том, чтобы в истории не допустить субъективизма искусственного как преднамеренного проведения определенной тенденции. Человек не может прийти, начиная изучать тот или другой предмет, в состояние "tabula rasa" ("чистой доски"); он всегда приступает к нему с известным содержанием и всегда будет предубежден. Но предубеждение это в каждом отдельном случае не есть еще неизбежное явление, не есть необходимое свойство, от которого нельзя было бы освободиться.

История имеет своим предметом церковь, а церковь есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. III, 15); каждый видит истину в той церкви, к которой принадлежит, и этот конфессионализм многие считают препятствием для объективности. Между тем, без этого элемента история превращается в нечто бесцветное. Причина недоразумения заключается в том, что вместо исторического понятия о церкви ставят понятие догматическое. Догматически церковь определяется как святая, между тем как катехизис прямо ставит вопрос: как церковь свята, если в ней присутствуют грешные члены? Согрешающие принадлежат к церкви исторической, а их причисляют к догматической. Объективность требует верного изображения исторической церкви. Нельзя в своей церкви видеть только свет, а в Другой — тени. Субъективные по природе, мы можем несколько возвышаться над субъективизмом, осматривая предмет со всех сторон, как осматриваем здание. Если осматривать здание с одной стороны, с одного портала, можно многого в нем не заметить: если смотреть на церковь лишь со стороны входа, можно не заметить алтаря; нужно при осмотре становиться по возможности на все доступные точки зрения. Так и по отношению к изучаемым событиям мы должны переноситься на разные пункты, становиться на разные точки зрения, выполнять по отношению к ним те функции, которые выполняет суд.

При таком отношении к делу, понятно, мы признаем, что и в церквях, отломившихся от католической церкви, есть много светлых сторон, каких нет в католической церкви, и что члены католической церкви не всегда были высоки в средствах и целях своей деятельности, следовательно, принадлежностью их к нашей церкви нельзя оправдывать все их действия. Мы признаем, что одних явлений не должно было бы быть, другие должны быть лучше. Таким образом, свет и тени распределятся равномерно; нужно только следить, чтобы историческая церковь в главном не расходилась со своим идеалом; отстаивать все существующее в своей церкви, как нечто совершенное, было бы фальшивым конфессионализмом. Исторический объективный материал должен господствовать и над православным историком, и он должен: только осветить его с православной точки зрения, т. е. указать именно на те стороны фактов, которые имеют значение для православных, но не должен видеть, во что бы то ни стало, свои православные desiderata ("желания, требования") осуществившими-ся: это повело бы уже к искажению данных истории.

Следовательно, конфессиональность убеждений, вера в истинность своей церкви может вовсе не препятствовать историку стремиться к истине. А кто задается целью быть совершенно объективным, тот становится на точку зрения, для него неестественную, и в сущности быть историком на точке зрения не своего вероисповедания — невозможно.

Поэтому историк должен чувствовать себя членом своей церкви и не должен отступать от церковной точки зрения: даже и там, где чувствуется слабость его точки зрения, он не должен бросать своего дела. Можно допустить, что по известным вопросам догматики ней православные стороны ведут дело последовательнее, что в той церкви, к которой принадлежит историк-конфессионалист, и все может быть светлым, есть и темная сторона: необходимо только, чтобы в главном и существенном церковь отвечала его основному принципу, ибо если историк придет к убеждению, что церковь его не имеет основания исторического, не есть истинная,— то он должен отвергнуться ее и перейти в другую, признаваемую им истинною, православною. Вообще истина вероисповедная для христианина есть лишь конкретное выражение истины вообще. Он держится своего вероисповедания потому именно, что видит в нем свидетельство истины в догмате и истории, и обязан отказаться от него, если пришел к убеждению, что истина — не на стороне его церкви. Это — аксиома, из которой исходила христианская полемика во все времена. Но очевидно при этом, что конфессионализм выражает истину только в главном, а в частности ее может и не быть.

Разница между существующими ныне вероисповеданиями, с точки зрения отношения их к христианской древности, возводится некоторыми даже в принцип. Но, если посмотреть внимательно, то это различие окажется не столько принципиальным, сколько методическим. Собственно, те психологические типы, которые характерны для главных вероисповеданий Европы, можно наблюдать в любой, не особенно дисциплинированной школе, где склонности детей не подавлены. Возьмите тот момент, когда такая школа переживает подачу какого-либо перевода или арифметическую задачу. К письменной работе, к решению задачи дети различных темпераментов отнесутся различно. Если дети не стеснены, весьма естественно, что после подачи заходят рассуждения по поводу работы, и здесь обнаруживается, что некоторые, не особенно даровитые, но и не из плохих учеников, поражают удивительным спокойствием; они так спокойны за результат, что не считают нужным беспокоиться и рассуждать, если соблюдены ими все правила арифметики, довольствуются своим результатом, а как другие решили, об этом не беспокоятся. Но вместе с этим мы найдем и других детей, которые, убедясь, что такой-то под номером первым всегда Решал задачи верно, обращаются к нему и радуются, если решения их совпадают с его решением, и огорчаются, если решения расходятся: они таким образом опираются на авторитет. Но есть люди другого характера, которые обсуждают вопрос со всяким, кто относится к нему серьезно, прислушиваются к разговорам и способны переоценивать результат своей работы.

Первый тип — тип *протестанта*, как он сложился исторически. Он не беспокоится об убеждениях других, но все обосновывает на своем разуме. Протестанты допускают полную свободу в толковании Св. Писания, отвергая авторитет святых отцов, и выдают это за свой выработанный ими принцип. Между тем это не есть принцип, свидетельствующий о высоком уме, а есть вызванный историческими обстоятельствами необходимый прием борьбы с католицизмом. Исторически первоначально дело в протестантизме стояло совсем не так: протестантизм самонимие унаследовал не от Лютера. Различие формального и материального принципа в протестантизме явилось случайно. Исторически на этом пункте произошло полное извращение идеи Лютера. Теперь это догматический принцип, тогда это был принцип полемический, к которому Лютер был вынужден обстоятельствами. Когда у него зашел спор с папистами относительно злоупотреблений папской системы и он начал доказывать их несоответствие с Св. Писанием, то со стороны его противников начались уловки в смысле отложения дела в долгий ящик. Они говорили, что необходимо обратиться к творениям святых отцов, которые тогда еще не были изданы и хранились в разных библиотеках. Успех в этом споре становился для Лютера невозможным, и он вынужден был сказать, что

отказывается от авторитета Предания и признает только авторитет Писания. Однако этот принцип, вызванный минутой, сделался потом догматическим принципом, соответствуя умственному складу протестантов.

Требование, чтобы верующие руководились своим собственным авторитетом, может быть признано само по себе высоким и в известном смысле правильным. Но, с другой стороны, предъявляемое в качестве безусловного принципа, оно может вести к нравственному самодовольству и полнейшей поверхностности. Протестанты в догматике являются неправыми, потому что Христос с этой точки зрения не должен бы сказать: *где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их*, т. е. там церковь (Мф. XVIII, 20); достаточно было бы сказать, что если один будет верующий, то он составит церковь. Кто провозглашает абсолютную свободу своего личного разума, тот кончит тем, что и относительно книг Св. Писания у него явятся вопросы, которые приведут к отрицанию Св. Писания. Церковная история, с протестантской точки зрения, есть нечто безразличное; за ней протестант не признает никакого авторитета — для него достаточно одного Св. Писания или, точнее, его личного мнения, а историей он пользуется, как чем-то необязательным. Это и сказалось, например, в вопросе об иерархическом устройстве протестантского общества. Церковная история не может не резать ему глаз, потому что иерархия, по свидетельству истории, существовала в церкви постоянно. Он, уклоняясь от показаний истории, хочет во что бы то ни стало доказать, что еще во времена апостолов церковь имела протестантское устройство.

Второй тип школьника — это прирожденный *папист*. Бог весть под какими психологическими наслоениями развился этот тип. Это люди слабые, нуждающиеся во внешней опоре, люди чужеумные и чужевольные, настраивающиеся в пользу того, кто говорил последним. Таких людей много, поэтому папизм всегда будет иметь много сторонников, ибо думать нелегко и лучше возложить ответственность за все на святого отца. И паписты могут относиться совершенно равнодушно к церкви и ее истории. Ввиду удручающего их бремени различных сомнений и недоумений по религиозным и церковным вопросам они стараются найти для себя свидетельство от внешних, авторитет, на который можно было бы опираться при решении тех или других вопросов, и таким авторитетом для них является папа. Весьма характерно то, что они дополнили свое определение церкви, назвав ее римскою. Вполне высказался католический мир на Ватиканском соборе, где была признана непогрешимость папы, когда он говорит *ex cathedra* ("с кафедры"). Таким образом, и для католического мира естественным является равнодушное отношение к церкви и церковной истории. Но так как совсем отречься от услуг истории невозможно и считаться с нею необходимо, то католический историк становится в самое несчастное положение и даже является иногда вредным деятелем, так как он тенденциозно распоряжается материалом, а не материал им обладает, как бы это следовало.

Напротив, третий тип — тип истинного *кафолика* в самом лучшем его определении. Кафолицизм есть, собственно, такое воззрение, по которому признается необходимым иметь дело со всею кафолическою церковью, и так как целое всегда равно самому себе, то авторитет поставляется здесь на второй план. Папская система построена на том, что нравственные начала заменены юридическими; раз что-нибудь определено, определять этого более не надо. Кафолическая же церковь дает возможность снова рассматривать известные истины. Вероятно, из 100 девяносто семь полагают, что мы к римскому католицизму стоим ближе, чем к протестантизму. На деле, несмотря на провозглашение свободы, протестантизм все-таки ближе к нам, потому что где нет личного убеждения, там нет и веры. Когда язычник обращается в христианство, мы требуем, чтобы он лично стал выше предков, чтобы он мыслил самостоятельно, а не ссылаясь на их авторитет. Самое

обращение в христианство построено на начале личности. Все, чего мы не принимаем в протестантстве, основано на злоупотреблении этим личным началом. Практическая жизнь показывает, что, несмотря на свободу воззрений, мы часто охотно отказываемся от прав личного разума. Мы предполагаем, что богослову, филологу чужда математика; но ему приходится делать математические выкладки. В случае разногласия выкладки со специалистом математиком мы в глубине души будем подозревать, что ошибку сделали мы, а не математик, хотя бы наши вычисления в действительности были вернее, чем вычисления математика. То же нужно сказать и относительно авторитета святых отцов. Православная церковь предоставляет всем свободу богословских исследований и мнений. Она не требует от нас, чтобы, несогласные в чем-либо с мнениями святых отцов и учителей церкви, мы убили свои личные убеждения, а требует, чтобы мы не торопились, чтобы мы посмотрели, не делаем ли мы в своих рассуждениях скачков, для нас самих незаметных.

Из сказанного видно, что значение церковной истории для православного богослова больше, чем для католика и протестанта. Для протестанта — это свидетель безразличный; для католика — это свидетель, которого часто приходится заставлять говорить то, чего он не хочет. Для протестанта сила и центр тяжести заключается в нем самом. Для католика важно папское верование, которое заменяет для него все. Православный богослов слышит в истории голос церкви, рассеянный не только в пространстве, но и во времени, — голос ничем не заменимый (*quod semper, ubique et ab omnibus creditum est*; "то, что всегда и повсюду составляло предмет веры для всех"). Сознание себя не целым, а частью католической церкви, дает место для правильной оценки других голосов. Для него важны даже свидетельства обществ, не принадлежащих теперь к католической церкви, в особенности древние свидетельства, так как эти последние являются голосом вселенской церкви. То обстоятельство, что эти свидетельства не всегда до тождества покрывают наши современные воззрения, не должно устрашать православного богослова, так как он считает себя выразителем лишь определенного местного момента, а потому не должен отказывать в свидетельстве и другим. Напротив, всякое свидетельство, вполне подтверждающее его точку зрения, является для него в особенности важным, потому что это свидетельство католической церкви.

Разного рода психологические типы, в каких выразились три основных христианских вероучения, имеют непосредственное значение в вопросе о возможности пользования научно-богословскими трудами, принадлежащими лицам различных вероисповеданий. Ясно, что протестантские работы в главном и существенном для православного богослова более симпатичны, чем католические. Причину этого надо искать не в вероисповедании, а в той основной особенности, которая отличает католиков, — в полной зависимости их от папского всевластия. Нужно заметить, что в некоторых отношениях трудами римско-католических богословов пользоваться удобнее, так как католик может интересоваться многими сторонами церковной жизни, мимо которых равнодушно проходит протестант; так, например, в вопросе о древнецерковном богослужении католик с интересом останавливается на форме облачений, тогда как протестант, не признавая никаких церковных облачений, относится к этому вопросу совершенно равнодушно, а потому археологические изыскания католических ученых несомненно гораздо почтеннее и содержательнее. Но зато трудами протестантских историков можно пользоваться с большею безопасностью, чем трудами историков католических. Я не говорю о тенденциях, которые выступают обыкновенно ясно: зрелый ум сумеет, как к ним отнестись, они просто являются неприемлемыми с точки зрения его вероучения. Важно то, что протестантские историки являются по отношению ко многим историческим фактам более объективными, так как для них это не составляет никакого труда. Они свели счеты с преданием и не имеют никаких оснований скрывать, что учреждения древней церкви не

соответствуют их современным. Они беспристрастно относятся к разногорода церковно-историческим фактам, изображая их так, как они совершились и как поняты ими. Для протестантов имеет значение только апостольская церковь, которую они, по их убеждению, и восстанавливают; но они не могут отказать себе в желаний подчеркнуть темные явления в жизни церкви за позднейшие периоды, так как для них нет побуждений представлять истину не так, как она представляется. Древняя церковная история представляет для них только более раннюю точку зрения: тогда мыслили так, теперь иначе, и поэтому они не считают для себя обязательным приводить древние порядки в гармонию с современными. Протестант признает за собою право руководствоваться личным мнением, но он не имеет побуждений составлять это мнение неправильно, и ничто не обязывает его прийти к заключению, расходящемуся с мнением древних авторов. Он может даже жертвовать своим воззрением.

Но не таково положение римско-католика по отношению к фактам древней церковной истории. Он имеет на своих плечах ношу в виде папизма. Он, по неизменности церковного учения, признает, что существующее теперь было в таком же виде и всегда. И так как слишком мало таких вопросов церковной жизни, где папизм не заинтересован, то католический историк всегда почти должен допускать разного рода натяжки, подчас даже несознаваемые. Католик редко может рассуждать *sine ira et studio* ("без гнева и пристрастия"), а прославленные приемы некоторых католических ученых напоминают фальсификаторство. Читая католические труды, в особенности если знаем, что автор принадлежит к ультрамонтанам, мы никогда не можем отделаться от чувства недоверия к его показаниям и смотрим на них, как на несвободные от папского влияния. История католика представляет ту монотонность, что всегда должна согласовываться с папскими велениями. Всякая резкая протестация неблагоприятна для католика, почему он многое переиначивает, чтобы провести господствующий взгляд. Так, во всех тех случаях, где ход соборных заседаний запечатлен игнорированием папских интересов, католику приходится прибегать к разного рода передержкам и перекрашиванию наличных фактов. В особенности это резко выступает на глаза в вопросе о celibate: есть даже такие ученые, которые находят в celibate апостольское учреждение. И протестантские и католические ученые ясно выражают свои конфессиональные тенденции. Но протестант не заинтересован перекрашиванием церковно-исторических фактов, как католик, тем более что над последним тяготеет еще цензура и истинные его воззрения поэтому не всегда могут быть высказаны.

По обычному порядку предметов, о которых обыкновенно трактуется во введениях в науку, следовало бы поставить вопрос о пользе церковной истории. Но мы считаем это излишним; ибо история всех наук показывает, что всякая наука только тогда становилась полезною, когда она оставляла всякую заботу быть полезною и выдавать себя такою. Для примера возьмем две науки: химию и астрономию. Химия начала с алхимии, целью которой было изобретение золота. Золота она не изобрела, но, отрешившись от всяких стремлений принести пользу, она пришла к тому, что стала представлять из себя стройную доктрину и сделалась полезной наукой. Точно так же астрономия началась с астрологии. Стремление знать волю богов заставляло астрологов по целым ночам всматриваться в звездное небо, наблюдать за течением светил небесных, и таким образом явилась наука астрономия. В настоящее время астроном предпринимает египетский труд при составлении астрономического календаря. Зная, что эту книгу после него никто не будет читать, он впал бы в отчаяние, если бы не рассчитывал, что его вычисления могут спасти, например, целый экипаж блуждающего в море корабля.

Вспомогательные науки для церковной истории

Средства для первоначальной разработки исторических источников и для установления правильного отношения к ним, для так называемой низшей критики, предлагаются в вспомогательных науках для истории. Они перечисляются даже в учебных руководствах (например, в учебнике Смирнова), хотя и без надлежащих разъяснений и сравнительной оценки.

Чтобы изучить историческое явление, нужно *прочитать* известие о нем в письменных памятниках. А для правильного отношения к этим памятникам нужно знать целый ряд наук, смотря по тому, к какому роду памятники относятся. При пользовании документами нужна дипломатика; если дело имеем с печатями, понадобится сфрагистика; если известие написано на камне, нужна эпиграфика; если пользуемся монетами, необходима нумизматика. Наиболее же необходимыми для историка являются палеография, филология, география и хронология. Вообще, вспомогательные науки, содействуя выполнению критической задачи, а) выясняют, можно ли по внешнему виду признать памятник за то, за что его выдают, б) помогают прочитать его, в) правильно понять его, г) определить положение в пространстве и времени²⁾

Дипломатика получила свое название от слова *δίπλωμα*, что значит "документ, сложенный вдвое". Дипломатика должна дать такое знакомство с внешним обликом письменного памятника, что если бы его предложили нам всего на две минуты без всякой возможности прочитать или скопировать его, то и тогда, по одним внешним формам, мы могли бы судить о подлинности или подложности документа. Дипломатика должна указать, как в известное время писались документы, какой имели они внешний вид (вид ли книги или свертка), чем начинался документ (обращением ли к лицу, к которому пишется документ, или наименованием лица, дающего документ), где помещены подписи (вверху ли, как в ставленных грамотах, или внизу, как на высочайших рескриптах). Важное значение имеет и цвет чернил, которыми документ писан.

Чаще всего в виде дипломов на востоке встречаются хризовулы. Так назывались царские грамоты с золотой печатью, подписанные пурпуровыми чернилами самим императором, причем император начертывал не имя свое, а так называемое *μηνολόγημα*, т. е. индикт и месяц. Эти особенности хризовулов дают основание как для установления точных хронологических дат, так и для отличения подлинного документа от подложного. Прежде римские императоры употребляли (до Ираклия) при подписи рескриптов формулу: *Divinitas te servet* ("да хранит тебя Божество"). Вместо нашего "быть по сему" в древности писали: *Legi* ("читал"). Об императоре Юстине существовал анекдот, что он, по малограмотности, пользовался металлической дощечкой с вырезанным "legi", вода пером по вырезанным буквам.

Церковь знала свою дипломатику. В письменных памятниках встречаются указания на общительные грамоты. Они были посылаемы новопоставленным епископом знаменитой кафедры другим, равноправным с ним епископам, с извещением о его поставлении. Другого рода общительные грамоты давались епископом лицам, отлучающимся в другие епархии, для доказательства их православия и общения с церковью. Какими средствами пользовалась церковь для засвидетельствования своих Документов в период гонений, мы не знаем. Вероятно, были и тогда какие-нибудь условные знаки подобно тому, как в торговых общинах употреблялись секретные знаки для засвидетельствования принадлежности того или другого лица к известной Фирме. Позднее стала практиковаться известная форма документа. Грамота выдавалась известным епископом на имя одного или нескольких епископов. Содержанием подобных грамот служило удостоверение того, что предъявитель грамоты — член Данной церкви и имеет общение с ней. Как секрет, выставлялся Номер цифрами, представлявший известного рода величину, Которую

получавший грамоту епископ мог легко проверить, номер составлялся из двух величин. Одна из них — постоянная — состояла из сложения численных значений букв слове $\alpha\mu\eta\nu$ ($\alpha=1$, $\mu=40$, $\eta=8$, $\nu=50$): число 99. Другая величина — переменная — составлялась из сложения цифровых значений первой буквы имени дающего грамоту, 2-й буквы имени епископа, которому предъявлена будет грамота, 3-й буквы имени лица, получившего грамоту, 4-й буквы имени города, где грамота выдана, 5-й буквы индиктиона года и, наконец, начальные буквы фразы: во имя Отца и Сына и Св. Духа. Получатель документа спрашивал обыкновенно содержание документа, переводил слова на цифры, к полученной от сложения цифре прибавлял цифры слов: "во имя Отца, и Сына, и Св. Духа", и если получалась цифра, согласная с цифрой на документе, то это и считалось ручательством истинности документа. Число ниже 566 не могло быть и указывало на подложность грамоты. Предполагая, что Афанасий Великий в Александрии выдает *epistola formata* какому-нибудь Григорию для предъявления Василию Великому в 372 г. в мае, он должен был бы сложить: $\pi[\alpha\tau\eta\rho]=80$; $\nu[\iota\omicron\varsigma]=400$; $\pi[\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha]=80$; $\alpha[\gamma\iota\omicron\nu]=1$; $\alpha[\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\iota\omicron\varsigma]=1$; $[\beta]\alpha[\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma]=1$; $[\gamma\rho]\eta[\gamma\omicron\rho\iota\omicron\varsigma]=8$; $[\alpha\lambda\epsilon]\xi[\acute{\alpha}\nu\delta\rho\epsilon\iota\alpha]=60$; $\text{ind.XV}(=372)=15$ и в *epistola* поставить $\chi\mu\varsigma=646$, и, наконец, в заключение письма поставить $\zeta\theta=99$ ($=\alpha\mu\eta\nu$).

Восточная дипломатика мало еще разработана, и по этому предмету есть только отдельные исследования. На этом поприще трудился, например, Брунс, занимавшийся вопросом о подписях (в *Abhandlungen* берлинской Академии наук, 1876). Гардт-гаузен заявлял в своей "Греческой палеографии" (1879), что время писать византийскую дипломатику еще не настало, так как мало обнаружено необходимого для этого материала. Западная дипломатика имеет уже свою историю. В цельном виде дипломатика представлена в труде *Mabillon'a*, *De re diplomatica*. Paris 1681, 1709². Дальнейшую разработку дают: 77г. *Sickel*, *Urkundenlehre*. Wien 1867. *J. Ficker*, *Beiträge zur Urkundenlehre*. Innsbruck 1877-1878. *F. Leist*, *Urkundenlehre*. München 18821 [*H. Bresslau*, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*. I. Leipzig 1889. *A. Giry*, *Manuel de diplomatique*. Paris 1894].

Сфрагистика, или сигиллография, наука о печатях, выделилась из дипломатики. Сфрагистика должна указать, в какое время и какие употреблялись печати, с какими надписями и изображениями. Для запада она разрешается в геральдику (учение о гербах). Сфрагистика, кроме формы печатей, должна определить, как и куда печать прикреплялась и из какого материала она делалась.

Прежде печати употреблялись восковые. Сургуч же испанское изобретение XVI века (первое письмо с сургучной печатью видим в 1553 году). Воск употреблялся для печатей и в естественном виде и в окрашенном. В средние века государи и папы употребляли воск красный для печатей, частные же лица — зеленый. На печатях часто изображались святые. Помещалось также на печатях имя прикладывавшего печать. Чтение надписей на печатях — дело довольно трудное, так как слова на них изображались в сокращенном виде. На некоторых материалах (например, пергамене) воск держаться не может, а потому употреблялись *sigilla pendentia* (печати привешенные). Лица, не умеющие писать, прикладывали вместо подписи к документу свои печати, почему к некоторым документам привешивалось по несколько печатей (до 40). С VII в. у пап употребляются металлические печати, обыкновенно свинцовые. Брался свинцовый шарик (*bulla*), в который вводились концы шнура. Шарик сжимался затем между двумя металлическими пластинками, на которых вырезывались лицевая и обратная сторона медали. Отсюда папские грамоты получили название "булл". Для более важных документов употреблялись и драгоценные металлы. Так, византийские императоры выдавали грамоты, называемые "хрисовулами" от прилагательных к ним золотых печатей. Шнур, на котором привешена печать, имеет также большое значение в опытных руках. Если изготовлялся в папской канцелярии документ

для важного, высокопоставленного лица, жалующего что-нибудь, и на долгий срок, то шнур употреблялся шелковый. Если же документ выдавался по судебному делу, или по брачному, и вообще, по какому-нибудь определенному (ad hoc) случаю, то употреблялся шнурок пеньковый. В известных случаях, таким образом можно и по шнурку угадать, для кого был составлен документ. Кроме подвешенных употреблялись для папских документов и обыкновенные восковые приложенные печати. Они прикладывались к постановлениям меньшей важности. Эти постановления писались не на пергамене и назывались не "буллами", а "бреве". В подобных случаях на папской печати изображался ап. Петр, выбрасывающий мрежу из лодки, и печать называлась техническим выражением "sub annulo piscatoris".

Указания относительно надписей или, вернее, "написей" сделанных на прочном материале, камне, металле, дает эпиграфика. Памятники с написями, в том числе печати и монеты, имеют ценность как наиболее надежные в смысле подлинности источники. Монетами, которые в древности представляли сщ щественное отличие от нынешних и были своего рода медалями, занимается **нумизматика**

Палеография. Более всего историку приходится иметь дело не с написями на камне и металле, а с рукописями, писанными на папирусе, пергамене и бумаге. Памятниками этого рода занимается палеография. Но на этом же материале писаны и дипломы, и вопроса о нем заинтересована и дипломатика.

В начале нашей эры материалом письма служил *папирус*. Папирус приготовлялся из особого египетского растения, ствол которого состоит из наложенных одна на другую трубочек. Если ствол отрезать, то можно распластать его на тонкие пластинки; они укладываются на столе друг подле друга и проклеиваются поперечным слоем пластинок. Ввиду такого приготовления папируса можно предвидеть, что он не выдержит сгиба, а поэтому папирус хранился в виде свертков. Листы папируса приклеивались один к другому, причем первый лист носил название *πρωτόκολλον* (отсюда и явилось понятие — "протокол"). Этот ряд листов папируса наворачивался на скалку, и таким образом являлась книга в виде свертка; каждый, кто читал этот сверток, разворачивал его. Такая форма книги называлась *βιβλος*, *liber*; сберегали эти свертки в круглых коробках. Так как папирус был дешев, то его употребляли и вместо оберточной бумаги. Писали обыкновенно на одной стороне, так как другая сторона не была так гладка. Если же попадетя книга из папируса, исписанного с двух сторон, то это часто значит, что она была не нужна и была отдана кому-нибудь просто для пробы пера. Папирус был очень непрочен, и если сохранилось значительное количество папирусов, то это объясняется хорошим климатом Египта, который был благодатною странюю в этом отношении, отличаясь сухостью, тогда как сырость могла их испортить.

Кроме папируса материалом для письма служил *пергамен*, имеющий сравнительно с папирусом более позднее происхождение. О происхождении пергамена греческая легенда гласит следующее: египетский и пергамский царь однажды заспорили о том, кто составит более богатую библиотеку. Так как Египет был главнейшим и почти единственным поставщиком папируса, то царь египетский издал указ, запрещавший вывозить папирус. Пергамскому царю пришлось плохо. По истощении запаса папируса он, очевидно, должен был прекратить составление библиотеки. Тут ему один разумный человек предложил готовить материал для письма из кож. Подобная обработанная кожа и есть пергамен. Это уже более совершенный род писчего материала. Он гораздо крепче и ценнее папируса. Из пергамена приготовлялись *кодексы* — книги в нашем смысле, которые могли сгибаться и не портиться. Эти "codices" из пергамена строго отличались от "libri" из папируса. Так, например, по поводу одного завещания римские юристы возбудили вопрос,

как поступить с книгами, оказавшимися в библиотеке, если завещатель употребил выражение "omnes libros", но не упомянул о "codices". Пергаменные списки представляли еще и ту ценность, что их удобнее было сохранять, а текст можно было смыть и заменить другим, более ценным. Таким образом появились так называемые "палимпсесты", рукописи из пергамента, содержащие два текста, причем позднейший текст можно бывает удалить и при помощи химических реакций восстановить первоначальный. Большинство древнейших рукописей писаны на пергамене. Для определения древности рукописей из пергамента важное значение имеет способ, каким листы пергамента складывались в тетради. Рукописи с тетрадями из пяти листов, согнутых вдвое, гораздо древнее рукописей из четырех листов. Так как кожу пергамента нельзя было довести до такого совершенства, чтобы обе стороны его были одинаково белы и гладки, то листы складывались так, что гладкая ; сторона приходилась к гладкой. Пергамен имеет линии, проведенные ножом, по которым писали так, что они были вверху букв "αβγδ". Пергамен, в котором буквы пишутся над строкой — линией, более позднего происхождения.

После пергамента материалом для письма была *бумага*, "charta bombycina". Французская и немецкая нации удержали для бумаги древнее наименование папируса "papier", а наше слово "бумага" ведет начало от Charta bombycina. Наименование это производят обычно от "bomбух", восточного растения, которое давало волокна (хлопчатая бумага). И вот в течение целых столетий существовало воззрение, что после пергамента книги писались на Charta bombycina, сделанной из хлопчатой бумаги. Но оказалось, что подобное воззрение покоится на совершенно ложных началах. В 1887 г. проф. венского университета Виснер (Wiesner) подверг микроскопическому исследованию древнейшие сорта бумаги. О волокнах bomбух'a, как материале для бумаги, не может быть и речи, так как эти волокна попадались так же случайно, как и в обыкновенной бумаге попадают иногда шерстинки. Древняя бумага это тоже льняная бумага, но более грубая и толстая. Различие между обыкновенного Charta linea и Charta bombycina только в сорте, в зависимости от способа производства.

Предполагая, что оценка по наружным признакам известной рукописи произведена, мы имеем задачу прочесть древнюю рукопись. Это не такое простое дело, как кажется сразу. Все мы избалованы новыми печатными изданиями. Напротив, старые издания, например бенедиктинские и парижские королевской типографии, представляют ту особенность, что многое в их шрифтах внесено из рукописей и потому не так легко читается. Чтение рукописей требует особого руководства. Необходимые для этого указания и дает палеография. Палеография - древнеписание — название, собственно, не объясняет сущности дела. По своей первоначальной задаче она должна бы быть только собранием различных шрифтов; но со временем она развилась в целую науку. Устанавливая особенности письма для различных времен и мест, ученые приходят к заключениям о времени и о месте, где написана известная рукопись. Таким образом, палеография, помимо своей прямой задачи — научить читать древние рукописи, приняла на себя еще задачу по харак-теру письма определять их древность.

Шрифты рукописей проходили несколько фазисов. Прежде всего нужно различать греческий и латинский *курсив*. Древний курсив употреблялся для беглых заметок, писанных на восковых дощечках стилем. Подобного рода дощечки, сохранившиеся до нас, позволяют заключать, каков был этот курсив. Это особенный шрифт, с которым заурядному ученому не приходится и считаться. Он не предназначался для издания,— это было вроде стенографии самого автора. Писали курсивом и на папирусе. Курсивное письмо употреблялось и в позднейшие времена.

Письмо нормальное началось *эпиграфически*. Первоначальный книжный шрифт был *маюскульный*, в котором различаются две формы: капитальный и унциальный шрифты. Это различие особенно важно для латинской палеографии. Маюскульное письмо состоит из больших букв. Оно проходило различные формы в зависимости от материала (например, камень удобен для вырезывания и круглых и продолговатых букв; дерево только для продолговатых линий). В истории шрифта вообще действуют два фактора: *утилитарный*, когда писец скорость выполнения работы предпочитает ее красоте, и *эстетический*, когда он заботится о красоте букв. Поэтому первоначальные угловатые буквы (финикийские традиции) заменялись круглыми, а затем с течением времени стали украшаться. Сначала, например, "е" изображалось E, затем в, а затем с точками S. К этому круглому начертанию побуждала и густота античных чернил. Эти два фактора, конкурируя между собою, ведут маюскульное письмо к изменению. *Капитальное* письмо представляло древнейшую его стадию. С течением времени потребовались упрощения этого письма. Стали появляться новые буквы в книгах — на папирусе и пергамене. Таким образом, создается (в латинской палеографии) письмо *унциальное*, названное так потому, что оно является в больших книгах и пишется крупными буквами (в шутку говорили, что каждая буква представляет латинскую унцию — 12-я часть римского фута). Особенно выразительным признаком унциального письма служит начертание буквы "м": оно представляет собою греческую омегу (ω) — перевернутую (го).

Унциальное письмо принимало все более и более мелкие формы, превращаясь в *минускульный* шрифт. На западе вследствие того, что латинский шрифт охватывал весьма многие страны, он весьма разнообразился. Явились различные почерки: латинско-лангобардский, письмо каролингское, ирландское. Последнее дает латинским буквам такой излом, что их трудно узнать. Профессором де-Лагардом заявлен такой факт. Когда он был во Флоренции, то однажды читал латинскую библию лангобардского кудреватого письма. Помощник библиотекаря спросил, на каком языке изволят читать г-н немецкий профессор? Тот с удивлением ответил: "на латинском". Сконфуженный итальянец сказал тогда, что ему показалось, будто книга написана на каком-либо из задне-азиатских языков (малайском). Греческий шрифт также постепенно из маюскульного превратился в минускульный. Он отличается обилием различных вязей и представляет не меньшие затруднения в сравнении с латинским.

Другая задача, которую берет на себя палеография, заключается в определении древности манускриптов и места их происхождения. Древность рукописи имеет значение в том отношении, что если она писана давно, то между оригиналом и рукописью прошло мало времени, мало было сравнительно случаев переписки и потому мало вошло в нее порчи. Но это значение древности условно. Допустим, что рукопись четвертого века скопирована с оригинала третьего века, а потом с того же оригинала скопирована рукопись в шестом веке. Таким образом получается разность около двух веков. Для историка эта разность ничтожна. Если допустить, что переписчик IV века писал небрежно, а VI-го внимательно, то рукопись VI века легко счесть древнее рукописи IV века. Таким образом, в определении ценности решающее значение принадлежит внутреннему ДОН тоинству текста. Например, александрийский кодекс Библии, относящийся к V веку, был написан женщиною Феклою (не пер-вомученицей). Но эта женщина исполнила свою работу вполне по-женски: она писала, действительно, красиво, но о собственных именах не особенно беспокоилась; так, например, вместо Иаили, убившей Сисару, она написала "Израиль". Таким образом, хотя в этой рукописи почерк красивый, тем не менее в отношении точности текста она уступает рукописям позднейшим.

В одном лишь случае древность рукописи может иметь важное значение, это когда содержащийся в ней текст подвергалися дополнениям или вообще переделкам. Нужно

помнить, что рукописи составляли частную собственность, почему владельцы иногда делали свои заметки на полях. Потом эти заметки вносились переписчиками в текст. Можно ожидать, что древняя рукопись с более краткой редакцией текста стоит ближе к подлиннику, чем позднейшая с распространенным текстом, предполагая, что для писца не было причины опускать что-либо из текста. Таким образом, для критики тех рукописей, которые подвергались вставкам, имеет значение древность. Иное дело, если переделка сливается с текстом и изменяет его. В отношении, например, к актам сцилитанских мучеников существует спор относительно древности той или другой редакции. В прежнее время были известны эти акты в одном только латинском тексте, в последнее столетие удалось открыть их греческий и полный латинский тексты. Думают, что латинский текст древнее греческого. В качестве аргумента приводится и то, что в греческом тексте именам мучеников предшествует слово "ὁ ἁγιος" ("святой"), тогда как в латинском нет "sanctus". Это обстоятельство будто бы указывает на то, что греческий текст явился позднее, когда церковь уже почитала мучеников святыми. Но слово "ὁ ἁγιος" мог прибавить всякий писец⁴).

Побочную свою задачу — определить время, а также место написания рукописи, палеография выполняет в общем успешно. Но пока почерк маюскульный различается слабо. Дело в том, что маюскульный почерк представляет скорее не письмо, а рисование. Писец писал то крупнее, то мельче, то наклонно, то прямо; собственной же индивидуальности он проявить не мог. Поэтому различие в пределах маюскульного письма хотя и значительно, но недостаточно, чтобы дать опору для определения времени рукописи. В этом отношении палеография является более сильной тогда, когда маюскульное письмо заменяется минускульным. Здесь появляются уже связи и росчерки и письмо становится разнообразнее, вследствие чего и индивидуальность писца очевиднее.

Между прочим, при определении времени написания унциальных рукописей большим препятствием могут служить подделки. В данном случае исследователи должны считаться с так называемыми "codices archaizantes", подражанием древним Рукописям, которые поражают красотой письма. Какой-нибудь любитель книг мог заказать снять буквальную копию (т. е. воспроизвести и древний шрифт) с древнейшей рукописи, так что и в позднейшее время могли являться рукописи маюскульного письма. Навык к этому существовал всегда. В Греции текст писался минускульным письмом, а заглавные буквы маюскульным. Таким образом, искусников воспроизводить этот почерк было всегда достаточно. И у нас в России в настоящее время среди раскольников существуют лица, хорошо знакомые с уставом или полууставом. Когда маюскулы были вытеснены окончательно минускулами, то все же церковные книги продолжали писаться древнейшими почерками и казались более древними по происхождению, чем были на самом деле. Были подражания древнейшим рукописям и с корыстной целью. Открытие "codices archaizantes" составляет одну из важных находок палеографии. Например, прежние ученые утверждали, что древнейшая рукопись Вульгаты есть codex Amiatinus. Но исследования де-Лагарда показывают, что этот кодекс позднейшего письма. Своими ошибками в смешении букв писец показывал, что он копировал с древней минускульной рукописи, потому что подобное смешение букв возможно лишь в минускульном письме и совершенно невозможно в маюскульном.

Вообще, чтобы защититься от влияния якобы древних рукописей, палеографии необходимо считаться со многими мелочами. Большую услугу в этом отношении палеографии оказывают *сокращения*, которые преобладают в минускульном письме. Сокращения вызывались тем, что строка кончалась, но буква не помещалась. В этих видах писец сначала подписывал ее сверху, но потом появились условные знаки — остатки тахи-графии. Но и эти сокращения с течением времени менялись. Архаизатор,

воспроизводя древние рукописи, выдавал себя тем, что смешивал письмо различных эпох. Копируя письмо VIII и IX вв., переписчики нередко ставили сокращения и знаки X и XI вв. и тем выдавали свои подделки.

В палеографию входит вопрос и об историческом развитии надстрочного обозначения, которое составляет, между прочим, особенность греческого текста. В опытных руках палеографа данные и этого рода могут служить для определения древности документа. Надстрочные знаки — позднего происхождения и сделались нужны для иностранцев, а также и для греков в тех случаях, когда уже для них сделалась непонятною филология слова. Пример этому мы можем видеть в переписке между Василием Великим и Амфилохием Иконийским. Здесь Амфилохием был поставлен вопрос: как читать следует — $\phi\acute{\alpha}\upsilon\omicron\varsigma$ ("лакомка") или $\phi\alpha\upsilon\acute{\omicron}\varsigma$, и Василий Великий отвечает, что следует читать $\phi\acute{\alpha}\upsilon\omicron\varsigma$. Следовательно, были сомнения и знаков еще не было.

Ударения в греческом языке появились под влиянием грамматических школ. Для самих греков каждое ударение имело свое особенное значение, для нас же имеет значение только место ударения в слове. Один греческий ученый различает 6 родов ударений и дает правила относительно произношения каждого из них. Однако осталось только три. Тяжелое ударение очень хорошо различалось у греков от острого. Что касается обличенного ударения, то оно ставилось на словах, на которых стояло два ударения. Вот почему обличенное ударение особенно ставится в сокращаемых глаголах. Это значит, что на слове было сначала два ударения, острое и тяжелое. Словом, ударения также указывают на известную степень древности книги.

Но кроме ударений в греческом языке есть еще дыхания. Чувствительность различных греческих диалектов к дыханиям была неодинакова. Особенно она была велика в южной Италии. Там в IV веке до Р. Хр. появляется знак густого дыхания. Дыхания появились, когда чуткость эта стала уже упадать. Знак дыхания образовался из латинского H. Впоследствии стали писать не всю букву H, а только половину, причем правая половина употреблялась для означения тонкого дыхания, а левая l — густого. После стали употреблять половинки только и этих знаков, как верхние, так и нижние (—m I—Г"). Затем стали писать их закругленно. Угловатые дыхания держались долго — до X в. по Р. Хр. В XI в. была борьба между угловатыми и закругленными дыханиями, а в XII в. круглые дыхания восторжествовали. Таким образом, это — важное палеографическое указание. Но здесь нужно обратить особенное внимание, не поставлены ли эти надстрочные знаки на древних рукописях позднейшею рукою. Важно еще дыхание над двумя р ($\rho\rho$). Оно появляется только в X в. и то только сначала одно над вторым р. Когда писцы ставили одно Дыхание только над вторым, то это значит, что они его понимали. Когда же стали ставить еще и над первым р — тонкое, это значит, они уже не понимали значения этого дыхания. Густое дыхание над р объясняется тем, что греки не могли выговорить чистм буквы р, и римляне на своем языке означали, что они слово "Рим" выговаривали Rhoma. Вот почему густое дыхание над р обязательно. Это h в слове, например, $\acute{\alpha}\rho\iota\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ ассимилировалось в $\acute{\alpha}\rho\rho\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$, подобно тому, как в слове $\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ буква пред λ — в λ . Показателем этого ассимилирования и было густое дыхание. Тонкое же дыхание над первым р есть признак позднейшего времени. Важно также употребление вместе в начале слова и ударения и дыхания. Употребление этих знаков может указывать или на древнейшее, или же на позднейшее происхождение. Сначала писали их отдельно, а в позднейшее время слитно.

В ряду вспомогательных наук для истории вообще и церковной истории в частности палеография занимает одно из наиболее важных мест. Ученому-историку необходимо знакомиться с элементами палеографии, хотя бы он и пользовался печатными изданиями,

потому что и в печатных изданиях всегда возможны поправки. Нужно иметь в виду, что корректура есть плод не знания языка, но скорее догадки. Каждый ученый обязан корректировать; но для этого он должен расширить свой кругозор и уметь сообразить, как известное слово должно быть написано в рукописи известного времени. Лишь недостаток сведений по палеографии лежал в основе споров между нами и раскольниками. Это споры о начертании имени Иисус. Все возражения раскольников являются ничего не стоящими для человека, знакомого с палеографией. Дело в том, что греки сокращали слова, например, вместо ἀνθρώπος ("человек") писали ΑΝΘΣ, вместо Θεός ("Бог") — ΘΣ, вместо Θεοῦ ("Бога") — ΘΥ. Для имени Иисус Христос существовали два сокращенные написание: одно из двух букв ΙΣ ΧΣ, а другое — из трех ΙΗΣ ΧΡΣ. Такие же сокращенные написания имени Спасителя существовали в коптском языке; в верхнем Египте — Фиваиде — держались двухбуквенного написания, а в нижнем трехбуквенного. Отсюда видно, что возражения раскольников не имеют значения.

Рассматривая описание церковных служб, можно встретить 1 такие уклонения: тот тропарь, который в древнегреческой церкви пелся на 4-й глас, теперь поется на первый, потому что прописная дельта и альфа сходны и переписчик просто-напросто их спутал. Таких ошибок особенно много в окончаниях. Когда была издана "Краткая история" Никифора Константинопольского, тогда представилась одна странность ее в воспроизведении текста рукописи. Чтение было в общем правильно, но было множество ошибок не в словах, а в окончаниях. Дело это представлялось загадочным, но объяснилось просто, когда де-Боор просмотрел самую рукопись в Ватикане. Оказалось, что писец копировал рукопись, где были уже аббревиатуры, т.е. сокращения, и он, не умея разбирать их, пропускал и оставлял пробелы. Позднейший писец оказался несильным в грамматике и дополнил пропущенные окончания, оказавшиеся неупотребительными. В пасхальной хронике, которую первый издал Дюканж, а затем Диндорф, есть одна строка, вызывавшая недоразумения филологов; именно, здесь говорится: в таком-то году, в праздник потчения сеней, в 15 день, θεοῦ βίωv Захария получил извещение. Слова θεοῦ βίωv казались непонятными: если βίωv производить от глагола βίω ("жить"), то он с родительным падежом Θεοῦ сочетаться не может. Между тем дело объясняется таким образом: древнее начертание было θυμίωv, т.е. кадя, воскуря фимиам. Первая черточка у μ стерлась, получилось и, а этот знак заменял β, поэтому и было прочтено Θεοῦ βίωv. В книге Есфирь в речи о празднике Пурим, в VIII главе 16 ст., говорится в одной рукописи, что евреи устроили праздник Госпо-деви Богу, а в другой: устроили праздник ликования и веселия. В подлинном тексте в обоих случаях стояло κωθώ; κω есть сокращенное κυρίω ("Господу"), θώ — сокращенное Θεώ ("Богу"); но черточка, стоящая на слове θώ, иногда заменяла букву υ и переводчики прочитали это написание во втором случае κώθωv.

Для палеографа важен бывает самый внешний вид книги. Переписчик писал иногда строки не с одного конца до другого, но в 2, 3 и 4 столбца. Когда текст книги, писанной таким образом, представляет нечто связное, то самый смысл показывает, как ее читать. Но иногда случается, что на всей странице находятся одни собственные имена. В таком случае представлялось большое затруднение в том, вниз ли, или же в строчку их читать. А между тем порядок чтения имен, например, отцов собора, Имеет весьма важное значение для историка в вопросе о времени происхождения митрополичьей власти, о прочности этого учреждения и пр. Например, если за именем председателя собора нужно читать имя простого епископа, известного своим долговременным служением в епископском сане, то, значит, документ должно отнести к тому времени, когда власть митрополита не имела еще большого значения. На двояком чтении имен в соборных списках основывается спор об одном испанском епископе в период готский и об африканском при жизни св. Киприана. Среди выдающихся авторитетов в области палеографии можно указать прежде всего на *W. Wattenbach'a*, которому принадлежат краткие руководства к латинской и греческой

палеографии: *Anleitung zur lateinischen Paläographie*. 4 Aufl. Leipzig 1886; *Anleitung zur griechischen Paläographie*. 3 Aufl. Leipzig 1895 [также труд *Das Schriftwesen im Mittelalter*. 3 Aufl. Leipzig 1896]. Далее следует назвать капитальный труд по греческой палеографии *V. Gardthausen's Griechische Paläographie*. Leipzig 1879. Сравнительно небольшое сочинение англичанина *E. M. Thompson's Handbook of Greek and Latin Paläography*. London 1893, может служить удобным *compendium'*ом для знакомства с латинской и греческой палеографией. [Известны сверх того руководство *M. Prou, Manuel de paleographie latine et franchise du 6 au 17 siecle*. 2 ed. Paris 1892. / *Reusens, Elements de paleographie*. Louvain 1899]. Филология. Раз рукопись правильно прочитана, задача — понять написанное. В этом отношении для историка древней церкви особенно важно знание греческого и латинского языков. Знакомство с филологией должно быть двоякое: во-первых *М* грамматическое, во-вторых — лексическое, т. е. читающий рукопись должен знать грамматику языка рукописи и быть хорошо знакомым со смыслом и значением употребляемых в данной рукописи слов.

Необходимость особой грамматики, например для греческого языка, помимо общей классической, вызывается тем, что лица, писавшие по церковной истории, часто не были природными греками, а писали на греческом языке как наиболее известном и распространенном. Понятно, что они могли уклониться от первоначальной чистоты классического языка. Это одно. Другое то, что греческий язык с течением времени утратил свою чистоту, приняв особенно в позднейшее время, времени поселения турок в Европе, много чужих слов. Язык этот столь разнится от древнего, что даже получил особое название новогреческого и его можно понимать только природному греку или, по крайней мере, живущему в пределах турецкой империи. По исследованию ученых, в рукописях с означенным испорченным языком чуть не каждое 5—10 слово незнакомо даже для знающего классический язык. Главная особенность этого позднейшего языка — это неправильное употребление предлогов. На древнегреческом предлог *εἰς*, например, означает движение к известному месту, а на позднейшем он употребляется уже для обозначения пребывания на этом месте. При топографических известиях подобные явления представляют значительное затруднение. Церковному историку необходимо разбираться в этих филологических тонкостях. Для латинского языка задача осложняется тем, что латинский язык перерабатывался в романские языки. В VIII веке, например, латинский язык представляет отвратительное явление с точки зрения Цицерона. Таким именно языком написан известный "*Liber pontificalis*". Поэтому, если в каком-либо произведении, относимом к этому времени, встречается правильная латынь, то это ясный признак позднейшего происхождения рукописи, времени очистки порченной латыни.

Для правильного понимания текстов нужно обратить внимание и на то обстоятельство, что религиозные воззрения иногда стоят в зависимости от грамматического строя языка, и, наоборот, грамматика изменяется под влиянием религии. Подобному изменению грамматика подверглась и под влиянием христианства. Положим, французское общество решилось отправить письмо к известному лицу; оно пишет: *monsieur*, т. е. мой господин, ты... и т. д. Подобное явление мы встречаем и в греческом языке. У Афанасия Великого приводится послание египетских епископов в Тир к комиту Дионисию, в котором они выразили протест против осуждения св. Афанасия. В этом послании ни, между прочим, пишут: о том же они заявили православным епископам, "господам моим" — *τοῖς κυρίοις μου*. Таким образом, Французская особенность встречается и в греческом языке, — пишут многие, а говорят "мой", а не "наш". Та же особенность встречается и в сирийском языке. Сириец пишет "мар" — господин мой (мар-Игнатий, Николай и пр.) и когда обращается вообще к святым, называет их "мар", но Христа уже называет "маран" — Господь наш. Когда французы обращаются к женщине то называют ее "*madame*" — госпожа моя, до в приложении к Богородице говорят "*Notre Dame*" — госпожа наша. Замечается и другого

рода явление. Обращаются к одному лицу, а говорят "вы". Это вежливое "вы" не есть изобретение позднейшего времени — оно встречается и в древнюю пору. И тогда при обращении к одному лицу писалось: ἰμεῖς κύριοι μοῦ ("вы, господа мои"). Это встречается в посланиях епископов одного к другому. Такое обращение объясняется тем, что послание писалось, собственно, не одному епископу, а всему собранию христиан, пред которыми оно должно было быть прочитано.

Над изучением греческого новозаветного языка больше других потрудились в новейшее время протестанты; и церковному историку приходится пользоваться их трудами. Можно указать в этом случае на: *G. B. Winer*, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*. [8 Aufl. bearb. v. Schmiedel. Göttingen 1894-1898. *F. Blass*, *Grammatik des neutest. Griechischen*. 2 Aufl. Göttingen 1902. / *H. Moulton*, *A Grammar of New Testament Greek*. I. Edinburgh 1906]. Для понимания лексического состава позднейшего греческого языка пособием может быть старый труд *Дюканжа* — *Ducange*, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. Lugduni 1688 2 тома (перепечатан в Breslau 1891). [Важным пособием и для византийского периода является *H. Stephani*, *Thesaurus graecae linguae*. Paris 1572 (5 томов); ed. tertia 1831 — 1865 (8 томов). Дополнением к нему является *E. A. Sophocles*, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Ed. 3. New-York 1888. Специально церковный словарь для греческого языка составил *Швейцер* — *J. C. Suicerus*, *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis*. Amstelodami 1682 (1728, 1738, 1746).

Для латинского языка имеется словарь также *Дюканжа*, переработанный и дополненный в последующее время другими учеными. *Ducange*, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latininitatis*. Paris 1678 (3 тома); ed. *Henschel*, Paris 1840-1850 (7 томов); ed. *Favre*, Paris 1882—1887 (10 томов). [В настоящее время издается с 1900 г. в Лейпциге общими усилиями западных ученых *Thesaurus linguae latinae*, в котором будет исчерпана и церковная латынь по VI век включительно. О церковной латыни ср. *G. Koffmane*, *Geschichte des Kirchenlateins*. I—II. Breslau 1879-1881.

Продолжение

О языке некоторых отдельных латинских церковных писателей имеются специальные исследования]. В последнее время при издании того или другого древнего автора прилагается обычно и лексикон особых употребляемых ими слов и характерных выражений.

География. Дальнейшая задача по отношению к памятникам, имеющим значение исторических источников, определить положение их с возможною точностью в пространстве и времени. Если рукопись не имеет заглавия или начала, то очень часто имя автора навсегда остается неизвестным; но можно попытаться определить, где и когда она появилась. Надежную опору в таком случае, кроме прямых дат, могут служить *имена собственные* и *полусобственные*. При помощи указанных вспомогательных дисциплин, палеографии и филологии, мы можем определить время и место написания документа вообще. Но ни палеографические признаки, ни грамматика и лексикон не могут дать точного указания относительно частностей. Общие филологические пособия распространяются только на имена нарицательные (несобственные). Для определения же времени и места появления известного документа по собственным именам следует обратиться к другим пособиям, именно прежде всего к пособиям по географии вообще и в частности церковной географии. География представляет незаменимое пособие при чтении церковно-исторических документов. Она помогает определять не только место, но и время появления того или другого памятника, и это по двум основаниям: 1) города то появлялись, то исчезали, то, оставаясь, меняли свои названия; 2) города, находившиеся в

ведении одного митрополита, переходили в ведение Другого. Таким образом, если в известном документе находится Указание на зависимость известного епископа от митрополита той или другой местности, то по этому указанию мы и можем определить время его возникновения. Впрочем, вопрос относительно зависимости епископий есть вопрос наименее установленный, он часто сам может являться лишь предметом исследования, вместо того, чтобы служить средством для проверки сведений других источников. Гораздо важнее данные, которые представляются в самых *именах городов*. Некоторые города возникали позднее, другие переменили свои названия. Так, всем хорошо известно, что на Босфоре стоял маленький городок Византия, но Константин Великий перестроил и назвал его Константинополем или новым Римом. Следовательно, всякий документ, говорящий о Константинополе или о новом Риме, можно относить ко временам Константина или же позднейшим. По-видимому, нужно было бы заключать и наоборот, но такое заключение будет проблематично. По мере того, как отношения между западной и восточной церквами обострялись и значение востока все более и более падало, греческие ученые думали выразить свой патриотизм тем, что начали употреблять имена городов, вычитанные у классиков; так, они часто говорят о Византии, когда этот город носил уже название Константинополя. Таким образом, это архаизирование может служить поводом для ошибок. Дело дошло до того, что греки хотели отменить календарь, потому что он римский, и стали употреблять древнегреческие названия месяцев. Наименования городов менялись и по побуждениям христианским. В асийском диоцезе был город Афродисиада, который был переименован по неудобству прежнего названия в глазах христиан в Ставрополис. Так, на V вселенском соборе митрополит этого города подписался афродисиадским, а на трульском — ставропольским. Особенно много городов переименовал император Юстиниан; явились города под именами Юстинианополей, Юстиниан и др. Документы с такими названиями городов показывают, что они явились не ранее Юстиниана.

Место происхождения памятника или совершения описываемых в нем событий определяется вообще на основании встречающихся в нем географических указаний. Если дело идет об именах общеизвестных, то тут, понятно, не может быть каких-либо сомнений. Но раз речь идет об именах мелких, которые и ученым не всегда могут быть известны,— то тут приходится искать, где находится данное географическое название. Практически до настоящего времени в таких случаях оказывает большую услугу старинный труд по географии *Келлера* — *Ch. Cellarius, Notitia orbis antiqui*, переделанный Schwartz'eM (Lipsiae 1732). В этом труде при помощи алфавитного указателя в кон-| це можно найти все имена, встречающиеся в древнем классическом мире, причем приняты во внимание и данные эпиграфики. Из более новых трудов по исторической географии древнего мира можно указать на *J. Forbiger, Handbuch der alten Geographie*. I—III. Leipzig 1842—1850; IP 1877. Краткое пособие дал Я. *Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie*. Berlin 1878. [Его же большой атлас по географии древнего мира выходит теперь в обработке *R. Kiepert, Formae orbis antiqui*. Berlin 1901 и дал.]. Для географии Малой Азии важное значение имеют труды *Рамсэя*, *W. M. Ramsay, The historical geography of Asia Minor*. London 1890; *The cities and bishoprics of Phrygia*. I—II. Oxford 1895-1897. Но и их иногда требуется дополнять новейшими данными эпиграфики.

Если приходится иметь дело с первоисточниками и желательно иметь точные и авторитетные указания, то главным источником географических данных является география *Клавдия Птолемея*, где указывается и географическое положение городов, широта и долгота. Далее следует указать *Itinerarium provinciarum Antonini Augusti* — описание почтовых путей римской империи, *Itinerarium Burdigalense* (Hierosolymitanum), "Бордосский путник" (ed. Parthey und Pinder 1848, последний переиздан нашим Палестинским Обществом в 1882), и *Tabula Peutingeriana* (ed. Miller 1888), средневековая

карта с указанием расстояний между городами. Можно наконец делать справки в естественной истории *Плиния*.

Если дело идет о церковных кафедрах, то для легких справок о кафедрах лучшим пособием служит 77г. *Wiltsch*, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik. Berlin 1846 (его же Atlas sacer 1843 — уже устарел). Сам Вильч не мог сделать вновь многого, но его труд состоит в том, что он основательно пересмотрел подписи епископов под соборами и дополнил труд Лекиена. У него даются списки кафедр и очерки, прекрасно объясняющие отношения между ними. Здесь все расположено равномерно, лишнего нет ничего; под строкою указывается, где можно найти подтверждение данной мысли. [Для первых трех веков свод имеющихся ныне в науке сведений по церковной географии сделал *A. Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig 1906. Предназначенный для учебных целей специальный церковно-исторический атлас составили в недавнее время *K. Heussi* und *H. Mulert*, Atlas zur Kirchengeschichte. Tübingen 1905].

Значение первоисточника для церковной географии востока имеют труд *Иерокла* — *Synecdemus* (Спутник) и так называемые *Notitiae episcopatum* (ed. Parthey 1866, сочинение Иерокл издал сверх того Burckhardt 1893). Ученые греки старались собрать все сведения о том, сколько городов было в известной провинции. Такой список городов представил нам Иерокл. Хотя он преследовал цели чисто государственные, однако его сочинение имеет важное значение и для церковного историка: здесь указаны важнейшие церковные кафедры. *Notitiae episcopatum* суть особые списки кафедр с указанием их взаимоотношений. Исследованию и изданию этого рода памятников по свящал в последнее время свои труды *Гельцер*].

В связи с географией можно упомянуть и о **статистике**, так как эта последняя является слишком слабою для того, чтобы выделять ее в данном случае в особую науку. Обыкновенно под статистикой разумеется совокупность точных сведений о всяких отдельно совершающихся событиях, чтобы на основании массовых данных определить внутренний характер событий известного рода. Но статистика церковная не может и мечтать о том, чтобы представить для древнего времени математически точно необходимые цифры, какие дает статистика общая. Эта последняя часто представляет нам с достаточной точностью такие явления, как, например, сколько в данной местности было случаев смертности или рождения. Церковная статистика много-много даст, если определит, сколько было епископских кафедр в данной местности в известное время. Но предполагая, что в каждой епископии заключается равное количество верующих, она дает чрез это возможность приблизительно определить, сколько было и верующих в данное время.

Ономастология. Сложнее работа не над географическими именами, из которых мелкие могут оказаться неизвестными, но* над *личными*. Если это имя императора, то распространяться о нем нет повода. Иное дело, если встречается имя епископа, которое очень часто бывает неизвестно. Лучшие пособия по церковной географии являются наиболее пригодными для выяснения вопроса и о личных именах *епископов*. Это опирается на следующее: для церковной географии главным источником являются списки имен епископов, подписавшихся на вселенских и поместных соборах. Но, выписывая имена географические, ученые встречали вместе и имена епископов-тех городов, в которых были их кафедры. Таким образом, они знакомились сразу и с церковной географией и с собственными именами епископов. Следствием этого явилось стремление соединить церковную географию с церковной ономастологией (просопографией).

Превосходным пособием в данном случае может служить труд доминиканца *Михаила Лекиена* "Христианский восток, разделенный на 4 патриархата", *M. Lequien, Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus*. Paris 1740, 3 T. fol. Это — произведение громаднейшей эрудиции. Лекиен перечитал все, что относится к церковной географии. Пред началом описания каждого патриархата он дает исторический очерк на основании собранного материала; далее идет в порядке исчисления митрополичьих и епископских кафедр с указанием занимавших их лиц, о коих сообщаются краткие сведения. Хуже других у него обработан отдел о патриархате александрийском, что объясняется тем, что половина источников, касающихся александрийского патриархата, написана на арабском языке, а латинские и древнегреческие названия, перешедшие в арабский язык, совершенно изменяются, и Лекиену, при тогдашнем состоянии ориентологии, очень трудно было пользоваться подобными источниками; поэтому у него иногда выходит путаница, и продолжение епископии часто надо искать не там, где указывает Лекиен. Но вообще этого ученого за его труд должно считать корифеем церковной географии и статистики. Труд Лекиена обнимает собою историю восточной церкви.

Продолжателем труда Лекиена для западной церкви является бенедиктинец *Бонифаций Гаме*, *P. B. Gams*, который в 1873 году в Вюрцбурге издал *Series episcoporum ecclesiae catholicae*. "Ряд епископов католической церкви". Разница между этим трудом Гамса и указанным сочинением Лекиена заключается в том, что последний в своем труде не только поименовывает лиц, но сообщает и сведения о них, иногда словами исторических памятников, тогда как у Гамса сообщаются только имена. Но и в этом виде труд Гамса весьма полезное пособие, особенно в библиографическом отношении: Гаме указывает источники, которыми пользовался. Но наряду с этим у Гамса отвратительно-узкая католическая точка зрения. Лекиен так широк в своем взгляде, что продолжает перепись и епископий, ук-лонившихся в ересь или схизму. Гаме же оканчивает списки, коль скоро та или другая область впала в ересь, так что историк обращающийся за справками к труду Гамса, часто не находит нужного имени именно потому, что это лицо опущено Гамсом, как еретическое с его точки зрения. Издавая свой труд, Гаме придает ему значение чуть не церковного поминовения. Благодаря такой узкой точке зрения Гаме ослабил в значительной степени значение своего труда, и труд Лекиена остается незаменимым. Произведение Гамса представляет собою громадный труд, который он осуществил будучи 80-летним стариком. При составлении его он воспользовался изобретением писем с оплаченным ответом: он посылал такие письма к разным лицам и, благодаря этому, собрал нужные сведения.

Нужно затем указать на индекс ко всем вселенским и поместным соборам в последнем XI томе *Hardouini "Collectio concilio-rum"* (1715).

Если имя принадлежит не епископу, а какому-либо другому лицу, тогда приходится обращаться к другим пособиям. Если в имени лица можно заподозрить *писателя*, то нужно обратиться к пособиям по патрологии; из старых трудов можно указать на труд *Вильгельма Кэва*, *W. Cave, Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum*. I—II. London 1688-1698 (Oxford 1740-1743). Если дело касается *должностных лиц* византийской эпохи, можно обратиться к *просопографии*, заимствованной из кодекса Феодосия и Юстиниана, в старом издании *Готофреда* (1736). Колоссальный указатель составлен к первым десяти месяцам *Ada sanctorum* болландистов, *Rigollot, Ad Acta Sanctorum Supplementum*. Paris 1875. [На русском языке имеется капитальный труд *архиепископа Сергия*, *Полный месяцеслов Востока*. I—II 2 изд. Владимир 1901].

Опыт сведения всех личных имен для *данной эпохи* издан Берлинской Академией наук, *Prosopographia imperil Romani saec. I. II. III von Dessau, Klebs und Rohden*. I—III. Berlin

1897—1898. Но он обнимает лишь первые три века римской империи и редко упоминает о лицах, имеющих отношение к церкви.

Ономатология

Вообще для имен лиц, встречающихся в *древней церковной истории*, важен английский словарь христианской биографии *Смита и Уэса*, *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography*. I-IV. London 1877—1887, отличающийся полнотой. Впрочем, полнота эта относительная. Дело в том, что авторы не имели определенной программы и, очевидно, работали случайно. Поэтому если в этом пособии нет какого-нибудь имени, то нельзя еще думать, что лицо это вовсе неизвестно. Издатели обещали выпустить свой труд в четырех томах. Издав первые три тома, они увидели, что сделать это, сохраняя принятый объем, невозможно; все-таки они решили окончить предприятие четвертым томом, вследствие чего четвертый том очень объемистый и может заменить два тома. Однако ж издатели принуждены были сделать в нем сокращения и опустили имена епископов, присутствовавших на некоторых соборах. Как на полезное пособие для справок вообще относительно имен можно указать еще на библиографический труд *U. Chevalier, Repertoire des sources historiques du moyen age. Bio-bibliographie*. 2 ed. I—II. Paris 1903—1907. Вторую часть этого труда составляет *Toro-bibliographie*. I—II. Paris 1894-1903].

Какое значение могут иметь справки относительно имен, это показывает пример, бывший в 1880 году. В латинской литературе давно утвердилось мнение, что руководство к толкованию Св. Писания, известное под именем Юнилия, принадлежит епископу африканскому. Спрашивается, в каком городе он был епископом? Держались разных предположений, пока за работу не взялся профессор бреславского университета Кин (Kinn). Читая послания Фульгенция Ферранда, карфагенского диакона, он заметил, что в посланиях к епископам и пресвитерам Ферранд употребляет формулы: "saneto patri filius", "saneto iratri", и называет себя "Ferrandus exiguus", в послании же к Юнилию он называет его только "сыном святой матери церкви католической" и усвоит ему титул "illustris". Количество лиц, имевших этот титул при Юстиниане, было определенное. Долго Кин искал среди этих лиц Юнилия, обращался к другим ученым, но бесполезно. Он потерял надежду достигнуть цели. Наконец, у Прокопия кесарийского в *Historia arcana* он нашел квестора, который был министром при императоре Юстиниане. Таким образом, вместо епископа автором данного толкования оказался министр. Можно предполагать, что кто-нибудь нарочно прибавил слово "епископ" к имени Юнилия для того, чтобы возвысить автора в глазах читателей. Подобные случаи бывали нередко; например, в прении Максима Исповедника с Пирром Максим назван архиепископом карфагенским между тем как известно, что он едва ли был и диаконом.

Право. Кроме имен географических и личных представляют собою затруднения еще названия *технические*. Технических названий для каждой науки бездна, и было бы странно пытаться указать для них общее пособие. Нужно иметь в виду прежде всего имена различных *должностей* того времени, которое обнимает собою древняя церковная история и для этого познакомиться с правовыми отношениями и строем римской империи. Это является далеко не излишним, потому что у нас в русской литературе развита боязнь считаться с точным значением этих наименований. Обыкновенно пытаются переводить их на русские имена, что не делает их понятными, потому что тогдашний строй разнится от современного. Очевидно, какое значение могут иметь для определения места и времени документа титулы. Раз в русских документах упоминается титул генерала, то отсюда можно заключать, что этот памятник принадлежит к послепетровской Руси. Церковному историку приходится считаться со строем римской империи в три периода. 1-й период — императорский — от Августа до Константина

Великого, когда строй оставался еще классическим. -Пособиями здесь являются руководства по классическим древностям. [В этом случае следует в особенности назвать *Handbuch der römischen Alterthümer von / Marquardt* (Römische Staatsverwaltung. 1—II. 3 Aufl. 1884. III. 2 Aufl.) und *Th. Mommsen* (Römisches Staatsrecht. I—II. 3 Aufl. 1887. III. 1 Aufl. 1887); это пособие отчасти имеет значение и для следующего периода. В качестве специального исследования можно указать *O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian. 2 Aufl. Berlin 1905*]. Затем во 2-й период, со времени Диоклетиана и особенно Константина, этот древний строй подвергается весьма серьезным переменам. Для ознакомления с должностями и отношениями в этот период хорошим пособием служит труд */ Manso, Das Leben Constantin des Grossen. Breslau 1827*. Затем можно указать на юридическое сочинение *Bethmann-Hollweg, Der Civil-Process des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung. 6 Bde Bonn 1864* и далее, где различные должности, особенно связанные с судебным институтом, рассматриваются подробно и обстоятельно. Незаменимым пособием также является книга *Куна, E. Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des Römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians. I—II. Leipzig 1864*. После Юстиниана этот строй снова начинает подвергаться существенным изменениям, так что к концу византийского периода от него не осталось почти ничего. Эти позднейшие изменения исследованы весьма обстоятельно в докторской диссертации *Н. А. Скабалавича, Византийское государство и византийская церковь в XI в. Спб. 1884*.

Метрология. Другой род имен технических представляют наименования *метрологические*. С этим отделом русский ученый боится считаться еще более, чем с именами должностных лиц. В самом деле, странно видеть, как в русском, например, сочинении, в одном месте, где говорится, что тогда-то издержано столько-то номисм,— замечается: под ними следует разуметь монету вообще, а не золотую монету — "солид", как известную и определенную. Здесь следует обращаться за разъяснениями к греческой и римской метрологии *Гульча, F. Hultsch, Griechische und römische Metrologie. 2 Aufl. Berlin 1882*. Гульч может считаться самым видным корифеем в этой области, потому что он занимался этим отделом в течение нескольких десятилетий и им изданы все греческие и римские сочинения по метрологии. Ясно, каким образом могут служить указанной выше цели полусобственные метрологические наименования. Например, если в рукописи упоминались бы русские меры (пуд, фунт), то несомненно было бы, что здесь речь идет о России.

Хронология. За именами собственными и техническими следуют цифры — имена *хронологические*. История без хронологии стоять не может, и хронология должна считаться самым видным пособием и по истории вообще, и по истории церковной в частности. Хронология в сущности есть наука и искусство до такой степени сложные, что в этой области и охотников Мало и компетентных лиц не более. Как пособие для истории хронология может принимать разные формы. Прежде всего она не может не разнообразиться по методу обработки. Она может являться то как легкая справочная книжка, хго как солидный труд серьезной учености, различаясь по глубине и характеру обработки. Затем, хронология может разнообразиться и по направлению, задаче, которую она преследует. С этой стороны хронологию приходится делить на 1) *материальную*, или, что то же,— историческую и 2) *формальную*.

Древнейшее капитальное пособие в этом отношении не представляет такого различия. Это пособие дано *Дионисием Петавием (Petavi)* в его *Opus de doctrina temporum* (1627). Петавий был иезуит богослов, но и довольно видный астроном. Одна из слабых сторон его заключается в том, что он стоял за систему Птолемея против Коперника. Он является, собственно, в области хронологии продолжателем работ *Скалигера* (*De emendatione temporum* 1583, 1598, *Thesaurus temporum* 1606), хотя его враждебное отношение к

Скалигеру заставляет его не признавать ценных сторон трудов последнего. У Петавия даются весьма основательные исследования по хронологии формальной,— устанавливаются математические и астрономические основания для счисления у того или другого народа, указывается, какой год у него существовал, солнечный или лунный, как был составлен народный календарь и проч. Но *Opus de doctrina temporum* дает в заключение и материальную хронологию, представляя целый ряд событий, расположенных по годам. В таком же смешанном направлении вели дело и *бенедиктинцы*, издавшие сочинение об "Искусстве проверять исторические даты" *Clemencet et Durand, L'art verifier les dates des faits historiques*. Paris 1750. 21.; 4 ed. par *St. Allais* 1818-1844. 441. 8°, также 111. 4°. Здесь соединяются и та и другая хронология. Но по мере того, как знания развивались, приходилось различать между той и другой. 1

1) Труды по хронологии *историко-материального* характера представляют список датированных событий. Это — хронологические работы такого рода, где вся совокупность фактов того или другого отдела истории обрабатывается и подводится под определенные годы. Естественный их тип — древние *хронографы* и *летописи*, где события записываются под известными годами. Позднейшие ученые работы следуют этому же обычаю. Тип этой хронологии дан в русской литературе в известном сочинении архимандрита (потом епископа) *Арсения*, *Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные*. 3 изд. Спб. 1900. Здесь события расположены по порядку лет, и весь труд представляет форму летописи. Хронология может иметь здесь различный объем и проявлять различные степени учености. Возможны чрезвычайно краткие хронологические пособия вроде хронологических таблиц *Weingarten's.*, *Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengeschichte* [6 Aufl. bearb. von Arnold. Leipzig 1905], но возможны и исследования обширные и капитальные.

По этому способу составлены *Annales ecclesiastici Барония*, в которых церковные события размещены по годам. Исправленные и дополненные *Паджи (Pagi)*, они доселе служат пособием для хронологических справок (ed. Theiner 1864—1883). Непреходящую ценность имеют работы *Тилльмона, Tillemont, Memoires pour servir l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles*. 16 t. Paris 1693-1712. 2 ed. 8 t. Bruxelles 1707-1719; *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regne durant les six premiers siecles de l'eglise*. 6 t. Paris 1690—1738. С ними можно только тогда не считаться, когда существуют какие-либо другие новые исследования. К сожалению, работы Тилльмона обрываются на интересном месте, оканчиваясь шестым веком.

Несколько далее Тилльмона идет труд англичинина *Клинтонна, F. Clinton, Fasti Romani*. I—II. Oxford 1845—1850, самое капитальное пособие этого рода, обнимающее хронологию греко-римской империи от Августа до Ираклия включительно. Это — огромное издание на английском языке, в котором перечисляются события в порядке годов, но в то же время даются текстуальные выписки из авторов, которые говорят о них, и представляются краткие и в то же время ценные объяснения, почему в случае несогласия отдается предпочтение одному источнику перед другим. Вместе с тем, Клинтон приводит данные о местопребывании византийских императоров, на основании законов, собранных в кодексах Феодосия и Юстиниана. *Fasti* Клинтонна особенно ценны тем, что в них автор приводит самые тексты, на основании которых он устанавливает даты. Это весьма важно. Некоторые хронологи имеют вредную манеру опускать свою предварительную работу, и потому, хотя книга приобретает авторитет и популярность, их работа гибнет даром, потому что находится слишком мало людей, которые дали бы себе труд углубиться в те основания, которые привели ученого к ус-тановлению той или другой даты. Во всяком случае труд Клинтонна был настолько обширен, что он счел

нужным сделать из него извлечение, *An Epitome of the civil and literary Chronology of Rome and Constantinople from the death of Augustus to the death of Heraclius*. Oxford 1853.

К сожалению, по-видимому, не зная этого труда, работал в свое время *Муральт* над своим "Опытом византийской хроно-графии", изданным нашей Академией наук: *E. Muralt, Essai de Chronographie byzantine de 395 à 1057*. St.-Petersbourg 1855. Это труд более скромный, чем труд Клинтона, но представляет то преимущество, что события в нем доведены до более позднего времени. Здесь перечисляются события и датируются в самых сокращенных словах — указывается, у какого автора говорится об известном событии, и курсивом показывается, что известный автор приводит и дату события. Муральт работал на огромном пространстве византийской истории и исследования свои не мог вести с такою глубиною, как Клинтон. Его хронология поэтому не отличается полнотою, особенно в последних отделах, и иногда представляет ошибки, которых Клинтон умел избежать. В отношении церковной истории для Муральта оказался фатальным отдел хронологии Египта. Если Лекиену трудно было справляться с названиями египетских городов, то для Муральта оказалось фатальным то, что он взялся за дело, не выучившись считать по-коптски, и в датах об александрийских патриархах у него весьма часто встречается фальшь. Он не мог понять, что в Египте год начинался не с 1 сентября, а с 29-го, а в некоторых случаях с 30 августа. Таким образом, его перевод дат всегда представляет некоторую ошибку в 2—3 дня. Поэтому же Муральт не мог свести дней недели с числами месяцев. В общем, хотя Муральт не был орлом хронологии, его даты далеко не всегда истинны, однако его труд почтенен не только по величине, но и потому, что хотя тексты не выписываются, но перечисляются авторы, говорящие о той или другой дате.

Очевидно, хронология материальная по одной стороне представляет более дорогое пособие, чем формальная, так как хорошее исследование этого типа (в роде Клинтона) дает исторический материал уже в более или менее обработанном виде. Но эта хронология никогда не может быть доведена до высоты совершенства, какая возможна для формальной. Здесь хронолог должен быть и историком,— должен критически относиться к известиям. Поскольку материальная хронология представляет собою обработанный ряд заключений, а не ограничивается общими формальными указаниями, труды по ней всегда могут содержать в себе значительный процент погрешностей.

2) *Формальная хронология* имеет более скромную задачу: дать возможность встретившуюся древнюю дату перевести на дату новейшего летосчисления, юлианского или грегорианского. Но смотря потому, как будет производиться этот перевод, хронология может стать делом и очень скромным, и очень широким. Естественно задаться целью не только произвести перевод известной даты, но вместе с тем и доказать, что такой перевод правилен. Одним словом, формальную хронологию можно обосновать с известною большею или меньшею глубиною, и она может быть доведена до совершенства математических наук. Пособия по формальной хронологии могут иметь различные виды; то превращается она в руководство вроде пасхалии, указывающее математические правила для перевода дат и основания его, то — в пособия, аналогичные зрячей пасхалии, помещаемой, между прочим, в *Требнике*, т. е. в ряд таблиц, при помощи которых можно легко определить нужные даты. Вообще, труды этого рода не Устанавливают определенных хронологических дат, а учат, как обращаться с датами, которые могут встречаться в источниках. Это скорее хронологические *логарифмы*, ничего в отдельности не решающие, но пригодные на все. Смотри по цели, которую преследуют сочинения по формальной хронологии, в них преобладает элемент а) *технический* или б) *математический*.

Техническая хронология есть отрасль хронологии, которая занимается разьяснением тех форм летосчисления, какие были у известного народа, и указывает правила, как перевести счисление известного народа на наш календарь (подобно тому, как Переводится счисление по старому стилю на новый). Техническая хронология не может также освободить себя от обязанностей пасхалии, т. е. она должна определять, на какой месяц и какое число данного года приходилась та или другая пасха, а также по данной пасхе определять год события. Технический элемент имеет особенное значение в отношении к средним векам когда господствовала своеобразная манера обозначения дат. Светский человек чувствует себя здесь, как в лесу. Вместо того чтобы обозначать время по числам и дням месяца, обозначали по дням памяти святых. Таким образом, исследователю нужно хорошо знать и календарь известной местности, и манеру выражаться. Самое распространенное обыкновение было, например, обозначать воскресенья первыми словами праздничного гимна (*introitus*). Фомино воскресенье обозначалось словами: *Quasi modo geniti*, потому что этими словами начиналось апостольское чтение в этот день.

Математическая, или астрономическая, хронология занимается основой тех вещей, на которых утверждается хронология техническая. Она должна правильно определять течение луны, так как известно, что у некоторых народов счисление времени шло по лунному году (например, у евреев),— так что и хронология стоит в зависимости от течения луны. В ее задачу входит также сообщение сведений о затмениях солнечных и лунных, потому что это важно для установки тех событий, которые не обозначены годом.

Не замененным доселе руководством по формальной хронологии математической и технической вместе может считаться труд *L. Ideler'a Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Berlin 1825-1826. Иделер был берлинский астроном, но в интересах науки счел нужным познакомиться с арабским и турецким языками; кроме того, он обладал солидными знаниями по математике и истории. Его два тома, изданные в 1825—1826 гг., представляют труд такой колоссальной учености, что с ним приходится считаться до последнего времени. [Задачу переработать вновь и заменить труд Иделера взял на себя недавно астроном *F. K. Ginzler*, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. В. I. Leipzig 1906. Вышедший том содержит общее введение и главы о летосчислении вавилонян, египтян, магометан (арабов и турок), персов, индусов, некоторых мелких азиатских и американских народов, китайцев и японцев. Все сочинение рассчитано на три тома].

а) По *технической* хронологии существуют особые сочинения. Следует в этой области назвать работу *Unger'a* о греческой и латинской хронологии, *Zeitrechnung der Griechen und Römer*, помещенную в *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft* v Iwan Müller в томе. Унгер принимал участие в недавнем споре о римской хронологии. Может быть, многим неизвестно, что римский год у Тита Ливия не соответствовал годам императорской эпохи. Для истинной установки римского года нужно принять в соображение весьма многое, например время созревания плодов и пр. Этот ученый и дает указания относительно древней римской и греческой хронологии очень почтенные. Вообще, для отдельных народов пишутся специальные формальные хронологии. Как на образец — можно указать на исследование по армянской хронологии, *E. Dulaurier*, *Recherches sur Chronologie Armonienne*. Paris 1859. Здесь не только дается перевод армянских дат, но указываются и его основания. Весьма много работал в этой области (армянской хронологии) и академик петербургский *Броссе* при своем переводе армянских историков.

Краткое, но обстоятельное руководство для средних веков и нового времени дал *F. Rühl*, *Chronologie der Mittelalters und der Neuzeit*. Berlin 1897. Сведения относительно христианского летосчисления дает также *H. Grotefend*, *Handbuch der historischen Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*. Hannover 1872 [2 Aufl.: *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Hannover 1891-1892]. Гротефенд писал означенный труд свой для разработки собственно средневековой истории, но и для церковной труд его имеет значение. Христианские праздники, как уже замечено, представляют важный элемент для определения времени церковных событий. Ими в исторических известиях определяется часто время того или иного события. Гротефенд дал в конце книги 35 таблиц по числу дней, на которые может падать праздник пасхи. В этих таблицах, носящих название "неисходных календарей", показывается, в какой день недели приходится известное число в каждый из 35-ти годов. Таблицы Гротефен-Да заключают в себе краткие, но достаточные указания на то, как отыскать пасху во все года после Никейского собора; определенные же по пасхе все воскресные и подвижные праздничные дни года определяют собою и события. В этом отношении нечто аналогичное представляет русский Месяцеслов православной католической церкви *И. Косолапова* (2 изд. Симбирск 1880), где дан список воскресных дней в каждый из 35-ти годов. Работа Косолапова представляет собою то неудобство что имеет дело только с двумя календарями — юлианским и грегорианским.

Есть особые труды этого рода с чисто математическим характером, *raison d'être* которых составляет их удобство и их небольшой объем. Они предлагают средства, как переводить хронологические даты одного летосчисления на даты другого летосчисления. В этом отношении особенно важным является труд венского доцента *Шрама*, *R. Schräm*, *Hilfstafeln für Chronologie*. Wien 1883. Достаточно знать два первых действия арифметики, чтобы перевести с помощью этого труда любую дату на юлианское или грегорианское летосчисление. Этот небольшой квадрант представляет бездну математического материала. Имея в руках небольшой том Шрама, вы будете иметь возможность точно установить греческие олимпиады, летосчисление индусов, китайцев, а если у вас интерес так велик, то и летосчисление мексиканцев и египтян. Здесь есть также указатель, при помощи которого всякий без труда может определить, на какой день приходилось в тот или другой год весеннее или осеннее равноденствие, летнее и зимнее солнцестояние и вступление солнца в тот или другой знак зодиака. Это указание необходимо, потому что некоторые писатели, особенно греческие, вместо обозначения месяца употребляют, например, выражение: "это было тогда, когда солнце вступило в знак скорпиона". Вместе с тем тут же даны пособия для определения новолуния, полнолуния и данные для заключения о том, могло или не могло быть в известный год солнечное или лунное затмение.

б) Здесь мы ставим вопрос о значении астрономии для хронологических изысканий. Собственно, для времен отдаленнейших единственные вполне надежные даты представляют собою даты астрономические. К счастью для истории, солнечных затмений человек в старое время пугался и заносил их, как диво, в свои летописи. А так как с этим соединялись и бредни астрологов, видевших в затмениях предзнаменования и устанавливавших фальшивую связь между астрономическими явлениями и событиями человеческой жизни, то легко понять, почему затмения могут быть важны для истории. Они составляют неподвижную границу, которой не в состоянии испортить никакой переписчик. Подобные даты составляют краеугольный камень всякой хронологии. Отсюда в ряду хронологических пособий видное место занимают те книги, которые занимаются *астрономической хронологией*. Они высчитывают лунные и солнечные затмения, о которых упоминается в истории.

Значение астрономической хронологии определяется возможностью установить чрез них даты, ничем не обозначенные, или же, в случае недостаточной точности дат, определить события, лишь отчасти датированные. Это последнее обстоятельство выясняется из того, что различными писателями употребляются различные эры при летосчислении, и для перевода этих эр на нашу встречаются трудности. Так, например, хронограф Феофан считает по годам от сотворения мира, но по временам переводит это летосчисление на годы от Рождества Христова. Правда, эра, которою пользуется Феофан, есть александрийская, т. е. полагаемые ею 5492 г. от сотворения мира нужно вычитать из известной хронологической даты, чтобы получить годы нашей эры; но Феофан не всегда пользуется этой эрой, а меняет ее, и потому приходится вычитать иногда больше, иногда меньше. Здесь и помогает делу хронология астрономическая. Для древнейших времен установка дат, когда именно произошло данное затмение, представляет трудность, потому что там солнечные затмения связывались с событием, но не определялось время (год, месяц и день), когда они случались. В позднейших памятниках обозначались месяц и день затмения или, по крайней мере, месяц. У Муральта такие данные заносятся, когда он находит упоминание о них в византийской истории. В этом объеме заносятся они и в "Fasti Romani" у Клинтона. Но важно знать о всех бывших затмениях, и указанием их астрономы стараются облегчить работу для историков.

Во французском бенедиктинском издании "Искусство поверять даты" содержится перечень солнечных и лунных затмений. Но ученым настоящего времени было бы стыдно пользоваться этим изданием. В 1882 г. в Берлине изданы были таблицы с вычислением солнечных и лунных затмений *Леманном, P. Lehmann, Tafeln zur Berechnung der Mondphasen und der Sonnen und Mondfinsternisse. Berlin 1882.* Выше их стоят "Таблицы соединений луны с солнцем" венского профессора и директора обсерватории *фон Оппольцера Th. von Oppolzer, Syzygientafeln für den Mond. Leipzig 1881.* Они дают возможность знать, видно было или нет в той или другой местности известное затмение. С земной точки зрения, только лунные затмения реальны, потому что земля больше луны и тень земли совершенно покрывает луну. Солнечные затмения в известной степени являются фиктивными. Луна ничтожное тело сравнительно с солнцем, так что тень луны покрывает только известную поверхность земли. Если лунное затмение происходит там, где бывает ночь, то оно бывает непременно видимо. Совсем иное дело с солнечным. Если припомним газетные известия о солнечном затмении, бывшем в январе 1898 года, то увидим, что в одном месте оно было великолепно и для астрономов назидательно, а в другом его и не существовало. Поэтому по отношению к солнечным затмениям нужно определить, было ли оно в известном месте видимо. Ученые, пользующиеся старыми изданиями, подвергаются опасности связать событие с солнечным затмением, которое не было видимо. Таким образом, солнечное затмение обращается в средство географических известий. Положим, в Константинополе об антиохийском событии могли знать неопределенно по слухам. Если повествуется об антиохийском событии по константинопольским известиям и если солнечное затмение, с которым связано это событие, не было видимо в Константинополе, то можем не придавать этому известию высокой ценности. "Syzygientafeln" дают возможность высчитать солнечное затмение достаточно точно.

Но и это произведение не вполне точно. Дело в том, что луна есть такое капризное тело, что астрономы знают до 200 аргументов для вычисления ее движения. Высчитывая полнолуние или новолуние с точностью до 0,1 минуты, они поправляют вычисления 200 раз на основании других соображений. Выбирают сначала немногие аргументы, а остальные отбрасывают — именно те, которые хотя и влияют на фазы луны, но в короткое время не сказываются ощутительно; в продолжительный же период времени эти аргументы составляют цифры значительной величины. Поэтому ни одна научная система

не оказывается надежной, когда пройдет несколько десятков лет после ее издания. При содействии английского адмиралтейства Ганзеном были изданы лунные таблицы, на основании которых могут быть делаемы поправки, *P. A. Hansen, Tables de la lune. Londres 1851*. При вычислении затмений, бывших в течение тысячелетий, Оппольцер должен был сделать ввиду этого, на основании исторических сведений, эмпирические поправки в своих теоретических рассуждениях, хотя и не дает отчета в этих поправках. Эти-то поправки и составляют преимущество труда Оппольце-ра перед другими. Талантливый ученик Оппольцера — *Гинцель* предложил поправки более точные. Затем следуют работы *Шрама*, который упростил *Syzygientafeln* в своих *Tafeln zur Berechnung der näheren Umstände der Sonnenfinsternisse. Wien 1886*.

Издав свои таблицы, *Оппольцер* предпринял новое грандиозное дело со своими учениками. Они высчитали все лунные и солнечные затмения, какими только может интересоваться история, за огромный период времени до и после Р. Х. Все эти затмения были занумерованы. Это появившийся в ЛН т. "Памятных записок Венской академии наук" "Канон затмений" (*Canon der Finsternisse. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. V. LII. Wien 1887*). Под словом "канон" при этом разумеется список фактов, установленных в области астрономии; слово употреблено прежде всего Птолемеем и усвоено потом учеными. Это огромное произведение представляет список солнечных и лунных затмений на огромном пространстве времени с 1208 года до Р. Х. по 2161 г. по Р. Х. На этом пространстве времени насчитывается 8000 солнечных и 5200 лунных затмений. К таблицам приложено 160 карт, показывающих ход солнечных затмений, так что историк, сталкиваясь с астрономическим явлением в той или другой местности в известный период, легко может воспользоваться этим трудом: географическая карта, показывающая ход солнечного затмения, покажет историку и то, могло ли быть и как долго продолжалось солнечное затмение в данной местности. Кто имеет в руках труд Оппольцера, тот легко может проверить записи затмений, упоминаемых в летописях.

Но и грандиозный труд Оппольцера не освобождает историка от самостоятельных работ: нужно еще приспособить элементы записи к определенным местам, чтобы решить, было ли данное затмение в известном месте. Неудобство этого труда заключается в том, что он слишком капитален и не может быть общедоступен. Поэтому таблицы сизигий не могут быть вытеснены из употребления. Появление "канона" вызвало труд *Шрама*, *Reductionstafeln für den Oppolzerschen Finstemiss-Kanon zum Übergang auf die Ginzelschen empirischen Korrectionen. Wien 1889*.

Вообще, благодаря венским астрономам астрономическая хронология может считать себя твердо постановленною. Краткое руководство по этой отрасли дал страсбургский профессор *W. Wislicenus*, *Astronomische Chronologie. Leipzig 1895*. Вислице-нус выбирает пособия более практичные и дает предпочтение работам Оппольцера.

Остается привести из области хронологической несколько практических указаний для вычисления хронологических дат в той или другой стране. Точкою опоры для всякого хронологического исследования является эра, т. е. год, от которого отправляется то или другое летосчисление. Эры существуют различные, и мы должны избирать подходящие: нам нужно знать те эры, которые служат для определения церковно-исторических событий.

Римское летосчисление

Древняя церковная история, как представляющая совокупность фактов, происходивших главным образом в пределах римской империи, должна иметь дело с хронологией Рима. Само собою разумеется, историк должен знать календы, ноны, иды. Следует отметить, что Рим не имел определенной эры. Эра от основания Рима имеет значение только для ученых. Но фактически вообще она не имела такого значения, какое имеет эра в нашем счислении. Истинное и подлинное счисление Рима производилось по консулам.

Хотя при императоре Августе произошли преобразования, однако только в учебниках для средней школы можно выразиться, что республика перестала существовать. Ученые говорят лишь о римском принципате. Так как империя находилась под сурдинкой и удерживался прежний республиканский порядок (до Диоклетиана), то не произошло перемены и в счете по консулам. В конце каждого года римская республика назначала выборы, на которых на смену двух правивших в течение года консулов выбиралась новая пара их. Вновь избранные до 1-го января следующего года назывались "designati" (consules), а с этого дня — "ordinarii". Почет консульства был так велик и кандидатов было так много, что император находился в затруднении назначать двух только консулов; отсюда факт существования консулов ординарных и консулов "suffecti" (подставных): вместо одной пары было ежегодно по несколько пар. Через несколько месяцев consules ordinarii слагали свою должность и в нее вступали consules suffecti. Те и другие консулы не разнились по власти, но хронологически; первые — ordinarii — только давали название счету. Если бы оказалось на написи имя консулов suffecti, то ясно, что надпись сооружена в имени консула и заключает в себе грубоватую лезть.

Когда после Константина Великого римская империя сделалась двустоличною, то между императорами восточными и западными происходило соглашение, по которому один консул объявлялся в Риме, а другой в Константинополе. Иногда же оба консула были из восточных или западных. Если предварительного соглашения не было, то в Риме не знали, кто будет консулом в Константинополе и наоборот. Отсюда являлась необходимость условных дат. В Риме, например, писали: в консульство такого-то и того, кто будет объявлен (et qui pronunciatum erit) в Константинополе. Эта неопределенность могла длиться несколько месяцев. Консулы объявлялись 1-го января. Для того, чтобы в отдаленнейшие места римской империи проникла весть о том, какие сановники назначены в Риме на известный год, при полном отсутствии удобств в сообщении, — требовалось очень много времени, и проходило несколько месяцев, прежде чем имена новых консулов делались известными и в отдаленных от Рима провинциях. Между тем в житейской практике требовалось точное обозначение консулов. Поэтому прибегали к такой датировке: post consulatum (имя рек, т. е. прошлогодних) virorum clarissimorum. Таким образом, хронологический термин "post consulatum" на первое время года, по крайней мере, был неизбежен в провинции. Если такая датировка встречалась в документе за май месяц, то это объясняется или небрежностью нотариальной конторы или отдаленностью этой провинции от столицы.

Очевидно, что при таком способе датирования событий хронологу нужно быть особенно осторожным, чтобы не принять ложного документа за истинный. Так, например, если событие случившееся 7-го января, датировано именем консула, уже поставленного 1-го января того же года, то истинность или ложность исторического документа, так датированного, определится географическими указаниями: событие, датированное 7-м января нового консула, могло случиться вблизи Рима и не далее пределов Италии; если же оно значится совершившимся в таких отдаленных городах, как, например, в Эдессе или в Фивах, где, очевидно, не могли в такой короткий срок узнать имя нового консула, — то, следовательно, исторический документ, свидетельствующий совершение данного события, подложен.

Некоторые документы, в том числе и церковные, составлены так, что и в пометке хотят выставить свою преданность царствующему дому. В 430 году консулами были Flavius Theodosius и Flavius Valentinianus — оба императоры, а в следующем — 431 г. — частные лица, Антиох и Васа. В 431 г. в Ефесе происходил 3-й вселенский собор, и хотя заседания были в июне и июле, однако акты датируются post consulatum (т.е. императоров). Собор 448 г. (ноябрь) под председательством Флавиана и разбойничий 449 г. датируют правильно (consulibus). Но в 451 г. Халкидонский собор, вследствие нашествия гуннов, затруднившего сношения Константинополя с Римом, в октябре упоминает об одном только консуле — императоре Маркиане, и датирует: "Flavio Marciano Augusto consule et qui fuerit nuntiatus", хотя Адельфий был уже назначен. В 419 г. отцы Карфагенского собора с Аврелием во главе отправили 26 ноября списки определений 1-го Никейского собора к папе Бонифицию с отметкой: "post consulatum" (императоров Гонория и Феодосия).

Датировка post consulatum может заставить иногда неправильно отнести событие к году предшествующему, ибо при такой датировке ставились только начальные P. и C; между тем эти буквы часто служили у римлян инициалами "граепоглен" Publius и Cajus, с каковым граепомен могли оказаться и консулы того или другого года, между тем как оно может быть истолковано в смысле p(ost) c(onsulatum).

Самое важное неудобство датировки по консулам, напоминающей датировку древних ассирийцев по сановникам, заключалось в том, что так как никакая человеческая память не в силах была запомнить ряд всех "consules ordinarii", то нужно было иметь список консулов пред собою. Но весьма легко было сделать пропуск в длинном ряду, и переписчик не мог догадаться об этом, хотя бы пропустил до 10, потому что не было точного исходного пункта (эры). Списки консулов подвергались участи всяких летописных произведений — порче, пропускам, вставкам. Епифаний кипрский употреблял все усилия, чтобы точно определить даты Рождества Христова и страданий. Но его труд представляет сцепление ошибок, так как у него были под руками испорченные списки консулов. Число консулов увеличивалось не на счет консулов *suffecti*, а по небрежности писцов. Так, вместо L. Rubellio Gemino et C. Fufio Gemino consulibus (29 г. по "P. X.) писали *duobus Geminis consulibus*, и у Епифания *Gemini* поняты как вторая пара консулов наряду с Рубеллием и Фуфием. К этому присоединялись экономические расчеты сбережения папируса. Итак, во-первых, римская хронология представляет то *неудобство*, что обязывает иметь *точные списки консулов*.

Еще большее неудобство она представляла, когда приходилось датировать будущее время. Здесь приходилось прибавлять к именам консулов числовые величины. При этом приходится считаться с тем явлением, что римляне вели счет несколько иначе, чем мы. Наше 8 лет после 98-го года означает 98+8, а у римлян означает 98+7, потому что первым из 8 лет считался 98 год, а не 99, так сказать, *inclusive*, а не *exclusive*. Эта особенность сказалась и в жизни римлян. Дни рынков назывались *nundinae* т.е. *noveni dies* — "девятые дни". Но римская неделя состояла не из 9 дней, как бы следовало, а из 8. Вследствие этих порядков и календарь Юлия Цезаря был перепутан самими жрецами. Именно, високосным годом они считали не четвертый, как следовало бы по формуле *in quarto anno*, а третий. Только Август своею властью исправил ошибку. Поэтому, когда выставлена Дата, то для историка возникает вопрос: как считал автор — *exclusive* или *inclusive* ("исключительно" или "включительно") Следовательно, и в этом отношении римское счисление было неудобно.

Несмотря на все это, система римского счисления представляет для историка незаменимое *преимущество*. Всякое письмо вернее сохраняется, чем цифры. Особенно римские цифры допускают смешение. Каждый знак представляет элемент для порчи. Цифра девять

арабского начертания представляет один элемент для порчи (например, 9 обращенное дает б); римское 9 (VIII) представляет пять знаков для порчи. И имена подвергаются порче, но не в такой мере. Даты по двум консулам оставляют посильный след и легко могут быть восстановлены в случае порчи. Вот пример подобного восстановления.

17 июля латинская церковь празднует память мучеников, пострадавших в Scili; сведения о них сохранились в "Acta martyrum Scilitanorum". Мученики были допрашиваемы африканским проконсулом Сатурнином. Но искаженная переписчиками датировка по консулам повела к недоразумениям; при этом выходило, что мученики пострадали в 200 году. Дата такая: praesidente bis Claudiano consule (когда дважды председательствовал консул Клавдиан) — Saturninus proconsul dixit. Это такая же несообразность, как сказать, что на сельской сходке председательствовал министр юстиции. Чувствуя эту несообразность, другие списки вместо praesidente поставили praestante, praesente и existente. Следовательно, уже предполагается только существование консула. Но, имея дело с фактом, что имя Клавдиана^е числится в списках того времени (консул 200 года был Claudius Severus), ученый Leon Renier пришел к убеждению, что здесь разумеется 180 год, когда консулами были Lucius Fulvius Bruttius Praesens и Sextus Quintilius Condiianus. Изданные Узенером в 1881 г. акты греческие подтвердили поправку Ренье, хотя и здесь имена консулов подверглись искажению: ἐπί Πέρσαντος τό δεύτερον καί Κλαυδία-νοῦ τῶν υπάτων. Затем Робинсон в 1890 г. нашел и латинскую редакцию, где читалось: Praesente bis et Claudiano consulibus. Для истории это было немаловажно. По старой дате год мученичества (200) падал на царствование Септимия Севера, а по новой — на царствование Коммода. Исправленная дата выяснила тот факт, что гонение Марка Аврелия продолжалось еще и после него, при Коммодe. Таким образом, благодаря невозможности совершенно исказить имя является возможность восстановить дату.

Консульская датировка оказала немаловажную услугу в деле разоблачения так называемых лжеисидоровых декреталий. Римские папы датировали свои послания не только числом, но и годом по консулам. Лже-Исидор, составляя свои декреталии, должен был применительно к посланиям пап точно так же датировать свои декреталии. Но у него не было подлинного списка консулов, почему он и датировал наугад. Это обстоятельство помогло разоблачить подделку; анализ тенденций довершил дело.

Хорошим пособием при переводе консульских дат (с именных на численные) может служить таблица *Шрама* в его *Hilfssta-feln für Chronologie*. Он так хорошо свел дело, что при помощи брeвиатур можно угадывать пары консулов в его алфавитном списке. Итальянский ученый Borghesi чуть не всю жизнь употребил на то, чтобы исправить списки консулов. / *Klein, Fasti consulares*. Lipsiae 1881, издал списки консулов от смерти Юлия Цезаря до Диоклетиана. Эта работа обратила внимание на явления, которых ранее не подозревали, и представляет пособие для ознакомления с римской номенклатурой. Здесь мы находим полные имена консулов ординарных, консулов *suffecti*, насколько это можно определить на основании имеющихся данных. Автор всюду указывает источники приводимых сведений.

При вступлении в должность, во время консульской процессии, новый консул бросал в народ деньги. При Юстиниане было создано, что этот обычай вреден и нелеп, потому что в среде черни происходили свалки, увечья и т. д. Запретив этот обычай для консулов, Юстиниан удержал его, однако, как привилегию императоров. В 541 г. был последний консул Флавий Василий Меньший (Flavius Basilius Junior), а потом стали обозначать годы: 1-й, 2-й, 3-й, и т. д. *post consulatum Basilii*. Преемники Юстиниана восстановили обычай объявлять себя первого января после вступления на престол консулами и бросать деньги. Отсюда также считались *postconsulata*, что продолжалось до века, до императора Льва

Философа (886—912). Лев издал указ, которым выводилось из употребления летосчисление по консулам.

Что касается эры *ab urbe condita*, то в вопросе о времени основания Рима расходились сами ученые авторитеты. Марк Порций Катон утверждал, что Рим основан 21 апреля 4-го года 6-ой греческой олимпиады, а Марк Теренций Варрон, известный историк-археолог, указывал на 3-й год 6-ой олимпиады. При переводе на современное летосчисление выходит, что, по Катону, Рим основан за 753 год до Р. Х., а по Варрону — за 754 г. Сначала ученые держались точки зрения Катона, потом — Варрона. Император Клавдий, этот антикварий на престоле, высказался в пользу Варрона, отпраздновав в 47 г. по Р. Х. 800-летие существования Рима. Но, несмотря на это, вопрос не был решен окончательно. При императоре Филиппе в 248 г. было отпраздновано 1000-летие Рима, т.е. с точки зрения Варрона — 1001-летие.

Летосчисление от основания Рима опирается, собственно, как на основание, на греческое летосчисление по *олимпиадам*. Греки в каждый 4-й год праздновали олимпийские игры: интерес к героям игр был так велик, что они чтили их и посему вели точные и последовательные списки их (начиная с Корива). Это летосчисление проверено по показаниям Эратосфена и по данным астрономии, ибо Фукидид сохранил указания на затмения в известные олимпиады. Летосчисление по олимпиадам ведется с летнего солнцестояния 776 года до Р. Х., 4733 г. после сотворения мира.

Перевод дат олимпиад представляет некоторые трудности. Сообщим формулу этого перевода. Олимпиада обозначается λ , год олимпиады ε . При переводе следует из λ вычесть 1, остаток умножить на 4 и к произведению прибавить ε , т. е. год, обозначенный при олимпиаде; получится, положим, ζ . Если вычесть это число из 777 или из него вычесть 776, то получится соответствующий данной олимпиаде год до Р. Х. или после Р. Х.

Продолжение

Восточное (сирийское) летосчисление

С греческим счислением по олимпиадам церковному историку дела иметь не приходится. Древнейшая эра, с которой ему приходится встречаться, — эра *Селевкидов*, встречающаяся в сирийских памятниках и в греческих, взятых с востока: 1 октября К]2 г. до Р. Х. Называется она различно: "годы Александра царя", "годы ионийцев" (греков).

Происхождение ее является "х"-ом. Если сирийцы думали, что это счисление идет от Александра Македонского, то это была грубая ошибка. Обыкновенно считают началом этой эры победу Селевка Никатора над Димитрием Полиоркетом при Газе осенью 312 года до Р. Х. Но Унгер сомневается в точности этой датировки и дает свое объяснение. Трудно объяснить, как считать годы царствования Селевка Никатора. Селевк Никатор носил ι титул βασιλέως ("царь") еще ранее, а Вавилон был взят им летом ι 312 года, и это событие потому не может быть началом эры. Вернее поэтому считать, думает Унгер, за начало этой эры год смерти Александра IV Македонского, т. е. 311 год, после чего Селевк Никатор мог по праву назваться царем. Если счисление от 312 года будет Antedatirung, то счисление с 311 Postdatirung. С датами до Р. Х. церковному историку иметь дело почти не приходится.

Для того, чтобы перевести года этой эры на наше летосчисление, нужно из хронологической даты по этой эре вычесть для октября, ноября и декабря 312 лет, а если идет речь о месяцах от января по сентябрь — 311, и получится год эры Дионисиевой.

Обычным началом этой эры должно считать 1 октября. Надо заметить, что этот термин не имеет достаточной твердости. Лунный год в Антиохии отождествлялся с солнечным, между тем лунный год разнится от солнечного на 11 дней. Новый год начинался с 1-го числа тишири; таким образом, большая часть месяца приходилась после осеннего равноденствия. С древнесирийски-ми памятниками возиться нелегко, так как почти всегда летосчисление ведется по месяцам лунным, а не солнечным. Это составляет один из узлов в вопросе о времени празднования пасхи. Сирийское летосчисление впоследствии под влиянием Епі занттии дало уклонение: византийские индиктионы проникли к сирийцам. Писатели начали отождествлять годы Селевкидов с эндиктионами, т.е. считать началом года не октябрь, а сентябрь. Эра Селевкидов получила широкое распространение на всем востоке, но в разных городах наряду с нею существовали и Местные эры. Была, например, особенная *местная эра*, довольно распространенная, которою пользовалась столица Сирии — Антиохия. Начало этой эры падало тоже на осень, именно 48 года до Р. Х.; 705-706 г. от основания Рима, 49-48 г. до Р. Х. и 264 г. эры Селевкидов совпадают с первым антиохийской эры. Чтобы перевести эту эру, стоит только прибавить к антиохийской эре 263, тогда получится эра Селевкидов, переводить которую на наше летосчисление мы уже умеем. Эта эра встречается у Евагрия и Иоанна Малалы; у последнего находится и ключ к ней.

Египетское летосчисление

Египет имел свое счисление годов. Там употреблялся подвижной солнечный год (всегда в 365 дней), так что 4 года равнялись 1460 дням, тогда как наши 4 года содержат 1461 день, или 1460 лет нашего счисления равняются 1461 египетскому году. Когда Египет был присоединен к Риму, правительство постаралось поставить египетское счисление в определенные отношения к счислению римскому. Тогда был введен в Египте юлианский год под названием александрийского. Было принято считать 1 августа всегда равным 8 "месори", что и составляет ключ к египетскому году. Счисление это держится до сих пор у коптов (с египетскими названиями) и у абиссин (с названиями своими). Начало этого года три раза в 4 года падает на 29 августа, а в год, предшествующий високосному, на 30 августа; таким образом, этот термин твердо установился.

В Египте привыкли вести счисление по годам своих государей; но для астрономов такое счисление являлось неудобным. Александрийские астрономы употребляли заимствованную от халдейских астрономов эру *Набонассара*, и затем эру *Филиппа* (брата Александра Македонского) и эру *Августа* и, наконец, эру *Диоклетиана*.

Что касается значения первых трех эр, то 1-е $\theta\omega\upsilon\theta^5$) первого года Набонассара = 26 февраля 747 г. до Р. Х. "Έτος από Φιλίππου + 424 = έτος από Ναβωνασσάρου. Довольно точно и такое равенство: έτος από Ναβ + 6 = έτος από Φιλ + 430 = annus ab urbe condita; 'έτος από Φιλ — 12=год эры Селевкидов. 1 -е $\theta\omega\upsilon\theta$ 295 г. эры Филиппа, или 31 августа 30 г. до Р. Х. есть начало эры двугуста. Для летосчисления существовали каноны или списки царствований. Известен канон Клавдия Птолемея, которым он пользуется в своей Μεγίστη σύνταξις (Альмагест). Эти списки продолжались последующими астрономами до времен Диоклетиана и дальше.

Счисление по консулам не успело привиться в Египте во время римского владычества. 20-летнее царствование Диоклетиана приучило к счислению по годам его царствования. За отречением Диоклетиана от престола трудно было узнать, кто удержал начальствование над империей, вследствие этого продолжали датировать царствованием Диоклетиана. У астрономов эру Августа мало-помалу вытеснила эра *Диоклетиана*. Это летосчисление по годам царствования Диоклетиана вошло в жизнь и удержалось с большим удобством еще

и потому, что александрийские святители, издавая пасхальные таблицы при посланиях, употребляли именно египетское летосчисление по эре Диоклетиана. Впоследствии христиане сочли неудобным вводить в летосчисление имя гонителя христиан и хотя удержали прежнее летосчисление по эре Диоклетиана, но было переименовано ее название: вместо "ἄπό Διοκλήτιανῶς χρόνοι" стали употреблять выражение "χρόνοι ἀπό τῶν μαρτύρων", "лета мучеников чистых". Это летосчисление перешло из Египта в Эфиопию и долгое время признавалось там нормальным.

Дата вступления Диоклетиана на престол известна с точностью; несомненно известно, что он возложил на себя корону в Халкидоне 17 сентября 284 г., за 15 дней до октябрьских календ, а 27 сентября, за 5 дней до октябрьских календ, вступил в Никомидию. Начало египетского года было незадолго перед этим (29 августа), так что Диоклетиан был избран императором 20-го числа 1-го египетского месяца, а 30-го вступил в столицу, и египетский год, начавшийся 29 августа 284 года, был первым годом царствования Диоклетиана. Разница между первым месяцем и началом царствования Диоклетиана была совершенно ничтожная (29 августа—17 сентября), и потому было принято, что 1-й год царствования Диоклетиана начался с 29 августа 284 г. Отсюда является простая, легкая возможность перевода летосчисления по эре Диоклетиана на наше летосчисление. Если дело идет о времени, продолжающемся от сентября (от 29 или 30-го августа) до января, то тогда к эре мучеников следует приложить 283; если же речь идет о времени с января по август нужно приложить 284, чтобы получился год от Р. Х.

Летосчисление от Р. Х

По православной пасхалии, великий индиктион содержит в себе 532 года, после чего дни пасхи идут в том же порядке, например, 533 год = 1-му, 1064 = 532 г. Но написать пасхалию на 532 года — труд огромный, на который требуется много папируса, чернил и труда. В Александрии существовала упрощенная практика. Дело в том, что через 95 лет пасха повторяется приблизительно в том же порядке, хотя високосные года производят путаницу, так что приходится делать поправки. В практике был сокращенный цикл. Вычисление пасхи Кирилла александрийского по упрощенному способу кончалось 531 г. по Р. Х. Нужно было вычислить пасху на дальнейшее время и произвести поправку для високосных годов. Эту работу взял на себя западный монах *Дионисий Малый* в 525 г. Он произвел грандиозный переворот и положил основание *нашему счислению*, т. е. от Р. Х. Побуждения к этому были невысоки: он был ханжа.

Александрийские епископы, не менее Дионисия православные, не усматривали ничего позорного в употреблении эры Диоклетиана для пасхальных таблиц, но Дионисий этим возмущился. Вместо того, чтобы продолжать счисление от Диоклетиана, он начал считать от Р. Х. Св. Кирилл александрийский составил цикл празднования пасхи на 95 лет — от 153 г. по 247 диоклетиановой эры. Дионисий Малый говорит: "так как остается от этого круга только 6 лет, то мы решились продолжить на следующие 95 лет". При этом он в своем пасхальном круге не пожелал продолжить счисление по эре Диоклетиана "tyranni potius, quam principis, impii et persecutoris" ("скорее тирана, чем руководителя, нечестивого и гонителя") и годы Диоклетиана заменил годами "ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi" ("от воплощения Господа нашего Иисуса Христа"), поставив вместе 248-го года Диоклетиана 532-й год. Это и есть первая известная истории дата, поставленная по нашему летосчислению от Р. Х., явившемуся на замену счисления по эре Диоклетиана.

532 г. от Р. Х. есть 1285-й год ab urbe condita. Так как $19 \times 28 = 532$ г., то очевидно, что **1285—(532—1) = 753** а. У. С. На год 753 от основания Рима приходится первый год 19-летнего круга; в этом году, по взгляду Дионисия, последовало благовещение (воплощение

Христа). Вероятно, для Дионисия вопрос о годе Рождества Христова этим совпадением 753 а. У. С. с 1 годом 19-летнего цикла и разрешался. В основании счисления его не было научных данных о годе Р. Х. Он предполагал, что александрийская пасхалия точна. Она руководилась движением луны, и в 532 году должен был кончиться 19-летний цикл. Между тем по его счету он кончился не в 532 году, а в 531 году, поэтому, очевидно, Дионисий начал счет не от Р. Х., а от Благовещения. Эра Дионисия Малого — от Р. Х. (наша), таким образом, объективно научного значения не имеет. Она отличается точностью только приблизительною. Дионисий в своем исчислении основывался на данных пасхалистических, а не исторических.

С эрой Дионисия Малого аналогична *era Hispanica*. Она состоит в том, что каждый год ее от Р. Х. берется на 38 лет выше ($38 = 19 \times 2$); 1-й год = 716 а. У. С. Это обстоятельство указывает на пасхалистический характер этой эры.

Вопрос о времени рождества и смерти Христа^б)

О времени рождения и времени страданий и смерти Христа имеется мало определенных, несомненно верных исторических Данных; установка этих двух фактов между тем должна бы лежать в основе специально христианской эры.

Что касается времени *рождества* Христова, то нужно признать прежде всего то, что гражданская история не дает определенных указаний на год той переписи, которая была в год Р. Х. Таким образом, в гражданской истории является пробел, с которым хронология до сих пор не может справиться. Разумеется, несправедливо поступают те, которые, пользуясь молчанием истории, думают отвергать достоверность евангельских событий.

Известно, что для иудейской истории мы имеем авторитет в лице Иосифа Флавия (пленника императора Веспасиана). Он жил очень близко ко времени Христа и относительно важнейших дат иудейской политической жизни имел возможность пользоваться сведениями весьма точными и определенными. Он представляет такие сведения о времени царствования Ирода да, в достоверности и точности которых сомневаться трудно. Воцарение Ирода произошло в том году, когда он был в Риме, в консульство Кнея Домиция Кальвина и Кая Азиния Поллиона. Это был 714 год от основания Рима. Ирод умер на 37 г. своего царствования. Если 714 г. был первым годом его царствования, то, приложив 36 к 714, получим 750. Из Евангелия известно, что смерти Ирода предшествовало избиевание вифлеемских младенцев от 2-летнего возраста и ниже. Когда происходило избиевание, Иисусу Христу было менее двух лет земной жизни. Когда Ирод умер, Иисусу Христу по меньшей мере было два года, а может быть и больше. Значит, наше летосчисление не отвечает действительному, а идет на несколько лет (лет на 5—6) впереди.

Астрономия дает подтверждение этому. Иосиф Флавий говорит, что Ирод умер по 37-летнем царствовании, в тот год, когда пред иудейскою пасхою было лунное затмение, произведшее сильное впечатление. Астрономия показывает, что на соответствующий период времени приходились три лунных затмения. Одно было 20 января 752 г.; оно видимо было в Америке, а не в Иерусалиме. Другое было в 753 г. от основания Рима; оно происходило в ночь с 9 на 10 января,— середина затмения падала на 1 час 16 1/3 минут по полуночи; это затмение видимо было в Иерусалиме и было бы очень удобно для того, чтобы считать его за то затмение, которое случилось в год смерти Ирода пред иудейскою пасхою,— если бы не было поздно: Ирод умер в 750 г. Третье затмение было в 750 г. с 12 на 13 марта; середина его падала на 3 часа 11 8/10 мин по полуночи. Оно было частное и в Иерусалиме было видимо. Оно-то и предшествовало той пасхе, которая была в год смерти

Ирода. Предпочесть дату 750 г. дате 753 г. побуждают и данные нумизматики: на монетах 753 г. указывается преемник Ирода,— следовательно, Ирод в это время умер. Отсюда с очевидностью следует, что Иисус Христос родился до 750 г. может быть — в 748 г. и даже ранее, в 747.

Относительно того, когда Он *скончался*, твердых данных также не имеется. Можно сказать, что никакого предания о годе крестной смерти Спасителя не сохранилось; ибо для того, чтобы предание сохранилось, нужно прежде всего, чтобы оно было понятно, а для этого необходимо единство летосчисления у того, кто сообщает предание и кто принимает его. Апостолы могли сказать, что воскресение Христа было 16 нисана, но для римлян это была дата непонятная, и первые христиане едва ли были настолько научно подготовлены, чтобы перевести ее на римское счисление. Да этому не придавали и особенного значения: апостолы служили делу веры, а не научной любознательности. Чтобы передать время смерти Спасителя в римском счислении, нужно бы навести справку в претории, где мог быть записан по-римски день осуждения Христа на крест. Но даже и на этом нельзя настаивать с особою уверенностью: Пилат смертную казнь иудея мог не считать за *maius negotium* ("большое дело") в пределах своих полномочий и потому мог и не делать распоряжения о составлении об этом особого акта. А если этого дня в римских датах не записали современники, для последующих поколений высчитать этот день было уже весьма трудно. Вообразим, что будет некогда время и наше летосчисление будет заменено китайским. 17 октября 1888 года по нашей эре, конечно, понятно всякому. Но, конечно, никто из современников события не счел нужным перевести эту дату на китайский календарь и в будущем (при китайском летосчислении) эта дата может утратиться. После этого понятно, что среди христиан не могло быть точного предания о времени крестной смерти Спасителя. В первые времена казалось совершенно достаточным знать, что Он умер при таких-то архиереях и Понтии Пилате; проповедники христианства, апостолы, не были служителями хронологии. Позднейшие же показания об этом суть только научные догадки и не должны сбивать нас тою уверенностью, с какою их заявляют писатели. Тертуллиан, например, показания об этом передает за непререкаемые истины; но такова его манера изложения.

Какие же есть *непререкаемые данные* о годе крестной смерти Христа? В Евангелии и символе веры мы читаем, что Он распят при Понтии Пилате. Годы правления Пилата достаточно хорошо определяются Иосифом Флавием. Пилат правил Иудеей 10 лет; когда он, будучи лишен власти при Тиверии, прибыл в Рим, он нашел Тиверия скончавшимся. Но Тиверий умер 16 марта 790 а. У. С, 37 по Р. Х. Получаются годы 27—36. Вследствие этого выбор годов значительно сокращается. Иисус Христос воскрес в первый день недели, утром, в наше воскресенье. Это воскресенье приходилось тогда на 16 нисана, и в этом заключается существенная разница наших православных воззрений от западноевропейских; поэтому самые точные изыскания западноевропейских ученых о годе воскресения Иисуса Христа не годятся для нас. Дело в том, что все западные ученые богословы одержимы каким-то поверьем, что Иисус Христос распят 15 нисана, т. е. в первый день опресноков, а не 14. В русской литературе этот вопрос разобран достаточно ясно у Хвольсона в "Христ. Чтении" за 1875, 1877 и 1878 гг. и в "Записках Петербургской академии наук" в 41 томе 7 серии (*Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*. Спб. 1892), где представляются доказательства, что невозможно 15 нисана считать днем распятия Христа.

Таким образом, приходится отыскивать в ряду годов правления Пилата тот год, когда, по астрономическим данным, воскресенье приходится на 16 нисана. Таким годом оказывается прежде всего 30 год нашего летосчисления, 783 от основания Рима, затем 33 нашей эры, 786 от основания Рима. Все вероятности за то, что Иисус Христос воскрес 5

апреля 786 г. Таким образом, выясняется, что Иисус Христос скончался в 33 г. Но это покоится на положениях, которые исторически обосновать очень трудно.

Что касается указания Евангелия, что когда Христу было около 30 лет, шел 15-й год правления Тиверия Кесаря (Лк. III, 1" 23), то главный вопрос здесь не в том, как считать годы царствования Тиверия (допуская, что еврейское летосчисление могло расходиться с римским и за 15 год мог быть считаем не 29, а 27), а в том, что величина "около 30 лет" (ὄσπερ ἐτόν τριάκοντα) в рассматриваемой дате указывается приблизительная. И несмотря на весь хронологический авторитет Евсевия кесарийского, мы не можем вместе с ним настаивать, что Христос умер именно на 34 году от рождения, потому что было и другое известие, идущее от Иринея лионского, что Христос освятил своим пребыванием на земле все возрасты человеческой жизни (Adv. haer.2, 23, 2)

А известно, что Ириней был ученик св.Поликарпа смирнского, который имел своим учителем Иоанна Богослова; следовательно, возможно, что это известие исходит от Иоанна Богослова, а в таком случае это такой авторитет, перед которым авторитет Евсевия может в прах рассыпаться. Ириней говорит, что Христос был πρεσβύτερος ("старец, достигший преклонных лет"). Но удобно ли называть так человека 30 лет? А что наружность Христа была не из цветущих, об этом есть свидетельство в самой Евангелии (Иоанна). Так, фарисеи возражали Христу: "Тебе нет и пятидесяти лет, а Ты говоришь, что видел Авраама" (Иоан. VIII, 57). Очевидно, что на вид Ему было гораздо более 30 лет. Несомненно, они были бы рады сказать: "Тебе и тридцати лет нет", если бы это было возможно.

Твердого исторического *предания и о времени общественного служения Христа не сохранилось*. Обычное воззрение, что служение Его продолжалось 3 года и жизнь окончилась на 34-м году, опирается на авторитет Евсевия. Полного подтверждения этого предания в тексте Евангелия не находим; так, праздник, ко времени которого относится исцеление расслабленного, с текстуальной точки зрения допускает различные толкования. Может быть, это и не была пасха. А ведь пасхами и определяется время общественного служения Христа. А в древнейшее (до евсевианское) время упорно держалось другое воззрение, что служение Христа продолжалось одно лето Господне приятно (Ипполит римский и др.); в таком случае Христос умер на 31 году, а на основании года распятия приходится вычислять год Рождения.

Таким образом, рождение Христа далеко предшествовало нашей эре; к 33 году ее можно с вероятностью относить Его кончину. Обычное представление о 33 годах земной жизни Христа не имеет для себя достаточных оснований, и Ириней уже допускал, по крайней мере, 40-летний возраст Христа; это по-видимому, предполагается и в Евангелии от Иоанна.

Летосчисление от сотворения мира

В древности несравненно более, чем эра от Р. Х., было распространено счисление от сотворения мира — ἐτη ἀπό τοῦ κόσμου, ἀπό τοῦ 'Αδάμ. Всем хорошо известно, что из обычно византийской эры от мироздания нужно вычесть 5508, чтобы получить год от Р. Х. по эре Дионисия. В основе летосчисления ἀπό τοῦ κόσμου или эры от сотворения мира лежат не одни научные изыскания, но и произвольная догадка. Что эру от со творения мира научным образом установить невозможно, видно из того, что точные библейские цифровые данные прекращаются со времени вавилонского плена, и у нас нет устойчивых данных, чтобы определить промежуток времени от возвращения из плена до царствования Ирода. Поэтому, при определении этого промежутка времени хронологи, не имея

возможности пользоваться Библией, должны обращаться к источникам небиблейским: к спискам царей вавилонских, персидских, диадохов сирийских или египетских, чтобы затем перейти к годам римских императоров. Да и при пользовании библейскими датами не безразлично, каким библейским текстом будет пользоваться ученый, так как в цифрах тексты расходятся между собою.

Чтобы иметь приблизительное представление о сумме лет от сотворения мира до Р. Х., прибегли к априористической теории. В основе ее лежат *мистические воззрения*. По слову Библии, человек сотворен в 6-й день; предполагали при этом, что создание человека последовало в полдень. Бесспорно известно, что и Христос умер в пятницу (6-й день) около полудня. Таким образом, наблюдалась полная аналогия между созданием человека и воссозданием его. Но на этом не остановились. В псалме сказано, что пред Господом "тысяща лет, яко день един" (Пс. LXXXIX, 5; 2 Петр. III,8). На основании этого решили, что подле дня человеческого существует день Божий, равный тысяче лет. Если Христос воссоздал человека в половине 6-го дня, то предположили, что это должно совпадать и с порядком дней Божиих. Таким образом получилась круглая цифра около 550 лет от сотворения мира до смерти Христа. Но раз хронологи, как лица умные, понимали, что не следует эту дату понимать в безусловно точном смысле, они и пользовались ею только как приблизительною. Эту теорию высказал первый Юлий Африкан; к ней примыкает и Ипполит римский. Итак, 5500 лет представляют *традиционную дату*.

Нужно было согласить с этою цифрою библейские и вне-библейские даты. К этой задаче и сводились древние хронологические работы. Так как в 15-й год правления Тиверия Христу было приблизительно 30 лет, то, значит, Христу было около 15 лет когда умер Август. А смерть Августа последовала 19 августа 14-го года по эре Дионисия, в 767 году по условной эре Варрона *ab urbe condita*. Следовательно, Христос родился около 752 г. *ab urbe condita*. Таковы твердые данные. Для Юлия Африкана 752 *annus ab urbe condita* есть 5500-й от Адама. Серьезной критике эту хронологию подверг *Евсевий кесарийский*.

Евсевий взялся за свой труд с объективными историческими понятиями. Он решил не служить никаким теориям, хотя бы в них и было много красивого. Так, апологеты, опровергая языческих ученых, смотревших на христианство как на религию варварскую, поскольку она идет от иудеев, не внесших ничего в общую культуру, говорили, что ветхозаветная культура древнее всех культур, получивших свое начало уже после Моисея. Подобная теория казалась Евсевию не вполне состоятельной. На основании объективного вычисления дат греческой Библии он счел нужным сократить библейскую хронологию. Традиционная цифра лет от поселения евреев в Египте до исхода, 430 лет, не вяжется, по его мнению, с генеалогией Моисея и тогдашней долговечностью человека. В конце концов он сократил хронологию Африкана на 300 лет. Своею эпохою Евсевий избирает годы от Авраама. До Авраама он не находит возможным писать историю всеобщую. Но он сосчитал твердо, что до Авраама от сотворения мира прошло 3184 года. Затем, по его вычислениям, 2015 лет прошло от Авраама до Р. Х., следовательно, Христос Родился в 5199 году. При таких суммарных вычислениях ошибка в одном годе была весьма возможна, и круглая цифра 5200 лет от сотворения мира до Р. Х., вероятно, предносилась его взору. Вот какому потрясению подвергалась общепринятая традиционная цифра 5500 лет.

Но в ходячих воззрениях прежняя цифра 5500 лет стояла твердо. Дата 5508, по счислению *византийскому* или *κατά ρωμαίους*, была лишь простой, хотя и очень употребительной ее модификацией. Изменение цифры 5500 в 5508 произошло не вследствие каких-либо глубоких изысканий, а в интересах летосчисления: благодаря этой прибавке 8-ми лет год от сотворения мира *κατά ρωμαίους*, разделенный на 15, дает в остатке *индикт*, столь

важный в византийском летосчислении. Например, 1899-й год = 7407 от сотворения мира, $R(7407/15) = 12$ индикту. Сами византийские ученые в своих трудах счислению *κατά ρωμαίους* предпочитали счисление *κατ' ἀλεξανδρεῖς* ("александрийской эры"), считая это последнее особенно точным. Такая репутация, однако, была совсем ошибочна. Под александрийским летосчислением византийские ученые разумели эру *анниановскую*, которая употребляется и в настоящее время в Египте и Эфиопии. Поэтому годы от Р. Х. в современных абиссинских документах считают на 8 менее, чем в нашем — по эре Дионисия.

В сущности анниановская эра нелепого происхождения. Сам Анниан жил в начале V века по Р. Х., умел прекрасно вычислить день пасхи (по александрийской пасхалии), но ученый он был весьма невысокого ранга. И если его эра получила широкое распространение, то главным образом потому, что люди обыкновенно не умеют разбираться в цифрах (по верному замечанию Моммсена, на большинство голов цифра производит угнетающее действие). К тому же Анниан так назойливо обличал Евсевия кесарийского, арианина, за его отступления от Библии, и так кричал о том, что его, Аннианово, счисление согласно со Словом Божиим, что, вероятно, многим было страшно и критиковать его хронологическую систему.

Все, что в возражениях Анниана против Евсевия было научного, Анниан заимствовал из труда своего современника Панодора. Египетский монах, как и Анниан, Панодор, по-видимому, очень любил прошлое своего отечества, дорожил и его славою и его легендами. Одним из поводов оппозиции Панодора хронологической системе Евсевия было презрительное отношение Евсевия к легендарным цифрам в египетской хронологии псевдо-Мането. Панодор, правда, понимал что эти колоссальные цифры нельзя согласить с данными Библии; и он ухитрился спасти их правдоподобие, сокращая их и тем устраняя их противоречия с Библиею. В остальном Панодор вел дело, как ученый. Он высоко ценил астрономический канон Птолемея и его даты, а не Юлия Африкана, принял в свою хронологию, к огорчению Анниана. Пользовался Панодор и чисто астрономическими датами. Система Анниана в сущности есть только попытка — исправить систему Панодора и будто бы привести ее в согласие с "церковным преданием". Панодор отступил от предположения Африкана и заключил, что Иисус Христос родился в 5493, а не в 5501 году. Анниан не согласился и восстановил прежнюю дату. В действительности же Анниан запутался в годах царствования Августа и создал систему колоссально нелепую.

Между смертью Юлия Кесаря и смертью Августа прошло 57 лет и 157 дней. Далеко не все это время Август владычествовал над Римом (Августом он был только 40 лет и 215 [точнее — 214] дней); но хронографы, заносившие годы Августа в свои каноны, вынуждены были — смотря по системе — давать ему или 56 или 57 лет владычества над Римом. И когда Ириней, Тертуллиан, Климент александрийский и Епифаний говорят, что Христос родился в 41 или 42 году Августа, они имеют в виду именно эти (условные) годы владычества его *над Римом*. Но над Александриею Август владычествовал только 43 египетских года (*anni vagi*), и эти 43 года и занес Птолемей в свой канон, а у Птолемея заимствовал их Панодор.

Не поняв смысла этой разности в 14 лет в счете годов правления Августа, Анниан смутился тем, что Панодор, давая Августу только 43 года правления (над Египтом), полагает, что отсюда следует тот вывод, что Август умер, когда Христу было не 15, а только 5 лет от рождения. Поэтому Анниан решился поправить Панодора и поправил его так, что оказалось, что, по Анниану, Христос умер и воскрес в 42 г. по эре Дионисия, т.е. при императоре Клавдии — не при Тиберии; а следовательно, и не при Понтии Пилате. Другого исхода для Анниана и не было: он был уверен, что Христос воскрес 25 марта; но

на 25 марта пасха приходилась в 31 году по эре Дионисия = 5523 году по Анниану (когда Христу шел лишь 23-й год от рождения) и в 42 г. по эре Дионисия = 5534 году по Анниану. Последний год был для него единственно возможным, как 34 г. по Р. Х. Отсюда разность (42-34) в 8 лет между счислением Дионисия Малого и счислением Анниана (= копто-абиссинским).

Таблица дат по различным эрам для времени
от 44 г. до Р. Х. по 42 г. после Р. Х.

	Ἰστορία Φιλίππου ἔτη	Κλειοτάτρας ἔτη	Augusti anni	Ab urbe condita по Varro	До Р. Х. По Р. Х.	Κατὰ ῥωμαίους	Κατὰ Πανόδιον	Κατ' Ἀννιανόν	Anni Abraham у Евсевия	Ἔρα Селевкидов
a	σπ	8	0	710	44	ΕΥΞΕ	5450	5449	1973	268
	σπα	9	1	711	43	ΕΥΞΣ	5451	5450	1974	269
	σπβ	10	2	712	42	ΕΥΞΖ	5452	5451	1975	270
b	σρδ	22	14	724	30	ΕΥΘΑ	5464	5463	1987	282
	Σεβαστοῦ									
c	σρε	1	15	725	29	ΕΥΠ	5465	5464	1988	283
	σρξ	3	17	727	27	ΕΥΠΒ	5467	5466	1990	285
γ	τκ	26	40	750	4	ΕΦΕ	5490	5489	2013	308
	τκβ	28	42	752	2	ΕΦΖ	5492	5491	2015	310
d	τκγ	29	43	753	1	ΕΦΗ	5493	5492	2016	311
	τκδ	30	44	754	1	ΕΦΑ	5494	5493	2017	312
e	τλς	42	56	766	13	ΕΦΚΑ	5506	5505	2029	324
	τλξ	43	57	767	14	ΕΦΚΒ	5507	5506	2030	325
Τιβερίου										
g	τλη	1	1	768	15	ΕΦΚΓ	5508	5507	2031	326
	τνβ	15	15	782	29	ΕΦΛΖ	5522	5521	2045	340
h	τνδ	17	—	784	31	ΕΦΛΑ	5524	5523	2047	342
i	τνε	18	—	785	32	ΕΦΜ	5525	5524	2048	343
k	τνθ	22	—	789	36	ΕΦΜΑ	5529	5528	2052	347
Γαίου										
l	τξ	1	—	790	37	ΕΦΜΕ	5530	5529	2053	348
	τξγ	4	—	793	40	ΕΦΜΗ	5533	5532	2056	351
Κλαυδίου										
l	τξδ	1	—	794	41	ΕΦΜΑ	5534	5533	2057	352
	τξε	2	—	795	42	ΕΦΗ	5535	5534	2058	353

Таблица дат по различным эрам для времени от 44 г. до Р. Х. по 42 г. после Р. Х.

a) Idibus Martiis (15 марта) C. Julius Caesar occisus in Capitolio.

b) "Kalendis Augustis (в действительности же 3-го августа = 8 μεσῳρί 294 г. ἀπό Φιλίππου) Aug[ustus] Alexandr[iam]rese-pit". А так как к концу 294 г. Клеопатра покончила с собою, то 295-й год ἀπό Φιλίππου есть ἔτος Α' Αυγούστου (первый год Августа) в каноне Птолемея, есть первый год римского владычества над Египтом.

c) "Ante diem XVI kalendas Februarias (17 января) imperator Caesar, Divi filius, sententia L. Munati Planci a senatu ceterisque civibus avgvstvs appellatus est se vij et M. Vipsanio Agrippa iij cons" (т.е. а. U. С 727, в 27 г. до Р. Х.)

γ) В этом году умер Ирод после лунного затмения (в ночь с 12 на 13 марта).

d) "Anno Abraham 2015", по Евсевию, "Jesus Christus nasci-tur"; в этом же году, по Ипполиту, γενεσις Χ(ριστου); по Ири-нею (3, 24, 2) и Тертуллиану Христос родился в 41 г. Августа; по Клименту александрийскому и Епифанию — в 42 г. Августа. Этому же году соответствует 5500 год от Адама по Юлию Афри-кану, год воплощения Христа.

e) Первый год по Р. Х. по эре Дионисия.

f) Caius Julius Caesar Octavianus Augustus obiit duobus Sextis, Pompeio et Appuleio, cons. XIII kal. Septemb. (19 августа в 5 епа-гоменон (т.е. в последний день) 337 г. (египетского) ἀπό Φιλίππου. Следовательно, принципат Августа в Египте продолжался математически точно — 43 года (с σεε по τλζ).

g) В этом году, по Ипполиту, ΠΑΘΟΣ Χ(ριστου) ("страдание Триста") в пятницу 25 марта и, следовательно, 27 марта Его воскресение из мертвых. Tertull.: hujus (Tiberii Caesaris) quinto decimo Nono imperil passus est Christus — cons. Rubellio Gemino et Fufio Gemino [поэтому: duobus Geminis consulibus die VIII kalendarum Aprilium.

h) По Chronicon paschale и другим позднейшим византий-Цам в этом году 25-го марта Христос воскрес. 5532 г. от Адама по Ю. Африкану, 16-й [sic год Тиберия, год крестной смерти Христа (Ολυμπιάς ΣΒ, 2). 5472-й год от Адама = последний год владычества македонян (Клеопатры) + 60 лет владычества римлян (следовательно 44 [sic года Августа + 16 Тиберия) = 5532.— Следовательно, земная жизнь Христа: полные 30 лет до крещения + полное лето Господне приятно = 31 год + распятие начале следующего (32-го) года.

i) По Евсевию, anno Abr. 2048 J. Chr. ad passionem venit; по Панодору, Он воскрес τῷ εφεκ' ετει τοῦ κόσμου — κατ' αἰγυπτίους φαμενῶθ κ' (16 марта).

k) Tiberius obiit anno tertio et vicesimo imperii, XVII kl. App Cn. Acerronio Proculo C Pontio Nigrino cons. (=16 марта 37 г. по Р. Х., 790 а. U. С. = 5 φαρμουθι 360 έτους ἀπό Φιλίππου). Известно, что Понтий Пилат был лишен прокуратуры и отправлен был в Рим на грозный суд Тиберия, но, прибыв в столицу, узнал, что император уже умер. След. sub Pontio Pilato хронологически безусловно то же самое, что sub Tiberio Caesare.

l) По Анниану, Христос воскрес 25 марта κόσμου ετη εφλδ '= 42 г. по Р. Х. [25 марта было в воскресенье в 25-м, в 31-м, в 42-м и 53-м году по Р. Х., приходилось в день св. пасхи (по александрийской пасхалии) только в 31-м, 42-м и 53-м году]. Анниан рождество Христово полагал или в 5500 или 5501 году, т. е. или в 761 или в 762 г. ab urbe condita.

Летосчисление абиссинское, грузинское и армянское

Под влиянием европейцев, в *Абиссинии* в настоящее время обыкновенно датируют годами от Р. Х., но по счислению Ан-ниана, следовательно, на 8 лет менее против эры Дионисия; год начинается с 29 августа. Эти годы от Р. Х. они обычно называют "амата мыхрат" = "лета благодати" (от слов Пс. LXIV, 11: *благо-словиши венец лета благодати Твоя, του ένιαυτοῦ της χρηστότητος σου*). Так можно назвать всякий год; но в прежних памятниках эфиопской письменности так называлось особое счисление, соответствующее счислению по годам нашего великого индик-тиона или периода в 532 года; следовательно, цифра "лета благодати" никогда не могла превышать 532. Дилльманн (Dillmann) переводил гпга лоу= (амата мыхрат) чрез annus gratiae = год благодати и сделал ошибочное предположение, что это — летосчисление от обращения Абиссинии в христианство.

Если мы обозначим "лето благодати" чрез χ , а год от сотворения мира по Анниану чрез κ , то формула будет: $\kappa - 532x = \chi$ или $(\kappa/532)R = \chi$, разумея под x наибольшее целое число из возможных сомножителей, а под R — остаток: лето благодати есть остаток от деления года от сотворения мира по Анниану на 532.

1898 год нашего летосчисления (1891 по Анниану) в переводе на абиссинский счет будет: $\kappa = 1891 + 5500 = 7391$; $7391 - (13 \times 532 = 6916) = X = 475$.

По великому же индиктиону считают и в *Грузии*. Там это счисление известно под названием "хроникона", $\chi\rho\nu\nu\kappa\acute{o}\nu$ ("хроникони"). Его точка отправления (annus nullus) есть 780-й год по Р. Х. по эре Дионисия. В действительности же это счисление от тысячелетия города Рима, которое праздновали в 248 г. по Р. Х. ($248 + 532 = 780$).

Своеобразно летосчисление *армянское*. У армян есть свое национальное летосчисление, по которому исходным пунктом считается начало владычества армян около Кавказа (2107 до Р. Х.). Но это летосчисление не имеет твердых оснований. Церковное же их летосчисление ведется с 532 г. по Р. Х. Это начало армянского летосчисления, очевидно, положено было после Халки-донского собора. Прежние ученые (например, Шафф) подозревали, что, вводя в 552 г. новую эру, армяне хотели ознаменовать этим свое окончательное отделение от греко-римской католической церкви. В действительности же эта эра возникла совершенно случайно.

В армянском государстве был в употреблении солнечный annus vagus в 365 дней. Поэтому каждые четыре года их новый } год поднимался — в юлианском неподвижном году — на один День выше (от осени к лету — весне — зиме — осени). Поэтому юная армянская церковь лишена была возможности воспользоваться пасхальными таблицами греческой церкви, которые все были поставлены на юлианский (римский или александрийский) неподвижный год, и некий Андрей, брат епископа Магна, оказал армянам важную услугу, составив для них "двухсотлетний канон" (τομάριον). Понятно, это не был пасхальный круг (при annus vagus никакой пасхальный круг и невозможен), а просто список пасх на 200 лет. Начинаясь он с 353 по Р. Х. (пасхальная граница 4 апреля, пасха 11 апреля) и следовательно, кончался 552-м годом (пасхальная граница 2 марта, пасха 31 марта).

Конец Андреева "канона" поверг армян тем в большее смущение, что в следующем, 553 году и пасхальная граница очевидно, приходилась на 13 апреля, а не на 4 апреля, которые начинался список Андрея. 200 лет не могут делиться без остатка на 19. Здесь только 10 раз взят 19-летний круг и присоединено еще 10 лет, и цикл поэтому не был закончен. Армяне дорожили этим кругом, так как он давал возможность определить празднование пасхи, а это очень важно, ибо если и у нас не всякий может справиться с вопросом, когда будет

пасха, то тем более у них, при существовании особенных трудностей в летосчислении. Католикос армянский Моисей II собрал собор в Двине, чтобы на нем решить вопрос, когда в следующие годы праздновать пасху и другие подвижные праздники; фантазия армянских писателей рисует его чуть не в виде всемирного съезда пасхалистов. Собор и продолжил таблицу. Причина затруднения армян касательно счисления заключалась в том, главным образом, что они не знали и никак не могли уяснить себе мысли, что цикл в 200 лет не может быть правильным для пасхальных вычислений. Тем не менее поручено было игумену Предтеченского монастыря, Афанасию, составить таблицу счисления на следующие годы. Афанасий выполнил поручение, составил цикл счисления, но только на 9 лет, до возвращения 14-й луны на 4 апреля 562 года. Поэтому и в последующее время приходилось уславливаться с александрийским летосчислением. 11 июля 552 года, или 6 Хоїák 13001 эры Набонассара, есть 1-е навасарда 1-го года и служит исходным пунктом армянского летосчисления.

В 1616 году (по нашему счислению) получилась возможность сократить армянское летосчисление на кратную цифр: 532. Тогда Азария составил новое малое счисление, известное под именем эры Азариевой, которое имеет постоянным исходным пунктом 21 марта и служит превосходным указанием празднования пасхи. Таким образом, у армян есть своя эра гости", отличающаяся лишь исходным пунктом ⁷⁾.

Мусульманское летосчисление

При хронологических работах церковному историку приводится иметь дело даже с мусульманским летосчислением хиджра, которое начинается с 15 июля (четверг) 622 года. В отличие от греческого и еврейского лунного года, мусульманский лунный год есть *annus vagus* (подвижной год). Вставочный месяц Магомет признал несоответствующим природе вещей и считал за нечестие вставление 13-го месяца, потому что у Бога только 12 месяцев. От этого в мусульманском году, который, как всякий лунный год, короче на 11 дней нашего юлианского года, 1-е мухаррам (день нового года) совершает путешествие по всему юлианскому году, чтобы чрез 33 года возвратиться приблизительно на прежнее место: 33 мусульманских года почти равны 32 юлианским (33 мусульманских = 11693 дня, 32 юлианских — 11688 дней).

Цикл мусульманский, установленный математиками и астрономами, представляет совершенство по логическим приемам, но, как цикл лунный, расходится с кругом солнечным. И историку здесь представляется затруднение. Примером этого может служить один ученый, который, не предполагая, что мусульманский год короче нашего, переводил даты мусульманской эры, прибавляя 622 года, и получал странные, не соответствующие другим хронологическим датам, результаты, что и отмечал на полях. Для того же, чтобы получить верные результаты, надо год по мусульманской эре помножить на 32, произведение разделить на 33, полученное частное сложить с 622 $\frac{1}{2}$, и сумма почти всегда даст с достаточною точностью соответствующий год нашей эры. Для перевода мусульманского летосчисления на наше существуют превосходные таблицы, составленные проф. *Вкстенфельдом*, F. Wüstenfeld, *Vergleichungstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung*. Leipzig 1854.

Нужно заметить, что мусульманские писатели обозначали события кроме годов и чисел и днями недели. Это обозначение было для них делом необходимости. Хотя у них был календарь технически разработанный, но жизнь такого календаря не знала. Фактически арабы вели счисление, как и евреи. Раз два мусульманина увидели новую луну и заявили об этом, то это ночь считалась первым числом месяца. Очевидно, в разных местах одно и то же число приходилось не в одни и те же дни. Без обозначения дней недели арабским

писателям было бы трудно понимать друг друга. Поэтому мусульманские-хронологи и ставят дни. Это драгоценно для историка. Если повреждена цифра года или дня месяца, то порча даты остается незаметною; но дни недели в подобном случае служат полезным контролем и часто позволяют исправить неверную дату. Довольно обычным источником путаницы в мусульманском летосчислении является народный прием, по которому в конце месяца счисление ведется на римский лад: именно, указывается, сколько ночей остается до конца месяца.

Византийское летосчисление по индиктионам

Остается сказать об официальном византийском счислении по индиктионам, 15-летним периодам, начинающимся с 312 г. по Р. Х. (*indictio*, ἰνδικτίων, ἡ ἰνδικτος, ἐπινέμησις). О важности его можно судить по тому, что оно входило в состав так называемого *μηνολόγημα* (византийские императоры, утверждая известный указ, писали на нем вместо ныне употребляемого в России "быть по сему" *μηνολόγημα* = месяцесловие, т. е. отмечали пурпурными чернилами *месяц* и индикт издаваемого эдикта); это было наиофициальнейшее византийское летосчисление. Византийский индиктион начинался с 1-го сентября; поэтому, чтобы вычислить, к какому индиктиону относится данный год, нужно прибавить к данному году от Р. Х. 3,— если указанное время падает между первым числом января и первым сентября,— и эту сумму разделить на 15, остаток покажет индиктион [$(a/15)R = ind$]; если в остатке нуль, то, значит, индиктион 15-й. Если же идет речь о времени от 1-го сентября по 31 декабря, то следует прибавить не 3, а 4 и произвести ту же самую операцию

Эти индиктионы обычно называются индиктионами Константина В. Начало, 1 сентября 312 года, выбрано недурно: 12 октября 312 года Константин одержал победу над Максентием и в марте 313 года издал медиоланский эдикт. Однако едва ли Константин ввел индиктионы в употребление, и о природе их идут споры. Знаменитый Моммсен высказал предположение весьма неудачное. Он производил индиктионы от *indictio paschae*. Но это неверно, потому что индиктион равняется 15 годам, а на востоке для пасхи был 19-летний цикл, а на западе 84-летний. Юрист Савиньи высказал более правдоподобное предположение, основывающееся на некоторых фактах. Под *indictio* разумелось обозначение цифры податей, которые следовало собрать в данном году. Финансовый год в римском государстве, таким образом, начинался "указанием" (*indictio*) императора, сколько нужно было собрать податей для удовлетворения государственных потребностей. Этот указ переходил к префектам, викариям и президам, которые последовательно разделяли падающую на их префектуры, диоцезы, провинции долю податей на более мелкие единицы обложения. А для того, чтобы смета соответствовала действительности, время от времени предпринималась переоценка поземельной собственности. Но она не совпадала с первыми индиктионами, и потому и догадка Савиньи не все объясняет в вопросе о происхождении индиктионов.

По-видимому, индиктионы не римского и не византийского происхождения, а заимствованы из Египта. В новейшее время главным образом венские ученые, благодаря большому количеству египетских папирусов времени завоевания Египта, выяснили, что индиктионы едва ли чисто римская выдумка, но представляют, вероятно, подражание учреждению, существовавшему еще ранее этого в Египте. Там существовал определенный тридцатилетний период: половина его и составила индиктион.

Венские ученые и между ними один молодой славянский Ученый Веселый (*Wessely*), благодаря работам над египетскими папирусами, натолкнулись на одну любопытную и интересную и для церковной истории вещь. Они заметили, что, когда дело идет

приблизительно о нашем мае месяце, то приставлялось обыкновенно: "в конце индиктиона"; если же говорится об июле, а иногда и об июне, то ставилось: ἰνδίκτιων° ? ἀρχομένης — "в начале индиктиона". Это навело на мысль, что индиктион начинался в Египте не с 1 сентября, а несколько Раньше. 25 мая — самый ранний период индиктиона. Индиктионы считались в Египте особо; в одной записи они называется "нильскими" — $\text{ἰνδίκτιωνος Νείλου ἀρχομένης}$; они были чисто аграрного характера, направлялись к тому, чтобы верно определить производительность земли. Производительность земли, естественно, определяется по окончании земледельческих работ и уборки хлеба, и эти работы оканчиваются обыкновенно к сентябрю. Но в Египте земледельческие работы кончались гораздо ранее и обыкновенно к 12 числу месяца пауни (по нашему — к 6 числу июня), в ночь на которое, по мнению египтян, падает первая капля росы, начинается поднятие нильских вод, полное разлитие которых бывает в конце августа. В данном случае Нил является показателем для этого аграрного летосчисления в Египте. В Византии естественно было начинать индиктион с сентября, когда там жатва кончалась и определялись государственные доходы, а также определялось, какие налоги (indictio) могла вынести страна. Таким образом, жатва в Египте предвоярля византийскую, и индиктион поэтому начинался здесь раньше. Точно определить этот термин невозможно, но во всяком случае наш июль и август (еписфи и месори) и почти весь июнь (пауни) принадлежали к будущему византийскому индиктиону, египетский же индиктион начинался ранее. Таким образом, если говорится о каком-либо событии, имевшем место в эти месяцы, и его время определяется индиктионом, то, коль скоро неизвестно, по какому индиктиону считается событие, и времени определить точно нельзя. Если документ египетского происхождения, тогда датировать его нужно по египетскому индиктиону.

Любопытно, что это открытие, сделанное в последнее десятилетие 19 столетия, оказалось пригодным для церковной истории. Третий вселенский собор был в 431 году и имел заседания в июле; чтобы узнать, к какому индиктиону относится данный год, нужно к нему прибавить 3 и сумму разделить на 15, остаток 14 покажет, что заседания собора были в течение 14 индиктио-на. Но в числе документов собора встречается письмо египетских епископов, из которого видно, что собор продолжал свои заседания 20 месори 15 индиктиона (20 число месори соответствует 13 числу августа), и дело, значит, относится не к 431 году, а к 432. Но эту разницу в летосчислении трудно объяснить ошибкой: цифры δ' и ϵ' (τετάρτη и πέμπτη , или — τεσσαρακαίδεκάτη и πεντεκαίδεκάτη) не так походят друг на друга, чтобы их можно было смешать. Эту странность заметил еще Тилльмон, который говорил, что тут надо предположить существование местного летосчисления. Египетские индиктионы Нила как нельзя лучше объясняют это явление. Ефесский собор был тогда, когда Византия считала 14 индиктион, а в Египте уже шел 15 индиктион. Вообще при всех тех датах, которые падают на наш июнь, июль и август месяцы, могут возникать некоторые недоумения. Если имеется основание думать, что документ из Египта, то следует допустить, что известное событие совершилось одним годом раньше, чем обыкновенно принимается.

Нужно отметить еще то, что для востока индиктион казался таким казенным византийским учреждением, что в Сирии его не переводили на туземный язык, а только писали сирийскими буквами. Часто оказывается, что сирийскими буквами переданы греческие слова πέμπτη , έκτη ,— где понимаются годы индиктиона. Если бы эти индиктионы проводила в жизнь церковь, то такой странной формы датировки не явилось бы.

Собственно греческая форма датировки по индиктионам заключалась в том, что отмечался только год в пределах данного индиктиона, но не указывалось, какой идет индиктион от начала счисления по индиктионам (от 312г.). Эта сторона дела представляет

довольно значительные неудобства для определения времени исторических фактов. Раз византийцы привыкли определять события только годами индиктионов и никаким Другим образом, то ввиду того, что 30-летний период в жизни и Деятельности отдельного лица вещь довольно нередкая, мы можем затрудняться при такой датировке с точностью определить время различных событий его жизни. Все попытки биографов Максима Исповедника установить хронологию его жизни не приводят к желаемому результату. По моему мнению, причина заключается в том, что деятельность Максима превышала период 15 лет, и исследователи смешивают бедствия от персов и от арабов. Таким образом, если мы не имеем другого, более точного определения, чем дата индиктиона, то приходится иногда неопределенно высказываться о времени тех или иных событий.

Примечания

¹⁾ Ср. *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Христ. Чт. 1899, И, 796 примеч. (отд. оттиск, 75). (*А. Б.*) — 12.

²⁾ Общие сведения о вспомогательных для истории науках, с библиографическими указаниями, можно находить в *E. Bernheim*, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. 3 und 4 Aufl. Leipzig 1903. Более или менее подробное изложение этих дисциплин дается, помимо указываемых далее особых сочинений по ним, в разных коллективных трудах. Таково в особенности многотомное руководство для изучения классической древности, издаваемое в Мюнхене Иваном фон-Мюллером, *Iwan von Müller*, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* herausgeg. Первый том его содержит, между прочим, палеографию (*Blass*), эпиграфику греческую (*Larfeld*) и римскую (*Hübner*), хронологию (*Unger*) и метрологию (*Nissen*). Особые тома, с подразделением на отдельные весьма иногда значительные по объему части, посвящены классической филологии (второй том: 1. грамматика и лексикография греческая — *Brugmann* и *Conn*, и латинская — *Stolz-Schmalz* и *Heerdegen*, 3. риторика и метрика — *Volkman-Hammer* и *Gleditsch*) и географии и истории древнего мира (третий том: 1. география и история древнего востока — *Hommel*, 2. география Греции и ее колоний — *Oberhummer* и топография Афин — *Judeich*, 3. география Италии и *Orbis Romanus* — *Jung* и топография Рима — *Richter*, 4. история греческая — *Pöhlmann*, и 5. римская — *Niese*). Дальнейшие тома имеют предметом греческие и римские древности (IV), историю древней философии, религию и культ (V), археологию искусств с нумизматикой (VI), историю литературы на греческом и латинском языках (VII—IX). Для церковного историка наиболее важное значение имеет в этой серии составляющая 1 отделение IX тома *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453)* von *K. Krumbacher*. 2 Aufl. München 1897, между прочим, ввиду единственных по обстоятельности библиографических указаний по византийской древней и позднейшей истории, в частности касательно и вспомогательных для нее наук. Более скромные задачи намечает для себя новейшее предприятие — *Einleitung in die klassische Philologie und Altertumswissenschaft* herausgeg. von *A. Gercke* und *E. Norden* (в двух томах, Leipzig und Berlin, Teubner). Подробную разработку вспомогательные дисциплины должны получить, применительно к западной средневековой и новейшей истории, в недавно начатой серии *Handbuch der Mittelalterlichen und Neueren Geschichte* herausgeg. von *G. von Below* und *F. Meinecke* (München und Berlin). Теми же хронологическими пределами, но лишь в отношении к германской истории, ограничивается и сжатый *Grundriss der Geschichtswissenschaft zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit* herausgeg. von *A. Meister* (в двух томах), B. I. Leipzig und Berlin 1906. Специальную пропедевтику для церковной истории со сведениями о вспомогательных для нее науках составил *J. Nirschl*, *Propädeutik der Kirchen-^geschichte*. Mainz 1888; но теперь особенно библиографические указания его оказываются отчасти уже

устаревшими. Между прочим, как особая вспомогательная для истории наука, кроме обычно подводимых под это понятие отраслей знания, может быть рассматриваема еще и *историческая библиография* в смысле дисциплины, дающей общие необходимые указания для методического освоения с областью исторических источников и пособий. Руководство составлено *Ch. V. Langlois, Manuel de bibliographie historique. Paris 1901-1904. (А. Б.) — 42.*

³⁾ О значении для истории данных, представляемых сфрагистикой, эпиграфикой и нумизматикой, будет речь ниже, в отделе о монументальных источниках истории. Тогда же будет указана и соответствующая литература. *(А. Б.) — 46.*

⁴⁾ Ср. *В. В. Болотов*, К вопросу об *Acta martyrum scilitanorum*. Христ. Чт. 1903, I, 884-885 прим. (отд. оттиск. 23-24). *(А. Б.) — 51.*

⁵⁾ "Тоит" — месяц египетского календаря, равный приблизительно сентябрю. *(А. С.) — 86.*

⁶⁾ Ср. по этому вопросу *В. В. Болотов*, Библиографическая заметка об исследовании *P. Schegg, Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi. München 1882.* Христ. Чт. 1882, II, 808-815.— День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 155-167 (отд. оттиск 293-305).— Журналы заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение II, стр. 7-18. *(А. Б.) — 89.*

⁷⁾ По вопросу об отношении армянского календаря к календарю персов см. *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Д: Календарь персов. Христ. Чтение, 1901, 1, 439-515 (отд. оттиск 127-167). Ср. там же, экскурс Е: Церковный год сирохаддеев. 937-949 (169-199). *(А. Б.) — 102.*

Источники церковной истории

Исторические источники разделяются на немые и говорящие, или неписьменные и письменные. О немых источниках церковной истории не буду говорить, потому что они для нашей науки дают слишком мало. Письменные источники по материалу, на котором письмо сохранилось, делятся 1) на *монументальные*, или *написи* на камне и металле, на стенах зданий, на мраморных досках, на памятниках, монетах и т. п., и 2) *книжные*, написанные на папирусе, пергамене и бумаге. В ряду этих последних источников могут быть различаемы, с одной стороны, а) *источники общего характера*, с другой б) источники *специальные*, представляющие, собственно, уже обработку исторического материала, но в то же время имеющие для нас значение первоисточников ⁸⁾.

Примечания

⁸⁾ О монументальных источниках истории и их разработке говорится вообще в пособиях по соответствующим вспомогательным наукам, эпиграфике, нумизматике, сфрагистике, и в руководствах по археологии и истории искусства. По отношению к памятникам христианской древности важное значение в данном случае, кроме уже успевших устареть к настоящему времени *A Dictionary of Christian Antiquities, ed. by W. Smith and S. Cheetham. Vol. I—II. London 1875-1880,* и *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer, bearb. und herausgeg. von F. X. Kraus. B. I—II. Freiburg im Br. 1880—1886,* имеет недавно начатый *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie, publie par F. Cabrol. T. I. Paris 1903-1906* (со множеством снимков с памятников). Вообще об источниках истории древнего мира, монументальных и литературных или книжных, и о разработке этой истории дает сведения *C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte. Leipzig 1895.* На

русском языке есть *В. Бузескул*, Введение в историю Греции. 2 изд. Харьков 1904. История средних веков имеет для себя превосходный указатель источников в труде *А. Potthast*, *Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500*. В. I—II. 2 Aufl. Berlin 1896. Существуют особые введения в историю отдельных народов, выступивших на сцену с началом средних веков. *В. Wattenbach*, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des XIII Jahrhunderts*. В. I—II. 7 Aufl. Berlin 1904 (В. I). *Dahlmann-Waitz*, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*. Th. I—II. 7 Aufl. von *E. Brandenburg*. Berlin 1905 (Th. 1). *А. Molinier*, *Les sources de l'histoire de France au moyen âge. 1-V (до 1494)*. Paris 1902-1904. *Ch. Gross*, *The sources and literature of english history from the earliest times to about 1485*. London 1900. Как на опыты специального введения в церковную историю можно указать на труд болландиста *Смедта*, *C. de Smedt*, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*. Gandavi 1876, и на упомянутую выше "Пропедевтику" *Нуршля* (прим. 2). Не признается удачным труд *Е. Bratke*, *Wegweiser zur Quellen — und Litteratur-kunde der Kirchengeschichte*. Gotha 1890. Ближайшие указания касательно древнехристианской литературы вообще и в частности касательно церковно-исторических трудов можно находить в курсах по истории этой литературы и патрологиях. *О. Bardenhewer*, *Patrologie*. 2 Aufl. Freiburg im Br. 1901. *Егоже*, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*. В. I—II. (первые три века). Freiburg im Br. 1902-1903. *А. Harnack*, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Th. (bearb. unter Mitwirkung von *E. Preuschen*)—II, 1-2. Leipzig 1893-1904. *G. Krüger*, *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten*. 1 u. 2 Aufl. Freiburg im Br. u. Leipzig. 1895; Nachträge, 1897. Труд *G. Slang a Historiographie ecclesiastica*. Frib. Brig. 1897 не представляет чего-либо ценного. О древних церковных историках сведения даются в труде *А. П. Лебедева*, *Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX*. 2 изд. Спб. 1903. Для византийского периода необходимой справочной книгой является названная уже выше книга *Крумбахера* (прим. 2). Об издании и разработке источников византийской истории ср. труд *В. Г. Васильевского*, *Обозрение трудов по византийской истории*. Вып. 1. Спб. 1890 (дополненное извлечение из журнала Министерства Народного Просвещения за 1887-1889 гг.). (А Б.) 108.

Монументальные источники

По степени своей авторитетности вообще в ряду исторических источников на первом месте должны быть поставлены написи разного рода, на чем бы ни были они сделаны: на стенах, мраморных памятниках, монетах, печатях и т. д. Камень стоит дороже, чем какой-нибудь плохой папирус; на стенах же не так легко было записывать. Естественно, таким образом, что раз существуют на камнях, стенах, металлических досках известные написи, то в них нельзя видеть только пробу пера. Не всякому, ощутившему в себе склонность к литературной деятельности, легко было бы писать на таком материале. Если существуют монументальные письменные памятники, то естественно предполагать, что заготовлены они тем, кто имел действительные побуждения к тому, чтобы оставить известную надпись. Неверности в подобных памятниках могли происходить разве тогда, когда, например, правительство приготавливало их, ожидая еще только известного события. Впрочем, случаи, подобные поступку Наполеона, который заранее на медалях отпраздновал свою победу над Россией, весьма редки. Так как пишутся эти памятники большею частью самими участниками событий, это придает им тем более высокое значение. [Фальсификация этого рода памятников с целью сбыта их ученым собирателям есть явление нового времени].

Но, во-первых, эти памятники немногочисленны, во-вторых, в своей массе — монотонны. Все, что дают они для истории, обычно ограничивается собственными именами и цифрами. В сравнении с другими письменными источниками они могут иногда являться как бы фонарями, зажженными среди белого дня.

Написи на камне

Большинство этого рода монументальных письменных памятников составляют надгробные надписи; содержание их ограничивается молитвенным воззванием к Богу, обращением умерших к живым и наоборот. Ценнее надписи в том случае, когда они увековечивают деятельность знаменитых лиц. Но эпиграфика справедливо фигурирует в числе пособий церковной истории. Заслуги ее редки, но ценны. Я сейчас иллюстрирую это положение.

Мученик Иустин говорит о Симоне Маге, что римляне признали его богом и поставили ему статую на одном из островов Тибра с надписью: "Simoni Sancto Deo". Этот рассказ представлялся маловероятным. В 1574 г. была открыта при раскопках и эта статуя; надпись на ней оказалась следующая: "Semoni Sancio Deo Fidio sacrum", следовательно, она была посвящена Одному сабинскому божеству, Semo Sancus.

Одна из самых ценных надписей — надпись на кафедре Ипполита. В 1551 году была открыта около Рима статуя лица, сидячего на кресле с львиными головами. Голова и руки статуи оказались отломанными, а на боковых стенках кресла открыта надпись. На правой стороне находится перечень произведений неизвестного автора (впоследствии доказано было тождество его с Ипполитом) на греческом языке; на противоположной стенке найден пасхальный канон от 222-333 гг. по Р. Х., т. е. 112-летний цикл ($16 \times 7 = 112$), которым предполагается, что чрез 112 лет пасхи должны пойти по-старому.

Обращает также на себя внимание недавно открытая в Олимпии (1880) надпись с именем асиарха Гаия Юлия Филиппа Траллиана, относящаяся к 149 году нашей эры. Она имеет важное значение в решении вопроса о времени мученической смерти св. Поликарпа смирнского. Известия о смерти Поликарпа мы находим в полной редакции его актов и в сокращенной у Евсевия. Так как Евсевий не привел заключительных слов полной редакции, где упоминаются правительственные лица, то представляли, что эти акты поддельны, составлены по Евсевию и что Поликарп пострадал в 166 г., а не в 155—156, как указывают акты. Новооткрытая надпись решает вопрос в пользу полной редакции актов, ибо консул Филипп Траллиан стоит и в актах, а год его по надписи — 149-й во всяком случае ближе к 155, чем к 166.

В 1882 г. открыта надпись Аверкия, епископа иеропольского. Эта надпись по своему содержанию была известна и раньше. Она сохранилась у Симеона Метафраста, известного переделками древних агиографических памятников, в житии святого равноапостольного Аверкия иеропольского; но ей придавали мало доверия, так как в житии находилось много невероятных подробностей: говорилось о чудесном перенесении камня, на котором сделана надпись, в Иерополь, о путешествии Аверкия в Рим для исцеления дочери императора. Открытая в Иерополе надпись перед городскими воротами рассеяла тьму, окружавшую житие Аверкия, и любопытна в том отношении, что объясняет, каким образом могло составиться житие, поражающее своими невероятностями. Оказывается, что эта надпись относится к тому времени, когда церковь Христова была гонимой. Поэтому < христианстве составитель надписи выражается прикровенно. Он говорит о путешествии Аверкия в Рим к царице, упоминает о пастыре с сияющими глазами, о вере, предлагающей в пищу рыбу, хлеб и вино, и проч. Для верующих содержание ее было понятно. Под царицею здесь разумелась сама римская церковь, под пастырем и рыбою — Иисус Христос и т. д. Последующий составитель жития понял это сказание жития буквально и растолковывал содержание его по-своему.

Интересна еще надпись, имеющая отношение к "Октавию" Минуция Феликса, т.е. диалогу между христианином Октавием Януарием и язычником Цецилием Наталием,— диалогу, который оканчивается обращением Цецилия в христианство. В литературе об этом произведении идет спор. Сходство между известною частью диалога и "Апологетиком" Тертуллиана несомненно, и ученые спорят только о том, кто кем пользовался. Эберт (1868) решает вопрос в пользу Минуция Феликса и заимствователем считает Тертуллиана; но безусловно доказать это представлялось невозможным. В последующей работе ученых замечается такое движение, которое отзывается самым радикальным отрицанием. Кюн (Richard Kühn 1882) высказывается, что этот диалог Минуция Феликса — только литературная форма, вымысел, что никакого ни Октавия, ни Цецилия не было. Между тем найдена в Цирте надпись, в которой упоминается один местный чиновник, praefectus quinquennalis Marcus Caecilius Quinti filius Natalis. Последний, несомненно,— язычник, потому что представляется занимающим языческую должность. Существовал он между 211-217 гг., и так как Цецилий Наталий, ведущий разговор с Октавием, вероятно носил и имя Квинта (с 1, 5, чтение ex conjectura) и был родом Cirtensis (с. 9, 6; 31, 2), то отсюда и можно определить время происхождения диалога. В Цирте, как видно из надписи, несомненно существовала фамилия Цецилиев Наталиев. Правда, привлекая к решению вопроса рассматриваемую надпись Dessau (1880) высказывается, что Марк Цецилий и был тот Наталий, который после обратился в христианство; а в таком случае диалог имел место после 210 года, и Тертуллиан, писавший свой "Апологетик" около 200 года не мог пользоваться "Октавием". Но немецкий издатель этого Диалога Aemilius Baehrens (1886) полагает, что вопрос о времени происхождения его решен Эбертом бесповоротно и что М. Цецилий Наталий не сам вел беседу с Октавием и не был отцом этого диспутанта, но сам был сыном того Квинта, который беседовал с Октавием и обратился в христианство. Таким образом, мы имеем дело только с тем неприятным для христианства фактом, что отец является обращенным в христианство, а сын снова является языческим чиновником. Но это возможно, особенно если принять во внимание гонение Септимия Севера. Таким образом, эта циртская надпись дает основание полагать, что диалог имел место во второй половине II века. Впрочем, некоторые ученые полагают, что мысль о непосредственном пользовании и ближайшем отношении между Тертуллианом и М. Феликсом нужно оставить; что они оба пользовались недошедшей до нас латинской христианской апологией второй половины II в., может быть, принадлежащей Прокулу.

Большое значение следует признать за двумя надписями, составленными папою Дамасом. Эти надписи отысканы де-Росси и восстановлены во всей полноте благодаря тому, что еще в давнее время были списаны и сохранялись в одной старинной рукописи. Они относятся к римскому епископу Маркеллу, занимавшему кафедру с 24 мая 307 г. по 15 января 309 г., и его преемнику Евсевию, который был епископом от 23 апреля до 17 августа 309 г. В надписях говорится, что Иракий запретил проливать слезы, т.е. оплакивать падшим свои прегрешения, а Маркелл и Евсевий научили несчастных оплакивать свои грехи. В них находятся далее указания на то, что в Риме происходили страшные беспорядки. Они проливают также яркий свет на внутреннее состояние церкви в Риме и выясняют, что вопрос о принятии падших, игравший такую видную роль в предшествовавшей истории и подавший повод к расколу, был поставлен ребром и в настоящее время. Известно довольно старинное римское предание о том, что предшественник Маркелла — Маркеллин, застигнутый гонением, имел слабость принести жертву идолам, воскурив фимиам (thurificatio), но затем раскаялся в своей слабости, исповедал себя христианином и был казнен. Таким образом, судя по римскому преданию, здесь был епископ отступник. Преемником Маркеллина и был Маркелл. Маркелл был проведен на кафедру, очевидно, партией христиан строгих, и потому он объявил, что падшие должны искупить свои прегрешения тяжким церковным покаянием. Но в это время была многочисленна и партия людей, стоявших за слабую дисциплину. Дебаты между этими двумя партиями скоро

приняли обширные размеры. Из церквей и домов дело было перенесено на улицы, пошло до драки и убийств. Поэтому вмешалась в дело римская власть в чисто полицейском интересе. Дело кончилось тем, что Маркелл был отправлен в ссылку, где и скончался. Евсевий был выдвинут партией христиан строгих. Но и противная партия выдвинула своего представителя и поставила его во епископа.

Сделавшись епископом, Ираклий относился к падшим снисходительно, запрещал им оплакивать свои грехи и принимал в церковь после самой недолгой покаянной дисциплины. Напротив, Евсевий поддерживал строгую дисциплину, и тут повторилась та же самая история: дошло дело до уличных беспорядков, кончившихся тем, что Евсевий был сослан, не пробывши епископом и одного года. Древние историки об этом происшествии совершенно умалчивают, и имя Ираклия является только благодаря Дамасовой надписи. Другие писатели ничего о нем не говорят, и существует дегадка Липсиуса, что в ереси ираклиотов, которые фигурировали в древности, как секта гностическая, кроется след движения, поднятого Ираклием.

В отношении к отдельным лицам надписи вообще дают сведения о времени их жизни и деятельности. Такова надпись на гробнице Виктора, епископа капуйского, умершего в апреле 554 года, после 13-летнего управления паствою, с февраля 541 г. Одна малоазийская надпись, обнаруженная Май, свидетельствует о смирнском епископе — Эферихе (Αἰθέριχος). Эфе-рих присутствовал на Флавиановом соборе (448 г.), на разбойничьем и Халкидонском. Запуганный террором, он давал показания крайне смутные и вообще оставляет по себе, судя по соборным актам, впечатление человека недалекого и оказавшегося не на своем месте. Но надпись удостоверяет, что Эферих эгг архиепископом и пользовался уважением паствы, и таким эразом проливает свет на духовное состояние, в котором он находился: она показывает, что его сбивчивые показания были следствием страха, а не умственного склада; вместе с тем она Шееет важное значение для суждения о том, как обращались с отцами на соборе.

Затем, как замечено, огромное большинство надписей приходится на надгробные памятники. Этого рода надписи могут °казать большую услугу христианской археологии, но могут помочь и в других областях. Так, на основании их Каведони возможным определить обычный возраст, в котором христиане вступали в брак — от 14—17 лет, хотя бывали случаи браков j 12—13 лет. Можно также при их помощи определить среднюю продолжительность жизни, которая в древнем Риме оказывается меньше, чем в настоящее время.

Самое полное собрание надписей, существующее в настоящее время, издано *Берлинской Академией Наук* под заглавием: "Corpus inscriptionum Graecarum (с 1825) et Romanarum (с 1863)". Это огромное собрание фолиантов, в которое вносятся и группируются все открываемые надписи. Обработка этого издания превосходная, благодаря роскошным материальным средствам, позволяющим привлечь к участию в нем лучшие силы Германии. Оно может заменить недоступные для многих подлинныи надписи. Были и отдельные собрания надписей. Так, *Le Blant* (1856—1865) издал надписи христианской Галлии. Берлинский профессор *Шнегиздал* надписи испанские (1871) и английские (1876). Над римскими надписями особенно работал итальянский археолог *de Rossi* (1861—1888), работы которого не имеют себе равных.

Печати

Наряду с надписями, сделанными на камнях или сохранившимися на обломках стен, имеют значение надписи, сделанные на печатях. Печати, как известно, в древние времена

привешивались иногда к документам.*" шнурке (*sigilla pendentia*) и представляли нечто вроде медалей; они в таком случае имели лицевую и обратную сторону, так что на них можно было написать многое. По сходству в самой технике печатей с медалями их можно принимать как известные формы медалей, так что те, которые занимаются собиранием медалей, должны принимать во внимание и печати.

Древние печати уцелели в огромном количестве, и каждая именная печать является документом, могущим свидетельствовать о том или другом лице или должности. Иногда в печатях самая, по-видимому, ничтожная подробность может иметь решающее значение для определения какой-либо исторической личности. Например, стратег города имел обыкновение в печатях подле Христа и Богоматери помещать и того святого, который считался патроном города. Благодаря этому вопрос о месте жительства стратега легко может быть решен при помощи его печати. В очень небольшом количестве сохранились только печати епископские. И они также являются очень ценным документом. Так, например, сохранилась одна печать, принадлежащая епископу иворнскому, Фотию. На ее реверсе кругом читаем имя епископа Фотия, а на другой стороне в середине представлен св. епископ, облаченный в фелонь или стихарь с подписью: "ὁ Ἅγιος Οὐράνιος Ἐπίσκοπος Ἰβόρνιος" ("святой Ураний, епископ иворнский"). Неизвестно, когда жил этот Фотий, епископ иворнский. Может быть, эта печать восполняет собою пробел в "fasti episcopales", а может быть, составляет только материал для поправки чтения в подписи Трулльского собора (692 г.), где является Фотий епископ иворнский. Имя Урания также имеет значение. Это был епископ, представителем которого на Халки-донском соборе был пресвитер Павел. Как мы знаем из жития Евтихия константинопольского, память Урания чтится весьма высоко. Таким образом, эта позднейшая надпись удостоверяет, что чествование этого святого еще продолжалось.

Сведения о печатях можно находить частью в трудах по дипломатике, частью в специальных сочинениях. *Heineccius, De veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis. Francof. 1719. Grotefend, Über Sphragistik. Breslau 1875.* [Византийская сигилло-графия разработана в трудах *G. Schlumberger*, главный труд — *Sigillographie de l'Empire Byzantin. Paris 1884*].

Монеты

Можно посмотреть как на странность, что в числе источников церковно-исторических сведений могут являться Монеты. Значение они в данном случае имеют главным образом не по стороне технической и не потому, сколько они стоят, но как своего рода надписи. Древние монеты не походят на наши монеты, которые сохраняют свой штемпель и при перемене государей, если не происходит какой-либо перемены в правлении. В древнем мире монетами были, собственно, медали, выпускавшиеся не только в память вообще царствования разных государей, но и в память различных событий тогдашней истории, и имевшие различную ценность. Были, например, монеты в память взятия Иудеи римлянами, вследствие чего на них и стояла надпись: "Capta Judaea". Штемпеля на монетах менялись тогда очень часто, давая возможность составлять по ним более точное представление о времени тех событий, в честь которых они выбивались.

Вообще древние монеты имеют значение не только потому, что дают портрет известного государя, но и потому, что представляют эмблемы и надписи, которые помогают определить характер известного царствования и политические задачи того или другого государя. Так, известно, что монеты Константина Великого играют роль в истории потому, что дают возможность определить его отношение к христианству соответственно тому, насколько часто являются на них христианские символы. Над исследованием их

особенно много трудился англичанин Мадден (Madden 1877—1878). Характеристична монета, выбитая в честь императора Декия Траяна с надписью: "pudicitiae Augusti", "целомудрию Августа", указывающая на строго нравственный характер, которым отличался Декий, что и подтверждается в известиях других источников. Любопытные исторические сведения дает также монета императора Нервы. На ее лицевой стороне стоит надпись: "Imp. Nerva Caesar Augustus Pontifex Maximus Tr. P. Consul II", а на реверсе стоит: "Fisci judaici calumnia subla-ta", "за отмену клеветы иудейского фиска". Иудейский фиск введен был Домицианом. Этим именем называлась подать, которая взималась за обрезание и вносилась в храм Юпитера Капитолийского. Эта подать собиралась с большими придирками и сопровождалась оскорблениями. Благородный Нерва отменил эту подать при самом восшествии на престол.

В хронологическом отношении особенно важное значение имеют монеты, чеканенные в Александрии, потому что на них выставлялся год правления императора, в который чеканена монета. Он обозначался греческими буквами, который предшествовал знак, похожий на букву "L"; что означает это знак — понять невозможно. Но, как бы то ни было, за этим "L*" следует знак, показывающий в точности, сколько раз 29 августа падает на царствование того или другого государя, причем год предшествовавший сполна причисляется к царствованию этого государя. Поэтому александрийские монеты драгоценны для хронологии.

Монетами, далее, можно удачно пользоваться для определения полного имени того или другого государя. Как известно, в римлян имен было много. Определить сполна имя государя весьма важно для историка. Благодаря сохранившимся монетам удалось восстановить полное имя императора Декия Траяна: *Cajus Messius Quintus Trajanus Decius*. Это дает возможность исправить одну дату в мученических актах Пиония, которые начинаются словами: "imperatore Cajo Mense Quinto Trajano Decio"... При помощи монет можно понять, что слова "Mense Quinto" переделаны из настоящего имени императора "Messio Quinto". Отсюда ясно, что латинский переводчик, хотя и изменил имя императора, однако имел под руками хорошие мученические акты.

Установление полного имени Декия, помимо исправления указанной записи, дает еще возможность: а) часть довольно многочисленных мученичеств, бывших, по актам, при Траяне, отнести ко времени Декия и б) скептически относиться к тем актам, где Декий называется Флавием. Благодаря полному собранию собственных имен императоров в период гонений удалось выяснить замечательный для критики тех или других мученических актов со стороны их подлинности факт. Дело сводится к употреблению имени Флавия. Оказывается, что во многих мученических памятниках Декий называется Флавием, и ему приписываются эдикты о гонениях. Это, по-видимому, незначительное обстоятельство, однако, является хронологическим показателем этих актов. Все подобные акты с именем Флавия возникли, несомненно, после Константина Великого, хотя в основе их могут иногда лежать дошедшие от прежних времен предания или даже краткие записи мученичеств.

Известно, что во второй половине первого века в Риме барствовала фамилия Флавиев. К ней принадлежали: Веспасиан, Тит и Домициан. С Домицианом фамилия эта прекратилась. Но имя Флавия появляется в титуле Констанция Хлора, которое он унаследовал от своего деда и которое показывало благородство его происхождения. Как известно, император Диоклетиан выдвинулся из весьма невысокого рода. Сделавшись императором, он назвал себя "*Cajus Aurelius Valerius Jovius* (посвященный Юпитеру) *Diocletianus*". Затем он избрал в соправители своего старого собрата по оружию с именем "*Marcus Aurelius Valerius Herculus Maximianus*". Таким образом в имени обоих

императоров-августов фигурируют имена: Аврелий и Валерий. Затем, когда избраны были для обоих августов помощники — кесари, то им усвоен был титул Валерия, но не Аврелия, так что Константин Хлор назывался "Cajus Valerius Constantius", а Галерий — "Cajus Galerius Valerius". Таким образом, у государей появилось много имен, и именами Аврелия и Валерия стали дорожить, как отличительным титулом правителей. В лице Константия Хлора восходит на престол фамилия Флавиев, и Константин, унаследовавший от своего отца имя "Флавий", сделавшись императором, стал называться: "Cajus Claudius Flavius Valerius Aurelius Constantinus". Клавдием он назывался в честь императора Клавдия; названия "Valerius Aurelius" выражали полноту его власти. Хотя имя "Flavius" было родовым титулом Константина, но этим именем после него стали называться все императоры. Таким образом, хотя фамилия Флавиев прервалась, но титул "Флавий" продолжается у всех последующих императоров. Феодосии I, Феодосии II, Юстиниан, Ираклий назывались Флавиями. Случилось даже нечто большее. Все государственные сановники, даже самые низшие, не говоря уже о высших, титуловались Флавиями. В последнее время открытые египетские контракты показывают, что там каждый из контрагентов является или Флавием или Аврелием, и если он не состоял на государственной должности в Египте — назывался Аврелием, а если занимал государственную должность, — то Флавием. Получилась огромная традиция имени Флавия. Лицам, жившим после Константина, казалось весьма невероятным, чтобы предшествовавшие Константин} императоры не носили имени Флавия, и они сами наделили и этим именем.

Все предшествовавшие работы по нумизматике в свое время затмил своим трудом ученый Эккель из Вены, / *Eckheh Doctrina nummorum veterum. Vindobonae 1792—1799* (8 томов in 4°). Дело Эккеля продолжал *ff. Cohen, Description historique des frappées sous l'Empire Romain. Continue par F. Feuardent 2 ed. Paris 1880—1892* (8 томов in 8°). Важное значение имеют работы *Сабатье*, в 2 томах, по описанию византийских монет, начиная с Аркадия до взятия Константинополя турками, *J. Sabotier, Description generale des monnaies Byzantines. Paris 1862*. Снимки с древних монет, интересных по своим рисункам для публики, часто встречаются, например, в периодических изданиях не ученого характера. Вообще, вследствие разбросанности материалов по нумизматике трудно стоять на высоте знания по этому предмету.

Книжные источники общего характера и их фундаментальные издания

Всякого рода написи имеют для церковной истории второстепенное значение и не могут выдерживать сравнения с источниками книжного характера. Наиболее ценны для церковной истории памятники, заключающиеся в святоотеческой и вообще церковной письменности. Издавна были делаемы опыты собрать их с возможной полнотой.

Творения святых отцов и церковных писателей

Одним из самых древних более или менее полных сборников святоотеческих писаний является так называемая "Biblio-theca sanctorum patrum", которую издал в Париже в 1575—1579 гг. в 8 томах *Marguerin de la Eigne*, сорбоннский доктор и каноник de Bayeux; она содержит латинских отцов в подлиннике, а греческих в латинском переводе. Она переиздавалась несколько раз со значительными дополнениями и в конце концов расширена в лионском издании "Bibliotheca maxima patrum Lugdune 1677 г. до 27 фолиантов; здесь даны латинские писатели до XVI в. (впрочем, с XIII в. с пробелами) в подлиннике, а греческие в переводе. Затем в Венеции появилось издание *Андрея Галланди, A. Gallandi, "Bibliotheca veterum patrum"* в 14 фолиантах U/65—1781, 1788), в котором греческие писатели напечатаны в подлиннике.

Существенно восполнил издание Галланди *Анджело Май Анджело Май*), префект Ватиканской библиотеки (f 1854). Он имел доступ к роскошному собранию греческих подлинников этой библиотеки и в продолжение своей службы издал их так много как редко кому удается. Его десяти томное издание "Scriptorum veterum nova collectio" (in 4°) выходило в Риме с 1825 по 1838 год Другое его издание древних авторов — "Classici auctores" вышло также в 10 томах с 1828 по 1838 г. (in 8°). В 1839-1844 гг. появился его десяти томный "Сборник колосьев" — "Spicilegium Romanum" (in 8°). После этого обширного труда он занялся исключительно изданием святых отцов "Nova Patrum bibliotheca", в 7 томах, с 1844—1854 гг. (in 4°); томы 8 и 9 изданы уже по смерти Май в 1871 и 1888 г. [материал для Ютома 1906 г. был собран уже не Май]. Издания Май, несмотря на их недостатки, сохраняют значение до сих пор, потому что многие напечатанные им памятники можно найти только в его сборниках.

В главном и существенном предшествовавшие издания святоотеческих творений являются исчерпанными в "Патрологии" французского аббата Миня, издателя "Всеобщей библиотеки для клира", *J. P. Minge*, *Patrologiae cursus completus seu Bibliotheca universalis omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ec-clesiasticorum*. Сначала Минь издал Златоуста и Августина. Но затем в 40-х годах он пришел к намерению издать всех отцов. В 1844—1855 гг. Минь издал 221 том, в формате между 8° и 4° убористого текста, латинских писателей, доведенных до Иннокентия III (1216 г.), в 218—221 томах содержатся указатели; затем в 1857—1866 гг. издал греческих отцов в 161 томе, доведши издание до взятия Константинополя турками. Таким образом, здесь содержался весь древний и средний период церковной истории в главных ее представителях. Заветною мечтою его было издать святоотеческие творения на восточных языках, но он ничего не успел для этого сделать. Особые условия работы Миня наложили на его труд свою печать. Чтобы выпустить огромное собрание книг без убытка, он, не располагая казенной поддержкой, составил компанию и на ее средства вел свое предприятие. И хотя такое почтенное издание, как *Bibliotheca cleri universa*, должно было бы вызвать сочувствие со стороны духовной власти, однако эта последняя посмотрела неблагоприятно на промышленное предприятие Миня, в котором она видела нечто недостойное священного лица и противное апостольским правилам, запрещающим духовному лицу "куплю деяти", так что Минь должен был вести борьбу с парижским архиепископом. Ввиду этих неудобств издание Миня не могло быть особенно блестящим. Оно было напечатано на такой плохой бумаге, какая только могла найтись в Париже, так что пользоваться им нужно с осторожностью. Тем не менее он выстоял и довел дело до конца. Умер он в 1875 г. Значительная часть его издания (греческая патрология) погибла вследствие пожара в складе в 1868 г.

Если определять ценность "Патрологии" Миня, то эта ценность заключается прежде всего в практичности и удобстве пользования ею. Минь освободил свет от фолиантов бенедиктинских монахов, которыми было очень неудобно пользоваться, между прочим, вследствие громадности формата. Научная ценность труда Миня невелика, да он и не преследовал этой цели. Минь не был ученым-издателем в ряду тех, которые исследовали и открывали новые пути. Он не ставил задачи — издавать авторов неизданных, не устанавливает критически текста, он только перепечатывает авторитетные издания. Он издавал в такое время, когда каждый ученый должен был идти от изданий бенедиктинцев. Поэтому-то он предлагает лишь перепечатку старинных авторитетных изданий, пред которыми преимущество его "Патрологии" состоит в удобстве формата. Правда, и у него были увлечения в сторону научности, но опыт его в этом направлении кончился неудачно, и вообще сам Минь не имел возможности особенно улучшить текст произведений, которые издавал. Немногие случаи исправления текста повели к >ольшим неприятностям: в особенности для него памятной осталась история с творениями Макария в Египте были

два Макария: Макарий египетский, или великий, и Макарий александрийский — πολιτικός ("городской"). Требовалось разграничить их сочинения. Минь думал при издании воспользоваться услугами боннского профессора Флесса (Floss). Последний составил весьма хорошее проlegomenon ("предисловие"), но когда дело дошло до установки текста, то не только не поспел к сроку, ничего более не сделал. Произошло в издании замедление, оторого не терпело коммерческое дело. В серии греческой патрологии сделался перерыв, типография могла остаться без работы, а потому Минь стал издавать следующие томы, но подписчики не хотели брать этих томов без предыдущих. Минь обратился к прежней практике, махнул на Флесса рукой и стал перепечатывать старые издания. Он брал обычно лучшее бенедиктинское издание, более полное и авторитетное сравнительно с другими, и означал жирным шрифтом в тексте своего издания пагинацию подлинника; когда было нужно, присоединялись изданные позднейшими учеными недостающие у бенедиктинцев святоотеческие творения.

Все недостатки, тяготевшие над прежними бенедиктинскими изданиями творений святых отцов, очевидно, должны были войти и в "Патрологию" Миня, причем к ним прибавлялись и новые погрешности. Поэтому ученые не освобождены и теперь от обязанности прибегать к подлинникам святоотеческой литературы и к более ранним ее изданиям и только из-за неудобства пользоваться теми и другими прибегают к "Патрологии" Миня. Что касается более ранних изданий, то они отличались простотой приемов. Первые издатели в основу трудов своих полагали одну, много две рукописи и при этом редко допускали поправки, как это делали бенедиктинцы. Но за это последние, хотя пользовались для своих изданий большим материалом и отличались трудолюбием, опускали в рукописях многие варианты и руководились авторитетом тех, которые раньше трудились на поприще издания святоотеческой литературы. Благодаря бенедиктинским работам даваемый ими текст рукописей приобретал ценность в отношении смысла, но их издания не представляют возможности для ученых проследить генезис ("происхождение") рукописей. Другое удобство и вместе неудобство бенедиктинских издательских работ — в том, что бенедиктинцы старались приискывать и проверять места Св. Писания, проводимые святыми отцами в их сочинениях. У святых отцов, как имевших под руками разные списки Св. Писания, были и разные чтения свящ. текста. Бенедиктинцы же пользовались лишь списками Св. Писания, сохранившимися в Ватиканской библиотеке. Соответственно с ними они и проверяли тексты, находящиеся в святоотеческих творениях. Если святой отец приводил место свящ. Писания несогласно с ватиканскими списками, бенедиктинцы считали такое место опискою и спокойно поправляли его или по сикстинскому изданию Библии (в сочинениях греческих отцов) или по Вульгате (в творениях латинских отцов). Этот невинный прием бенедиктинцев лишает ученых возможности проследить, из какой рукописи св. отец заимствовал приводимый им текст. Поэтому ученые, для которых важен текст древнейших рукописей, вынуждены обходить бенедиктинские издания и пользоваться более ранними изданиями. Такие недостатки бенедиктинских издательских работ вошли и в "Патрологию" Миня и чрез то уменьшают ее ценность. Кроме того, и издание Миня не представляет совершенно полного собрания церковных писателей.

Дополнительный в этом отношении труд предпринял *Жан Баттиста Питра (J. B. Pitra)*, впоследствии кардинал и епископ тускуланский († 1889). Деятельность его стоит в связи с восстановлением так называемой конгрегации Мавра после погрома, произведенного французской революцией. Последняя была пагубна для монастырей. Монастыри подверглись разграблению, при котором были уничтожены и расхищены многие памятники литературы. После революции французское правительство решилось восстановить ученую деятельность монастырей. С этой целью была возобновлена конгрегация св. Мавра, основателем которой был ученик Бенедикта нурсийского,

посланный своим учителем в Галлию и здесь по его уставу устроивший монастырь. Каждый член конгрегации св. Мавра назывался "monachus Bene-" dictinus sancti Mauri", или "Сан-Мавританом". Восстановленной конгрегации был отведен монастырь в Солеме (1837). Вторым настоятелем ее и был Питра. Он издал в 1852-1858 гг. памятники отеческой литературы в сборнике: "Spicilegium Solesmense" — "Солемский сборник колосьев" (4 тома in 4°). Сделавшись епископом тускуланским, Питра перенес свою деятельность в Италию. Пользуясь рукописями Ватиканской библиотеки, он издал в 1876—1884 гг. другой сборник святоотеческих творений под названием "Analecta sacra" (том 1-4, 6, 8 in 8°). При издании этого сборника он широко пользовался восточными рукописями на сирийском, армянском и коптском языках. Затем им были изданы еще Analecta novissima в 1885-1888 г. (2 т. in 4°) и Analecta sacra et classica в 1888 г. (in 4°).

Более совершенное издание латинских церковных писателей до VII в. взяла на себя *Венская Академия Наук*, издающая с 1866 г. "София scriptorum ecclesiasticorum latinorum". Труд был разделен между самыми выдающимися филологами настоящего времени. Чтобы понять и оценить достоинства и недостатки этого труда, нужно отметить тот факт, что издание предпринято с целью дать устойчивый подлинный латинский текст этих сочинений. Наука обязана этим изданием изменившимся взглядам на латинский язык. Прежде различали золотой, серебряный, медный и железный периоды латинского языка и на всякое отступление от классической латыни смотрели как на порчу языка и старались каждое такое место исправить в духе последней. Теперь же на каждое изменение в языке смотрят как на естественное видоизменение его органической жизни, и чтобы проследить историю его развития, стараются восстановить подлинный текст всех писанных на нем сочинений. Даже период упадка языка представляет для новейших ученых интересные данные для возникновения новых романских языков: потому-то филологи и принялись за изучение творений христианских писателей IV, V и VI веков. Прежними изданиями руководиться было неудобно. Прежние издатели видели в рукописях латинских отцов много грамматических ошибок и исправляли их. Ученые филологи Венской Академии Наук и задались целью восстановить вполне первоначальный текст.

Дело ведется исключительно филологами: это сообщает изданию специальный оттенок. Де-Лагард в рецензии на издание творений св. Киприана в венском корпусе, сделанное Гартелем (1868-1871), указавши разные недочеты издания, объясняемые тем, что издатель не был богословом, справедливо замечает, что все-таки недочеты от издания святых отцов филологами будут не таковы, как те, которых можно ожидать от издания их бого словами без надлежащего филологического образования и с вредными для науки тенденциями. Всем памятна затея абба' Sionnet в предпринятом им в Париже издании новых и усовершенствованных текстов святых отцов; из них видно, чего могла бы ожидать богословская наука от издания латинских отцов писателей католическими богословами. При издании Августина и Иоанна Златоуста был приглашен для филологических работ выдающийся филолог Дюбнер. Дюбнер нашел, что латинская Библия, которой пользовался Августин, переделана ужасающим образом. Он сказал об этом аббату Сионнэ; тот грубо ответил: "богословская часть издается мною, abbe Сионнэ, а он хорошо бы сделал, если бы ограничился тем, что отыскал бы и установил цитаты из классических авторов". Таким образом, знаменитая личность Дюбнера являлась только вместо вывески, в качестве приманки. То же самое потерпел и филолог Ян (Jahn) при перепечатке творений Василия Великого: к его указаниям отнеслись с крайним пренебрежением. Эти прецеденты не обещали ничего хорошего от изданий святых отцов католическими богословами. Филологи чужды богословских интересов, и это служит со стороны их лучшим ручательством того, что они дадут текст именно так, как он был в наилучших рукописях и как можно восстановить его при помощи лучших средств. Но зато о комментариях богословского содержания филологи не заботятся. Они дают хороший

текст; но не дают подстрочных замечаний. Потому "Патрология" Миня и до сих пор не утратила своего значения, так как в ней встречаются диссертации и комментарии, которые настолько ценны, что пренебрегать ими никак нельзя.

Издание Венской Академии Наук вызывает с практической стороны тот упрек, что оно выходит медленно. Но эта медленность показывает и трудность издания. Так, о вышедшем в 1882 г. издании Орозия известно, что издатель Zangenmeister работал

| над ним 15 лет; 15 лет труда дали возможность этому ученому Установить текст добросовестно. Для своих целей венские ученые собирают сведения во всех библиотеках, и все, что дает целая Европа, находит в их трудах практическое применение. Медленность, таким образом, сопряжена с качеством работы. Это издание применяет к пользованию рукописями самый верный метод. Оно считает недостаточным выписать варианты из рукописей, но устанавливает связь рукописей по фамилиям, к которым они принадлежат. Таким образом издатели думали нарисовать картину истории памятников. Другой упрек, который можно сделать этому изданию, состоит в том, что оно содержало большею частью авторов, менее важных для богословия вообще и церковной истории в частности, так что из вышедших на первых порах авторов ценных оказывалось немного, каковы-Киприан, Виктор витский, Сульпиций Север, Павел Орозий, Иоанн Кассиан. Остальные представляют собою писателей, настолько мало дающих материала для церковной истории, что за изучение их едва ли кто возьмется, кроме филологов⁹).

Успех венского издания зависел, между прочим, и от особых причин, сущность которых заключалась в соперничестве Венской и Берлинской Академий, вопреки всем уверениям друг друга во взаимных вспоможениях. В Берлине издаются "Monumenta Germaniae historica", имеющая весьма важное значение; здесь в отделе "Scriptores", среди "auctores antiquissimi" (1877—1898, 13 томов) фигурируют те латинские церковные писатели, которые действовали на германской почве, например Орозий и др. Благодаря конкуренции между Берлином и Веною, венские ученые, встретив несогласия в рукописях, ожидали издания их в Берлине и затем проверяли свой текст по берлинскому.

Таким образом, можно надеяться, что древние латинские церковные писатели будут изданы в Вене и "Патрология" Миня в соответствующей части, по отношению к тексту писателей, упразднится. Но долго не потеряет своего значения "Патрология" Миня относительно греческих церковных писателей. Едва ли можно ожидать, что и в XX столетии выйдут древние церковные греческие писатели в полном виде. До последнего, по крайней мере, времени можно было указать только на единицы, делавшие хоть что-нибудь для переиздания греческих церковных писателей; исключение представляют лишь немногочисленные писания мужей апостольских и христианских апологетов. Когда же вслед за апологетами является Ориген, то для переиздания его уже весьма нелегко найти издателей, тем более Василия В., Григория Богослова, Иоанна Златоуста. Что касается того, что издаваемо было ранее в Германии, например Гарнаком, то это были лишь небольшие кусочки из памятников древней христианской литературы. То же сравнительно небольшое значение имеют в количественном отношении издания Карла де-Боора (de Voog), знакомящие нас с Феофаном Исповедником, Феофилактом, Никифором — патриархом константинопольским и др. Отсюда — "Патрология" Миня до сих пор, можно сказать, не сделалась устарелою.

Указанное отношение к греческой литературе понятно само собою. Латинские писатели интересуют филологов-латинистов, филологов романских, историков романских и германских. Напротив, греческие писатели интересуют историков общегражданских и, затем, разве еще самих греков. Дело в том, что греческий язык никаких новых наречий не

пустил; новогреческий язык представляет собою только видоизменение его. Отсюда он может быть интересен единственно для филолога-эллиниста, а при таком условии недостаток ученых, которые заинтересованы были бы изучением греческого языка, является фактом совершенно естественным и понятным. До какой же степени узко смотрят на дело общегражданские историки, об этом легко судить хотя бы по следующему факту. Когда появилось издание хроники Феофана, то ученые рецензенты делали заметки подобного рода, что издание это бесполезно и для германского мира и именно потому, что на греческой почве бывали-де и германцы ¹⁰).

Патрология Миня, если бы она была даже пополнена, все-таки будет иметь тот существенный недостаток, что она не обнимает двух отраслей греческой и латинской письменности. Дело в том, что в ней изданы только такие произведения, которые принадлежат определенным авторам. Самая программа "Патрологии" Миня исключает поэтому анонимные сочинения (за некоторыми исключениями) с одной стороны, и такие коллективные труды, как "Деяния соборов" — с другой. ["Деяния соборов" также сам Минь имел намерение издать особо в 80 томах, но не успел приступить к выполнению и этой своей мысли]. Таким образом, приходится обращаться еще к другим сборникам памятников древнехристианской литературы помимо "Патрологии" Миня.

Деяния Соборов

История издания соборных деяний весьма интересна в смысле постепенного роста издательских приемов. Средневековый романо-германский мир в своих богословских и исторических изданиях довольствовался только каноническими сборниками. Естественно, что при таком условии указанная литературная отрасль была в совершенном забвении. Соборания в этом роде появились только под непосредственным воздействием германской реформации.

В видах борьбы с новшествами парижским каноником *Жаком Мерленом* (*Jacques Merlin*) в 1524 г. было предпринято издание соборов, представляющее один фолиант в 2 частях. В нем должны были помещаться деяния всех вселенских соборов и поместных и определения пап. Можно судить, как мало представлял себе этот ученый область канонических материалов, и вполне естественно, что его намерение оказалось лучше самого исполнения. Сборник оказался неудовлетворительным. Так, послание Кирилла александрийского к Несторию приписывается в нем Ефесскому собору. V вселенский собор (553 г.) оказался совершенно неизвестным. А что фигурирует под именем этого собора, то на самом деле относится к собору 536 г., бывшему при константинопольском патриархе Мине, и к Иерусалимскому. Но раз первый толчок был дан в этом направлении, за Мерленом нашлись последователи. Издание Мерлена было перепечатано в 1530 и 1536 гг.

В 1538 г. в Кёльне явилось издание францисканского монаха *Петра Краббе*, в виде 2 томов in folio. Для этого издания, по его словам, было рассмотрено им до 500 библиотек. Здесь обнаружились новые документы, как, например, "Breviarium" карфагенского архидиакона Либерата. Отсюда это издание является несколько лучшим сравнительно с прежними. Достоинство сборника Краббе заключается, между прочим, еще в том, что деяния IV вселенского собора приводятся у него по переводу римского диакона Рустика, так что, благодаря этому, явилась возможность пересмотреть латинский перевод. Мало того, так как древние издания предпринимались нередко так, что древние рукописи служили в типографии вместе и оригиналами и поэтому очень часто пропадали, то издание Краббе является весьма важным и в том отношении, что является иногда заменой оригиналов.

После Краббе, в смысле расширения научных знаний, следует отметить 4-томное издание *Лаврентия Сурия* 1567 г. В нем появляются Постановления апостолов (8 кн.), деяния V вселенского собора, так называемый "codex encyclicus", представляющий собою собрание посланий митрополитанских соборов к императору Льву I. За Сурием последовало в 1585 г. венецианское издание *Николини* в 5 томах. Следующее издание, переиздававшееся до трех раз, принадлежит *Северину Бинию*; из них 1-е издание в Кёльне относится к 1606 г. Оно показывает, между прочим, насколько недостаточны были воззрения самих издателей на свои задачи. Так, например, в качестве деяний никейского собора приводится в нем труд Геласия.

Наиболее видный в этом отношении шаг представляет римское издание "*Collectio Romana*" 1608—1612 гг., предпринятое по приказанию папы Павла V. Во главе этого издания стояли иезуиты, в особенности Сирмон (Sirmond). Это издание обнимало собою в четырех фолиантах документы вселенских соборов. Материалом для этого издания послужили греческие рукописи, найденные среди сокровищ Ватиканской библиотеки; последним обуславливался громадный успех этого издания, но нельзя вместе с тем не заметить, что это обстоятельство (греческие рукописи) имело и своего рода невыгодные стороны. Имея под руками греческий текст, издатели вообразили его себе совершенным, непогрешимым, и в тех случаях, когда приходилось им констатировать разность между рукописями, они поправляли латинский текст. Таким образом, открыв греческий текст, эти издатели в качестве корректоров значительно погрешили против первоначального текста латинского. Они поправляли стиль, многое вычеркивали, некоторые места заменяли своими выражениями; словом, они поступали с переводом как со школьной работой, так что в их издании латинский текст потерял значение и характер древнего перевода. Важно, что эти издатели, убедившись в непогрешимости этого текста, исправляли по нему и латинский текст символов.

За римским изданием следовало "*Conciliarum collectio regia*" (королевское собрание соборов), явившееся в 1644 г. в Париже и состоявшее из 37 томов. И в этом издании мы находим новые документы, например послание Вигилия, которым он собор 553 года признавал за V вселенский собор. В типографском отношении это издание представляло верх искусства: были приняты все меры к тому, чтобы издание вышло роскошным. И действительно, оно поражало своей внешностью. Но, к сожалению, нельзя этого сказать о внутреннем достоинстве издания.

По полноте своей оно было превзойдено изданием *Филиппа Лябба* (Labbe), французского иезуита, который приступил к делу с большой осторожностью: он напечатал сначала программу своего издания, так что ученый мир ознакомился с этой программой и сделал редактору многие указания с целью исправления недостатков. Благодаря такому приему ему удалось открыть до 30 новых соборов, происходивших на западе и доселе неизвестных. Греческий текст в этом издании явился в лучшем виде. Лябб умер в 1667 г., когда он подготовлял к печати томы 9-й и 10-й. Издание было доведено до конца товарищем Лябба по иезуитскому ордену *Габриелем Коссаром* (Cossart) в 1672 г., когда был издан последний 17-й том.

Но и Филипп Лябб не мог отрешиться от "Collectio Romana". На этот существенный недостаток и обратил свое внимание один французский ученый *Этьен Балюз* (Baluze), который обладал счастливою способностью отыскивать документы наиболее ценные и был одарен необыкновенным чутьем по части издательской. Его сверка с другими рукописями существующего латинского текста убедила, что *romani correctores* в самой основе повредили текст и исказили смысл. Поэтому он задался целью восстановить первоначальный латинский текст, установив различие двух редакций для деяний IV

вселенского собора: а) до Рустика и б) Рустика. Но так как уже до него все книжные магазины и рынки были переполнены прежними изданиями и ни один издатель не хотел принять на себя нового издания, не продав прежнего, то Балюзу и пришлось ограничиться изданием одних лишь вариантов к изданию Лябба — Коссара в 1683 г. Ему удалось выяснить характер соборов 355 г. в Милане и 359 г. в Римини, также характер карфагенской конференции 411 г. с донатистами. Его работы по восстановлению подлинного греческого текста обнимают все документы до V вселенского собора включительно.

Чаще всего в старые времена цитировалось издание Лябба, но теперь оно утратило свое значение, и если продолжают и него ссылаться, то это свидетельствует только о том, что авторы находятся далеко не в благоприятной обстановке, именно — в каком-либо провинциальном городке, где нет возможности достать более важные источники, каковыми являются труд Гардуэна и Манси.

Первое из них, издание иезуита Жана Гардуэна (Hardouin, 1729) "Conciliorum collectio regia maxima" появилось в Париже в 12 фолиантах в 1715 г., последний собор помечен 1711 г. В типографском отношении это издание отличается чистотой и ясностью и вообще обладает многими достоинствами. Однако издатель не сумел как следует воспользоваться прибавлениями Балюза и, пользуясь ими только слегка, исправлял текст, не означая даже имени автора, которым он пользовался. Фальшивую сторону этого труда и составляет особенное отношение Гардуэна к трудам предшественников, так как он, пользуясь изданием Балюза, выдает его данные за результаты своей работы. Для латинского текста дается нечто среднее между истинным его характером, с каким он является у Балюза, и тем, с каким он является у предшествующих издателей. К преимуществам издания Гардуэна следует отнести различные приложенные к нему индексы.

Предприятие *Доминика Манси (Mansi)* стоит в известной связи с изданием соборных актов книгопродавца Николая Ко-лети, вышедшим в Венеции в 23 томах в 1728—1734 гг. Само по себе это издание не представляло ничего нового, будучи перепечаткой текста Лябба. Счастливая особенность его заключается в том, что оно заинтересовало ученый мир. Манси, бывший каноником в Лукке, взял на себя труд составить шесть дополнительных томов к этому изданию, вышедших в 1748—1752 гг. А потом он и сам решился дать издание соборов. Явилось "Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio" в 31 томе, из которых первый том появился во Флоренции в 1759 г., последний в 1798. Манси не успел довести издания до конца и умер в этом году в звании архиепископа луккского (с 1765 г.). Предприятие Манси находилось в руках книгопродавцев и потерпело несколько в типографском отношении. Может быть, и самый распорядок этого издания зависел от коммерческих соображений. Почти каждый более или менее выдающийся собор был разбит на два тома, так что половина начинается в одном томе, а конец содержится в другом. Издание Манси оканчивается Флорентийским собором. Поэтому оно не могло вытеснить издания Гардуэна. В нем нет также указателей, какие имеются у Гардуэна. Но в научных работах приходится руководиться предпочтительно собранием Манси не только потому что Манси воспользовался большим количеством вариантов' но и потому, что Гардуэн вставлял в текст свои собственные конъектуры. Достоинство издания Манси заключается и в том что оно полнее издания Гардуэна. Все изданное в *Supplementa* отмечено у него знаком указующей руки; он издал все, что было известно. В издание его входят все соборы вселенские, поместные и папские послания.

Недостатки издания Манси, естественно, заставляют желать замены его чем-либо лучшим. О новом издании соборных документов объявлял еще в 1870 и затем в 1884 г. парижский

издатель Пальмэ (Victor Palme). Но Пальмэ в конце концов обещал только дать воспроизведение издания Манси, а чтобы привлечь публику, он обещал 32-й том, где будет помещен указатель, который отдельно продаваться не будет. В научном отношении такое предприятие представляется затеей вредной, потому что раз бросив на рынок это дорогое издание, нельзя будет частным лицам предпринять что-либо новое.

Что неудобства издания Манси чувствительны, это не может подлежать никакому сомнению. Формат этого издания — громадный, оно не вмещается на столе, так что в этом отношении пользоваться им неудобно. При своей полноте собрание Манси заключает в себе весьма много лишнего. В нем помещены псевдоисидоровы декреталии, а потом и дальнейшие папские послания. Основания для перепечатки некоторых папских посланий заключались в том, что папы иногда писали послания после римских поместных соборов. Но для такого издания, как издание соборов, папские послания являются излишним балластом, так как последние имеют своих издателей. Послания пап до Льва изданы Кутаном (Costant), Лев Великий был издан ученым Баллерини, преемники Льва до Гормизды изданы Тилем (Thiel), Григорий Великий имеется в "Monumenta Germaniae". Таким образом, значительную часть издания Манси можно рассматривать как излишнюю. Издатель, далее, расширил свою задачу, как и свою программу, и чтобы объяснить деятельность пап, послания которых он помещает в своем издании, он пред каждым папою дает выдержки из "Liber pontificalis". Эта часть его трудов устарела в особенности после издания французского ученого Дюшена. Но особенно ненужный балласт представляют те комментарии, которыми снабжены и папские послания и выдержки из "Liber pontificalis". В настоящее время в вопросах, касающихся истории соборов, ученые преклоняются пред авторитетом ученого Гефеле и поэтому пользуются его трудом (С. /· Hefele, Conciliengeschichte. 2 Aufl. Freiburg im Br. 1873 и дал.)· К рассуждениям же Манси обращаются те, которые хотят воздать *sum cuique* и указать значение трудов Манси в истории изучения соборных актов. Таким образом, в труде Манси много лишнего. Если исключить излишний материал, то издание его сократится значительно. То, что относится к соборам, у него перепечатано по кусочкам из древнего синодика (Liber synodicus), где даются сведения иногда очень краткие, иногда поражающие заимствованиями из каких-то неизвестных источников. Гардуэн поступил лучше, перепечатав этот синодик в полном виде. Неудобство издания Манси заключается еще и в том, что оно не отмечает страниц предшествующих изданий.

Если когда-либо новое издание соборных документов должно осуществиться, то, во всяком случае, оно должно явиться в другом виде, с выделением папских посланий и других лишних документов и с изменением хронологического порядка издания, который удержал Манси. Вообще, объем собрания документов, относящихся к соборам, трудно определить с точностью. Трудно, например, сказать, какие документы, относящиеся ко времени Ефесского собора, принадлежат Ефесскому собору. Поэтому лучше было бы, если бы ученые воздерживались от перепечатывания посланий Целестина, Сикста и даже Кирилла александрийского. Кирилл александрийский имел своего издателя, а под именем Ефесского собора нужно выдавать только то, что было читано на нем, или то, что относят к нему современные отцы, или то, наконец, что не могло иметь своего издателя, как, например, послание Иоанна антиохийского.

Что касается, с другой стороны, порядка в распределении Документов, то чтение актов соборов по Манси в хронологической последовательности, то восточных, то западных, производит впечатление странности, потому что характер занятий соборов для востока и запада различен; тогда как восток занимался христологическими спорами, запад — установлением церковной дисциплины. Известно, далее, что соборы свою деятельность выразили в тройкой форме: 1) *παραρτέματα* или *πραξίαι* представляют собою подробный

стенографический отчет о деятельности собора; 2) были и другого рода памятники, которые отцы собора извещали христианский мир и государей о тех водах, к которым они пришли, краткие отчеты в виде доклад или протоколов; 3) наконец, постановления соборов иногда вь ражаются в документе, известном под именем "κανόνες" ключающем самые краткие положения, выработанные на соборе и доводимые отцами собора до сведения всего христианской мира. Очевидно, что выделение в соборных памятниках "πράξεις" от других документов имеет законное основание.

Все соборы можно было бы разделить на три цикла. А) Документы первого цикла — и II вселенских соборов, в связи с поместными восточными соборами, имеют значение не столько для истории догмы, сколько для канонического права. Известно, что деяния и II вселенских соборов не сохранились, кроме списков отцов и еще некоторых документов. Б) СIII вселенского собора открывается новая эпоха для издателей соборных деяний, так как все последующие соборы были посвящены одному вопросу и результаты их сохранились в форме "πεπραγμένα". В издании вселенских соборов от III до VII должны найти место такие деяния Константинопольского собора 536 г. при Мине и деяния Латеранского собора 649 г. при папе Мартине. Деяния VII собора представят завершительное звено В). Наконец, поместные соборы, которыми богата западная церковь, должны составить отдельный сборник, который представит более интереса для канониста, чем для историка.

Таким образом, издание соборных документов должно состоять из 3 частей: первая часть должна заключать постановления первых двух вселенских и восточных поместных соборов, вторая — деяния вселенских соборов, начиная с III, и третья 1 памятники западных поместных соборов. Памятники соборов о лице Господа Иисуса Христа были бы сгруппированы вместе. Греческий текст мог бы быть дополнен на основании редких ватиканских рукописей, латинский же текст явился бы в обеих редакциях, древней и исправленной Рустиком в VI в. Для восстановления первоначального латинского текста работали Балюз и кардинал Питра. Можно было бы восстановить его во всей чистоте. У Манси же дело оставлено в первоначальном виде; везде он перепечатывает по-старому испорченный латинскими корректорами текст рядом с греческим (по Ляббу), а внизу дает поправки, заимствованные у Балюза¹²).

Удачный опыт издания канонов восточной и западной церкви в небольшом объеме был уже сделан под руководством Неандера *Брунсом*, *H. T. Bruns*, *Bibliotheca ecclesiastica. Canones apostolorum et conciliorum. I—II. Berolini 1839*. Два тома in octavo вместо 12 томов Манси содержат здесь все наиболее ценное в этом отношении из постановлений вселенских и поместных соборов.

Агиографические памятники

Другой род собраний отдельных документов, имеющих значение для церковной истории, это собрания агиографических памятников, актов мучеников и биографий святых — "acta sanctorum". Издание этих памятников принадлежит так называемым *болландистам* и имеет такое полное заглавие: "Acta sanctorum, quotquot toto in orbe coluntur", "Деяния всех святых, каких только ни почитают во всей вселенной". Болландисты — это фламандские иезуиты, во главе которых стоял *Иоанн Болланд*, умерший в 1665 году. Болланд был, собственно, продолжателем дела, начало которому положил *Гериберт Росвейд (Rosweyde f 1629)*. Преемниками его были другие иезуиты, *Henschen* (t 1681), *Papebroch III* 1714) и пр. Иезуиты, предпринимая издание, по существовавшему в то время обычаю, не обозначили меры участия своих сочленов в предприятии. Это объясняется их скромностью; но скромность в настоящем случае нельзя назвать похвальной, потому что для последующих ученых весьма важно знать, принадлежит ли известный труд какому-

либо опытному ученому, или только начинающему ученою деятельность иезуиту. Впрочем, некоторые участники в этом издании были настолько чутки к щ потребностям, что поместили свои инициалы, первоначальной задаче это предприятие должно было иметь скромный характер. Издатели имели для себя пример в лице предшественника на этом поприще, *Лаврентия Сурия*, издавшего в 6 томах жития святых, чествуемых латинской церковью (1570—1575); сюда вошло немало греческих памятников Иезуиты хотели только дополнить издание Сурия, и в 18 фолиантах Болланд хотел издать жития целого года. Но когда он приступил к изданию, материал начал быстро разрастаться: теперь уже не месяц издается в двух фолиантах, а целый фолиант обнимает только два дня месяца. Из этого можно видеть, насколько конец предприятия не соответствует началу. Наряду с ростом научного материала изменена была и форма издания. Сначала думали дать только латинский перевод с греческих памятников, а потом стали давать и греческий текст. Первый том издания (1—15 числа января) вышел в 1643 г. В истории издания роковое значение имела французская революция. Вследствие секуляризации имуществ иезуиты лишились и влияния, и в 1794 г. был издан последний 53 том (6-й для месяца октября). Лишь в конце 30-х годов следующего столетия к этому предприятию снова могли приступить бельгийские иезуиты. Первый, изданный ими в 1845 г. том обнимает 15 и 16 числа октября. В настоящее время предприятие это доведено до первых чисел ноября, для конца же года приходится пользоваться старым изданием житий святых Сурия. Этими иезуитами также издается с 1882 г. периодический орган "*Analecta Bollandiana*", в котором пополняются пробелы, оказавшиеся в первых месяцах.

То обстоятельство, что иезуиты взяли на себя издание "*Acta sanctorum*", набрасывало, по-видимому, тень на их предприятие, так как этот орден стяжал дурную известность. Но в действительности наука должна считать за величайшее счастье, что за это дело взялись иезуиты. Это самый распространенный и предприимчивый орден: он мог собирать памятники отовсюду-Далее, это самый сильный орден. После реформации это первородный сын католической церкви, пользовавшийся особым доверием пап. Благодаря могуществу ордена иезуитов болландисты могли высказывать свои научные воззрения, меньше чем члены других орденов рискуя подвергнуться преследованию. А это важно, потому что в "*Acta sanctorum*" затрагивались интересы других орденов и, хотя болландисты и оговаривались на каждом шагу своих "*Acta*", что они люди грешные, которым свойственно заблуждаться, однако подвергались нареканиям. Так например, когда в июльском томе актов они, говоря о пророке Илии и его повсеместном чествовании, высказались, что испанский орден кармелитов не ведет своего происхождения от пророка Илии, последние восстали против них и объявили, что "*Acta sanctorum*" — сочинения еретические, а издатели — еретики. Легко представить, что бы могло быть с другим орденом, менее сильным, более беззащитным, чем орден иезуитов. Против же иезуитов кармелиты и инквизиция не могли ничего сделать.

В "*Acta sanctorum*" иезуиты ведут свое дело строго научно. Им приходится иметь дело единственно с житиями мучеников и святых, приводить для этого исторические документы в том виде, в каком они дошли, и им нет нужды пускаться на выдумки для защиты папства. Если порою в житиях святых восточной церкви, например, в житии константинопольского патриарха Игнатия, они представляют латинский перевод греческого подлинника несколько перетолкованным в свою пользу, то это не обязывает ученого обращаться к этому переводу, когда есть греческий подлинник. Болландисты издают не только текст, но и комментарии, которые свидетельствуют о их огромной эрудиции. По мере того, как издание подвигалось вперед, для них открывались новые научные перспективы. Чтобы, например, оперировать над хронологическими датами, им пришлось установить хронологию восточных патриархов. Для выяснения некоторых особенностей греческого богослужения пришлось издать службу трем святителям. Таким

образом, это предприятие чем ближе к нам по времени, тем более выигрывает в качестве¹⁴⁾.

Из частных сборников агиографических памятников следует назвать еще бенедиктинское издание 77г. *Ruinarfa* "Acta pri-morum martyrum sincera et selecta" (Paris 1689, последнее издание Ratisbonae 1859). Намерение издателя было — заключить в сборнике то, что в древних мученических актах есть подлинного. Рюинар строго отнесся к своему делу, однако не довел критики до конца. С одной стороны, у него критики слишком мало (некоторые акты не сполна подлинны), с другой, как полагает *ELe Blant* (*Les Actes des martyrs*. Paris 1882),— слишком много (не приняты акты с подлинными частностями). С выделения этих частностей от позднейших прибавок и должна начать, по Мнению Le Blant'a, свое дело ученая критика¹⁵⁾

Примечания

⁹⁾ В настоящее время вышло более 40 томов этого собрания, и число произведений, представляющих интерес с богословской и церковно-исторической точки зрения, значительно увеличилось. (А. Б.) — 126.

¹⁰⁾ В последнее время, однако, тот интерес, какой имеют протестанты к самым первым векам христианства, привел протестантских ученых к мысли предпринять и вполне удовлетворяющее научным требованиям издание произведений всех греческих писателей первых трех веков, так как подобное издание прежде всего и более всего необходимо для серьезного изучения этой эпохи. Это дело взяла на себя *Берлинская Академия Наук*, и с 1891 года начались подготовительные работы. В издание, под общим заглавием "*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*" herausgeg. von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig, Hinrichs), должны войти все без исключения греческие памятники древней христианской литературы до Евсевия кесарийского включительно, хотя бы сохранившиеся только в переводах, за исключением лишь новозаветных писаний; будут изданы даже произведения позднейшей иудейской письменности, насколько они были приняты в христианской среде. В 1897 г. вышел первый том издания, содержащий часть творений Ипполита римского. С тех пор появился уже целый ряд других памятников (произведения Адаман-тия, Климента александрийского, Евсевия, Оригена, книга Еноха, коптские гностические произведения, *Oracula Sibyllina*). Все издание рассчитано приблизительно на 50 томов. В отличие от венского издания латинских писателей, это новое предприятие Берлинской Академии ведется главным образом богословами; во главе его стоит *А. Гарнак*, и его монументальная "История древнехристианской литературы" имеет ближайшее отношение к этому делу. Но к участию в нем приглашены вообще лучшие научные силы Германии (так Моммсен, например, издал первые пять книг латинского перевода истории Евсевия Руфина) и частью других стран, и при его выполнении находят применение все средства, какие может дать современная филологическая наука. Поэтому, несмотря на неменьшую трудность дела в сравнении с изданием латинских писателей, оно обещает быть в общем образцовым и устранить все предшествовавшие издания входящих в состав его произведений. Издатели дают при этом введения к изданным памятникам, иногда весьма обширные, и обстоятельные индексы. Целям рассматриваемого предприятия должна служить начатая с 1897 г. новая серия *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* herausgeg. von *O. Gebhardt* und *A. Harnack*, получившая с этого времени подзаглавие: *Archiv für die von der Kirchenväter-Sommission der kgl. preuss. Akademie unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller*. Но по отношению к греческим отцам IV и дальнейших веков дело не изменяется, старые издания и Минь остаются здесь в прежнем значении. Правда, замечается значительное оживление

в последнее время в области византологии (К. Krumbacher и издаваемый им с 1892 года журнал *Byzantinische Zeitschrift* в Германии, Ch. Diehl и его ученики во Франции, издание с 1894 г. Византийского Временника в России и основание в этом году русского Археологического Института в Константинополе). Но если и можно указать на ряд новых ценных изданий отдельных византийских авторов, то на какой-либо цельный *Corpus* греческих церковных писателей, живших позднее первых трех веков, едва ли можно рассчитывать в близком будущем.

Намерение Миня издать писателей на восточных языках в недавнее время нашло на западе осуществление даже сразу в двух видах. С одной стороны, в Париже начала издаваться с 1903 г. "*Patrologia Orientalis*", под редакцией R. Graffin и F. Nau, профессоров парижского католического института. По замечанию издателей, эта "Патрология" должна восполнять греческую и латинскую патрологию Миня, удерживая даже формат последней, и является как бы продолжением предпринятой еще ранее Graffin'ом, но не пошедшей далее первого тома *Patrologia syriaca* (1894, гомилии Афраата). В ней будут находить место и греческие тексты, которых нет у Миня. Вместе с подлинными текстами дается перевод их на латинский или какой-либо из новых европейских языков (французский, немецкий, английский, итальянский). Появившиеся выпуски первых четырех томов не обнаруживают какого-либо определенного плана в размещении издаваемых памятников. Одновременно с этой "Патрологией", с другой стороны, задуман, также в Париже, и издается под редакцией ориенталистов / J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux по заранее выработанной весьма широкой программе "*Corpus scriptorum christianorum orientalium*". Все издание разделяется на отделы по языкам печатаемых произведений (*scriptores arabici, aethiopici, copticici, syri*), отделы — на серии применительно к содержанию. Намеченный план выполняется по мере приготовления к печати отдельных томов или выпусков. Доселе вышли или частью только начаты 16 томов.,,В целом собрание рассчитано, по крайней мере, на 200 томов in 8°. Перевод предполагается давать, за немногими исключениями, лишь на латинском языке; он печатается и может быть приобретаем отдельно от восточных текстов. В то и другое издание будут входить самые разнообразные по содержанию памятники восточных литератур, в том числе агиографические, литургические, канонические, даже философские (в *Corpus*). Конкуренция между двумя однородными предприятиями, в которых принимают участие большинство выдающихся современных ориенталистов, представляется не совсем понятной и в данном случае едва ли желательной (ср. Б. А. Тураев, *Современные предприятия по изданию литературных памятников христианского востока*. Журн. Мин. Нар. Пров. 1905, №1) и уже сопровождалась некоторыми неприятными недоразумениями между издателями по поводу появления в обоих изданиях одного и того же памятника (арабской истории александрийских патриархов Севира эшмунского, Seybold в *Corpus* и Evetts в *Patrologia*). Во всяком случае, нельзя не признать чрезвычайной важности этих предприятий для церковной истории и вообще для богословской науки, так как они обещают познакомить ученый мир с массой малоизвестных или даже совсем неизвестных доселе памятников. (А. Б.)

Из указанных А.И.Бриллиантовым изданий многие значительно продвинулись. Так, "Берлинская серия", изменив свое название (вместо "Греческие христианские писатели первых трех веков" она стала именоваться "Греческие христианские писатели первых веков"), включает уже более 50 томов, расширив и свой хронологический диапазон (вплоть до VI в. после Р.Х.). В ней изданы произведения Климента александрийского, Оригена, св. Ипполита римского, св. Мефодия олимпийского, преп.Макария египетского, Евсевия кесарийского, "Церковные истории" Созомена и блаж.Феодорита Кирского и др. Дополняющая ее серия: "Тексты и исследования по истории древнехристианской литературы" насчитывает уже более 130 выпусков. Помимо отдельных (часто очень ценных)

исследований и монографий, в этой серии выпущены и издания текстов, например, греческих комментариев на Евангелия. "Восточная патрология" (*Patrologia Orientalis*) также содержит уже около 200 томов (на арабском армянском, коптском, эфиопском, грузинском, греческом и славянском языках). "*Корпус восточных христианских авторов*" (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*), включающий шесть серий (сирийскую, коптскую, армянскую, грузинскую, арабскую и эфиопскую), в настоящее время "перевалил" за 500 томов. Следует отметить, что после Второй Мировой войны появились и другие критические издания текстов отцов Церкви и христианских писателей. Из них наиболее солидными можно считать следующие: во-первых, монументальный "*Корпус христианских авторов*" (*Corpus Christianorum*), издающийся в Бельгии католическими учеными (издательство "Бреполс"). Этот "Корпус" подразделяется на несколько серий: "*Латинскую серию*" (*Series Latina*), которая по плану должна содержать 250 томов и включать произведения западных христианских авторов первых семи столетий (вышло более 170 томов); к ней непосредственно примыкает серия "*Средневековое продолжение*" (*Continuatio Mediaevalis*), охватывающая период с VIII до XII вв. (вышло около 70 томов); чуть позднее (с 1977 г.) стала выходить "*Греческая серия*" (*Series Graeca*), ставящая задачей издание творений посленикейских отцов и учителей Церкви, а поэтому органично дополняющая "Берлинскую серию" (вышло более 20 томов); наконец, "*Апокрифическая серия*" (*Series Apocryphorum*), начатая в 1983 г. (изданы апокрифические "Деяния Иоанна" и "Армянские деяния Апостолов"). По своей монументальности данный "Корпус" вполне можно сравнить с "Патрологией" Миня, но по качеству издаваемых текстов и по критическому аппарату он намного превосходит ее, используя все достижения современной науки. Во-вторых, нельзя не сказать и о столь выдающейся серии, как французская "*Христианские источники*" (*Sources chretiennes*). Начатая еще во время второй мировой войны, она сначала содержала лишь французский перевод произведений христианских писателей (как греческих, так и латинских), но вскоре перестроилась на издание самих текстов с параллельным переводом (лишь восточные христианские авторы издаются только в переводе). Серия эта замечательна тем, что отдельные выпуски ее, как правило, снабжаются обширным предисловием (часто перерастающим в монографию) и комментариями. Количество томов данной серии приближается к 400. (А. С.) — 127.

¹¹⁾ Пальмэ не привел своего проекта в исполнение. Но зато позже, в 1899 г., перепечатку издания Манси предпринял другой парижский издатель, Вельтэ (H. Welter). Число томов с продолжением, дополнениями и указателем должно возрасти до 45 (или 50) и в скором времени, по-видимому, издание будет закончено. Собрание Манси между тем подверглось довольно резкой критике в исследовании бенедиктинца Кантэна, H. Quentin, Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires. Paris 1900. Не замедлили появиться выводы из этой критики и по отношению к предприятию Вельтэ (Finke в Litterarische Rundschau Für das katholische Deutschland 1902). Издатель оправдывал целесообразность своей дополненной перепечатки спросом в ученом мире на сделавшееся уже редким первое издание и малою надеждою на готовность ученых в ближайшем будущем приняться за новое, более совершенное издание. (А. Б.) — 132.

¹²⁾ Многие пожелания В.В.Болотова учтены в начатом Э. Шварцем в 1914 г. критическом издании деяний вселенских соборов (*Acta Conciliorum Oecumene-nicorum*). К сожалению, вследствие смерти Э. Шварца (1940 г.) это издание прервалось, закончившись актами Халкидонского собора. После второй мировой войны преемником Э. Шварца стал И. Шрауб, выпустивший в свет деяния V вселенского собора. В новейшее время труд продолжения этой работы взял на себя австрийский ученый Р. Ридингер, издавший деяния Латеранского собора 649 г. и планирующий издать деяния VI вселенского собора. (А. С.) — 135.

¹³⁾ Ср. В. В. Болотов, Заметка о книге: Каноны важнейших древнецерковных соборов вместе с апостольскими правилами, изд. проф. Фр. Лаухерта. [Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones, herausgeg. von F. Laucher. Freiburg im Br. und Leipzig 1896]. Христ. Чтение, 1896, II, 178-195.— Критическое издание древних латинских переводов, относящихся к соборам греческих памятников, предпринял в последнее время С. Н. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae. Fase. I, 1-2. Oxonii 1899-1904 (апостольские правила и никейские документы).— Что касается русского перевода "Деяний вселенских соборов" (т. I—VII, Казань 1859-1873, все томы имеются во 2-м издании, 5-й в 3-м), то он сделан, как замечается в предисловии к 1 тому, по изданиям Лябба — Коссара и Гардуэна. Тщательный пересмотр и исправление во многих случаях текста этого перевода нужно признать более чем желательным, в особенности если иметь в виду важность соборных документов. Обозначение на полях перевода пагинации наиболее употребительных изданий Гардуэна и Манси не было бы при этом ненужной лишь роскошью. (А. Б.) — 135.

¹⁴⁾ Деятельность болландистов продолжается до сих пор, и в выпусках их периодического издания *Analecta Bollandiana* постоянно публикуются ценные агиологические исследования и тексты. После Первой Мировой войны ими продолжен выпуск *Acta Sanctorum*; появились также новые агиологические серии, например, "Библиотека греческой агиографии" (*Bibliotheca hagiographica graeca*) и "Агиографические дополнения" (*Subsidia hagiographica*). На этой ниве особенно плодотворно потрудились недавно скончавшийся Ф. Алкен, издавший несколько греческих житий св. Пахомия Великого и другие агиографические памятники и исследования. О нем см. P. Devos, Francois Halkin, Bollandiste. *Analecta Bollandiana*, t. 106, fasc. 3-4, 1988, p. V-XL. (А. С.) 137.

¹⁵⁾ Болландист H. Delehaye, *Les legendes hagiographiques*. 2 ed. Bruxelles 1906, предлагая опыт классификации напечатанных у Ruinart'a текстов, высказывается, однако, лишь за сокращение его издания. Ср. также А. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Th. II. 2 (Die Chronologie). Leipzig 1904. S. 463-482. Небольшие сборники важнейших мученических актов дали R. Knopf, *Ausgewählte Märtyreracten*. Tübingen und Leipzig 1901, и O. Gebhardt, *Acta martyrum selecta. Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche*. Berlin 1902. (А. Б.) 137.

Специальные источники церковной истории

Переходим теперь к тому, что написано было в древности по церковно-исторической литературе. Труды этого рода представляют собственно уже обработку в большей или меньшей степени церковно-исторического материала. Но для нас они являются вместе и первоисточниками.

Греческая церковная историография

Евсевий Кесарийский

Во главе церковных историков стоит знаменитый Евсевий кесарийский с его историческими трудами: *Libri chronicorum II*, *Historia ecclesiastica* и *Vita Constantini*. О жизни его мы знаем очень мало. Родился он между 260 и 270 годами, умер около 340 года. Из его жизни до поставления в епископа известны отношения его к кесарийскому ученому пресвитеру Памфилу, из уважения к которому он принял название "Памфила". Впрочем, относительно этого нельзя сказать ничего определенного. В исторических памятниках мы встречаем имя Евсевия только в родительном падеже: Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου, так что не

можем сказать, есть ли это "τοῦ Παμφίλου", по свойству греческого языка, обозначение того, что отец Евсевия назывался Памфилом, подобно "Ἀλέξανδρος τοῦ Φιλίππου", или же именительный падеж для Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου есть Εὐσέβιος ὁ Πάμφιλος, и тогда это будет значить то, что Евсевий действительно принял название "Пам-фил" из уважения к Памфилу. С этим ученым пресвитером Евсевий защищал Оригена от его противников. О гонениях Диоклетиана Евсевий говорит как очевидец. Он сам подвергался им, но остался жив. Это послужило поводом к нареканиям: говорили, что он спас себе жизнь уступкою и изменил христианству. Однако эти подозрения должно считать преувеличенными, потому что вскоре после гонений Евсевий сделался епископом кесарийским и вся его деятельность проходит в этом сане. Более пререканий вызвал Евсевий как ученый богослов-историк.

Прежде всего подвергалось обсуждению его догматическое православие — был ли он арианом или православным. Уже в V в. суждения об этом делились, но самое верное мнение то, которое отклоняет самый вопрос об этом. Во всяком случае, Евсевий не принадлежал к числу великих исторических гениев, которые прозревают в глубь фактов и событий и широко оценивают их. Это был человек высоко образованный, в то же время — мыслитель заурядный. Кроме строгого православия, утвержденного на Никейском соборе, и строгого арианства, существовал еще взгляд Оригена, разделявшийся многими. Евсевий, как человек середины, и держался оригеновского богословствования. Он, как говорят о том его отношения к Памфилу, был оригенистом и полагал, что все важные вопросы уже разрешены Оригеном. Поэтому, когда явилось арианство, которое получило сильный отпор со стороны Александра александрийского и Афанасия Великого, Евсевий не понял сущности этого явления: ему казалось, что Ориген хорошо решил догматические вопросы, а арианство не составляет особенной важности, и по этой причине не приставал ни к арианам, ни к Александру. В конце Евсевий более сблизился с арианами, во всю свою жизнь стоял вместе с ними и по своему историческому положению не мог считаться православным. Естественно, что некоторые из ариан считали его своим главою, а Афанасий Великий считал тоже арианом. Такой взгляд отразился и на отношении к его трудам. Но если мы примем во внимание все сказанное, то сам собою отклоняется вопрос, был ли Евсевий арианом, или православным, и догматическое положение Евсевия определяется так: Евсевий не был ни православным, ни арианом, — он был оригенистом

16

В новейшее время неблагоприятный взгляд на Евсевия основывался не на этом, а на качестве самой работы. Евсевий интересовал ученых со стороны достоверности своих исторических сказаний, особенно сочинения "De vita Constantini" ("О жизни Константина"). В этом сочинении преобладает тон панегирический. Поэтому думают, что Евсевий преувеличивает деяния этого государя, и делают вывод, что произведение это далеко не достоверно и даже документальною частью его должно Пользоваться с осторожностью. Евсевий видит в Константине В. человека совершенного и благочестивого, он не находит слов для достойной характеристики заслуг императора. Так как подобный панегирический тон должен быть значительно понижен, как показали исследования, то этим набрасывается некоторая тень подозрения на правдивость Евсевия как историка: говорят, что он скорее придворный льстец, чем историк. В этом случае указывают на то, что Евсевий умалчивает, например, о казнях, которые производил Константин над членами своей фамилии, ничего не сообщает о несчастной судьбе Криспа, старшего сына Константина. Таким образом, является вопрос, насколько можно доверять Евсевию, когда он касается различных исторических событий.

Что Vita Constantini не есть строгая история, это в известной степени справедливо. Но нельзя забывать, что и самый па-негиризм Евсевия имеет важное значение. Евсевий

освещает гонения на христиан не только в смысле деятельности дьявола и злобы человеческой; напротив, он беспристрастно обрисовывает состояние христиан перед гонением Диоклетиана такими чертами, что это гонение — поущение Божие, гроза, долженствовавшая очистить воздух. Признавая все это, он, очевидец гонения, отлично понимает, какое это было бедственное время, и высоко ценит благодеяние, оказанное церкви Константином, и рисует его героем, забывая о некоторых его недостатках. Евсевий не был человеком, значительно возвышающимся над своими современниками, и отношение Евсевия к Константину было общим отношением к нему восточных епископов. Гонения на востоке были более тяжелые, чем на западе. Когда на императорский престол вступил Константин, положение восточных христиан изменилось: по миланскому эдикту они освобождались от преследований за исповедуемую ими веру. Тем не менее, несмотря на существование миланского эдикта, гонения фактически были возможны и нередко предпринимались против христиан. Отсюда легко было прийти к заключению, что вся опора для исповедующих Христово учение — не в ином чем-либо, как в самом Константине. Вот почему Константин Великий является окруженным ореолом славы и современники отзывались о нем с похвалою. Что касается до умалчивания Евсевия о казнях лиц императорской

фамилии, то строго обвинять его за это едва ли возможно. Современный историограф не смотрит на убиение родственников глазами сантиментализма: Константин действовал по принципу политической необходимости. Впрочем, едва ли справедливо ставить историка перед дилеммой: или говорить безусловно все, не исключая и государственных тайн, или не говорить ничего. Если в настоящее время документы даже академического характера могут издаваться только по истечении известного числа лет, то что удивительного, если историк IV века, издавая свои труды, прошел молчанием некоторые факты, говорящие не в пользу современного ему императора. Евсевий действовал так, как в подобных случаях поступают все, тем более, что сочинения его могли доходить до самого императора. В последнее время голоса компетентных историков склоняются к более благоприятному взгляду, даже и на "Жизнь Константина". Так, Моммсен признал подлинность документов, приводимых в *Vita Constantini*.

Другое возражение против Евсевия построено не на *Vita Constantini*, а на *Libri chroniconum*. Здесь Евсевий будто бы грешит тем, что утаивает свои источники: хронику Евсевия считали негласным документом его недобросовестности. Известно, что еще ранее писал хронику Секст Юлий Африкан; но она сохранилась лишь в отрывках. Предполагали, что Евсевий скомпилировал труд Африкана, не называя его первоначального автора. Уже Скалигер (1606) указывает на тот факт, что Евсевий умалчивает о хронике Юлия Африкана, хотя имел ее под руками и пользовался ею при составлении своей хроники. Само по себе это обвинение не особенно сильно, ибо в Древности было не в обычае указывать цитаты, — но держалось оно слишком упорно.

В новейшее время исследованием этого вопроса занялся проф. Гельцер, державшийся сначала того же мнения (*H. Geizer, Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie. Lpz. 1880—1885*). Но когда он приступил к сравнительной оценке того и другого автора с убеждением в величии Африкана и ничтожестве Евсевия, то, по его собственному выражению, весы Евсевия все более и более поднимались, а весы Юлия Африкана все более и более понижались; оказалось, что Евсевий дал произведение более образцовое, чем Юлий Африкан. Евсевий пользовался более обильными и лучшими источниками, и, если он, пользуясь трудом Юлия Африкана, умалчивал о нем, то потому, что предполагал, что читатели, интересующиеся его сочинением, имеют под руками и хронику Юлия Африкана. Труд Африкана в свое время был настолько известен, что всякий интересующийся историей был с ним знаком, и цитировать его не представлялось

необходимым. Обвинение против Евсевия, таким образом[^] является настолько же остроумным, насколько обвинение учебника истории Нового Завета, повествующего о поклонении волхвов, в краже этого рассказа из евангелия Матфея. Помимо обилия источников, Евсевий заявляет себя и большею широтою и большею научностью взгляда. Он писал в то время, когда весь интерес сосредоточивался на утверждении древности христианской религии, когда старались доказать, что еврейская история самая древняя. Несмотря на это, Евсевий проводил мысль, что основы культуры были и прежде Моисея. Особенность взгляда Евсевия сказалась и в том, что он для своей хронологии избрал годы не от сотворения мира, но от Авраама, и по ним до конца доводит свою хронику. Читая хронику Евсевия, Гельцер поражался начитанностью Евсевия, его знанием источников, которыми он пользовался с таким умением, что не затемняет для нас добытых им результатов.

а) *Хроника* Евсевия распадается на две части: 1) *χρονογραφία*, обширное введение,— выписки из исторических документов, на основании которых установлена хронологическая система; 2) *χρονικοί κανόνες*, синхронистические таблицы. Каноны (*κανόν* линейка, графа, прямая регулирующая черта) представляют ряды вертикальных граф, в которых содержатся только цифры, составляющие так называемые "*fila regnorum*", ("нити царствований"). По ту и другую сторону этих граф находится так называемое "*spatium historicum*", т. е. поля, куда заносятся события из истории политической на одной стороне и события из истории церковной на другой. Таким образом, события церковной и политической истории разделены были и внешним образом. Хронологические каноны начинаются с рождения Авраама. Первый год жизни Авраама Евсевий отождествляет с 43

годом Нина, царя ассирийского (который в этом году построил город Ниневию), с 22 годом Европса, царствовавшего в Сикионе (*Σικύων*) в Греции, и с 1 годом 16-й египетской династии (так называемой Фивской, *Θηβαίοι*). Таким образом, хроника начинается пятью *fila regnorum*: в первой графе общий счет годов от Авраама, вторая графа надписана *Νίνος*, третья *Ἀβραάμ*, четвертая *Ευρώψ*, пятая *Θηβαίοι*. И в *spatium historicum* занесено по одну сторону: *γεννάται ὁ παρ' Ἑβραίοις Ἀβραάμ*, ("у евреев родился Авраам"), по другую: *Νίνος τὴν πόλιν μεγάλην Νίνον, ἣν οἱ Ἑβραῖοι Νινευί καλοῦσιν, ἐκτίσεν ἐν τῇ γῆ τῶν Ἀσσυρίων* ("Нин образовал в земле ассирийцев великий город Нин, который евреи называют Ниневией"). *Fila regnorum* увеличиваются потом до 10, а затем сокращаются до трех: в первой — олимпиады, во второй — годы от Авраама, в третьей — годы римских императоров.

Форма, данная Евсевием своему произведению, была пагубна для его дальнейшего существования. Она была искусственной и требовала искусного писца для копирования, потому что малейшее уклонение от подлинника извращало его. Кроме того, форма эта значительно увеличивала цену сочинения, потому что оставляла много свободного места, что при дороговизне пергамента было очень ощутительно; между тем стремление к экономии в материале (т. е. неоставление свободного места) неизбежно сопровождалось порчею первоначального вида. На целое, например, царствование в 10 лет приходилось одно церковное и два события политических. Первое политическое соответствовало первому году царствования, второе — восьмому, а церковно-историческое — пятому. Первое политическое событие нужно было изложить в "*spatium historicum*" против первого года царствования. Затем в графе политических событий должен был следовать пробел под годами вторым, третьим и т. д. до восьмого, под которым должно быть записано второе событие. В графе событий церковно-исторических пробел должен быть с 1-го по 4; под пятым годом запись, а с 6-го до конца пробел. Между тем переписчики для экономии места пробелов могли не оставлять, а повествование о событии первого года продолжали под вторым, третьим и т. д. Могли быть и случайные искривления строк, так

что в одном списке событие могло быть записано под одним годом, а другом — под другим. Являлся вопрос, к которому же году оно относится. Таким образом, чем более труд Евсевия копировался, тем более портился. В конце концов греки, по обычаю, утеряли греческий подлинник, а сохранился и был известен на западе лишь латинский перевод второй части, сделанный Иеронимом, который был им дополнен сведениями, неизвестными Евсевию, и продолжен до 378 года. Этот латинский перевод только и был прежде издаваем, но он сохранился во многих разногласящих рукописях. Прежде предполагали, что текст Иеронима и есть дословный перевод хроники Евсевия, но потом оказалось, что в нем есть некоторые изменения и отступления.

Первая попытка восстановить подлинный текст хроники Евсевия сделана в 1606 году ученым Скалигером по данным, находящимся у Кедрина и Синкелла. Так как эта попытка оказалась неудачной, то ученые вынуждены были пользоваться переводом Иеронима, как положительною величиной, до появления в печати армянского перевода хроники. Рукопись этого перевода прислана была в 1787 г. из Иерусалима в Константинополь, и с нее сделаны в 1790 и 1793 гг. две копии для венецианского мекхитариста Авкерьяна. В армянском переводе оказалась и первая часть хроники, которой нет в переводе Иеронима. Вопрос об издании этого памятника был спорным между самими мекхитаристами. Пререкания кончились тем, что один из них, Зограбян (Zohrab), явившись в Милан, издал вместе с Май в 1818 году латинский перевод армянского текста. Но в том же году выступил и другой издатель, Мкртич Авкерьян (Aucher), который в Венеции вместе с латинским переводом выпустил и армянский текст. В 1833 г. Май издал хронику в 8 томе *Nova collectio*. Таким образом, явилась возможность проверить латинский перевод Иеронима. Но прошло 33 года, прежде чем явилось издание хроники вполне удовлетворительное. Это издание было сделано *Альфредом Шоне* (*Schöne*) в его "*Eusebii chroniconum libri duo*"; второй том этого издания явился в Берлине в 1866 году, а первый — в 1875 году. Чтобы осуществить это издание, требовалось много труда. Много сделано в этом отношении ученым Петерманном, который был и в Константинополе, и в Венеции, чтобы иметь возможность восстановить армянский текст полнее. Этому ученому удалось восстановить армянский текст на основании двух рукописей. Из второй из этих рукописей ее варианты отмечены литерой "N"), относящейся к 1696 году и писанной в Токате, видно, каким образом сохранился армянский текст хроники Евсевия. ученый Самуил анийский писал хронику до 1179 г. и для древнейшего времени ограничился тем, что сообщил лишь текст хроники Евсевия.

В новом издании хроники Шоне, в первой части армянский текст в латинском переводе Петерманна заменил греческий, сохранившийся лишь в отрывках. Второй том квартанта, изданного Шоне, имеет такой вид. Левая страница разделена на две неравные части: одна (поле) занята греческим текстом, т.е. выписками из позднейших писателей, которые посредственно или непосредственно пользовались Евсевием, в другой помещаются *fila regnorum* и *spatium historicum*. При цифрах в *fila regnorum* стоят латинские буквы; под этими же буквами записаны приходящиеся на данные годы события в греческом тексте и в *spatio historico*. На поле (за *spatium historicum*) отмечены варианты из армянских рукописей. На правой странице — латинский перевод Иеронима, — именно: *fila regnorum*, *spatium historicum*, а на поле (за *spatium historicum*) частью отмета варианты латинских рукописей, частью указание на латинские источники, которыми пользовался Иероним в своих Дополнениях. В конце, после 2342 года, когда хроника Евсевия прекращается, на правой и левой странице идет хроника самого Иеронима. Все предшествующие труды издателей хроники Евсевия утратили с появлением этого труда свое значение и пользоваться теперь приходится только Шоне. Встречаясь, поэтому, в каком-нибудь ученом сочинении с хронологической датой, основанной на Евсевий, приходится ставить прежде всего вопрос: имел ли автор этого сочинения под руками издании Шоне?

Но положительный ответ на этот вопрос еще не говорит за то, что эта дата поставлена верно. Это легко понять тому, кто знает, какой вид имеют хронологические каноны Евсевия. Вот Для образца частичка их:

Олимпиады	Годы от Авраама	Годы Траяна	
221	2120	7	В Риме сгорел золотой дворец
	2121	8	Сильное землетрясение; в Азии разрушены 4 города
Траян воздвиг на христиан гонение	2122	9	
Мученически скончался Симон Клеопов, епископ церкви иерусалимской. Его приемником был Юст. Равным образом и Игнатий, епископ Антиохийский, скончался мученически	2123	10	

Из этой внешней формы хроники видно: 1) что каждое событие помечается (даже и в последнем отделе хроники) *minimim* тремя датами, которые, следовательно, могут и не сойтись между собой. Следовательно, весьма важен вопрос: который из трех столбцов Евсевия нужно считать нормальным? Лица, которые не работали над хроникой Евсевия продолжительное время, принимаясь за нее, легко впадают в ошибку: точных хронологических дат Евсевия ищут в годах царствования; например, если событие стоит против восьмого года царствования Марка Аврелия, то его и датируют на основании современных точных сведений о том, с какого момента начинается и каким кончается 8-й год Марка Аврелия. Но величайший из знатоков хронологии в нашем веке, проф. *Альфред фон Гутшмид*, в ряде специальных работ показал, как следует пользоваться хроникой Евсевия. Указанный вопрос решен им в 1868 г. (следовательно, после выхода в свет II тома издания Шоне, в котором помещены *χρονικοί κανόνες*), в работе: *De temporum notis quibus Eusebius utitur ii Chronicis Canonibus* [перепечатана в 1 томе *L. von Gutschmid, Kleine Schriften. Herausgeg. von F. Rühl. Leipzig 1889. S. 448-482*].

Результат предпринятой им обширной сверки дат следующий: а) олимпиады Евсевия (т. е. армянского списка) — искусственные, юлианские, которых начало 1 января 777 года до Р. X. которые ставятся против юлианских високосных годов; в латинской переделке Иеронима — олимпиады истинные (начало около 1 июля 776 г. до Р. X.). б) Изредка Евсевий заимствует факты из памятников, где счет велся по истинным олимпиадам; но в этих случаях он не делает редукции на свои фиктивные юлианские, а записывает такие факты под теми же годами олимпиад юлианских, под какими годами олимпиад не юлианских, а истинных они значились в его источниках. Таким образом, по самому характеру событий ученый должен угадать, из какого автора он заимствует данные. И если Евсевий пользуется авторами, употребляющими правильные олимпиады, то ученый должен исходить из олимпиад, а не от годов от Авраама. в) Но основной, нормальный

"канон" Евсевия — это годы Авраама; от них всегда и нужно отправляться в хронологических определениях (или же наперед доказать, что этот "канон" для данного события не может служить нормой). Евсевий искусственно подводил годы царствований под годы от Авраама; при этом, конечно, могли происходить неточности; так, например, Тиверий умер в марте, а годы Авраама считаются с осени. Таким образом, отождествление годов царствования преемника Тиверия с годами от Авраама будет неизбежно неточно, г) Что касается редукации годов от Авраама в хронике на годы до Р. Х. или от Р. Х. по эре Дионисиевой, то в данном случае хроника Евсевия распадается на несколько отделов: 1) с 1—1239 г. от Авраама; при вычислении нужно из 2019 вычесть год Авраама (а), получится год до Р. Х., на который падает событие (2019-а = году До Р. Х.). 2) С 1240-2016 г.; нужно из 2017 вычесть год Авраама= год до Р. Х. (2017-а = году до Р. Х.). 3) С 2017-2209 г.; следует из года Авраама вычесть 2016 = год от Р. Х. по нашему счислению (а-2016= году по Р. Х.). 4) С 2210-2343 г.; следует взять год Авраама, вычесть 2018 = год от Р. Х. (а-2018 = году по Р. Х.). Наконец, 5) отдел, обработанный Иеронимом, с 2343—2395; по рецепту фон-Гутшмида, нужно из года Авраама вычесть 2017, получится год от Р. Х.

Но в последнем случае я не могу согласиться со взглядом Гутшмида: следует вычесть не 2017, а 2016 (A. von Gutschmid: "—2017 = году по Р. Х.; я: а-2016 = году по Р. Х.). Можно насчитать, по крайней мере, 19 дат, приходящихся на время жизни Иеронима, которые нужно было бы датировать фальшиво, если руководиться правилом фон-Гутшмида. В сущности разногласие между мной и Гутшмидом сводится к следующему в наличных рукописях хроника Иеронима кончается 2395 г., под которым помещено: плачевная битва во Фракии (*Lacrimabile bellum in Thracia*), во время которой погиб Валент. Как известно, битва происходила 9 августа 378 г. Так как август последний месяц года, если считать по годам эры Авраамовой, то она происходила в конце года Авраамова. Так как Иероним не мог не знать года, в который было это сражение, то, заключает фон-Гутшмид, ясно, что 2395-178 = 2017. Я предполагаю, что в рукопись вкралась ошибка. Писец произвольно продолжил счет годов до 2395, тогда как Иероним окончил 2394 годом; 2394-378= 2016. Следовательно, из года Авраама нужно вычесть 2016.

2) Из той же внешней формы "канонов" легко понять, как уже было замечено, что она крайне неблагоприятна для верного сохранения хроники Евсевия. Ничтожное искривление строки в *spatium historicum* вело уже к ошибке на год—на два в дате; длинные записи событий почти всегда стояли против нескольких лет "канонов", и очень трудно было понять, относится ли вся эта запись к году, против которого приходится первая строка, или отдельные подробности записи относятся к тем годам, против которых они записаны; например, хочет ли Евсевий сказать, что и начало гонения Траяна, и смерть Симона, и хиротония Юста и т.д. падают на 2122 (116) год, или же на 2122 год приходится только начало гонений, а кончина Симона и хиротония Юста — на 2123 год. Естественно, таким образом, что в латинских рукописях Иеронимова перевода: A[mandinus], B[op-garsianus], F[reherianus], P[etavianus], R[eginensis], (S[fragments Petaviana]), M[iddehillensis], и в армянских: N [токатская], XG [иерусалимская], оказалось немало вариантов. Шоне отдавал вообще предпочтение (почти всегда принимает в тексте) датировкам В. При помощи ориенталистов Петерманна (армениста) и Родигера (арамаиста) он старался на основании восточных переводов восполнить и исправить редакцию Иеронима и восстановить таким образом текст Евсевия. Но, к сожалению Родигер указал ему на отрывки сирийского перевода, не имеющие почти никакой ценности (список событий без годов) и просмотрел весьма важный памятник, именно "Хронику" Дионисия тель-махрского (Teil-Mahr), монофиситского патриарха антиохийского (818—845), сирийский текст которой еще в 1850 г. издал Тульберг (Upsala); Дионисий выписал почти буквально большую часть хроники Евсевия. В

немецком переводе эту часть хроники Дионисия издали в 1884 году Зигфрид (арамеист) и Гельцер (историк, исследователь остатков хроники Юлия Африкана). Итог этому новому приросту критического аппарата к Евсевию подвел тот же *Альфред фон Гутшмид* в расширенной своей ректорской программе: *Untersuchungen über die syrische Epitome der Eusebischen Canones*. Stuttgart 1886 [также в 1 томе *Kleine Schriften*, S 483-529].

Результат обширного сравнения дат в разных рукописях получился следующий: а) Мы имеем дело с двумя рецензиями хроники Евсевия: 1) армянской и 2) латиносирской. б) Из 115 (= 99+16) событий рецензия армянская датирует правильно 45 (= 29+16) событий, латино-сирская 44. Igitur: достоинство обеих рецензий почти одинаково. Но в) в частности, из этих 115 событий 45 (29+16) верно датируются только в армянской рецензии, 15 — только в сирской, 16 — только в армянской и *cod. P.*, 18 — только в *P*, 11 — только в сирской и *P*, 10 — только в армянской и сирской. Итак, г) достоинство сирской рецензии сравнительно с латинской неважное: из 59 событий, которые латино-сирская рецензия одна или вместе с армянской датирует верно, 34 записаны верно в *P* и только 25 в сирской. А д) по отношению к латинским рукописям итог этот гласит: 1) *die Güte von P*, 2) *der geringe Werth von E*, 3) *die Werthlosigkeit von B*, то есть, Шоне в латинской части текста пошел по ложному следу. А отсюда е) общее правило: изданием Шоне нужно пользоваться, наперед исправив печатный текст на основании чтений *NR*. Фон Гутшмид показывает, что единственная хорошая рукопись есть *P* — *codex Petavianus*. Поэтому при отнесении событий в *spatio historico* к годам в *fila regnorum* нужно отдавать предпочтение указаниям *P*. Что касается левой стороны столбца, где помещается перевод с армянского, то нужно принимать во внимание рукопись, отмечаемую сиглою *N*. Положим, в *spatio hisy* Иеронима читаем под сиглою заметку о страшном землетрясении на острове *Co* (*in insula Co*). В армянском переводе это событие в рукописи *G* под 2013 г., в рукописи *N* под 2012· у Иеронима — под 2011, но по *P* — под 2012, *PN* за 2012-й последовательно, это событие Евсевий датировал 2012-м годом.

Таким образом, поставленный выше вопрос сводится к другому: данный ученый пользовался ли результатами исследований Гутшмида? Все эти подробности об операциях над хроникой Евсевия неизбежны ввиду того, что около трех четвертей тех дат которыми располагают историки для соответствующего периода времени, ведут свое происхождение из хроники Евсевия.

Вопрос о времени составления "Хроники" Евсевием решается в связи с вопросом о происхождении другого труда его, "Церковной истории". Этот последний труд, как видно из первой главы первой книги его, появился после хроники, и именно хронологические работы Евсевия послужили для него импульсом к написанию церковной истории. Можно предположить относительно хроники, что она хотя оканчивается (по Иерони-му) 2342 годом (324), но была составлена ранее и впоследствии уже была дополнена¹⁷⁾.

б) *Церковная история* Евсевия появилась на свете потому, что Евсевий, когда писал прежде свою хронику, собрал массу материала, который не вмещался в тесные рамки *spatii historici*. Евсевий решил поэтому дать более полное изложение церковно-исторических событий в новом труде: *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*. Первые 9 книг ее Евсевий обработал и выпустил в свет раньше последней 10-й книги, написанной по просьбе епископа Павлина тирского. В послесловии 9-й книги Ликиний остается еще верным эдикту Константина и не выступает преследователем христиан, за что Евсевий и восхваляет его вместе с Константином. Ясно, что эта книга писалась еще тогда, когда отношения Константина и Ликиния не определились вполне, т.е. до окончательного разрыва Константина с Ликинием и победы его над ним 18 сентября 323 года, когда Константин сделался единодержавным. Десятая книга уже имеет в виду измену Ликиния и

кончается славословием Константину. Выясняется, таким образом, что конец своей истории он написал после 323 г. или даже 325 г., и весьма вероятно, что самая история написана им приблизительно между 315 и 316 г.¹⁸⁾

И этот труд можно назвать добросовестным и даже научным. Освещение Евсевием событий для нас неважно, он для нас незаменим как поставщик фактов, заимствуемых им из источников, до нас нередко не сохранившихся. Теологические воззрения Евсевия и широки и слишком односторонни. Он говорит о путях Божиих и воздействии дьявола чаще, чем это допускается у современных историков"). Его история в некоторых отношениях не удовлетворяет не только требованиям, предъявляемым настоящим историкам, но даже и тем, которые предъявлялись его современниками. Можно признать за бесспорное, что его современники умели лучше характеризовать исторических деятелей, чем это делает Евсевий. Они, по крайней мере, сохраняют более живых черт. Аммиан Марцеллин является положительным мастером своего дела сравнительно с Евсевием. Евсевий является тут довольно бесцветным. Нужно вообще признать, что его дарования, как историка-психолога и даже стилиста, не первостепенны. Если приложить к его истории нашу точку зрения, то она не выдержит пробы: прагматизма в ней почти совсем нет.

Но значение труда Евсевия представится в другом свете, если мы установим другую точку зрения. Вся сила его в том, что ему доступны были громадные библиотеки, кесарийская и иерусалимская, из которых он пользовался различными произведениями древних писателей. Он мастер тогда, когда выписывает. Церковно-исторический труд Евсевия есть в сущности описание богатейшего собрания книг, бывшего под руками автора, описание, расположенное в хронологическом порядке по Царствованиям императоров. В этом отношении его можно сопоставить с трудом Ассемани *Bibliotheca Vaticana* (1719-1728). Различие между Ассемани и Евсевием сводится к обилию материала, а не к сущности приемов. Из ученых историков позднейшего времени справедливо также в качестве аналогии указывают в этом случае на Тилльмона, который дал образцовую историю по научной достоверности. Он открывает на каждой строке, откуда брал сведения: французский текст представляет Него перевод греческих и латинских подлинников. Читающий сразу может угадать, стоит ли он на почве достоверных источников или же только предположений. Как этот историк вел дело, так и Евсевий, который старался доказать существование известного исторического деятеля путем выписок.

По своему содержанию история Евсевия богословская. Вся светская история оставлена у него в стороне. Цели, которые он преследует в своей истории, прекрасно характеризуют ее богословский характер. В предисловии к своей истории Евсевий говорит, что он будет следить преемство апостольского предания как оно выразилось в преемстве иерархических лиц, занимавших важнейшие кафедры, и в сохранении ими и другими учителями христианской веры апостольского учения. Это положительная задача его истории. Отрицательная — это описание тех волков, которые, появляясь в овечьей одежде, расхищали стадо Христово, т. е. еретиков, описание гонений на христиан со стороны язычников и гибели мучителей. Вот, таким образом, несложная в сущности, но строго продуманная программа его труда. Он обещал следить за преемством апостольского предания, и в своей истории он собирает такой материал, из которого видно, что преемство действительно сохранилось. Что касается отрицательной стороны, то Евсевий не относится к таким историкам, которые вполне объективны. При перечислении ересей он точно не указывает учения еретиков, а обыкновенно только говорит, что в такое-то царствование явился такой-то еретик. Например, о Савеллии он говорит, что в учении Савеллия чувствуется великая хула на Бога; очевидно, из такого

сообщения нельзя получить ясного представления о лжеучении Савеллия. Относительно гонений он последовательнее.

Порядок изложения такой: говоря весьма подробно о древнем периоде церковной истории, он называет римского императора, а также епископов, управляющих главнейшими кафедрами — иерусалимской и другими в царствование этого императора. Установивши такую хронологическую рамку, он из литературных памятников извлекает синхронизмы и метасинхронизмы, и при этом сообщает сведения о содержании этих произведений, о переписке между епископами, ересях, полемике против них. Обыкновенно он говорит, что в таком-то документе буквально (κατά λέξιν) сказано так; благодаря этой манере собственные догадки Евсевия довольно легко отличить от фактически данного. Он пользовался греческой литературой; по-сирийски же он, как епископ Кесарии палестинской, вероятно, мог читать, но не видно, чтобы он широко пользовался сирийской письменностью. Что касается латинских памятников, то он пользовался ими в переводах, но не особенно искусных, так что понять многие места, если бы не сохранилось подлинников, было бы невозможно.

Последние книги истории Евсевия посвящены истории гонений при Диоклетиане. В конце истории, или после восьмой или девятой книги, помещается в рукописях и "Сказание о мучениках палестинских" (Περί τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων). О них Евсевий говорит или как очевидец, или по показаниям очевидцев. Самое видное место здесь занимает мученичество Памфила, пресвитера кесарийского, — друга Евсевия. "Сказание" сохранилось в подлиннике до нашего времени в сокращенной версии. Полная версия имеется лишь в сирийском переводе, изданном *Вильямом Кюртоном* в 1861 году (Ж *Cureton*, *History of the Martyrs in Palestine*. London 1861). В рецензиях, вызванных этим изданием, указывается важное значение сирийского перевода, которое легко понять, имея в виду тот факт, что греческий текст в хронологии представляет непобедимые трудности²⁰). В последних книгах истории особенно проявляется многословие Евсевия, которое составляет его недостаток. Здесь мы находим много лишнего, и по этому обстоятельству можем судить о Евсевии как о писателе вообще. Вообще слог его сочинений весьма темен и запутан. Если он является в некоторых местах своей истории воздержным на слово, то это положительно служит в пользу интересов церковной истории.

Первое издание церковной истории Евсевия (editio princeps) было сделано в Париже в 1544 г. in folio *Робертом Стефаном*. Выход этого издания был, можно сказать, фатален для изданий последующего времени. Издание было сделано по °Дному кодексу, находившемуся в Парижской королевской библиотеке, который носил название "codex Regius" и был очень плохим [немногие чтения, также разделение на главы, заимствуются из другой рукописи, codex Medicaeus]. За издание Стефана следует издание в Париже 1659 г. талантливого *Валу* {*Valesius*). Последний в своем деле был связан предшественником. Считая издание Роберта Стефана верхом совершенства Валу почти везде удержал его текст. Но имея хорошие пособия в кодексах С [Mazarinaeus], В [Medicaeus], D [Fuketianus], Fa [Savilianus], пользуясь ими и некоторыми другими, — он под строкою указал более правильное чтение. Текст Валу перепечатал в Кембридже в 1720 г. *Reading*. В издании Валу дана история Евсевия в "Патрологии" Миня (1857).

Затем были издания *Stroth'a* в Галле в 1779 г. и *Zimmermann'a* во Франкфурте в 1822. В 1827 году вышло издание *Heinichen'&* в Лейпциге. Он имел для своего критического аппарата лишь данные Валу. Шаг вперед, благодаря сверке некоторых кодексов, сделал *Eduard Burton*, издание которого явилось в 1838 году в Оксфорде и было перепечатываемо в 1872 и 1881 гг. *Bright'oM*. Затем последовало издание *Albert's. Schwegler'a* 1852 г. в

Тюбингене, где хорошо выяснены те группы, в которые следует разместить рукописи Евсевия. Но, хорошо классифицировав рукописи, он задался ограниченной целью, желая восстановить тексты Евсевия на основании главным образом С [Mazarinaeus или Parisiensis 1430].

В Шаффгаузене (Scaphusiae) в 1859—1862 гг. издал по частям историю Евсевия бреславский католический профессор, бывший протестант, перешедший в католичество, и бывший доцент берлинского университета, *Hugo Lämmer*. По переходе в католичество, Гуго Леммер занял кафедру церковной истории в католическом бреславском университете. Побуждения к переходу в католичество изложены им в брошюре "Misericordia Dei", которая вскоре после издания сделалась антикварной редкостью. Леммер-католик был, так сказать, *persona grata* в Риме, и потому ему легко отворялись двери тех библиотек, в которые раньше ему было бы весьма трудно проникнуть как протестанту. Он для изучения рукописей Евсевия побывал в Дрездене, Вене, Венеции, Риме и Мюнхене и таким образом свой критический аппарат довел до цифры 24 евсевианских рукописей и отрывков. Это был огромный шаг вперед. Но Леммер предположил, что кодекс О (Venetus 338) наиболее верно передает подлинный

текст Евсевия, между тем, напротив, этот кодекс представляет своеобразное сокращение других редакций. Леммер воспроизвел даже разделение на главы по кодексу О. С французскими и английскими рукописями он не был знаком, а потому венецианская рукопись не была сверена с ними. Рукописи, которыми пользовался Леммер при своем издании, расположены у него в порядке Шwegлера.

К 1868 г. относится наиболее удовлетворительное для своего времени второе издание *Гайнихена*, также в Лейпциге. Гайнихен стоит в сущности на плечах Леммера. Это видно из того, что, например, *Vita Constantini*, которой не издавал Леммер, он издает только по 5 рукописям, тогда как церковную историю — по 24. После этого издания шаффгаузенское издание Леммера утратило свою цену. Гайнихен отбросил ненужный для ученого читателя Евсевия латинский перевод его в прежних изданиях. Ясные места греческого текста Евсевия Гайнихен оставил без примечаний; темные же места он снабдил примечаниями под строкой, где указал латинский и немецкий перевод этих мест. Когда же текст Евсевия грешил неологизмами, то Гайнихен отсылал читателей к руководствам по грамматике позднейшего греческого языка.

После этого большинство сочинений Евсевия было издано в Лейпциге *Диндорфом* в 1871 г. Это издание представляет собою шаг назад сравнительно с прежними изданиями, именно вторым изданием Гайнихена. В прежних изданиях устанавливалось уже разделение рукописей сочинений Евсевия на 2 или даже на 3 фамилии, а Диндорф опять их смешал в своем издании. Дин-Дорф хочет восстановить наилучший текст лишь по некоторым кодексам — прежде всего (как и Шwegлер) по С; но в ряду этих избранных фигурирует и О, хотя она принадлежит к другой фамилии, и в своем эклектизме Диндорф оказался непоследователен и нередко отвергает чтение С и принимает чтение других рукописей.

Что, собственно, остается сделать для восстановления текста церковной истории Евсевия? По поводу издания Диндорфа и затем в последующее время раздавались сетования немецких ученых о том, что еще нет вполне удовлетворительного критического издания текста Евсевия. Но эти сетования напрасны.

Лучшее, конечно, всегда является врагом хорошего, и чело веческая мысль необходимо со временем должна двигаться вперед. Но едва ли будет найдено что-либо существенно

новое в сравнении с тем, что дано уже у Гайнихена. В подборе разночтений, который сделан им в его издании, заключается масса материала, и все дело ученых издателей Евсевия сводится к таксировке рукописей. Но, может быть, чтение текста Евсевия всегда будет спорно.

Для восстановления текста Евсевия может, по-видимому, служить, кроме рукописей, еще Никифор Каллист (ок. 1333 года). Но это писатель поздний и поэтому не авторитетный; между тем есть рукописи Евсевия от X в. Притом Каллист иногда изменяет текст Евсевия. Значение Каллиста как комментатора, т.е. насколько он объясняет Евсевия, неважно. История Каллиста получает значение лишь потому, что он мог пользоваться библиотекой константинопольского патриархата. Это греческое пособие. Если бы при оценке рукописей истории Евсевия признать критерием давность, то следовало бы признать наиболее совершенным то чтение Евсевия, которое мы находим в латинском переводе истории Руфина аквилейского. Но Руфин только передавал латинским языком Евсевия, а ничуть не буквально переводил его, и потому нельзя утверждать, что чтение Руфина вполне правильно и наиболее совершенно. Нельзя по той же причине признать совершенным и чтение Евсевия, находящееся в сочинении Иеронима "De viris illustrious".

Кроме греческих пособий и латинских переводов есть еще источник для установления текста Евсевия. Это восточные переводы — сирийский и армянский. Из сирийских рукописей перевода истории одна относится к VI в. и находится в Лондоне в нитрийском собрании сирийских рукописей Таттама; она содержит лишь первые пять книг. Другая рукопись едва на 120 лет моложе Евсевия и писана в 462 г., находится в Имп. публичное библиотеке в С.-Петербурге; в ней недостает 6-й и отчасти Ж и 7-й книг. Издания этого сирийского Евсевия ожидали от *Вильяма Райта (Wright)*. [За его смертью оно было доведено до конца в 1898 г. *Мае Бейан'ом* (Кембридж). Годом раньше вышло так же в Лейпциге издание *Беджана (Bedjan)*]. В рукописях, &¹ сказано, есть пробелы. Но где нас оставляет сирийский перевод, там является на помощь армянский перевод. Ученый армянин *Джару (Djarian)* в 1877 г. издал в Венеции свой перевод Евсевия на армянский язык, а внизу напечатал древний армянский перевод [с сирийского]. Этот перевод, хотя рукопись поздняя, V в. и относится к временам Месропа²¹).

С собранием восточных пособий для Евсевия критический аппарат можно считать законченным. Если осилить все эти пособия, то в результате получится, что существует два класса кодексов Евсевия: одну рецензию можно назвать парижской (С, мазариновской), другую — флорентийской (G и H, к ней относится и рукопись московской синод. библ. J). Сирийский же перевод и армянский примыкают то к одним из них, то к другим. Таким образом, при издании Евсевия нельзя остановиться на одном каком-нибудь чтении, но надо или идти путем эклектическим, или же излагать последовательно два чтения (одно в виде текста, другое — в виде примечаний); может быть, рецензии дошли не от одной рукописи Евсевия, тогда, следовательно, получится тот вывод, что они так и должны остаться²²).

в) О позднейшем труде Евсевия, обнимающем события эпохи Константина Великого, о его четырех "Словах" (λόγοι) о Константине, или *Жизни Константина* в 4 книгах, речь была уже выше. В издании Гайнихена за ними следуют в качестве 5-й книги *Слово* Простόν συλλόγον των αγίων ("К собору святых") императора *Константина* и, наконец, как заключение, *Слово* самого *Евсевия по поводу тридцатилетия царствования Константина*".

Как первоисточник для этого периода сочинение Евсевия остается ценным навсегда, потому что Евсевий делает выписки из документов,— это с одной стороны; с другой же

— о многом Евсевий говорит здесь как очевидец. Но здесь в полноте выразились все те недостатки Евсевия как писателя, которые мы уже замечаем в последних книгах его истории. Многословие, высокопарность и запутанность составляют характеристическую черту его "Слов" о Константине. На сочинение Евсевия о Константине нужно смотреть именно как на похвальные слова Последнему, которые не чужды исторических ошибок, неточностей и преувеличений. Такое свободное отношение к историческим данным вообще свойственно ораторам, как это показывают примеры, подобранные А. П. Лебедевым. "Слово" по поводу тридцатилетия Константина к истории жизни последнего ничего не прибавляет и является как бы официальным подтверждением всего сказанного в ней.

Продолжатели Евсевия в V и VI вв.

Продолжателями дела Евсевия на поприще историографии являются лица, жившие сто лет спустя после него. Особенно благоприятной в этом отношении является эпоха царствования Феодосия Младшего; здесь в короткое время выступает целый ряд церковных историков.

Первое место по времени принадлежит арианскому историку *Филосторгию*, жившему около 425 года и написавшему 12 книг, из которых каждая начинается одной из букв его имени. Это произведение, ввиду неправославия автора его, не было распространено в Византии, и мы знаем его по выпискам, сделанным Фотием (Biblioth. cod. 40). Само собой разумеется, что Филосторгий писал с своей точки зрения, и освещение исторических событий у него чисто арианское. Но так как у него под руками были документальные источники, касающиеся арианства, то для более ясного понимания последнего очень важно было бы иметь его историю. Филосторгий сообщает немало любопытных подробностей; например, что Никейскому собору предшествовал съезд епископов Осия и Александра александрийского, на котором было решено провозгласить *оμοούσιος* на Никейском соборе. Этот рассказ не представляет собою ничего невероятного, хотя он и тенденциозен. У него есть данные и относительно тех разногласий, какие существовали в среде самих ариан. Особенно замечателен его взгляд на Василия Великого и Григория Богослова. Он представляет их настолько учеными, что Афанасий Великий является почти младенцем пред ними. И это представление кажется беспристрастным, потому что Ев-номий, почитаемый от Филосторгия, находился в полемике с Василием Великим. Последующие исторические писатели, по-видимому, не пользовались Филосторгием.

Затем, около этого времени является еще не сохранившаяся история пресвитера иерусалимского *Исихия*; что она написана была при Феодосии Младшем, это видно из заметок в ней о феодоре мопсуэстийском, читанных на 5 вселенском соборе. Не сохранился и труд пресвитера сидского *Филиппа*, о котором фотий отзывается без особого одобрения (cod. 35).

Далее на том же поприще выступают почти одновременно три историка, которых можно назвать синоптиками, как описывавших приблизительно одно и то же время. Первый из них *Сократ Схоластик*. Его "Церковная история" состоит из 7 книг и обнимает время от отречения Диоклетиана от престола в 305 году до 8-го пятилетия Феодосия Младшего, или до 439 года. Сократ писал по поручению некоего священного человека Божия Феодора, как он сам выражается. Этот Феодор, как нужно догадываться, был епископ, но какую кафедру он занимал, — неизвестно, только это не был Феодор мопсуэстийский. Относительно лица Сократа известно немного. Он родился, воспитался и жил в Константинополе; дела Константинополя ему представляются наиболее важными, и о них он говорит подробно; из рассказываемого он немало видел сам. Сводя все данные,

относящиеся к его биографии, можно предположить, что он родился в конце IV века. Это видно из того, что Сократ учился у грамматиков языческих Аммония и Елладия, которые должны были бежать после закрытия серапиона в Александрии (388—389). Среди свидетелей и очевидцев, с которыми Сократу приходилось иметь дело, Авксанон, новатианский пресвитер, занимает первое место. Об этом Авксаноне Сократ сообщает, что он молодым присутствовал на Никейском соборе и видел епископов, которые родились около 250 года; значит, благодаря Авксанону, с которым Сократ лично беседовал, он мог говорить о предании за период около 200 лет. Других свидетелей и очевидцев Сократ называет тоже по имени.

Что касается побуждения для Сократа писать историю, то оно состояло в том, чтобы продолжить историю Евсевия кесарийского. Поэтому Сократ говорит более подробно о том, о чем Евсевий упоминает кратко. Свои сведения о некоторых фактах эпохи Константина Великого он почерпнул из сочинений Евсевия. Относительно же событий после Никейского собора он говорит на основании истории Руфина. Насчет литературной добросовестности Сократа нужно заметить, что он, написав уже две первые книги истории, после того как нашел доступ к тѣм дам Афанасия александрийского и убедился в ошибочности показаний Руфина, счел своею обязанностью переделать их заново, в том виде, как мы имеем их в настоящее время.

Собственно, серьезной подготовки для своего дела Сократ не имел, да и не мог иметь. Образование, полученное им, было светское, и вращался он в адвокатской сфере (называется "схоластиком" он в смысле адвоката); в богословской же области он признает себя некомпетентным. Но при своей богословской некомпетентности он заявляет полную беспристрастность в оценке фактов истории церкви с своей мирской точки зрения. Одно из руководственных воззрений его — веротерпимость. Он всегда осуждает тех епископов, которые грешат против нее, и не только ариан, апполинариан, македонян, но и православных. Так, он крайне сурово говорит о Нестории за его гонительство, не сочувствует и преследованиям инославных и иноверцев Кириллом александрийским. К самым богословским спорам он относится критически; истина, по нему, лежит так близко к той и другой стороне, что можно было бы спорить и меньше. В связи с этой веротерпимостью стоит и его умеренное отношение к Юлиану. Он не признает, что последний запретил христианам заниматься классической литературой, как утверждают другие писатели, запретил он только объяснять ее; он довольно критически относился к попытке христиан заменить классическую поэзию богословскими переложениями.

Весьма характерную сторону истории Сократа составляет вопрос об отношении его к новатианам. Многие утверждали, что и сам он принадлежал к новатианам, но это несправедливо: в своей истории Сократ противопоставляет себя новатианам как члена кафелической церкви. Но он на самом деле заинтересован новатианами. Так, например, он сообщает, что Новатиан скончался мученически, что новатиане присутствовали на Никейском соборе, куда были вызваны их епископы; следит за преемством их иерархии, как и православных епископов. О внутренних событиях среди новатиан он имеет сведения ясные и определяет положение их даже в незначительных местностях Фригии и в Риме, что нелегко было знать, живя в Константинополе. Он подчеркивает известное отношение Златоуста к новатианам. Однажды высказывает то суждение, что Новатиан случайно не соединился с православною церковью. Наконец, относительно самого щекотливого вопроса — об отлучении от церкви падших, Сократ хотя и принадлежал к кафелической церкви, однако очень скептически относился и к дисциплине, допускающей неоднократное покаяние. Таким образом, с этой точки зрения, Сократ новатианствует очевидно. Такое знакомство с новатианскою историей заставляет предполагать, что

Сократ происходил из фамилии, принадлежавшей некогда к нова-тианству, почему он и мог знать прошедшую историю последнего по фамильным преданиям.

Своеобразную черту истории Сократа составляет ее романизирующая тенденция. В его истории встречаются суждения настолько неосновательные, что римские католики могут только радоваться им. Так, он утверждает, что когда на востоке поднялись споры о Божестве Св. Духа, Дамас, епископ римский, написал, что следует признавать Св. Духа единосущным с Богом Отцом и Сыном, и споры кончились; утверждает даже, что вселенский собор без соизволения римского епископа состояться не может. Оригинальную черту в истории Сократа составляет и то, что он стоял за доброе имя Оригена: последний представляется ему человеком великим; лица же, нападавшие на него,— пигмеями в умственном отношении и Геростратами в нравственном. Он не забывает подчеркнуть и то, что Феофил, выступив против Оригена, сам был пойман в чтении сочинений Оригена. Во всяком случае, осуждение Оригена было встречено Сократом несочувственно.

Источники, которыми пользовался Сократ, были ограничены. Он не знаком даже с сочинениями великих каппадокийцев. Одним из самых видных источников, который в настоящее время не существует, было "Συναγωγή τῶν συνόδων" (собрание соборов) Савина, епископа ираклийского, последователя Македония. Это собрание соборных документов обнимает чуть ли не всю историю от начала арианства. Сократ указывает, что это произведение снабжено комментариями, не лишенными тенденциозности: о фактах и событиях, которые бросали неблагоприятный свет на арианство, Савин умалчивает. Так, он не говорит о тех безобразиях, которые происходили в Александрии по случаю вступления на епископскую кафедру ариан Григория и Георгия; точно так же не говорит о том, как после смерти Афанасия Великого на кафедру поставляли арианина Лукия. Но в других отношениях этот сборник весьма ценный. Это собрание соборов важно по документальности актов и полноте их; особенно подробно здесь говорится о прениях, происходивших на соборе Селевкийском, так что, кажется, едва ли не по стенографической записи был сделан отчет.

Относительно различных подробностей истории Сократа нужно отметить то явление, что он очень серьезное внимание обращает на хронологию. Что он по местам допускает ошибки,— это не подлежит сомнению; тем не менее стремление к точному обозначению сказывается ясно. Датировку он делает по консулам. Одну из ошибок Сократа составляет датировка Сердикского собора 347 годом, и эта ошибка наделала немало затруднений. В настоящее время, после издания пасхальных посланий Афанасия Великого и оглавления к ним на сирийском языке [Curetton 1848, перев. на нем. язык Larsow 1852], признано, что собор был в 343 году²⁴). Относительно года кончины Афанасия Великого Сократ делает тоже ошибку года на два; он определяет время смерти его в 371 году, а между тем тот умер в 373 году. По-видимому, следовало бы ожидать от Сократа большей точности по крайней мере в том, что касается его как адвоката,— именно, относительно законодательства, судебных процессов и защиты. Однако сообщаемые им сведения из этой области таковы, что на основании их никоим образом нельзя признать в авторе юриста. Неверные с юридической точки зрения, таковыми же представляются они и с исторической. Например, Сократ утверждает, что будто бы император Валентиниан, женившись при жизни своей жены на ее фрейлине издал указ, дозволяющий всем иметь две законные жены, тогда как известно, что он женился уже вдовый и на вдове.

Издание истории Сократа, вместе с изданием Евсевия, С зомена, Феодорита и Евагрия, предпринимали *Stephanus* (1544 *Christophorson* (1612), *Valesius* (1668) и *Reading* (1720).

Лучшее 1 дание — *Robert Hussey, Oxonii 1853* (по 5 кодексам и 4 изданиям[^] codd. Florentini FM — самые важные. Текст *Brighfa* (1878) представляет шаг назад.

После Сократа церковную историю писал *Ермий Созомен*. Он был родом из Палестины, из селения Вифелии близ Газы, и находился в хороших отношениях с палестинскими подвижниками; один из них, Иларион, исцелил некогда от болезни жителя Вифелии, Алафиона (бесноватого), и это послужило поводом для обращения деда Созомена в христианство. Созомен помнил Зенона, епископа маюмского. В качестве адвоката Созомен поселился в Константинополе, где он участвовал в одной церковной процессии, бывшей при Прокле патриархе. Близкие отношения к подвижникам положили свою печать на характер Созомена, который был человеком благочестивым и склонным к аскетизму. Он написал историю церкви, обнимающую события от 324 по 439 гг. и состоящую из 9 книг. Но до нас сохранились его исторические повествования только до 423 г. Утраченная часть, впрочем, незначительна.

Продолжение

На вопрос, что заставило Созомена взяться за перо, точный ответ дать трудно. Нужно заметить, что Созомен, как историк, находится в тесной связи с Сократом. Сравнивая истории Сократа и Созомена, ученые пришли к тому заключению, что последний почти все заимствовал у первого. Решающее значение в этом деле имеет не то, что обе эти истории сходны в общем, но то, что и в частности они поразительно сходны. Так, некоторые эпизоды, вставленные у Сократа, встречаются там же у Созомена, хотя в них ему не было никакой логической необходимости. У Сократа есть рассказ о но-ватианском соборе и о спорах относительно празднования св. пасхи, и у Созомена тоже. О вопросе насчет празднования пасхи Сократ говорит два раза, и Созомен — тоже и в той же связи. Однако же Созомен не упоминает о Сократе как руководителе в своем труде. Признают, что самостоятельным Созомен является единственно в сведениях о существовании церкви в Персии и об иночестве в Палестине и Сирии. Здесь он писал на основании первоначальных источников, изустных сведений и свидетельств и является для нас в качестве первоисточника. Итак, Созомен пользовался Сократом, и его история есть только переделка Сократовой. И другие писатели в Византии пользовались трудами своих предшественников, но они большей частью буквально списывали с них, а Созомен только рассказал своими словами и более изящным языком то что было написано и у Сократа.

Что побудило так писать Созомена? Вопрос — трудный. Можно думать, что Созомену не понравилось направление Сократа за сочувствие последнего новатианам за постоянное порицание гонений на неправомыслящих и за уважение к авторитету Оригена. Но хотя эти (с известной точки зрения) шероховатости Сократа сглажены у Созомена, но на этом пункте не замечается существенной разницы между трудами их. Невероятно и то, что Созомен так относился к труду Сократа потому, что надеялся, что его история будет известна не далее Палестины. Из обращения Созомена к Феодосию, которому он хотел посвятить свой труд, видно, что он предназначался к распространению и за пределами Палестины. Можно также подумать, что Созомен, писавший прежде сокращение истории Ев-севия в двух книгах до 323 г., хотел сократить и труд Сократа для удобства в употреблении. Но это было излишне, так как история Сократа была довольно кратка и могла удовлетворять подобным потребностям. Да и сокращает-то Созомен не совсем удачно, так как он выпускает собственные имена многих лиц и многие хронологические даты, так что по Созомену нельзя дать точной хронологии.

На деле не только лишь в упомянутых выше пунктах Созомен является самостоятельным, так как он в этом случае пользовался нетронутыми до него материалами, о чем и сам

упомянул с ударением: он прежде всего проверял и справлялся лично с теми источниками, которыми пользовался Сократ. Так, он пользовался собранием Савина. Но он расширяет свой кругозор до запада, когда указывает на Мартина турского, Илария пиктавийского. По отношению к истории патриархата александрийского Созомен пользовался греческим текстом изданной впервые Маффеи в 1738 г. "Historia acephala", которой не было у Сократа. Благодаря этому обстоятельству мы можем пользоваться у Созомена и началом истории, той частью, которая и дошла до нас в латинском переводе. Здесь, впрочем, Созомен допускает ошибочное отступление от подлинника, по которому патриаршествование Афанасия Великого продолжалось 45 лет без 30 дней, тогда как по Созомену — 46 лет. Таким образом, дело Созомена не так плохо, как представляется это у некоторых ученых. Если говорят, что он писал историю, имея слишком мало нового материала, то на это можно сказать, что и теперь пишутся разные сочинения даже без подобия нового материала. Он не цитирует по имени Сократа, но он и никого не цитирует. Подобным образом и Евсевий в своей хронике не цитирует Юлия Африкана, предполагая, что сочинение последнего известно читателям. Нужно затем обратить внимание на то, что Созомен посвятил свое сочинение императору Феодосию, а это указывает, что, быть может, Созомен писал свою историю поневоле. Но и при всем том он сделал все, что мог²⁵).

Собственно, по ученой подготовке Созомен стоял не выше Сократа. Он не мог разобраться там, где не мог разобраться этот последний. Но по большей полноте цитат Созомен имеет цену, и труд его ни в каком случае лишним признать нельзя. Созомену следует давать предпочтение в тех случаях, когда он не сходится с Сократом и поправляет его. При всем том это историк еще необработанный, и было бы хорошо, если бы кто принял на себя труд проверить этих синоптиков, особенно в связи с Фео-доритом, указал бы параллельные места и т. п.

Отличительной чертой труда Созомена является своеобразная церковность, доведенная до фальшивой апологетики, так как он старается придать нравственное оправдание почти всем церковным событиям. Так, относительно смерти императора Юлиана Сократ предполагал, что она произошла от покушения на его жизнь одного христианина, а Созомен, признавая эту мысль Сократа несомненно истинною, добавляет, что в этом заключается великий подвиг со стороны христиан. Или еще пример. Феодосий Великий разделил свою империю двум сыновьям, Аркадию и Гонорию, а так как оба они были несовершеннолетние (впрочем, не по летам, а по характеру, причем подобные люди бывают до самой старости несовершеннолетними по развитию своей воли), то он прибавил к ним опекунов. При восточном императоре Аркадии был опекуном Руфин, который возбудил против себя неудовольствие со стороны солдат и был убит последними. Созомен и тут на-Шелся сказать, что это устроилось к вящему преуспеянию Церкви Христовой.

Лучшее издание — *Robert Hussey* [закончено / *Barrow* Oxonii 1860 (по 5 кодексам, 6 сверкам [выпискам вариантов и 4 изданиям). *Codex Vaticanus (B) ab Husseio collatus* — самый важный для издания²⁶).

Несколько позже писал свою историю *Феодорит кирский* Феодориту вообще посчастливилось в науке: в 1890 г. в России вышло выдающееся сочинение о нем *Н. Н. Глубоковского* (Блаженный Феодорит епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. I—II. М. 1890²⁷) Церковная история его обнимает собою в 5 книгах время от падения Ликиния в 323 году до 428 года. Последние главы посвящены Феодору мопсуэстийско-му и списку епископов православной церкви. Время происхождения с

точностью неизвестно; во всяком случае, оно колеблется между годами 441—449-м. Суждения об этом произведении довольно разнообразны и между собою расходятся.

Вопрос прежде всего в том, знал ли Феодорит труды своих предшественников, Сократа и Созомена, и дает ли что-либо новое в сравнении с ними. В сочинении г. Глубоковского доказывается, что нет данных в пользу того, что Феодорит пользовался Сократом и Созоменом, и допускается лишь возможность знакомства его с Филосторгием. Но и это едва ли вероятно: разностей между Филосторгием и Феодоритом больше, чем сходства. Более данных в пользу того мнения, что Феодорит пользовался Руфином в греческом переводе.

Каково достоинство истории Феодорита? Германский ученый Иееп (Jeep) отзываясь о нем так, что между всеми церковными историками Феодорит — самый незначительный и бесполезный. Шафф, напротив, очень высоко ценит его труд; г. Глубоковский также переоценивает его значение. На самом деле этот труд, как именно исторический, посредственный: хронология иногда перепутана, фактические подробности неверны. Феодорит пользовался иногда документами не бесспорной достоверности, вроде диалога римского епископа Либерия и Константия. Пользуясь творениями Афанасия, Феодорит не мог разобраться в истории бегств его. Ценность его истории в особенности заключается в том, что Феодорит внес в нее до 12 документов, которые сохранились только в его произведении.

Но при оценке труда Феодорита не должно упускать из виду того, что он определяет свою историю как церковную и ведет ее как церковную; а потому в смысле истории гражданской его история является крайне скудной. А Иееп только с этой (гражданской) точки зрения и рассматривает ее. Как церковный историк Феодорит имеет некоторые особенности, которые составляют его преимущество пред Сократом и Созоменом. Сократ и Созомен смотрят на церковные события из стен Константинополя. Феодорит принадлежал востоку, а потому смотрит на церковную историю из пределов этой местности и, на основании местных данных, которыми не располагали ни Сократ, ни Созомен, описывает события в пределах востока, центром которого была Антиохия. Как хороший догматист, Феодорит отлично понимал, что можно принять и под чем нельзя подписываться. У него под руками были некоторые документы, которых не имели Сократ и Созомен. Но самое важное и самое ценное в истории Феодорита то, что он научает нас понимать позднейшую эпоху арианских споров и правильно смотреть на лица и события этой эпохи. Сократ, как не богослов, усвоил себе шаблонное воззрение на лица и события востока. Он клеймит названием полуариан тех епископов, которые не имеют церковного общения с Афанасием Великим. Но судить их с этой точки зрения невозможно. Между тем, точка зрения Феодорита является точкой зрения и Василия Великого, Григория Назианзина и других отцов. Феодорит является представителем восточного православия, стоящим на другой исторической точке зрения, чем специально-александрийская точка зрения Афанасия Великого (в ранние годы его жизни). Лица, являющиеся под пером Сократа полуарианами, у Феодорита оказываются поборниками православия; точка его зрения, очевидно, мелетианская.

Как человек высшего положения и как характер выработавшийся, Феодорит заметно сдержан в суждениях; поэтому его история полна недомолвок. Одним из примеров служит в этом отношении изложение событий, повлекших за собою падение Иоанна Златоуста, который для Феодорита был светилом. Тем не менее Феодорит не повел о нем речи с точки зрения его сторонника. В V книге он так выражается: "дойдя до этого пункта истории, я нахожусь в затруднительном положении; приходится рассказывать о дерзких оскорблениях Иоанну; но так как и противники его были лица, в других отношениях

достойные, то я скрою и самые имена их". Нисколько не скрывая правды, что притеснители Златоуста были к нему несправедливы, он не упоминает имен врагов Иоанна Златоуста.

Судьба издания церковной истории Феодорита довольно странная. В печати она явилась ранее истории Евсевия. Греческий текст ее явился в *Базеле* в 1535 году. В 1544 году вышло парижское издание *Роберта Стефана*, в основе которого лежит парижская рукопись. В 1612 году она была напечатана в Женеве *Христофорсоном*. Потом история Феодорита была в 1642 году издана в его "Опера" *Сирмондом*. Но для улучшения текста, кроме исправления орфографических ошибок, Сирмонд не сделал ничего нового. Вопрос о рукописях, какими пользовались эти издатели, очень темный. Уже Роберт Стефан вслед за текстом поместил выписки различных вариантов, собранных непоследовательно. В издании женевском 1612 года есть тоже все эти варианты. Гораздо более важное значение имеет парижское издание 1673 года *Валуа*, имевшего под руками кодексы Льва Ал-ляция и Савилевский. Уже после смерти Валуа найдены были выписки из другого парижского кодекса, которые и вошли в издания 1677 и 1695 гг. Издание Валуа воспроизвел затем в Кембридже в 1720 г. *Ридинг* (перепечатано в Турине в 1748). Далее, значительный успех представляет издание *Шульце-Нёссельта*, в "Opera omnia Theodoretii" (1772). К 1854 году относится оксфордское издание *Гэйсфорда (Gaisford)*, воспроизводящее в общем рецензию Валуа. В "Патрологии" Миня (т. 82) перепечатано издание Сирмонда.

Кроме церковной истории Феодорит писал другие два сочинения исторического характера. Первое — это "Φιλόθεος ἱστορία (Historia religiosa)", "Боголюбезная история". История трактует о тридцати подвижниках и состоит из тридцати глав, и: которых каждая рисует нам жизнь одного какого-либо из эти? подвижников. Это — самая важная для истории сирийской монашества история. Издание этой истории сделано по единственной рукописи и потому не представляет никаких вариантов. Другое произведение надписывается следующим заглавием αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή (Haereticarum fabularum compendium)", "Сокращение еретических лжемудрований". Сочинение это состоит из четырех книг, излагающих лжеучения древних еретиков. Спорный вопрос представляет глава 12 последней книги, где Феодорит говорит о несторианстве. Одни говорят, что эта глава вставлена другою рукой. Другие, напротив, утверждают, что Феодорит после того, как порвал все связи с несторианством на Халкидонском соборе, мог, разумеется, резко отзываться о Нестории²⁸). Это сочинение отдельных изданий не имело, и даже в Corpus haereseologicum Франца Олера (Öhler) не было принято.

После Феодорита, в первой половине VI века, опять почти одновременно, выступают в качестве церковных историков три лица: Феодор Чтец, Василий, киликийский пресвитер, и Иоанн Диакриномен. Все они — утрачены. Лучше других известен первый из историков; о двух последних мы знаем по немногим ссылкам на них и из "Библиотеки" Фотия.

Феодор Чтец жил при Юстине или Юстиниане. Он, следуя Евсевию, Сократу, Созомену и Феодориту, написал в 3-х книгах свод церковной истории. Из свода было сделано сокращение, сохранившееся в оксфордском кодексе *Вагоссианус*. Из этого сокращения видно, что последняя выдержка взята из 7 книги Сократа. Продолжением этого свода была его собственная история, сохранившаяся лишь в сокращенном своде, также в *cod. Вагоссианус* в Оксфорде и в *cod. Regius* в Париже. Это сокращение неверно приписывается в первом кодексе Никифору Кал-листу (ок. 1333 г.), оно существовало ранее, и им пользовался Уже Феофан. Сокращение разбито на 2 βιβλία, "книги" (1 — из 37 отрывков, II — из 65). I, 1-37 и II, 1-37 взяты из Феодора (до воцарения Юстина); II, 38—59 заимствована, вероятно, из ут-Раченного труда Василия киликийского (антиохийская

точка зрения); II, 60—65 (о царствованиях с Константина до Льва) — может быть, из Феодора Чтеца. Феодор цитируется у Иоанна Дамаскина, в актах VII вселенского собора, у Свиды. Труды его Имели немаловажное значение.

Иоанн Диакриномен писал, по Фотию (Bibl. 41), историю Начиная от Феодора мопсуэстийского до императора Зинона и

севирианин. Фотий отождествляет его с Иоанном эгейским. *Василий киликийский*, по Фотию, хитрый несторианин; ему же принадлежит апология против Иоанна скифопольского (Bibl. 42, ср. 107). На самом деле он был просто представителем антиохийского направления, и ему, как сказано, принадлежат вероятно, вставки в извлечениях из Феодора.

После этих продолжателей Сократа, Созомена и Феодори-та опять начинается перерыв в церковной историографии. В конце VI века выступает в качестве церковного историка анти-охийский схоластик *Евагрий*, который родился около 536 года, а умер после 594 года. Занимая выдающееся общественное положение в Антиохии, он получил даже почетный титул префекта, что упоминается и в надписании его истории (ἀπό ἐπαρχῶν). Несмотря на светскую карьеру, он был близок и к церковной сфере, был близок к Григорию, патриарху антиохийскому, и оказал ему важную услугу в одном судебном процессе. Евагрий написал историю в 6 книгах, обнимающую время от первого Ефесского собора (431 года) до двенадцатого года царствования императора Маврикия (594 года). Эта история своим содержанием не так богата, как труды предшественников Евагрия. Автор пользуется более светскими писателями, чем документами церковными. Однако и у него содержится много отрывков из переписки действующих лиц, которая теперь потеряна для нас²⁹). Евагрий был издаваем вместе с другими церковными историками. Издание *Ридинга* (1720) было перепечатано *Гэйсфордом* в 1844 г. [В настоящее время имеется критическое издание *Bidez et Parmentier*, London 1899]. С Евагрием сходит со сцены последний продолжатель того направления, которое получило начало от Евсевия кесарийского. Писателей в этом направлении не появляется до XIV века — до Никифора Каллиста³⁰).

Византийские гражданские историки и хронисты

В византийской истории события политические и церковные перемешиваются между собою, так что лица, бравшиеся за церковную историю, делали много сообщений и политических. Интерес к церковным делам потом настолько ослабел, что и делается даже различия между церковными и политическими событиями, а сообщаются все они вместе. Таким образом, церковная история теряется в государственной истории, так что церковная история в собственном смысле почти исчезает, остается лишь гражданская. Писания гражданских историков существовали и раньше, до Евагрия, и мы имеем много трудов, характеризующих то или другое царствование, тот или другой период жизни государства. Начало периода после Константина В. характеризуется участием в литературных трудах историков языческих (Зосим, Евнапий).

Наилучшее издание византийских историков — боннское (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*) в 49 томах 1828—1878 г., насколько оно не заменено еще отдельными вполне научными изданиями (каковы, например, издания де Боора). Большая часть боннского издания перепечатана у Миня. Наилучшее исследование об этих произведениях [для периода от 813 до 963 принадлежит *Гурью*, *F. Hirsch*, *Byzantinische Studien*. Leipzig 1876. О некоторых византийских хрониках говорит *Н. А. Скабалано-вич* в своем сочинении "История Византийского государства и церкви в X и XI веках". Спб. 1884³¹).

В эпоху Юстиниана выдается историк *Прокопий кесарийский*, ритор по образованию и секретарь при полководце Вели-зарии. Поэтому в его трудах много места уделяется военным событиям. Он написал 2 книги "De bello Persico", 2 книги "De bello Vandalico", 4 книги "De bello Gothico" [Opera omnia ed. *Haury*, vol.I—II, 1905], в которых описываются все походы Юстиниана. Этот же ритор выступает, по собственному ли желанию, или по внешнему побуждению, как панегирист императора Юстиниана в 6 книгах "De aedificiis", в которых рассматривает все, что выстроено Юстинианом замечательного. Здесь дается много сведений о церквах, построенных Юстинианом. Но если здесь Прокопий является как панегирист, то в другом сочинении "Ἀνέκδοτα", или "Historia arcana" [изд. *Крашенинникова* 1899], напротив, он выставляет самого императора и императрицу как чудовищ в человеческом образе; Феодору, между прочим, представляет и чудовищем разврата. Точка зрения на постройки Юстиниана здесь проводится уже совсем другая; он говорит, что император этими постройками подорвал ресурсы государства. Если в первом сочинении постройки Юстиниана выставляются свидетели о его славе и могуществе, то здесь говорится о них, что это была напрасная и пустая трата огромных сумм и что Юстиниан в этом случае является вполне деспотом. Нельзя не заметить, что Прокопий является здесь пристрастным, с другой стороны. Но это нужно сказать только о фактах, заимствованных из скандальной хроники Константинополя. В других же случаях, когда оцениваются поступки Юстиниана, ему трудно не верить, тем более, что эти сообщения сходны с сообщениями его в других исторических трудах.

Этого рода труды по гражданской или светской истории по своей форме должны быть названы историей в собственном смысле и имеют параллель в церковной истории Евсевия. Но византийский период преимущественно характеризуется особою формою исторических трудов. Вместо истории теперь преобладает хроника, о которой можно судить по нашим летописям, где сообщаются рассказы по царствам и по годам, так что наряду с политическими и военными событиями сообщаются и события чисто церковные. Таким образом, у греков произошла перемена истории на хронику. Эта перемена обыкновенно рассматривается как показатель упадка греческой литературы и культуры. Известных сторон упадка отрицать невозможно, но эти стороны являются, с нашей точки зрения, положительно достоинствами. Греческий историк хорош бывает тогда, когда знает много и говорит, как современник. Таков Прокопий, современник Юстиниана. Но если отрешиться от богатства содержания, то едва ли можно отдать преимущество историческому изложению греков пред хроническим. Писатели историки старались обходить хронологические данные. Прокопий мог бы, например, передавать события из недели в неделю, но он знает только четыре времени года. В хронике каждое событие приурочивается к определенному году, хотя часто показываемому неверно. Но из неверных показаний легче добраться до истины, чем тогда, когда их совсем нет. Греческие историки отличаются неисправимою склонностью к витийствованию. Все они хотят быть продолжателями Геродотов и Фукидидов. Хронисты же повествуют сжато, сухо и только о деле. Если они мало передают прагматической связи, то ее нет и у историков. Но, по справедливости, в их сжатости часто более жизни, чем в произведениях историков. Гражданский строй востока давно изменился там явились римские чиновники; но историки-витии старались обозначать должности описательно. Так, в их историях можно встретить сатрапов вместо *rectores*, *correctores* и *judices*. Греческий язык своего времени историки презирают, как низкий, и пишут возвышенным слогом. Только хронисты начали довольно свободно черпать прямо из бытовых источников и представляют народ действительно таким, каков он есть, с неправильными выражениями речи и его бытом. Текстуальные выписки из протоколов, например по случаю народного возмущения в Александрии или Антиохии, яснее рисуют народную жизнь, чем витийствования историков. И то обстоятельство, что хронисты были люди с ограниченным кругозором, имеет большое значение для историков настоящего времени.

Если бы хронисты по своему умственному развитию были людьми менее ограниченными, то они делались бы проводниками точки зрения своего времени. Они пренебрегали бы всеми теми данными, которые идут от источников неправославных, пренебрегали бы неправославной точкой зрения на события. Но по ограниченности умственного развития хронисты не умели различать православные источники от неправославных и, благодаря этому, сохранили отрывки из еретических хроник.

На этом поле в рассматриваемый период мы встречаем немало трудов. Первыми опытами являются труды египетских ученых *Панодора* и *Анниана*. О них была речь, когда рассматривался вопрос об эрах. Составитель хроники Панодор для нас не так ясен, но относительно Анниана мы знаем, что его хроника возникла из пасхальных записей (цикл от сотворения мира) и представляет собою канон, по которому должно было вычислять время пасхи. Так как Анниан укоряет Евсевия кесарийского за то, что он не внес в хронику некоторых египетских мучеников, то это показывает, что этот писатель обращает внимание и на церковные события. Там, вероятно, сообщено было немало о египетских мучениках.

Форма эта нашла много подражателей. Одним из наиболее выдающихся является антиохийский хронист *Иоанн Малала*, который примыкает к предшествующим антиохийским писателям — Тимофею и Феофилу и частью ссылается на других неизвестных хронографов. Труд его не сохранился до нас в подлиннике. То, что имеется, представляет выдержки из его труда произвольно сокращенного. Явился этот труд в таком виде и печати в 1691 г. в Оксфорде (ed. *Chilmead*, с пролегоменами *Hody*) и во второй раз в Венеции в 1733 г.; лучшее издание — *Людвига Диндорфа* 1831 г., перепечатанное и у Миня (т. 97). В основании изданий лежит codex Oxoniensis; Моммсеном сообщены в 1872 г. excerpts из cod. Scorialensis. Указанная рукопись не имеет ни начала, ни конца; поэтому в первом издании начало заменено отрывками из других сборников, что теперь и составляет первую книгу Иоанна Малалы; всех книг 18. Последние отрывки относятся к декабрю 563 года; хроника оканчивалась царствованием императора Юстиниана [или, может быть, доведена была до 573 г.]. Вопрос о времени жизни автора представляет много трудностей. В первом издании сочинения Малалы, ввиду несовершенства греческого слога, высказано мнение, что он жил в начале IX века. В новое время ученые пришли к заключению, что Малала писал вскоре после царствования Юстиниана — на том основании, что греческий язык и этого времени имеет недостатки и что последние выдержки приурочиваются к этому времени. Сам Малала не был греком, но сирийцем, говорившим по-гречески. Самое слово "Малала" = ρήτωρ ("ритор", "оратор") — сирийское; в IX в., когда на смену сирийского языка явился арабский, автор не мог бы называться Малалой. Относительно источников Малалы можно сказать, что в 1-й части он пользовался своими местными (антиохийскими) данными, — сведения полнее относительно Антиохии. В последних частях направление изменяется, автор пользовался уже другими источниками — официальными записями городских происшествий в Константинополе; этот источник сопровождает его до конца труда — чрез все царствование Юстиниана. Иоанна Малалу смешивают нередко, следуя показаниям Иоанна Дамаскина, с *Иоанном антиохийским*, автором "Археологии" (история от Адама), сохранившейся в отрывках. Но Иоанн антиохийский, по исследованию Sotiriadis'i (1888) жил около времени Ираклия, писал в манере Евсевия -Прокопия и довел историю до императора Фоки, а Иоанн Малала — хронист, живший при императоре Юстине.

Одновременно с Иоанном антиохийским писал неизвестный автор "*Пасхальной хроники*", полный текст которой сохранился до нашего времени. Эта "Пасхальная хроника" имеет довольно своеобразную литературную историю. Когда первые известия о ней дошли до Рима и принесен был кодекс ее (от X в.) из Сицилии, то ее приняли за консульскую

хронику (*fasti siculi*). Первое издание "Пасхальной хроники" было сделано в Мюнхене (1615 г.) *Матфеем Радером*. В основу этого издания положен поздний мюнхенский кодекс. Рукопись была не особенно исправна и издание Рад ера не совсем удовлетворительное. Он назвал хронику "александрийскою", тогда как александрийского в ней менее всего: название обязано случайному обстоятельству, именно тому, что хроника начинается выписками из Петра александрийского. В 1688-м году 2-е издание в Париже было выполнено знаменитым филологом *Дю-Канжем*, который очень много сделал для "Пасхальной хроники". Оно повторено в Венеции в 1729 г. Новейшее издание в заключительной форме дано было *Людвигом Диндорфом* в боннском собрании 1832 года и повторено в "Патрологии" Миня (т. 92). Здесь представляются существенные улучшения текста; издатель пользовался двумя рукописями (Vaticanus 1941 и Monacensis [olim Perdensis]). Ватиканская рукопись начинается сообщениями из Филона о времени празднования пасхи, Аполлинария иерапольского и Петра александрийского из его пасхального слова. Но это не есть начало хроники, а только введение, где высказана цель написания хроники. Далее автор устанавливает метод вычисления времени празднования пасхи. Автор называет свое сочинение "Ἐπιτομή χρόνων", "Сокращение времен", и ведет его от времени Адама до царствования Ираклия (630 г.). На самом деле ватиканская рукопись оказывается незаконченной. Она обрывается на середине текста послания императора Ираклия от 628 г., хотя незаконченным остается очень немногое. Название "Пасхальной хроники" дано этому труду потому, что автор намерен пользоваться пасхальными вычислениями для установления того или другого события.

Автор ведет рассказ год за год по своему счету от сотворения мира, а когда являются олимпиады и консулы, то и по °олимпиадам и по годам консулов. Первая часть обнимает собою ветхозаветную историю, причем автор много заимствует из Иоанна Малалы; пользуется также Юлием Африканом, Евсевием Сведения из христианского периода скудны, особенно с 532 года; даются иногда только списки консулов. Но в последнем отделе хроника принимает характер документальный: так, из царствования императора Фоки имена казненных записаны со всеми чинами и должностями. Подробно касается автор времени императора Ираклия. Подробности относительно времени Ираклия подтверждают то предположение, что автор был монах константинопольского Студийского монастыря. Относительно умственного развития автора нужно сказать, что оно было на низкой ступени. Такой писатель не может ни привнести от себя чего-либо, ни исказить чего-либо, а просто скопирует с каких-либо источников. Относительно времени Константия автор пользовался сочинениями арианского писателя, хотя не подозревал этого, и, видимо, этот арианский писатель — не Фило-сторгий, а лицо нам неизвестное. Автор сообщает такого характера сведения, что Мелетий за нечестие был низложен, под 350 годом говорится о Леонтии блаженном, что он муж верный, ревнитель истинной веры; рассказывается о благотворительных учреждениях ариан; передается рассказ, что арианский пресвитер Евгений с тремя товарищами встретил однажды жида, который думал посмеяться над христианами и предложил им съесть змею (Мк. XVI, 18), что они и исполнили, и еврей обратился в христианскую веру. Этот рассказ должен характеризовать ариан с лестной стороны, и его не позволил бы себе привести автор, если бы он понимал, что он пользуется неправославными источниками. Автор сообщает сведения под 362 годом о движениях язычников против христиан, в том числе и ариан. С православной точки зрения, это сообщение замечательно тем, что Георгия, патриарха александрийского, и по "Пасхальной хронике", убили эллины, через что опровергается мнение историка Гиббона, что ответ за убийство падает на православных. Пред" положение, высказанное некогда Гольстеном, что "Пасхальна хроника" состоит из двух частей, принадлежащих двум авторам причем первая простирается включительно до царствования императора Константия, лишено основания. Гельцер доказал неосновательность и неправильность этого предположения, потому что заимствования из арианских источников относятся к

времени более позднему, чем 354 год, равным образом подробности, характеризующие время Ираклия, встречаются ранее.

После "Пасхальной хроники" в историографии востока наступает перерыв, за которым следуют произведения патриарха *Никифора константинопольского*. Время, которое обнимает его "Ἱστορία σύντομος" ("Краткая история") — от 610 по 769 г. Никифор излагает события не отдельно по годам и не полагает различия между церковными и гражданскими делами. Кроме этого, Никифор написал "Χρονογραφικόν σύντομον" ("Летописец вкратце") — сочинение, заключающее список патриархов и царей ветхозаветных и новозаветных с обозначением годов их служения и правления. Первое издание "истории" Никифора, *Петавия*, последовало в Париже в 1616 году. Лучшее дано в Лейпциге в 1880 году *Карлом де Боором (de Boor)* на основании ватиканской рукописи; им же издано и другое произведение Никифора.

Одновременно с произведениями Никифора является исторический труд *Феофана Исповедника* — игумена монастыря Του μεγάλου Αγρού ("Великого поля"). Он написал хронику — "Χρονογραφία", обнимающую 528 лет, с первого года царствования Диоклетиана до второго года царствования императора Михаила, или с 285 года до 11 июля 813 года. Феофан Исповедник приступил к своему труду по просьбе Георгия, синкелла константинопольского патриарха Тарасия. Георгий написал хронику от начала мира до царствования Диоклетиана. На смертном одре он завещал Феофану не оставлять начатого им труда. Феофан продолжал его примитивным способом. Если произведение Синкелла представляет малый интерес, то труд Феофана не имел бы и того значения, если бы не потеряны были источники, по которым он писал. Он писал свою историю в хронологическом порядке и обыкновенно указывал годы от сотворения мира по александрийскому счислению, годы царствования императоров и годы патриархов. Для контроля имеются Указания по индиктам. Главным источником, после времени Сократа — Феодорита, для Феофана служили выдержки из Феодора Чтеца в том объеме, в каком они сохранились до нашего времени. Эти источники могли служить до начала царствования Юстиниана. Для времени царствования Юстиниана он пользовался историей Прокопия и официальными константинопольскими записями. Для того периода, где он сходен с Никифором, источники у них — одни и те же, но все-таки он вовсе не знает о труде своего предшественника. Феофан — подробнее Никифора. У него эпоха иконоборчества излагается по современным записям. Многое он мог писать и как очевидец. Для суждения о его возрасте важен следующий рассказ: в феврале 764 года, по поущению Божию, была чрезвычайная стужа, так что Дунай и Босфор замерзли; люди переходили их посуху, и он с тридцатью однолетками вскакивал на выброшенные к берегу льдины. В это время Феофану могло быть лет десять. Скончался он около 818 года исповедником за иконопочитание. За отсутствием других хронографов хроника Феофана является ничем не заменимым первоисточником.

Первое издание хроники Феофана появилось в Париже 1655 г. и сделано *Гоаром*, который снабдил ее примечаниями. В отношении текста он стоял на слабой почве, так как рукопись, которой он пользовался, была переполнена сокращениями, для него не всегда понятными. Самое лучшее новейшее издание *де Боора* (Lipsiae 1883), который пользовался десятью рукописями. Из них сам он отдает предпочтение ватиканской рукописи 154, доведенной, к сожалению, только до начала царствования Юстиниана. Остальные рукописи распадаются на три категории, и каждая из них имеет свой особенный характер, хотя нельзя отдать предпочтения ни одной из них, — все они испорчены, на полях сделаны выноски, попадают сокращения. Для контроля и выбора между ними важен латинский перевод, сделанный чрез 60—70 лет библиотекарем римским Анастасием с большой близостью к греческому тексту, а потому весьма

пригодный для его критики. Вследствие этого, начинг с царствования Юстиниана, история Анастасия имеет несколько большее значение, чем греческие списки позднейшего происхождения, которые гораздо менее устойчивы. Перевод Анастасия также издан де Боором (1885).

Первым по времени продолжателем Феофана выступил монах *Георгий*, известный под именем *Амартола* (грешный). Эта хроника в первый раз издана была в 1859 г. в Записках СПб Академии наук *Муральтом*. Издатель имел под руками много рукописей; сам он насчитывает их до 27-и, но издание его не было удовлетворительно. В сущности эта первая обработка сделана на основании московского кодекса XII в., а этот последний сходен с парижским списком X в. [В настоящее время это издание заменено изданием *де Боора* 1904—1905 гг.]. Георгий Амартол довел свою хронику от Адама до 842 г.; древняя история в ней изложена очень кратко. Мы имеем несколько переработок этой хроники. Во многих рукописях она является с продолжением *Логофета*, до 948 года. В некоторых рукописях есть ряд продолжений до 1071, до 1081 года, и даже в московской рукописи до 1143 года.

Продолжателем (continuator) Феофана — по преимуществу — был *анонимный автор*, несправедливо принимаемый за какого-то Леонтия. Он писал по поручению Константина Порфирородного, у которого было собрано много исторического материала. Но в настоящем своем виде он обработал свою хронику и, вероятно, вполне закончил при императоре Иоанне Цимисхии (969—976) или даже при его преемниках. Хроника (813—961) состоит из 6 книг: 1—4 книги принадлежат автору, 5-я книга составляет собственное сочинение Константина Порфирородного, который пользовался хроникой Генесия; 6-я (886-961) — опять автору [или, может быть, Феодору Дафно-пату]. Хроника анонимного автора — самая содержательная.

Продолжателем анонима был *Симеон Магистр* и *Логофет*, который довел свою хронику от Адама до Романа II (959-963). Вопрос об авторе спорный. Предполагают, что Симеон Магистр — одно и то же лицо с Симеоном Метафрастом. Но Метаф-Раст (по панегирику Михаила Пселла) жил ранее Магистра. Хроника Симеона Магистра изобилует хронологическими датами, неудобство только то, что у него своеобразная, колеблющаяся эра (от сотворения мира) с разностью от 1 до 7 лет от правильной.

Затем следует *Лев Грамматик*; он, может быть, занимал высокую гражданскую должность и закончил свою хронику 8 июля 1013 года. Пользовался он хроникой Георгия и трудами Логофета и довел ее до смерти Романа (948).

Из историков этого времени известен *Генесий*. Автор писал при императоре Константине VII Порфирородном (912-959).

Имя автора в рукописи было выскоблено. Два позднейших лица, *ad marginem*, попытались угадать его. Один поставил имя Γενέσιος, другой — имя Ἰωάννης ἐπίσκοπος Διοκίσαρείας τῆς Ἀναξάρβης. Прав первый, как показывает сличение истории с заметкою Скилицы о тенденциозности ("ψῖλον ἐγκόμιον" "просто похвальное слово") писателя Иосифа Генесия. Иосиф Генесий писал по поручению Константина Порфирородного; он был сын патриция Константина, который происходил из знатного армянского рода и отличался в период времени — 842—867 гг. — при Михаиле III, о чем не раз упоминает Генесий. Это и наложило на его произведения окраску тенденциозности. В хронике отразились и отношения Генесия к Константину VII. В своих 4 книгах он обнимает время со Льва Армянина до половины царствования Василия Македонянина. Значение Генесия как церковного историка неопределенно, потому что он пользовался и неписьменными

источниками, и трудами предшественников, например хроникой Георгия, биографиями патриархов Никифора и Игнатия, вообще без критики, а там, где этого требовали отношения автора к Константину VII,— и очень тенденциозно.

В конце X века выступил *Лев диакон*, описавший в 10 книгах историю времени от 959 по 975 г. *Михаил Пселл*, кроме хро-нографии (976-1059-1077), писал еще биографии.

Особенного внимания заслуживает со своей хроникой историк *Иоанн Скилица* фракисийский, живший в конце XI в. Он с 812 довел хронику до 1081 года. Но судьба хроники Иоанна фракисийского довольно странна. В XII в. ею пользовался *Георгий Кедрин*. С того места, с которого Иоанн продолжал Феофана, до конца своей хроники (1057), Кедрин списал буквально. Когда было обнаружено сходство между хрониками, то заключили, что Иоанн фракисийский списал свою хронику по 1057 г. с хроники Кедрина и последний стал фигурировать, а хронику Скилицы (Иоанна фракисийского) не удостоили даже издания. Иоанн Скилица как историк имел под руками массу исторического материала. Он не одобряет своих предшественников за монографический характер их трудов и тенденциозность (симпатии по отношению к отдельным лицам). У него было много трудов разных авторов, до нас не сохранившихся, таковы: Сикелиот дидакал, диакон Никифор фригийский, епископ Феодор сидский, его племянник Феодор, епископ се-вастийский, Дмитрий кизикский и монах Иоанн лидийский. Из этого видно, что у Скилицы было много источников, вышедших из-под пера духовных лиц и притом живших не в Константинополе, а в провинциях, а потому с обилием церковного и бытового исторического материала; это не без выгоды отразилось и на труде Скилицы. Но он не относился критически к этим источникам, поэтому у него встречается много анекдотического, что и Кедрин выпустил.

После Кедрина следует *Иоанн Зонара*, живший при императоре Алексее Комнине (1081 — 1118); он занимал высокое положение дунгария виглы и известен в богословской науке как толкователь канонов. Эта компетентность его в решении канонических вопросов придает немаловажное значение его "истории" [хронике]; притом язык у него более прост, чем у его предшественников, и в истории Зонары есть немало сведений исторических и биографических и лингвистических пояснений. История Зонары обнимает 18 книг; 6 книг посвящены древней истории, а 12 — римской и византийской истории. Источники в первой части указаны обстоятельно Диндорфом, в последующей части не указаны, но это и не представляет особенной важности, так как Зонара пользовался историками, нам известными, и самостоятелен лишь в 1081 — 1118 гг.

Относительно следующей генерации писателей следует упомянуть о двух чертах: 1) о страхе перед бездной премудрости, заключавшейся в трудах предшественников, который выразился в их стремлении сократить труды и без того краткие (*Михаил Глика*, XI в., *Константин Манасси*, XII в., *Иоиль*, XIII в., *Ефрем*, XIV в.), и 2) об их византийской слабости к цветословию, сказавшейся в своеобразной форме трудов трех последних историков, передававших исторические события в политических стихах (тонического размера). Несмотря, однако, на столь своеобразную форму их трудов, они в изложении содержания замечательно строго держатся буквы трудов своих предшественников и более всего Зонары.

Последним церковным историком в Византии был *Ники-Фор Каллист*, константинопольский монах (около 1333 г.), намеревавшийся написать церковную историю в 23 книгах; но до нас дошло только 18 книг (доведена история до 610 г.), а от следующих книг сохранились только заглавия (до 911 г.). Его историю издал по

единственной венской рукописи в 1630 году *Fronton le Due*. С этого издания она перепечатана в "Патрологии" Миня (тт. 145—147)³²).

Примечания

¹⁶) Относительно позиции Евсевия в догматических спорах его времени среди ученых нет полного единодушия. Так, Н. Розанов, отмечая его глубокую нелюбовь к догматическим прениям, считал, что Евсевий теснее соединялся с арианами, чем с православными. На Никейском соборе, "как консерватор в худшем смысле слова,— вроде русского раскольника,— Евсевий с негодованием относился ко внесению в символ слова $\alpha\omicron\upsilon\theta\acute{\iota}\sigma\upsilon\varsigma$ ("единосущный") и отказался подписывать символ, составленный православными отцами". Он позднее принял термин "единосущный" только из послушания императору Константину, но это приятие не было искренним, почему православные прозвали его "двуязычным" ($\delta\acute{\iota}\gamma\lambda\omicron\tau\tau\omicron\varsigma$ — в смысле, близком к "двоедушному"). См. *Н. Розанов*, Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880, с. 14—24. Г. Берк-хоф, указывая на субординационизм Евсевия, считает, однако, что он все же не перешел той грани, за которой начинается арианство. См. *Н. Berkhof*, Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam 1939, S. 79-82. Наконец, И. Бертен причисляет Евсевия к той средней группе "умеренных консерваторов" (не совсем точно именуемых "полуарианами"), которую чуть позднее представляли св. Кирилл иерусалимский и Евсевий эмесский и которая не примыкала ни к "строго православным", ни к арианам. См. *I. Berten*, Cyrille de Jerusalem, Eusebe d'Emese et la theologie semi-arienne // *Revue des Sciences Philosophiques et Theo-logiques*, t. 52, 1968, p. 38-75. (А. С.) 139.

¹⁷) В настоящее время признается, что сам Евсевий дважды издавал свою хронику. Первое появление ее нужно относить, может быть, ко времени около 312 г. (по Гарнаку, однако,— не позже 323). После того хроника была продолжена самим Евсевием и при этом, вероятно, исправлена около 325 г. К выводу о двух изданиях, происходящих от самого Евсевия, пришел в своем позднейшем исследовании о хронике издатель ее *A. Schöne*, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. Berlin 1900. Разногласия между латинским и армянским переводом он и возводит к этим изданиям, предполагая, что армянский перевод был сделан с первоначального издания, а иеронимов с позднейшего. Гарнак, признавая факт двух изданий, не усматривает оснований для последнего предположения. *A. Haug*, Geschichte der altchristlicher Litteratur bis Eusebius. Th. II. 2 (Die Chronologie). Leipzig 1904. S. 112. (А. Б.) 150.

¹⁸) По мнению Гарнака, книги 1-7 и часть 8-й закончены в 312—313 гг.; другая часть 8-й и 9-я явились в 313—314, наконец, 10-я в конце 324 начале 325. *Haug*, 1. с. 115. (А. Б.) 150.

¹⁹) Вряд ли здесь можно полностью согласиться с В.В.Болотовым. Для сравнения см. мнение А. П. Лебедева, который замечает, что исходная точка зрения Евсевия "возвышенно-догматическая. Историю христианства он понимает как ряд благодетельных для человечества действий Божества". Поэтому для него "в Сыне Божиим история Церкви имеет свой важнейший движущий принцип" (*А. П. Лебедев*, Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX. СПб. 1903, с.66-67). В. В. Болотов не оценил в Евсевий "богослова истории", а современные исследователи видят в нем единственную серьезную альтернативу "богословию истории" (theology of history) блаж. Августина. См. *G. Chesnut*, The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. Paris 1977, p.35. Можно добавить, что Евсевий почти на столетие "опередил" блаж. Августина и был одним из самых первых христианских писателей, попытавшихся наметить такое "богословие истории". {А. С.} — 151.

²⁰⁾ Перевод на немецкий язык полной версии сделан *B. Violet* в *Texte und Untersuchungen*, XIV, 4 (1896). Признается весьма вероятным, что обе версии ведут начало от самого Евсевия. *Haagack*, I. с. 115. (А. Б.) — 153.

²¹⁾ Перевод сирийского текста истории на немецкий язык сделан *E. Nestle* в *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge VI, 2 (1901), перевод армянского текста 6 и 7 книг *E. Preuschen'ou*, VII, 3 (1902). (А. Б.) — 157.

²²⁾ О прежних изданиях истории Евсевия см. *A. C. Headlam*, The editions and manuscripts of Eusebius, в *The Journal of Theological Studies*, vol. IV, №13 (1902), p. 93—102. Новое издание начато в берлинском собрании греческих христианских писателей первых трех веков геттингенским профессором *E. Schwartz'eu*. В 1903 г. вышли первые пять книг, вместе с латинским переводом Руфина, изданным *Моммсенем* (первая половина II тома произведений Евсевия). Текст Шварцта воспроизведен с незначительными изменениями в дешевом французском издании в серии *Texts et documents pour l'etude historique du christianisme* publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay: Eusebe, Histoire ecclesiastique. L. I-IV. Texte grec et traduction française par *E. Grapin*. Paris 1905. Разъяснения касательно приемов издания Шварцта обещает в подробных пролегоменах к следующей части. В основу издания из греческих рукописей положены: С (Mazarin. или Paris. 1430, в обозначении Шварцта *A*), G (Florent. 70, 7=7), H (Florent. 70, 20=£), J (Moscov. 50=Ä), E^a (Paris. 1431=5) и две копии с нее (P или Venet. 339=A и Paris. 1432=B), Paris. 1433 (=D), O (Venet. 338=vW). Недостаток большей части прежних изданий Шварцта еще раньше (1888) указывал в слишком большом доверии к кодексу С (ср. Headlam, 108). В отличие от своих предшественников, сам он в общем отдает предпочтение группе E^a Paris. 1433 O (=BDM) пред CG (=AT) (ср. Grapin, 489). (А. Б.) 157.

²³⁾ Новое издание этих произведений в берлинском собрании греческих писателей, с введением и тремя указателями, представил в 1902 г. *I. A. Heikel* (I том произведений Евсевия). (А. Б.) — 157.

²⁴⁾ Ср. *В. В. Болотов*, Либерии, епископ римский и сирмийские соборы. Христ. Чт. 1891,1, 450-453 (отдельн. оттиск 28-31). (А. Б.) — 162.

²⁵⁾ Ср. *В. В. Болотов*, Theodoretiana. Христ. Чт. 1892, II, 121.— Либерии, епископ римский, и сирмийские соборы. Христ. Чт. 1891, 1, 514-515 примеч. (отд. оттиск 58-59). (А. Б.) — 165.

²⁶⁾ Об историях Сократа и Созомена и их изданиях ср. *G. Löschke* в *Hauck's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3 Aufl. B. XVIII (1906), 481—486, 541—547. Берлинская комиссия по изданию отцов церкви (Kirchenväter-Kommission) подготавливает новое издание обоих историков. Об источниках истории Сократа см. *F. Geppert*, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus. Leipzig 1898. Ожидается его же исследование и об истории Созомена. (А. Б.) — 166.

²⁷⁾ Ср. отзыв об этом сочинении *В. В. Болотова*, Theodoretiana. Христ. Чт. 1892, II, 58—164 (также отдельный оттиск). По вопросу о "Церковной истории" Феодорита ср. 120—121, 147—148; о "Сокращении еретических лжемудрований" 105-113, 122-123, 154-159. (А. Б.) 166.

²⁸⁾ Доказательство неподлинности этой главы см. в Theodoretiana 105-113 {А.Б.} — 169.

29) Несколько иную оценку Евагрия дает современная исследовательница П. Аллен: "Величайшая заслуга Евагрия как историка состоит в том, что он пользовался документами первостепенной важности, включая труды других историков, которые ныне полностью или частично утеряны". См. *P. Allen, Evagrius Scholasticus. The Church Historian. Souvain, 1981, p. 6 (A. C.) — 170.*

30) Возникает естественный вопрос: почему так внезапно и надолго прервался жанр "церковных историй"? Думается, это связано с фактом все более сильного "перихоресиса" (взаимопроникновения) Церкви и общества (а соответственно, государства) в Византии, начиная с VI в. Поэтому историю "церковную" стало все труднее отделять от истории "гражданской". Уже труд Евагрия являет пример такого изложения, где события церковной жизни постоянно соплагаются и находятся в тесной связи с событиями гражданской истории, так что одно от другого трудно отделить. Поэтому отпала необходимость в собственно "церковных историях", и их функцию приняла на себя византийская хронография (A. C.) — 170.

31) *K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur. 2 Aufl. München 1897*, содержит очерк о византийской историографии, обнимающий византийских историков и хронистов начиная с VI века. По вопросу, в частности, о византийских хрониках см. *H. Geizer, Sextus Julius Africanus. I—II. Leipzig 1880—1898*. О новейших трудах в этой области ср. очерк *Les etudes d'histoire byzantine en 1905* в *Ch. Diehl, Etudes byzantines. Paris 1905*. Безусловно необходимым в данном случае является обращение к *Byzantinische Zeitschrift* и *Византийскому Временнику*, в которых сосредоточивается ныне главным образом разработка византологий и даются обстоятельные библиографические указания вообще о новых трудах в этой области (A. B.) — 171.

32) Высказывается предположение, что Никифор переработал лишь в своей истории труд неизвестного автора X века, доведенный до 920 г. Ср. *C. de Boor, Zur kirchenhistorischen Litteratur. Byzant. Zeitschrift. B.V. 1896. S. 16-23. K. Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur. 2 Aufl. München 1897. S. 291, 247 (A. B.) — 182.*

Латинская церковная историография

Латинская литература по церковной истории в древний период отражала на себе сильное влияние литературы греческой. Мы знаем, что крупные труды греческой литературы были почти все переведены на латинский язык. Так, например, была переведена церковная история *Евсевия*, потом — труды трех его продолжателей — *Сократа*, *Созомена* и *Феодорита*. Труд *Евсевия* был переведен *Руфином* в 410 году, а сочинения *Сократа*, *Созомена* и *Феодорита* — схоластиком *Епифанием* (*historia tripartita*), который занялся этим делом по желанию сенатора *Кассиодора* (t ок. 562 г.). Следующая серия греческих трудов по нашему предмету ускользает от внимания латинских ученых, но труды *Георгия Синкелла*, *Никифора* и *Феофана* были переведены (отчасти обработаны) на латинский язык *Анастасием*, римским библиотекарем (f ок. 886 г.). Хроника *Евсевия*, именно вторая часть — каноны, переведена, обработана и продолжена *Иеронимом*.

Нужно заметить, что и на мелкие сочинения по церковной истории было обращено внимание латинских переводчиков, и эти переводы для нас ценны, — особенно потому, что греческие оригиналы некоторых трудов с течением времени были утрачены. Известно, например, что хроника *Инполита*, затерянная в греческом тексте, уцелела в латинских переводах [в двух так называемых "*Libri generationis*" и "*Excerpta latina barbari*"³³ Часто эти переводы буквальны до последней степени. В это> отношении любопытны "*Excerpta latina barbari*", "Латинские из влечения варвара", т.е. вполне сохранившийся латинский

перевод (вероятно, ок. 491—518 г.) вполне затерянной греческо хронике, писанной каким-то александрийцем ок. 400 г. "Excerpta barbari" названы так Скалигером ввиду варварски

перевода и грубой обработки. Доказательством этого может служить такое место: ille solis sonfixus est ab acheis = το Ἴλιον [ὁ Ἴλιοςήλω [принято за dativus от ἥλος гвоздьὸ τῶν ἀχαιῶν; solis exterminatio = Ἰλίου ἐκπόρθησις; т. е. вышло, что солнце было прибито ко кресту гвоздями руками ахейн. Несообразность эта объясняется тем, что слово "Троя" — Ἴλιον — было принято за слово "солнце" — ἥλιος, которые в греческом языке произносятся одинаково, а пишутся различно. Здесь, очевидно, дело идет о взятии ахейнами города Трои, а вовсе не о солнце, как это принял переводчик, не знавший в совершенстве греческого языка. Хроника эта, несохранившаяся на греческом языке и дошедшая на латинском, имеет значение для установления текста хроники Евсевия. [Libri generationis и Excerpta barbari вместе с греческой реконструкцией издал С. Frick, Chronica minora. Vol. I. Lipsiae 1892, также 77z. Mommsen в Monumenta Germaniae historica. Auctores antiqui. T. IX. Chronica minora. Vol. I. Berolini 1892]. Следует применить также сохранившуюся (не вполне) лишь в латинском тексте и сполна утраченную в греческом "Historia acephala", писанную до 412 г., [ed Maffei 1738, Sievers в Zeitschrift für historische Theologie 1868, Batiffol в Melanges Cabrieres, t. I. Paris 1899].

Под греческим влиянием начала развиваться и самостоятельная латинская историография. Прежде всего выступает историком Лактанций в своем сочинении "De mortibus persecutorum" ("О смерти преследователей"). Задача этого сочинения — показать, что все императоры, которые преследовали христиан, Умерли неблагоприятно. Лучшее прежнее издание этого труда — издание Вй'netann'a., вышедшее в 1739 году в Лейпциге. В настоящее время имеется новое издание Венской Академии наук, сделанное Брандтом (vol. XXVII, 1897)³⁵).

Затем далее идет в счет труд Руфина (f 410), который не только обработал на латинском языке историю Евсевия, но и Зовел ее до смерти Феодосия (395), главным образом на основании устных сообщений, полученных им во время путешествия в Александрию и вообще на восток. Этот самостоятельный его труд обнимает две книги. Относительно значения труда Руфина нужно заметить, что он произвел влияние на греческую церковную литературу. О достоинстве труда Руфина ученые (Gwatkin) очень невысокого мнения, мотивируя это тем, что Руфин сообщает много невероятного и умалчивает о действительно бывших исторических фактах; например, говорят они, он, хотя и имел возможность сообщить очень много из жизни св. Афанасия Каи человек, знакомый с друзьями этого святителя, ограничивается сообщением только двух анекдотов, да и то ненадежного свойства. Но заключение, что Руфин вообще недостоверен в своих сообщениях — излишний пессимизм; некоторые сообщения его очень важны, как, например, сообщения о христианах в Эфиопии, Грузии и христианах-сарацинах как заимствованные им из рассказов лиц, знавших самих проповедников Слова Божия в этих странах лично,— надежны. Наконец, о позднейших событиях он рассказывает как очевидец, и потому рассказы достойны того, чтобы отнестись к ним с доверием. Руфин примыкает к тем историкам, которые взяли за образец труд Евсевия, и потому заслуживает нашего сочувствия. В другом своем труде, "Historia monachorum", он факты, сообщенные раньше его другим писателем, выдал за свои собственные сообщения и тем, конечно, набросил тень на свое сочинение. Эта проделка Руфина имела то следствие, что ученые начали подозревать все его исторические сообщения как недостоверные.

Далее следует упомянуть о Павле Орозии, всеобщая история которого "Historiarum contra paganos libri septem" ("Семь книг историй против язычников"), доведенная до 417 года,

дает мало церковно-исторических сообщений, потому что в ней более освещений, нежели самих фактов, что объясняется, впрочем, его апологетической задачей, которую он преследовал в своем труде. Издана *Zangenmeister'*ом в венском корпусе (vol. V) в 1882 г. и затем в Лейпциге в 1889 г.

Сульпиций Север как историк заявил себя произведением, из вестным под именем "*Chronicorum libri duo*". Первая книга этс хроники содержит краткий очерк истории церкви, начиная Адама и до Даниила, вторая — с Даниила и до времени самого (Д° 400 г.) автора. Насколько история его кратка, это можно видеть и-того, что историю со времени апостолов он трактует с 29 гл. по 5 Текст этого труда сохранился в рукописи XI в., находящейся Ватикане (Codex Palatinus). Другое произведение Севера в *и* же роде — "*Жизнеописание Мартина турского*", которое сохранилось в 6 рукописях. Самое лучшее издание сочинений Сульпиция Севера — издание, сделанное в Вене (vol. I, ed. Halm 1866).

Затем следует назвать из историков того же направления архидиакона карфагенского *Либерама*, составившего краткие со-общения о несторианах и евтихианах, "*Breviarium causae Nesto-rianorum et Eutychianorum*" ("Краткое изложение дела несториан и евтихиан"). Об этом историке известно, что он был защитником "трех глав". Для первой части своего труда он пользовался трудами предыдущих историков (Сократа и др.), а в последней части выступает как очевидец. Несмотря на его тенденциозность, ученые находят у него значительную объективность и ценят его труд за достоверность содержащихся в нем сведений.

Далее, латинская историография в этом направлении имела представителя в лице *Виктора*, епископа *витского*, для которого было задачей описать преследование христиан арианами — вандалами в Африке: "*Historia persecutionis Wandalicae*, II. III (V). Accedunt: 1) *Passio martyrum apud Carthaginem*, 2) *Notitia episcopatum Africae*". История его состоит из 3, иначе (по прежнему счету) 5 книг, и сохранилась в 6 кодексах. Из изданий этого труда хорошими считаются только два, из которых одно было дано в венском корпусе (vol. VII, ed. *Petschenig* 1881), а другое в берлинских *Monumenta Germaniae (Austores antiquissimi III, I, ed. Halm 1879)*.

В последующее время латинская церковная историография утрачивает свое вселенское течение и делается местною, *национальною*, и получает характер в известном роде — монографический. Таковы: *Gregorius Turonensis* (t 595), *Historia (ecclesia-sica) Francorum*, II. 10 (Григорий Турский, "(Церковная) история Франков"); *Beda Venerabilis* (f 735), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II. 5 (Беда Достопочтимый, "Церковная история англов"); *Paulus Diaconus* (t post 773), *Historia Langobardorum*, II. 6 (Павел Диакон, "История лангобардов").

Нужно признать, что хроника Евсевия в латинском переводе Иеронима пришлась латинянам более по вкусу, чем церковная история его. Это видно уже из того, что хроника Евсевия читалась очень часто, почему и сохранилась во многих рукописях, издать которые в новейшее время выпало на долю Schöne. Интерес к этому труду Иеронима сделал то, что многие писатели пошли в своих исторических трудах по этому направлению Из них замечателен *Проспер*, аквитанский пресвитер, в свое. "*Chronicon integrum*" продолживший труд Иеронима с 379 до 455 года. На основании некоторых рукописных данных замечают что при жизни его вышло три издания его *Chronicon* в 433, 445 и 455 годах. [Хроника издана *Моммсен*ом в *Monum. Germ. Auct antiqu. IX, 1892*]. Продолжена хроника Проспера неизвестным лицом с 456 и до эпохи Юстиниана (гибели вандалов), причем автор стоял на точке зрения чисто африканской.

Параллельно с Проспером вел дело продолжения хроники Евсевия другой писатель, живший одновременно с ним,— это был испанский епископ *Идатий* (Hidatius, Idacius) аквэфлавийский (между 472-474 г.), произведение которого начинается с 375 г. и оканчивается 469 г. Труд этот замечателен по точности местных дат и характеризует тогдашние отношения запада к востоку. Читая такие произведения, можно прийти к тому заключению, что западные христиане с широким интересом относились к востоку, тогда как на востоке к западным были довольно равнодушны. Родился Идатий около 393 года et, quam infantulus et pupillus (в детстве), имел случай совершить путешествие в Палестину, где видел Иеронима, Феофила александрийского, Евлогия кесарийского и Иоанна иерусалимского; отсюда он возвратился в Испанию до 412 года и во все продолжение своей жизни сохранил глубокое уважение к этим великим мужам. Слухами с востока он живо интересуется, хотя они доходили до него самым смутным образом и иногда в превратном виде, так, например, он не знает, что сделалось с этими лицами впоследствии, когда умер Иероним, а слухи об изгнании св. Иоанна Златоуста он сообщает под 404 годом и говорит: "Ioannes ob fidem catholicam Eudoxiam Arcadii uxorem infestissimam patitur arianam". Очевидно, что он смешал отношения Евдоксии к св. Иоанну Златоусту с отношениями Юстины к Амвросию медио-ланскому. Затем первые сведения о соборе Ефесском дошли до него совершенно случайно; от пресвитера arabicae regionis Германа, прибывшего в Галлецию в 435 году, он узнал, что епископом в Иерусалиме был Ювеналий и что он вызван был в столицу Феодосием II, чтобы рассуждать о несторианах, причем Нестор признает продолжателем ереси евионитов. Идатий оставил знаменитый список консулов (fasti), к которому по местам сделаны прибавления о событиях, происходивших в их время. [Новое издание хроники Идатия и списка консулов сделано *Моммсенем* в Monumenta Germaniae, Auetores antiqui. XI, 1894; IX, 1892].

К этому типу продолжателей хроники Евсевия принадлежит комит *Марцеллин*; его труд обнимает время от 379—534 гг. Мар-целлин вращался в Константинополе, и потому сообщения его о событиях западной церкви — скудны. Его хроника продолжена неизвестно кем до 548 года, а список индиктов — до 566 года.

С другого пункта начинается хроника епископа нумидийского *Виктора туннунского*. Замешанный в споре о "трех главах" как защитник их, он был сослан в Египет и, переменив несколько мест заключений, умер после 566 года, вероятно, в одном из константинопольских монастырей. Хроника его — с 444 по 567 г. Хотя труд его тенденциозен, но все-таки нельзя отрицать важности и точности отдельных фактических показаний. [Хроники Марцеллина и Виктора изданы также *Моммсенем* в Monumenta Germaniae, Auetores antiqui. XI, 1894].

Кроме этого рода историографии на западе развивалась и специальная литература по нашему предмету монографического характера. Так, мы знаем, что *Иероним* пришел к мысли составить такое произведение, которого на востоке не было. Это именно монографический труд его по истории христианской литературы "*De viris illustribus*" (так называемый каталог церковных писателей), составленный им на основании Евсевия и доведенный до 392 или 393 года [ed. Richardson 1896, вместе с продолжением Геннадия, Texte und Untersuchungen XIV, 1]. Он был продолжен до 460 года *Геннадием марсельским* († около 495), и далее *Исидором севильским* († 636) и *Ильдефонсом толедским* († 667).

Затем на западе появилось сочинение под заглавием "*Liber Pontificalis*" — сообщения о жизни римских епископов, неправильно усвояемое Анастасию библиотекарю. Так как в основе его могли лежать данные церковного римского архива, то показания этого сочинения могут быть очень важны. Editio princeps: *Busaeus*, Moguntiae 1602. Лучшие из старинных: *Bianchini*, Romae 1718-1735, t. I-IV fol.; *Vignoli*, Romae 1724-1755, 1.1—III, ^4°.

Научные: abbe *L. Duchesne*, Paris 1886-1892, t. I—II, in 4°; *Mommsen*, Berolini 1898, pars prior (до 715), in 4°.

Вопрос о разнообразных источниках (рукописях) "*Liber Pontificalis*" серьезно был поставлен в первый раз в 1869 году иенским профессором *Липсиусом* (*R. Lipsius*, *Chronologie d römischen Bischöfe*, Kiel 1869), который имел возможность пользоваться критическим аппаратом, предоставленным в его распоряжение *Dr. Pabst'*ом, назначенным издателем "*Liber Pontificalis*" в *Monumenta Germaniae*. Но судьба "*Liber Pontificalis*" в *Monumenta Germaniae* вышла очень странная. Над рукописями работали ученые *editores designati* и умирали (*Pabst*, *Waitz*), не издав ни одной строки этого произведения. Объясняется это трудностью разобраться в многочисленных наслоениях рукописного материала, разъяснить которые взялся Липсиус.

Липсиус пришел к такому заключению, что в римской церкви велся каталог епископов, к которому обыкновенно прибавлялись краткие сообщения о жизни каждого из них. Из этих прибавлений около 354 года составилась *Catalogus Liberianus*, список, оканчивающийся Либерием (352—366). Дальнейшее прибавление списков явилось при Льве Великом, *Catalogus Leoninus*, оканчивающийся Сикстом III (432—440). Следующая затем (после незасвидетельствованного твердо *Catalogus Symmachianus*) обработка списков римских первосвященников дана около 523 года в виде F, *Catalogus Felicianus* (*Felix III* [IV], 526—530). Это — уже древнейшая рецензия самого "*Liber Pontificalis*". Позднейшую рецензию его составляет K, *Catalogus Cononianus*, до Конона (686—687) включительно. В этой, почти окончательной, редакции "*Liber Pontificalis*" (LP) по частям продолжен до Стефана V (885-891). Для этой последней записи (*Cononianus*), по убеждению Липсиуса, имеет особенное значение *Codex Neapolitanus* (B) конца VII века.

За этот вопрос взялся после Липсиуса (и Дюшена) преемник Пабста в качестве *editor designatus*, профессор берлинском университета *Георг Вайтц*. Особенность его взгляда сравнительно с Липсиусом состоит в следующем: а) *Catalogus Leonini* нужно оставить в стороне, как недостаточно засвидетельствованный в рукописях; б) F и K — не прецеденты LP, а независимые одно от другого извлечения из LP; в) в истории LP мы не имеем твердых шансов подняться выше VII века (*cod. B* и другие позднейшие).

Третьим исследователем является французский ученый *Дюшен*; он в 1877 г. выпустил в свет "*Etude sur le Liber Pontificalis*". Положения Дюшена: α) = *Waitz*: F и K суть извлечения из LP; β) против *Lipsius* и *Waitz*: *cod. Lucensis* (A) VIII в. представляет более чистый текст LP, чем *cod. B*; γ) против *Waitz*: LP явилась около 530 г. Наконец в 1879 в особой статье, с некоторой модификацией αβ Дюшен доказывал, что δ) на основании сличения F и K можно восстановить текст LP лучше, чем на основании AB (взгляд до известной степени *cum Lipsio contra Waitz*).

Вайтц и Дюшен и после печатных объяснений остались каждый при своем взгляде*, и в 1884—1885 Дюшен издал два выпуска своего издания "*Liber Pontificalis*", которое было закончено в 1892 году. Высокие достоинства этого издания были признаны и немецкими учеными (*Harnack*). Вайтц, оставаясь при своем взгляде, признал во всяком случае, что, допуская, что взгляд Дюшена на историю и источники LP (αβγδ) верен, — издавать научно "*Liber Pontificalis*" следует именно так, как издает его Дюшен. Французский ученый обнаружил немало неизданного рукописного материала и восстановил текст принимаемого им *editio prima anno 530* (левая страница: F и K; правая страница: самая реконструкция) и наконец дал позднейший текст ("*Liber Pontificalis*" в собственном смысле) с полным критическим аппаратом и весьма содержательными примечаниями³⁶).

Примечания

³³⁾ Начало греческого подлинника хроники Ипполита открыл в мадридской рукописи и издал *A. Bauer*, *Die Chronik des Hippolytus im Matritensis Graecus*, 121. Leipzig 1905. (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. Neue Folge XIV, 1). (А. Б.) 182.

³⁴⁾ Время происхождения этой хроники иначе определяется после 412 г., латинский перевод относят к VII-VIII в. Ср. *Bauer*, 1. с.22, 169-170. (А. Б.) — 182.

³⁵⁾ Доказательства принадлежности этого сочинения Лактанцию см. в отзыве *В. В. Болотова* о сочинении проф. *А. И. Садова*, Древнехристианский церковный писатель Лактанций. Спб. 1895, в Журналах заседаний Совета Спб. Дух. Академии за 1895-1896 гг., 138-165 (отд. оттиск, Спб. 1900, 42-69). (А. Б.) 183.

³⁶⁾ *Моммсен*, издавший в 1898 г. "Liber Pontificalis" в *Monumenta Germaniae historica* (Gestorum Pontificum Romanorum vol. I), подобно Вайтцу, держался мнения о позднем, не ранее начала VII в., происхождении этого памятника. Дюшен в своей критике на издание Моммсена в том же году остался при прежнем мнении, что первоначальная редакция "Liber Pontificalis" явилась уже в VI в. вскоре после смерти Феликса. *В. В. Болотов* в 1899 г. выразил согласие с положением *М. И. Орлова*, высказанным в сочинении "Liber Pontificalis", как источник для истории римского папства и полемики против него" (Спб. 1899), что Дюшену не удалось восстановить первое издание "Liber Pontificalis". Но, по его мнению, Дюшен, равно как и Моммсен, не там, где следовало, ищут его. На самом деле, на основании некоторых оплошностей писцов и происшедших от того недоразумений в сохранившихся копиях "Liber Pontificalis", можно составить приблизительное понятие о подлинной первоначальной рукописи, имевшейся в архиве римской церкви (страница равнялась приблизительно 7 строкам издания Дюшена) и пользоваться этим для выделения в известных случаях позднейших прибавок, находившихся сначала на полях рукописи. Кодекс А при этом едва ли можно ставить вместе с Дюшеном выше В: последний ближе к оригиналу. Ср. описание магистерского коллоквиума *М. И. Орлова* 15 марта 1899 г. в Церковном Вестнике 1899, №12, и заметку *В. В. Болотова*: "Трактаты" Геласия, в Христ. Чтении 1899, апрель. Ср. также отзыв *В. В. Болотова* о названном сочинении *М. И. Орлова* в Журналах заседаний Совета Спб. Духовной Академии за 1898-1899 гг. Спб. 1907, 75-85. (А. Б.) 189.

Церковная историография на восточных языках

Церковная историография в Сирии

Теперь переходим от историографии западной к историографии восточной. Из всех христианских восточных народов несомненно самым древним следует считать *арамейский* или *сирийский*, потому что язык самого Христа Спасителя был языком арамейским и христианство распространилось прежде всего между лицами этого языка. Хотя греческая культура сделала весьма значительные успехи на востоке, тем не менее приходится признать, что арийский элемент действовал слабо, когда сталкивался с семитским, и что греческая цивилизация привилась там весьма поверхностно. Можно полагать, что греческий язык если и делал успехи, то только в высшем обществе, в больших городах (Антиохия, Дамаск и др.), а народ оставался арамейским, и население около Антиохии не принимало греческого языка. Этим создалась необходимость самостоятельной сирийской литературы³⁸⁾.

Сколько известно, первые исторические труды на сирийском языке были переводные. Довольно рано на сирийский язык были переведены хроника Евсевия и его церковная история, сохранились также переводы и других выдающихся трудов Евсевия, например о мучениках палестинских и проч.

Первым из сирийских исторических писателей является перед нами епископ *Марута* майферкатский, написавший историю мучеников и Никейского собора. Последнее произведение написано не столько по собственному побуждению, сколько из послушания воле высшего иерарха, селевкийского католикоса Исаака († 416). Произведения Маруты как исторические источники были бы весьма ценны, но в их подлинном виде они давно уже затеряны. [Части первого изданы *Е. Ассеманием* в *Acta sanctorum martyrum*. I. Romae 1748, и переизданы *P. Bedjan'ом* в *Acta martyrum et sanctorum*. II. Lipsiae 1891. Отрывки последнего переведены на немецкий язык *Брауном*, *De Sancta Nicaena Synodo*. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat übersetzt von *О. Braun*. Münster in W. 1898].

Из существующих в настоящее время сочинений, сохранившихся в целом виде, первое место занимает [так называемая хроника *Иисуса* (Йешу) *Стопника*. Автор — подвижник, живший в первой половине VI века; он по просьбе архимандрита Сергия написал [ок. 518 г.] мемуары о своем времени, озаглавив свой труд так: "О бедствиях, постигших город мой Едессу и всю Месопотамию". Хроника распадается на две части: первая содержит общий очерк истории предшествующих бедствий (политических), вторая представляет описание частных бедствий по годам, когда к политическим бедствиям присоединились и физические. Эта хроника обнимает время с 806 года по 818 г. эры Селевкидов, т. е. 494-506. Автор оказывается превосходно знакомым с театром военных действий и с топографией мест. Кроме того, что хроника, как светская история, имеет важное значение, она еще более важна потому, что автор ее отводит место и сообщениям о внутренней жизни востока, так, например, описывает голод, мор, сообщает об епископах и их действиях и проч. [Хроника была издана *Martin'ом* в 1876 г. и *Wright'ом* в 1882³⁹].

После этого древнейшими произведениями сирийской литературы опять являются переводные творения; древнейшие между ними — история *Захарии Ретора*. Ассеманий, встретив ее отрывки в сирийских рукописях ватиканской библиотеки, предположил, что Захария писал на сирийском языке. Но Ланд представил вполне веские доказательства, что он писал свою историю (монофиситскую) на греческом языке. Впоследствии в нем произошла перемена, и мы встречаем его на Константинопольском соборе 536 г. православным епископом митилинским (Μιτυλήνη на острове Лесбосе). Подлинный текст его творения (Euagr. II, 2. 8.10; III, 5. 6. 7.18) не сохранился и даже сирийский перевод воспроизводит его только отчасти — с частыми сокращениями и произвольными изменениями. Значение его, несмотря на убогий вид, в котором оно сохранилось, нужно признать первостепенным, потому что о ходе монофиситских дел, мы, кроме него, не имеем более удовлетворительных источников. Заслуживает особенного внимания и метод ведения дела: он приводит документы, на основании которых он пишет; но в сирийском тексте они представляют много сокращений. Особенно важное значение имеют сообщения о положении церковных дел в Египте после Диоскора, так как в этом отношении Захария не имеет себе равного. В сирийской обработке история доведена до 569 года. Заха-Рия же писал около 518 г., и его история обнимала время от 450 до 491 г. Сирийский текст был издан *Ланд'ом* в *Anecdota syriaca*, тIII, Lugduni Batavorum 1870. [Немецкий перевод: *K. Ahrens* und *G. Krüger*, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig 1899; английский: *F. Hamilton* and *E. Brooks*, The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. London 1899]⁴⁰).

Первый видный сирийский историк церковный был епископ *ефесский Иоанн* (род. ок. 516), современник Юстиниана, освещающий очень оригинально своими монофиситскими сообщениями его царствование. Монофиситский восток знает Юстиниана как ревнителя православия и гонителя монофиситства; но по этому сочинению выходит, что, при всем своем православии, Юстиниан в отношении к монофиситам все-таки держался особенной политики. Он оказывается человеком настолько широких воззрений, что лучше желает видеть в своих подданных монофиситство, чем язычество. Таким образом, Иоанн ефесский, не скрывавший своих монофиситских убеждений, был вызываем ко двору в звании монофиситского епископа ефесского и выполнял различные поручения императора по отношению к язычникам в Азии: он, "иже над языки", "сокрушай идолы" (так Иоанн сам себя называл), часто ездил туда, отыскивал язычников и обращал в монофиситство. Вот это-то лицо, принимавшее такое видное участие в делах своего времени, и оставило нам исторические сведения о своей эпохе. К сожалению, его сочинение дошло до нас далеко не вполне: первые две части истории утрачены (от Юлия Цезаря до 570 г.), сохранилась в довольно полном виде только третья часть, которая распадается на 6 книг, уцелевших отчасти в самом сирийском тексте, отчасти в оглавлении его; она обнимает время 571—585, но с отступлениями в виде воспоминаний о предшествующих событиях, до последних дней жизни автора⁴¹). Ланд отдает справедливую дань историческому таланту Иоанна ефесского; заключается он не в литературном достоинстве, а в его замечательной правдивости. Так, несмотря на свою приверженность к монофиситскому исповеданию, Иоанн ефесский все-таки, передавая разного рода слухи, неприятные для своих противников-синодитов, почти всегда замечает, что это он передает по слухам, не ручаясь за их достоверность. С другой стороны, Иоанн ефесский не ослеплен насчет слабых сторон и лиц свое собственной церкви, например в истории Павла, патриарха антиохийского. Описывая, по его словам, "геройское стояние монофиситов за свое исповедание, он дает понять, что это стоило было без крови и что многие готовы были пожертвовать своими убеждениями, если бы некоторые епископы не обнаружали удивительной стойкости. Кроме того, Иоанн ефесский был автором нескольких биографий некоторых выдающихся "исповедников" своего времени, например Иакова Бурдаана (так следует называть [по яковитскому произношению, по несторианскому "Бурдаана" вместо неправильного Baradaeus) и др. История Иоанна была издана *W. Cureton'ou, The third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesus. Oxford 1853.* Английский перевод сделал *Payne-Smith, Oxford 1860,* немецкий — *Schönfelder, München 1862.* Другие *Joannis episcopi Ephesi scripta historica in Land, Anecdota syriaca t.II, Lugduni Batavorum 1868;* [переведены на латинский язык *van Dowaen'om* и *Landow. Commentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta. Amsterdam 1889*]. Об истории ср. / *Land, Joannes Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker. Leyden 1856*⁴²).

С православной точки зрения излагается история в *Хронике эдесской*. Об авторе ее нельзя сказать ничего, потому что самое сочинение анонимное, но нужно заметить, что автор его моложе Захарии и старше Иоанна ефесского. Оно состоит из 106 параграфов и обнимает время от возникновения эдесской церкви до 540 года — до 14 года царствования Юстиниана. Рассказ этот крайне краток, но в высшей степени важен по хронологической точности и важности тех памятников, из которых автор мог черпать свои сведения. В его распоряжении мог быть городской архив, после безвозвратно погибший. [Хроника издана была у *Ассемания* в *Bibliotheca orientalis* (1719) и перепечатана *Мухазли-сом* (1786). Затем ее издал и перевел на немецкий язык *L. Hallier* в *Texte u. Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack IX, 1, 1892.* Теперь она появилась в издании / *Guidi* с латинским переводом в *Corpus scriptorum orientalium, Scriptorum syri, ser. III, torn 4: Chronica minora. Pars I. Paris 1903*]⁴³).

Затем нужно назвать между сирийскими писателями, как заметного деятеля, *Дионисия телл-махрского*, XXII сирийского (яковитского) патриарха, скончавшегося в 845 г., или 1157 г. эры Селевкидов. Он был хронографом, продолжавшим дело своих предшественников; приемы его были примитивного свойства, что вытекало из цели его сочинения: на какую-либо оригинальность он не претендовал, он хотел только доставить своей пастве полезное чтение, а поэтому, если находил какое-либо назидательное сочинение, в котором изложено то или другое событие - прямо и списывал, указывая источник. Так, им сохранены хроника Евсевия, рассказ Иисуса Столпника о бедствиях, постигших Месопотамию, сообщения Захарии. Кроме того, он пользовался Иоанном ефесским, и, несмотря на то, что третья его книга уже издана в полном сирийском тексте, его произведение не утрачивает своей цены, потому что он заимствует не только из его 3-ей книги, но и из предшествующих. Как продолжатель сирийской историографии, доведший историю до своего времени, Дионисий телл-махрский удерживает значение первостепенного историка для своего времени, о котором рассказывает⁴⁴).

Затем продолжателем Дионисия телл-махрского в деле историографии является один из преемников его в сане патриарха — *Михаил Великий* (т. е. старший, f 8 ноября 1199 года). Его сочинение известно по упоминанию в дальнейших сирийских трудах, сирийский же подлинник [до последнего времени был неизвестен. Сохранился армянский перевод этой хроники, [издававшийся в Иерусалиме в 1870 и 1871 г.], и наука о ней знала благодаря трудам французских арменистов *Dulaurier*, напечатавшего выдержки из нее во французском переводе в *Journal asia-tique* 1848—1849 гг., и *Langlois*, издавшего всю хронику на французском языке в 1868 г. (*Chronique de Mishel le Grand, traduite par Viktor Langlois. Venise 1868*). Произведение это очень важно, так как в распоряжении автора было немало не дошедших до нас памятников, о которых узнаем из предисловия; таковы произведения Иоанна антиохийского для времени от Феодосия II до Юстиниана, Гурия, обнимающего эпоху от Юстиниана до Ираклия, Дионисия телл-махрского — от Маврикия до Феофила, Игнатия, епископа мелитинского, пресвитера Иоанна кай-сумского, Слибы, Дионисия бар Салибия. На основании этих трудов и своих собственных наблюдений автор доводит свою историю до своего времени (с армянским продолжением она доходит до 1224 года). Уже из обнародованной Дюлорье части, относящейся ко времени Ираклия, можно "было" видеть, какое важное сокровище заключается в этом тексте. Взаимные отношения монофиситов здесь представлены с полнотою и подробностью, несмотря даже на сокращения, сделанные Дюлорье. История возникновения монофелитства, история попыток Ираклия приобрести содействие монофиситов получают своеобразное освещение; здесь выясняется, как Ираклий хотел обделать соединение монофиситов с православной церковью. Находясь в Эдессе во время похода, он захотел приобщиться у монофиситских епископов, но монофиситы объявили, что если он желает приобщиться, то должен войти с ними в общение и отказаться от Халкидонского собора, результатом чего было отобрание ключей от церкви и передача их немногим православным (диофиситам), оставшимся в этом городе⁴⁵).

Последним замечательным историческим писателем из сирийцев-яковитов был *Григорий Абу-ль-Фарадж*, сын еврейского врача Аарона (отсюда сирийское название Григория *ψ-μν-ΤΖ*, "Бар-Эвройо" ["Бар-Эврайя" по несторианскому произношению], "сын еврея", переделанное в варварское *Barhebraeus*), родившийся в Мелитене в 1226 году. Едва 20 лет он сделался епископом в *Gübö*, потому что, как сын выдающегося врача, он получил солидное по тому времени образование: был силен в греческом, сирийском и арабском языках, очень сведущ в философии, медицине и богословии. Скоро его произвели в "мафрьяна" (сир.: *црц* = производящий плод). Для уразумения этого звания нужно заметить, что сирийская церковь делилась тогда на две половины: западную управлял монофиситский патриарх антиохийский, восточную же примас ("мафрьян"), с

резиденцию в Мосуле, которому принадлежало, между прочим, право "приносить плоды Духа", т. е. рукополагать епископов и самого патриарха. В 1286 году Григорий умер, глубоко уважаемый всеми, сделавшись жертвою своих научных знаний и собственного одностороннего убеждения: он сам предсказал свою смерть на основании ожидаемой конъюнкции планет Сатурна и Юпитера, имевшей место и при его рождении, и при его поставлении в епископа, и при его поставлении в мафрьяна, и так твердо поверил в близость своей смерти, что впал в болезнь и действительно умер. Григорий написал много и, между прочим, отчасти по архивным материалам сирийским, арабским и персидским, обширную хронику политическую и церковную на сирийском языке (от Адама до своего времени). В первой части рассматриваются события до времени владычества монголов (*Chronicon Syriacum*, edd. *P. J. Bruns et G. G. Kirsch*. Lipsiae 1789, 2 voll, in 4° [новое лучшее издание *P. Bedjan*, Paris, 1890]); во второй представляется преемственный ряд первосвященников от Аарона до антиохийских монофиситских патриархов, и ряд восточных мафрьянов и несторианских католикосов (*Chronicon Ecclesiasticum*, edd. *I. B. Abbelooset T. J. Lamy*, Lovanii 1872—1877, 3 voll, in 4°). Из первой части этой хроники по просьбе некоторых арабов сам автор сделал извлечение под заглавием "Избранный рассказ о государствах" — в месячный срок (арабская *Historia dynastiarum*, ed. *Росок*, Охоніі 1663, 2 voll, in 4°) [вновь издана *Сальханием* в Бейруте в 1890 г.]. Позднейшие анонимы продолжили списки епископов еще лет на двести. Ас-семаний называет этого сирийца последним монофиситским историографом.

У сирийцев-несториан чаще других упоминаются два лица, наиболее заявившие себя литературно на поприще церковно-историческом произведениями монографического характера: *Эбед-Йешу* [*Авдишо* по несторианскому произношению *бар-Бриха*, митрополит собский (насивинский), t 1318 г., и *Фома (Таума)*, епископ *маргский* (около Мосуля) в начале IX века.

Эбед-Йешу, Иероним сирийской церковной литературы, составил стихотворный каталог, в который вошли 197 писателей, и, в заключение (№ 198), как и у Иеронима, сам автор, исчисливший свои сочинения. [Каталог был издаваем в Риме *Авраамом эккельским* (*Ecchellensis*) в 1653 и *Ассеманием* в 1-ой половине III тома *Bibliotheca orientalis* в 1725; переведен на английский язык *Бэдджером*, *Badger*, *The Nestorians and their Rituals*. II. London 1852].

Фома маргский, живший в начале IX в., написал "ktaba d-gi-sane" — "Книгу начальников", или "Книгу глав" в 6 отделах, где он представил историю несторианского монастыря "Бет-Аве". Это сочинение содержит ценные сведения по истории монашества. [Издано *Беджем* с английским переводом: *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margā* Ed. by *E. W. Budge*. I—II. London 1893].

В начале XII в. (ок. 1135 г.) несторианин *Мари-ибн-Сулей-ман* [*Марэ бар Шле* моноставил потомству очерк церковно-исторических событий на арабском языке, в сочинении под названием "Мадждал" ("Башня"). Около 1340 года другой несторианин, по имени *Амру-бну-Матта*, написал церковно-исторический труд под тем же названием. [В настоящее время эти труды имеются в издании *Джисмонди*, который перевел их на латинский язык. *Maris Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*. Ed. et latine reddidit *H. Gismondi*. Romae 1890—1899]. Эти произведения доставили Ассеманию (в *Bibliotheca Orientalis* t. III) возможность познакомить нас с историей несторианства. Указанные сочинения страдают неполнотою.

*Церковная историография в Египте*⁴⁶⁾

Христианский Египет не заявил себя на церковно-историческом поле ничем особенным: писались там жития святых и монографии, но цельной истории не было представлено. Объяснение такого печального факта нужно искать в приниженном положении коптов. Что среди этой нации просвещение не процветало, явствует из того, что на епископские кафедры восходили лица, вовсе незнакомые с греческим языком. Записи о минувших и текущих событиях, какие остались от коптов, носят четьи-минейный характер. Остатки коптской церковной письменности исторической и патристической почти все содержатся в паре разбитых четьи-миней двух монастырей, одного — св. Макария в Ските, другого — неизвестного южноегипетского. Остались, между прочим, отрывки довольно фантастического сборника под названием "церковной истории"; в отрывке содержатся легендарные сообщения об александрийских патриархах (от Александра до Кирилла)⁴⁷).

Этими данными коптской письменности воспользовался в своей истории александрийских патриархов (на арабском языке) один из выдающихся коптских писателей *Севи́р ибну-ль-Мукаффа*, епископ ашмунайнский (около 975 г.), основательно изучивший коптскую литературу. Этот труд Севи́ра, продолженный другими, составляет главный источник для *E. Renaudot*, *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum*, Paris 1713. Из той же древней коптской четьи-миней заимствовано и содержание *арабского синаксаря*, читаемого при богослужении. [В настоящее время история Севи́ра издается в *Corpus scriptorum orientalis*, *Scriptores arabici*, ser. III, t. 9: Severus ben el-Mogaffa'. *Historia patriarcharum alexandrinorum*. Ed. Ch. F. Seybold. Beryti 1904 sq. Там же начато издание и синаксаря, ser. III, t. 10: Synaxarium alexandrinum. Ed. / Forget. Beryti 1905. История Се-ви́ра одновременно стала появляться с английским переводом и в *Patrologia orientalis*. T. I, 2, 4: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Ed. B. Evetts. Paris 1905].

На арабском же языке писал свою историю *Са 'ид ибну-ль-Батрик*, врач и историк, и, наконец, с 933 г. по 940 г. православный александрийский патриарх под именем Евтихия. Эта хроника носит заглавие "Сочетание драгоценных жемчужин" (*Contextio gemmarum*) и обнимает время от Адама до 937 года. Эта история — невысокой пробы: имеет сильно легендарный характер. Император Феодосии Великий и патриарх Феофил александрийский, по ее уверениям, были сначала дровосеками. Феодосии однажды увидел необыкновенный сон и сообщил его Феофилу, который на основании этого сна предсказал Феодосию восшествие на престол императорский, а себе патриаршество. Несмотря на эту и ей подобные легенды, история Евтихия все-таки имеет некоторое значение для нашей науки (позднейшие сообщения уже не легендарны; айв древнейших могут заключаться крупницы данных, взятых из александрийского церковного архива). Издал хронику Евтихия *R. Pocock*, *Contextio gemmarum s. Eutychiei patriarchae Alexandrini Annales*. I—II. Oxonii 1658—1659; [перепечатана в III томе греческой "Патрологии" Миня].

Диакон каирской церкви Богоматери *Абу-Шукр Петр ибн-ур-Рахиб* (j. e. сын монаха), еще оставшийся в живых в 1282 г., написал в этом году одно богословское сочинение, автограф которого (*Cod. Vatican. Assem. Arab. 31*) сохранился и до настоящего времени. В 1258 году он составил *Chronicon Orientale*, хронику, в которой содержится сначала сухой перечень ветхозаветных событий и имен царствовавших государей. Хроника становится подробнее со времени завоевания Египта арабами. Здесь сообщения автора имеют своего рода ценность, особенно те из них, которые относятся к характеристике того или другого государя. Во второй половине этой хроники содержатся краткие сведения относительно 76 патриархов до александрийского Афанасия III (1250—1261 гг.) включительно. Особенную ценность этому труду придает его полная хронологическая определенность, зависящая от особенности его конструкции. Счисление у него двойное: арабское и коптское, указаны годы и даже дни, когда тот или другой государь вступил на престол или скончался, так что, по его хронике, историку нетрудно (арифметическим способом)

восстановить нужные даты, и притом так, как написал их сам автор. Ed. *Abraham Ecchellensis*, Parisiis 1651; *J. S. Assemanus*, Venetiis 1729. [Новое издание в *Corpus scriptorum orientalium*, *Scriptores arabici*, ser. III, t. 1: *Petrus Ibn-Rahib. Chronicon Orientale*. Ed. *L. Cheikho*. Beryti 1904].

Далее следует *Георгий бен-абу-ль-Ясир'али-бен-абу-ль-Мак-арим-бен-абу-ль-Тайиб-аль-Макин-ибну-ль-Амид*, родом из Каира, сын военного секретаря. По навету врагов, абу-ль-Ясир был заключен в темницу вместе с Георгием, но, когда обнаружилась его невиновность, был освобожден и тот и другой. Абу-ль-Ясир тогда принял монашество. А Георгий занимал офицерский пост в сирийской армии, был по навету врагов опять арестован, опять оправдан и освобожден и умер в Дамаске в 1273 году. Он написал хронику в двух частях под названием "Сочинение благословенное" (*Syntagma benedictum*). Вторая часть издана с латинским переводом под названием: *Historia saracenicarum a Georgio Elmascino exarata*, ed. *Erpenius*, Lugduni Batavorum 1626. Первая часть обнимает время от сотворения мира до Магомета, вторая — от Магомета до 1260 г. Сведения в указанном сочинении кратки, но их ценят за их хронологическую точность. Аль-Макин пользовался Евтихием и хроникой Петра.

Абу-ль-Аббас-Ахмад-Таки-эд-дин аль-Макризи — высокообразованный мусульманин. Он занимал пост и. д. кади в Каире, потом был проповедником при мечетях, наконец профессором преданий в мусульманских академиях в Каире и Дамаске и умер в 1442 году. Это был очень плодовитый писатель и "самый славный историограф Египта". Из его сочинений наиболее известна "Книга наставлений и размышлений касательно истории земель ('al-hitat) и памятников", или география и история Египта. Восемь глав III части этого "'al-hitat" издаются отдельно под названием "церковной истории коптов"; лучшее издание: *Geschichte der Kopten v. F. Wüstenfeld*, Göttingen 1845. В ней содержатся краткие сведения об египетской церкви, начиная от евангелиста Марка, первого патриарха александрийского, и кончая гонением на коптов в 1354 году. Здесь есть, между прочим, перечень выдающихся коптских монастырей (86) и христианских церквей (72) с краткими историческими и географическими сведениями о них. Вообще интерес мусульман к церквам христианским был настолько велик, что, например, библиотекарь египетского халифа аль-'Азиса, аль-Шабушти, умерший в 1000 году, составил (недошедшее до нас, но бывшее под руками у Макризи) специальное описание: "История монастырей в Ираке, Мосуле, Месопотамии и Египте". Другим главным пособием для Макризи была хроника аль-Макина. Под конец своей жизни аль-Макризи задумал издать "Книгу хроник Египта великую", т.е. биографии всех государей и знаменитых мужей Египта; сочинение было рассчитано на 80 томов, но автор успел написать только 16, и они изданы.

*Эфиопская историография*⁴⁸⁾

Эфиопская литература для церковной истории дает очень немного. Между сохранившимися переводными памятниками этой письменности самый замечательный — хроника *Иоанна*, епископа *никиуского*, *Chronique de Jean, eveque de Nikiou. Texte ethiopien publie et traduit par H. Zotenberg*, Paris 1883. Об авторе известно только следующее: он был епископом *Пиати* (πίατι), в нижнем Египте (Дельте), — по-гречески этот город называется Νικίου, — в 690 году принимал участие в хиротонии Исаака, XLI монофиситского патриарха александрийского и занимал выдающееся положение между епископами, как ὑποτίτης нижнего Египта (араб, "mudabbir" — пост вроде митрополита). Он славился как хороший канонист и отличался строгостью жизни, ввиду чего XLII александрийский патриарх Симон поставил его надзирателем над египетскими монастырями. В своем управлении Иоанн оказал такую ревность, что один из подчиненных ему скитских монахов умер на 10-й день от наложенного на него наказания

("verbera"), за что в 694 г. (или между 692—700 гг.) Иоанн и был лишен епископского сана. Вот все, что о нем известно. На каком языке писал он — вопрос весьма темный. Несомненно, на эфиопский язык эта хроника в 1602 г. была переведена с арабского текста (тоже не сохранившегося): нельзя сомневаться и в том, что Иоанн писал *не* по-арабски. Но выбор между греческим и коптским очень затруднителен. Издатель "хроники" Зотанбер высказывается ("medio tutissimus ibis") за то, что он писал на греческом языке, но отделы, относящиеся к истории Египта, писаны прямо по-коптски. Но такое *полосатое* сочинение не имеет за собой аналогий. Вероятнее, что хроника Иоанна была вся написана по-гречески*.

* Основания для выбора между греческим (ε) и коптским (κ) следующие:

1. Иоанн несомненно владел литературным κατ'εξοχήν — греческим языком, так как пользовался Малалоею (+ε).
2. Невероятно, чтобы он не знал по-коптски (+κ).
3. Мина, непосредственный преемник Иоанна по кафедре в Пшати, известен как *коптский* писатель (автор "Жития" ХLI патриарха александрийского Исаака) (+κ).
4. Враждебное отношение Иоанна к диофиситской Византии могло побудить его не писать по-гречески (+κ).
5. Но к этому времени показали себя и арабы в настоящем свете, и копты поняли, что, променяв византийцев на арабов, они сделали очень сомнительную аферу; это не могло не умерять их антивизантийства (+ε).
6. На историю, в главном и целом *политическую*, между коптской читающей публикой не было спроса (+ε).
7. Следы коптского текста в эфиопском, указанные Зотанбером, сводятся к паре слов с коптским (а не греческим) членом, πi-Μοῦϋος вм. ὁ Μόϋϋος, πi-Δρακων вм. ὁ Δράκων, да к предполагаемому тождеству (непонятого на эфиопском) титула чиновника "адагышнь" (adagySn) с коптским "этхиджн" (ετiουκν), ΡΡ· 362. 423; впрочем "πi" могло получиться и из арабского "bi" ("в"), а последнее отождествление натянуто (+κ).
8. Но все эти следы не перевешивают, по значению, одного факта: египетский город Иоанна в эфиопском всегда называется "Naqijus, Naqujus, Накьюс", и крайне редко (3 раза?) к этому слову прибавляется: "называемый Абшади", или же говорится: "Абшади, т. е. Накьюс". Это показывает, что хроника Иоанна, даже и в специально египетских ее отделах (ср. гл. 31), писана не на том языке, на котором этот город называется всегда "Пшати", а на том, на котором он зовется "Νικίου" (+ε).

Итак: +4ε *pro*=4κ *contra*:

Иоанн писал *по-гречески*, может быть вставляя там, где это необходимо, отдельные коптские (собственные) имена в роде πiηατι, πi-Δρακων (название канала в Александрии).

Сочинение Иоанна обнимает период от сотворения мира до завоевания Египта и состоит из 122 глав. Оно не разделено на книги; но в нем можно усмотреть три главных слоя: первый — период до воцарения Константина Великого, второй — до воцарения императора Фоки и третий — до конца. Это произведение, особенно в первом периоде, представляет из себя сколок с Малалы. Дополнений в нем сделано мало, причем они относятся к сообщению местных (египетских) преданий. Более самостоятелен второй период. Проводимая здесь точка зрения (монофиситская) на исторические факты придает сочинению оригинальность; дополнений из местных историй встречается больше. Так, Иоанн сообщает о происхождении Феофила александрийского, передает различные пререкания между епископскими городами; в своеобразном свете является у него в отношении к Египту император Анастасий. В последнем же отделе своей истории Иоанн вполне самостоятелен и сообщает такие подробности, которых мы нигде не находим. Так, например, то, что такой грубый человек, как Фока, попал в императоры, объясняется у него очень просто: заговорщики выбрали из своей среды царя по жребию. Здесь сообщаются также сведения о смуте при Фоке на востоке (в связи с гонением на евреев?), и с особенными подробностями описывается воцарение Ираклия, о чем Иоанн мог узнать от очевидцев. Но в этом же отделе — между 100 и 111 главами — находится значительный пробел, так что история большей части царствования Ираклия утеряна (видимо, в арабском или даже в греческом тексте) и завоевание арабов представляется уже совершившимся. В третьей части прямо разворачивается картина тех междоусобиц, которые облегчили арабам завоевание. Взаимная ненависть халкидонитов и монофиситов изображена яркими чертами, хорошо выяснено, что попытки Ираклия к соединению монофиситов с монофелитами в Египте оказались неудачными. Ввиду всего этого значение последнего отдела признано всеми. Но если бы даже существовали сомнения относительно этих сообщений, то их разбили бы сообщения из папирусов эрцгерцога Райнера (в Вене), в которых есть официальные документы, квитанции фискальных чиновников податей, упоминаемых в истории Иоанна (αλακυρε, Φιλόξενοϛ δουξ).

Но этот важный труд есть только переводное достояние эфиопской литературы, которая питалась по преимуществу переводами с коптского и арабского. Впрочем, были здесь и самостоятельные попытки историографии, излюбленная форма которых — хроника. Из некоторых сохранившихся хроник мы узнаем о существовании государственных секретарей, на обязанности которых лежало записывать все выдающиеся события. Но древнейшие опыты этих хронистов не сохранились, уцелела только позднейшая (сокращенная) обработка их. Одна из этих позднейших редакций издана французским ориенталистом — *Рене Бассэ, Rene Basset, Etudes sur l'histoire d'Ethiopie. Paris 1882.* Эта хроника начинается от Адама и кончается 1730 годом. Но сообщения, здесь находящиеся, вообще незначительны, особенно до 1508 года; конспективная краткость делает их нередко непонятными; больше говорится о делах государственных, чем о церковных.

Армянская историография

Армянский язык относится к так называемой иранской ветви, сроден с персидским и настолько далек от других (семитских) восточных языков, что читается немногими. Нужно признать, что Россия в этом отношении поставлена очень благоприятно, имея таких ученых, как Броссе (Brosset), Патканов, Эмин, [Март]. У французов можно указать на Дюлорье, а в Италии — монашеский орден (8 сентября 1712 г.) мекхитаристов, унитариев, живущих в монастыре св.Лазаря на острове Венеции.

Для исторической литературы армянской церкви имеется труд проф. Спб. университета *К. П. Патканова*, Библиографический очерк армянской исторической литературы. Спб. 1879; *Kempe Patkanian, Esquisse bibliographique de la litterature historique des Armeniens. S.-*

Petersbourg 1880. Ср. *C. F. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur*. Leipzig 1836. *F. Neve, L'Armenie chretienne et sa litterature*. Louvain 1886⁴⁹).

Сама по себе армянская историческая литература весьма многочисленна, но носит характер местный. Известно, что армянская литература распадается на два периода: добуквенный и послебуквенный с 400 года. Почти все сочинения первого периода забыты, хотя некоторые из них каким-то чудом и сохранились.

Первым уцелевшим историческим писателем добуквенного периода был *Агафангел Римлянин*, секретарь Тиридата Великого (Трдат, 286—342). Это был ученый, знакомый с греческой и латинской литературой. Он написал историю царствования Тиридата (главным образом обращения в христианство), которое и сохранилось с позднейшими интерполяциями. [Издана в Венеции 1862 и Тифлисе 1882; греческий текст ed. de Lagarde, Göttingen 1887]⁵⁰)

Вторым писателем был *Зиновий глакский*, епископ мало-азийский, отказавшийся от епископства, последовавший за Григорием Просветителем и бывший первым настоятелем монастыря св. Иоанна Предтечи в Тароне. По поручению Григория Просветителя он написал историю обращения армянской области Тарона в христианство, где поместил переписку св. Григория с Леонтием. Зиновий писал по-сирийски, но его история тогда же переведена на армянский язык [издана в Венеции 1832]. Труд его имел продолжателей: самый замечательный из них — *Иоанн мамиконский*, XXXV преемник Зиновия в монастыре св. Предтечи, который и довел историю до 640 года⁵¹).

Фавст Византиец продолжал историю Агафангела до 390 года.

Затем следует *Моисей Хоренский* (род. ок. 370 г., ум. 489 г.). Он с юных лет находился в близких отношениях с католиком армян Сахаком Великим и Маштоцем Месропом, изобретателем армянской азбуки, и представляет из себя величину первой степени из той плеяды ученых, которые писали новоизобретенными буквами (начало послебуквенного периода). Его история в трех книгах начинается с Хайка, мифического родоначальника армян ("армяне" по-армянски: "Наjk"), и доходит до 441 года (f Сахака и Месропа). [История издавалась вместе с другими произведениями Моисея, главнейшими из которых являются его география и риторика, в Венеции в 1843 г. и 1865 г., и весьма часто отдельно, например, в Тифлисе 1881; русский перевод *Н. Эмина*, Москва 1858 и 1893]⁵³).

После него следует назвать ученика Сахака и Месропа — *Егшише* (т. е. Елисея) f 480; это был секретарь при князе Вардане, описавший историю борьбы (449-451) армян за веру с персами против религии Зороастра и войны армян против последних, кончившейся для армян несчастно (битва при Арарате, в которой Вардан f в июне 451 г.). [Издавалась в общем собрании сочинений в Венеции 1839 и 1859 и часто отдельно, в последний раз в Москве 1892; русский перевод в Тифлисе 1853].

Ученик Сахака и Месропа *Кориун* написал жизнь Месропа [Венеция 1894]. *Лазарь фарпский* написал историю с 388—485 гг., своего рода продолжение истории Моисея Хоренского, которая Лазарю не была, однако, известна [Венеция 1793, 1807, 1873].

Можно указать затем из позднейшего времени на труд епископа *Себеоса* (т. е. Евсевия) VII в. — "Историю Ираклия" [Константинополь 1851, Спб. 1879 изд. *Патканова*; его же русский перевод Спб. 1862].

[От VIII в. известна история нашествий арабов на Армению и их войн с Византией от 661 до 788 г., "История халифов" вар-дапета *Гевонда*, т. е. *Леонтия* (Париж 1857, Спб. 1887 изд. *Езова*; перевод *Патканова*, Спб. 1862). Может быть, к этому же времени, если не к X в., относится и *Моисей каганкатуийский*, написавший "Историю агван", или албанцев (Париж 1860, Москва 1860 изд. *Эмина*; перевод *Патканова*, Спб. 1861)].

В X в. *Фома Арируни* написал историю в 5 книгах от Ноя до 936 г. [Константинополь 1852, Спб. 1887 изд. *Патканова*]. [До более раннего пункта, именно до 925 г., довел в то же время свою историю кафоликос *Иоанн VI*(Иерусалим 1843, Москва 1853)].

В XI в. *Стефан Асохик таронский* довел историю до 1004 г. [Париж 1854, Спб. 1885; русск. перевод 1864]. В XII в. пресвитер *Самуил анийский* явился продолжателем хроники Евсевия кесарийского до 1179 г. [изд. *Тер-Микелиан*, Вагаршапат 1893].

Примечания

³⁷⁾ Предлагаемый очерк церковной историографии на восточных языках, данный В. В. Болотовым еще в 1887 г., в особенности требует дополнений и по местам изменений ввиду позднейшей разработки этой области. Краткая история христианских восточных литератур — сирийской и арабской, армянской, коптской и эфиопской появилась в последнее время в серии *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*. B.VII, 2: *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients von C. Brockelmann* (syrische und arabische), *F. N. /wcA:(armenische)*, *J. Leopoldt* (koptische), *E. Littmann* (äthiopische). Leipzig 1907. См. также очерки в *Die Kultur der Gegenwart*, herausg. v. *P. Hinneberg*. Th. I, 7: *Die orientalische Literaturen* (*Th. Nöl-deke* Die aramäische Lit., *Die äthiopische Lit.*, *F.-N. Finck*, *Die armenische Lit.*). Leipzig 1906. Специально посвящены христианскому востоку в широком смысле журналы *Oriens Christianus* и *Bessarione* в Риме и *Revue de l'Orient chretien* в Париже. обстоятельные библиографические обзоры соответствующей литературы по некоторым отделам стали появляться теперь в *Византийском Временнике*.— По истории сирийской литературы написан был очерк для 22 тома *Encyclopädia Britannica* (Edinburgh 1887) *Райтом*. Труд Райта был издан затем после его смерти отдельно со значительными дополнениями *Mac-Lean*'ом, *A short History of syriac Literature by the late W. Wright*. London 1894. С этого издания сделан русский перевод с весьма обширными библиографическими дополнениями проф. П. К. Коковцева: *В. Райт*, Краткий очерк истории сирийской литературы. Перев. с англ. *К. А. Тураевой*. Под редакцией и с дополнением проф. П. К. Коковцева. Спб. 1902. В русском издании приняты во внимание и данные французского труда *R. Duval*, *La litterature syriague*. 2 ed. Paris 1900 (3 ed. 1907). (*А. Б.*) 189.

³⁸⁾ Это утверждение В. В. Болотова требует некоторой корректировки. Западная Сирия с центром в Антиохии была в первые века после Р. X. преимущественно областью греческой (точнее, эллинистической) культуры. Даже восточная Сирия с центром в Эдессе являлась почти целиком "двуязычной", и здесь наблюдается активный процесс взаимообобщения арамейской и греческой культур, что наложило яркий отпечаток на раннее сирийское христианство. См. *H. J. W. Drifters*, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*. London, 1984; I, p.1-27; IV, p.25-33. (*А. С.*) 190.

³⁹⁾ Аббат *Nau* показал в 1897 г., что Иисусу Столпнику хроника приписывалась по недоразумению; имя действительного автора неизвестно. Ср. *Райт-Ко-ковцев*, 55. *Duval* 178. (*А. Б.*) — 191.

40) А. Kugener в статье *La compilation historique de pseudo-Zacharie le Rheteur*, в *Revue de l'Orient chretien* 1900, отличает Захарию Ритора, автора истории, от Захарии Схоластика, бывшего потом епископом митиленским. *DuvaP*, 185. (А. Б.) В новейшее время ученые все же склонны отождествлять Захарию Ритора с Захарием, православным епископом Митилены. Трудом Захария, так же как и его сирийского продолжателя ("Псевдо-Захария"), активно пользовался Евагрий Схоластик, устраняя, естественно, промонофиситские симпатии обоих. См. *P. Allen, Zachariah Scholasticus and the Historia Ecclesiastica of Evagrius Scholasticus*. *The Journal of Theological Studies*, v. 31, 1980, p.471-488 (А. С.) — 191.

41) Против мнения *Nau* (1896), будто вторая часть истории Иоанна сохранилась буквально в третьей части хроники Дионисия телл-махрского, ср. *А. П. Дьяконов*, Иоанн ефесский и хроника известная с именем Дионисия телл-махрского. *Христ. Чт.* 1903, II, 519-614, 818-835 {А. Б.) 192.

42) Иоанну ефесскому посвящена другая обстоятельная монография А. Дьяконова, который, среди прочего, характеризует этого автора так: Иоанн "представлял в себе причудливое сочетание восточной нетерпимости и широкого сознания общехристианской солидарности всех исповеданий и сект". *А. П. Дьяконов*, Иоанн ефесский и его церковно-исторические труды. Спб. 1908, с.341 {А. С.) 193.

43) Следует отметить еще такого сирийского церковного историка, как *Кир батнский*. Его труд не дошел до нас, но им активно пользовался *Михаил Сириец*. "Церковная история" Кира охватывала период с царствования Юстина II (565—578) до начала арабских завоеваний (30-е гг. VII в.) и имела также монофиситский характер. Подробно см. *А. П. Дьяконов*, Кир батнский, сирийский церковный историк VII века. Отд. оттиск из "Христианского Чтения". Спб. 1912. {А. С.) 193.

44) По исследованиям аббата *Nau* и *Nöldeke* (1896), Дионисию принадлежит лишь так называемая *пространная* редакция хроники от 582/3 по 835 или 842/3 гг., из которой был напечатан *Ассеманием* единственный сохранившийся отрывок во II томе *Bibliotheca orientalis* (1721). Так называемая *краткая* редакция, до 775 г., по мнению *Нау*, составлена около этого года *Иисусом Столпником*. У *Ассемания*, впервые приписавшего эту хронику Дионисию, была дана в извлечениях четвертая часть ее, от Юстина II до 775 г. Сполна издана и переведена на французский язык эта часть *Chabot* 1895 г. Полное издание хроники псевдо-Дионисия готовит *Guidi*. Ср. *Райм-Коконцев*, 138-143. *DuvaP*, 193-196 (А. Б.) — 194.

45) В последнее время найдены рукописи сирийского оригинала летописи Михаила. Большая часть его уже издана аббатом *Шабо* вместе с французским переводом: *Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche* (1166-1199), ed. et trad, par *J.-B. Chabot*. I—III, I. Paris 1899 sg. Известен и арабский перевод хроники. Ср. *Райм-Коконцев*, 179-181. *DuvaP*, 196-198 (А. Б.) — 195.

46) Обзор коптской литературы дан был *L. Stern* ом в *Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopädie*, II, 39 (1886), но он требует теперь дополнений ввиду новых находок (*O. v. Lemm, E. Szum*); библиографический обзор представлен в *G. Steindorff, Koptische Grammatik*. 2 Aufl. Berlin 1904; ср. упомянутый выше новейший очерк *Leipoldfa*. Об отрывках коптского перевода истории Евсевия упоминает *Szum* в *Hauck's Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche*. 3 Aufl. XII (1903). 81445—". Относящиеся к церковной истории коптские тексты, доселе в большей части не появлявшиеся в печати, обещаются в одном из имеющих выйти выпусков *Patrologia orientalis* в издании *Crum'a*.—

Об арабской христианской литературе вообще (не одной лишь египетской) до конца XI в. ср. очерк *G. Graf*, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischer Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts)*. Freiburg im Br. 1905. В обстоятельном обзоре Графа совсем не упоминается неизданный доселе и почти неизвестный арабский историк *Агапий* или *Махбуб*, на которого обратил недавно внимание юрьевский профессор *А. Васильев*, Агапий манбиджский, христианский арабский историк X в. Визант. Временник, 1904. 574—587. Ожидается издание этим ученым арабского текста хроники Агапия с французским переводом в *Patrologia orientalis* (*А. Б.*) — 197.

⁴⁷⁾ Ср. *В. В. Болотов*, Из церковной истории Египта. Вып. II. Житие блаж. Афу епископа пемджеского. Христ. Чт. 1886, I, 334-343 (отд. отд. 133—142) — о туринских папирусах. (*А. Б.*) — 197.

⁴⁸⁾ Об эфиопской литературе по истории церковной и гражданской см. особые параграфы в упомянутом выше очерке *Littman'a*; по замечанию автора, "эфиопская церковная история заключается почти только в истории святых эфиопской церкви" (S.240). Специальный труд о памятниках эфиопской агиологии дан проф. *Б. А. Тураевым*, Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. Спб. 1902. Ср. его же статью "Абиссиния" в Православной богословской энциклопедии, изд. под ред. *А. П. Лопухина*, т. 1 (Спб. 1900), 19-82 (25-27). (*А. Б.*) — 200.

⁴⁹⁾ Об армянской богословской и исторической литературе более новые сведения с библиографическими указаниями даются в статье (*Petermann-*) *Geizer* "Armenien" в *Nauck's Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche*. 3 Aufl. B. II (1897), 67—92 (67—74). Для литературы древнейшего времени см. указания в *O. Bardenhewer*, *Patrologie*. 2 Aufl. Freiburg im Br. 1901. 519-526. О книге *А. Аннинского*, Древние армянские историки как исторические источники. Одесса 1899, ср. отзыв проф. *Н. Я. Марра* в Записках восточного отделения Императ. русского археолог. общества. Т. XV, 4, Спб. 1904. 0137-0140. Переводы армянских историков на французский язык: *V. Langlois*, *Collection des historiens anciens et modernes de TAimanie*. I—II. Paris 1867—1869. *M. Brosset*, *Collection d'historiens Armeniens*. I—II. St.-Petersbourg 1874-1876 (*А. Б.*) 203.

⁵⁰⁾ Сохранившуюся армянскую редакцию так называемой истории Ага-фангела *Н. Я. Марр* относит к VIII веку, греческий перевод ее — ко времени патриарха Фотия. Более древнюю редакцию (VII—VIII вв.) входящего в "историю" сказания о св. Григории Просветителе представляет, по его заключению, изданный им арабский текст, переведенный с греческого подлинника. *Н. Марр*, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (Арабская версия). Записки восточного отделения Императ. русского археолог. общества. Т. XVI, 2-3. Спб. 1905. 63-211. (*А. Б.*) 204.

⁵¹⁾ Усвояемые обоим этим писателям сочинения признаются не имеющими с исторической точки зрения ценности легендарными произведениями VIII—IX вв. в упоминаемом у Гельцера в RE' II 672? исследовании *Г. Халатьянца* о Зиновии (Вена 1893). (*А. Б.*) — 204.

⁵²⁾ По вопросу о Фавсте (или Фаусте) ср. сближение его *Н. Я. Марром* с автором анонимного труда, сохранившегося в рукописях вместе с историей Себе-оса о походах Ираклия и признаваемого Марром за древнейший дошедший до нас памятник на армянском языке по начальной истории Армении. *Н. Марр*, О начальной истории Армении Анонима. К вопросу об источниках истории Моисея Хоренского. По поводу критических статей проф. *А. Сагпёге'а*. Византийский Временник, т. 1. 1894. 263-306 (*А. Б.*) 204.

⁵³⁾ Против крайне скептического отношения к известной с именем Моисея Хоренского истории со стороны *Гутимида* (1876) и затем в особенности со стороны французского армениста *A. Carriere'a* (1891 и далее), приписывающих ее позднему автору VII—IX в. и на долю самого автора относящих разные измышления в этом произведении, см. указанные выше статьи *Н. Я. Марра* и *его же*: К критике истории Моисея Хоренского. *И. Г. Халатьянц*, Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского. Виз. врем. 1898, 227-269. Арабское извлечение из сирийской хроники Марибаса. Записки восточного отделения Имп. русск. археол. общества. Т. XIV. Спб. 1902 (*А. Б.*) — 204.

Разделение церковной истории на периоды

Церковная история обыкновенно начинается указанием тех отделов, на которые факты сами собой распадаются. Но в указании самих отделов между историками существуют разногласия. Собственно говоря, всякое деление на периоды является насильственным в ходе исторических событий и имеет лишь дидактическое значение. Общественная жизнь есть такое сложное явление, что деление, удачное по отношению к одному порядку явлений, оказывается неудобным по отношению к другому: событие, составляющее эпоху в одном порядке явлений, имеет весьма малое значение в другом. Кроме того, деление осложняется еще тем, что для многих сторон церковной жизни нельзя указать событий, их определяющих. Поэтому приходится не искать узлов, захватывающих все стороны церковной жизни, а взять какие-нибудь средние величины. Такие величины могут быть находимы: 1) во внутренней стороне жизни церкви, и 2) во внешней, в истории взаимоотношений между церковью и государством. Если удастся показать удовлетворительные узлы по отношению к этим сторонам, то деление может быть произведено с успехом.

Если принять, что основой деления на периоды должно служить событие, вносящее в жизнь новые начала, то всю историю можно разделить лишь на *два* отдела: *до реформации* и *после реформации*, на историю древне-среднюю и новую. Единственным событием, которое, можно сказать, внесло новый принцип в церковно-историческую жизнь, должно считать появление протестантизма. На место древнего церковного строя, полагавшего в основу подчинение верующих церкви и спасавшего посредством церковных учреждений (таинств), реформация ставит верующих

в непосредственное отношение ко Христу и вера здесь занимает первое место; понятие "церковь" отступает на задний план, является возможность рассуждать о невидимой церкви; понятие о церкви упрощается, иерархия совершенно уничтожается: протестантских пасторов смешно сравнивать с православными или католическими священниками, так как они не более ни менее, как богословски образованные миряне, избираемые приходом или общиной (*Gemeinde*) без всяких церковных посвящений. Таким значением реформации воспользовался, например, *Pome (Rothe)* и согласно с этим разделил церковную историю на а) *кафолическую* до 1517 г. и б) *протестантскую*. Но реформация, имевшая такое громадное значение для запада, не является таковым событием для востока. Кроме того, при таком делении получается чрезвычайно длинный первый период, и мы нуждаемся в каком-либо пункте для отдыха: требуется деление на периоды истории самой кафолической церкви.

Чтобы выбрать другие отделы, на которых можно бы было остановить внимание, пользуются обычно делением истории на *три* периода: *древний*, *средневековой* и *новый*. Но относительно рубежей этих периодов и до сих пор еще существует спор. Где кончается древняя история и начинается средняя — указывают различные моменты.

Гассе (Hasse) различает периоды церковной жизни с точки зрения отношения церкви к государству и делит историю на а) *доконстантиновский* период, когда церковь жила своей внутренней жизнью, б) *послеконстантиновский*, когда церковь отчуждалась от себя самой и стала в известные отношения к государству, и в) *протестантский* период, когда церковь опять возвращается к себе. Но обыкновенно предел для первого периода полагается дальше, и константиновская эпоха считается лишь рубежом, разделяющим этот период на две половины. Некоторые (Neander, Schaff, Baur, Müller, Loofs, Kraus) таким пределом считают правление *Григория В.* римского от 590 г. до 604 г.; иные (Kurtz, Zöckler, Alzog, Hergenröther, Funk) — *Труль-ский собор* 692 г.; Гизелер — начало иконоборческих споров (726); другие в качестве такого рубежа принимают эпоху Карла В., останавливая здесь внимание или на 800 г. (коронование Карла, Hase) или на 814 г. (f, Guericke). Моллер (Möller) полагает между древними и средними веками *посредствующий период* между Григорием В. и 800 г., годом коронования Карла Великого.

Очень распространено деление по *формам образования* христианской жизни (Bildungsformen). Так, католический ученый *Молер (Monier)* предлагает следующее деление: а) *первый* период — церковь в классической *греко-римской* форме — до Иоанна Дамаскина и Бонифация, просветителя германских племен; б) *второй* — в *германской* форме с VIII по XV в. и в) *третий* — с конца XV века и до настоящего времени в форме греко-римской и германской, в форме, представляющей собою *синтез* (Verschmelzung).

Цоклер (Zöckler) также делит историю на три периода: а) *древний*, где жизнь проходит в *античной (греко-римской)* форме, б) *средний*, где жизнь идет частью в *византийской*, частью в *германо-романской* форме, и в) *новый* — церковь в *современном* строе жизни. При этом *древний* период он делит на два периода: 1) *ecclesia pressa* или время гонений, период мучеников (100—323), и 2) церковь государственная, время триадологических и христо-логических споров, (323—692). *Средние века* делит уже на три периода: 1) средневековое предобразование (Vorbildung) (692—1085), до смерти Григория VII, 2) расцвет средних веков, (1085—1303), от Григория VII до Бонифация VIII (Ausbildung, образование), и 3) период упадка (1303-1517), с Бонифация VIII до реформации, время разложения средневековых форм и зарождения новых форм (Durchbildung). *Новый период* начинается с прибития тезисов (1517 г.) и делит на три периода: 1) до Вестфальского мира (1517—1648), основоположение (Grundlegung) реформации, 2) 1648-1814, время переходное, самоуглубление и одухотворение реформации и 3) период с 1814 — время борьбы с внутренним антихристианством и энергического (миссионерского) действия на внешнее.

Куртц различает два фазиса в развитии христианства: А) развитие церковной жизни в *антично-классической* форме и Б) в *германской* форме. Первый (А) доводится им до 1453 года и делится на три периода: 1) до 323 года, 2) с 323 по 692 и 3) с 692 по 1453 год. Второй (Б), с IV в. до настоящего времени, разделяется на два отдела с частнейшими подразделениями: а) церковь в средневеково-германской форме, до 1517 г., и б) церковь в современной германской форме. Схема Куртца может быть представлена в следующем виде:

Таким образом, отделы 1,2,3 Б здесь идут параллельно с отделами 2,3 А. Такое деление, очевидно, не представляет действительного правильного деления.

Таким образом, вопрос о начале среднего периода до такой степени спорен, что Куртц склоняется признать два параллельных одновременных течения: одно принадлежащее древнему периоду, другое — среднему (respectively новому). Эта мысль — естественная и

справедливая, но для архитектоники делений крайне неудобная, отзывающаяся почти отречением отделения по периодам.

В действительности, при указанном различении церкви в формах классического быта и неклассического, т.е. быта греко-римского и романо-германского, возникает вопрос, с какого момента считать наступление новых неклассических форм. Появление романо-германских народов очень раннее: 378 год громко заявляет о бытии германских народностей — готов. Между тем, и этот момент некоторые историки оспаривают, доказывая, что нужно вести первый период в формах классических до падения Римской империи, другие — до Халкидонского собора. Но едва ли можно признать, что германская народность тогда уже создала особую форму, которая должна была сменить форму классическую. Деление до Халкидонского собора оказывается тоже неудачным. IV вселенский собор, как и Никейский, имел свое продолжение, после него шли споры о его значении и самый вопрос был окончательно решен на VI вселенском соборе, который можно поставить в аналогию со II. Провести границу между двумя периодами на основании изменения классических форм на романо-германские нелегко и для запада. Нечего уже говорить о востоке, потому что империя воображала, что она империя ромеев. С точки зрения западных историков, выдвигать обращение романо-германских народов в христианство весьма понятно. Но должно указать такое событие которое имело бы значение как для востока, так и для запада и составляло бы границу между и II периодом.

Попытку разобраться в вопросе о разделении церковной истории на периоды сделал в 1887 г. протестантский пастор *Wolff* (*Zur Zeittheilung der Kirchengeschichte* в *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1887). Он предъявляет по отношению к эпохам требование, чтобы они, если и не представляли из себя новых принципов, то по крайней мере были взяты из самой *внутренней* жизни, не из внешней, и изображали собою ее *прогрессивные* явления, но отнюдь не регрессивные; они должны, таким образом, представлять величины положительные, а не отрицательные.

Но это положение, что принципом деления должен служить не внешний для церкви факт, а событие в жизни самой церкви и притом такое, в котором церковь вступает в новую ступень своего развития (момент прогресса), сильно скорее отрицательною, как протест против фальшивых рубрик, чем положительною стороною. С протестантской точки зрения, реформация, конечно, есть благо и прогресс; очень крупное внутреннее событие церковной жизни — реформация будет и со всякой другой точки зрения. В глазах протестанта положительный момент в реформации (новая ступень) сильнее отрицательного (разделение, разрыв западной церкви); естественно для протестанта представлять дело так, что римско-католическая половина западного католического мира оказалась не в состоянии прогрессировать, отстала и — отпала.

Но не так легко с этой точки зрения и для протестанта мотивировать начало среднего периода. Отвергнув такие рубежи, как 800 или 813 (узкополитический момент), как деятельность Бонифация (в этот момент о германской форме образования и говорить странно; да к тому же Бонифаций, закрепощая германцев за Римом, был именно против этой особой формы), даже вообще как смена античной формы образования германо-романскою (ибо а) *Bildungsform* есть по самой своей природе продукт *культуры*, а не факт *внутренней церковной* жизни, и б) средние века интеллигентные люди мнили себя истинными продолжателями именно классической формы образования, смотрели на Аристотеля, как на *praecursor Christi in naturalibus*, и создавать новую форму образования не имели намерения), Вольфф принимает таким рубежом 858 год, вступление на кафедру папы Николая I, ибо "папство есть несомненно господствующая в средние века сила, определяющая ход развития", "средоточный пункт церковного развития", а Николай

является с сильно выраженными задатками средневекового папы (его ссылки на лжеисидоровские декреталии). Таким образом, деление основано на *разделении церквей*. Но это отрицательный момент, и, даже допуская, что восточная церковь не в силах была снести "нового принципа" (зародившегося средневекового папизма), отстала и отпала, протестанту все же нелегко указать *положительный* момент, истинно *прогрессивную* сторону факта, так как сама реформация состоит именно в отрицательном отношении к этому "новому принципу" и, следовательно, оправдывает именно *восточную* церковь: однако началом дальнейших подразделений берутся события из жизни *западной* церкви и игнорируется церковь восточная*. Таким образом, вместо предъявленного логического начала деления, получается простое торжество исключительно западной точки зрения. А этим самым свидетельствуется, что попытка дать действительно церковно-вселенское деление не удалась.

Нам приходится выставить начало деления а) более скромное (логически), но б) восточное по точке зрения, а) В основе деления может лежать факт и внешний (политический) и отрицательный по своему смыслу, но факт несомненной *важности*, последствия которого отозвались на последующей жизни церкви. Поэтому *разделение церквей* — без всякого размалевывания его положительными, прогрессивными тонами — может быть поставлено определителем среднего периода, б) С восточной точки зрения выбор предстоит сделать между двумя отделениями от церкви: аа) отпадением от восточной церкви *монофиситов* и бб) отпадением *западной церкви* от восточной.

Нельзя оспаривать серьезности этого второго факта (бб).

1) Отпав от католического единства, монофиситы подготовили себе то убогое положение, в котором они находятся ныне.

2) Это отпадение ослабило восточный христианский мир, столь нуждавшийся в сосредоточении сил для отпора внешнему врагу (исламу). Но 3) по отпадении монофиситы не заявили себя особенною оригинальностью своей исторической жизни, и это ослабляет, конечно, значение самого факта их отделения с точки зрения исторической науки. Напротив, 1) западная церковь именно по отпадении выразила со-всей ясностью особенности своей исторической жизни. 2) Отпадение было очень важно по своим следствиям для западной церкви: именно теперь латинский патриархат, не умеряемый в своих стремлениях авторитетом патриархов восточных, развился в церковную монархию — папство, и лучшие представители западной церкви лишились той нравственной опоры, какую прежде они находили в церковном общении с единомысленными им членами восточной церкви (ср. общение Доминика, патриарха градского, с Петром, патриархом антиохийским в 1054 году). 3) Очень важным по своим следствиям отпадение западной церкви было и для церкви восточной. Это разделение тем более печально, чем слабее оно было мотивировано. Монофиситскую церковь от нас отделяет ересь, западную же только особый (папский, до Ватиканского собора) строй (поскольку суждение о *Filioque* колеблется). И, однако, униональные попытки Комнинов и Палеологов остались бесплодны, и такие факты, как латинская империя в Константинополе с 1204 года и турецкая с 1453 года, — этот плод и показатель равнодушия или вражды западного христианского мира к православному востоку, должны быть отнесены на счет следствий 1054 года, и ясно говорят о тяжести этого события для восточной церкви.

Итак, *разрыв западной церкви* с восточною (бб) есть событие большей исторической значимости, чем отторжение монофиситов (аа). Первое должно поставить рубежом между древним и средним периодом, а не второе.

Но признав на этом основании определяющую важность разделения церквей восточной и западной, мы не можем оспаривать того, что с научной и восточной точки зрения и факт *отделения монофиситов* от кафоличества, именно эпоху VI вселенского собора, с успехом можно ставить эпохой между двумя периодами. Если первый рубеж важен в отношении к будущему, то второй имеет ценность с точки зрения прошедшего, так как он замыкает собою цикл событий.

И прежде всего этот рубеж составляет границу особой стадии в *истории догматов*. Между стадиями триадологической и христологической существует известный исторический параллелизм. Первый вселенский собор (325 г.) решает триадологический вопрос, второй (381 г.) его завершает после долгого ряда исторических колебаний в течение промежуточного времени (между 325 и 381) и, установив бесповоротно всеобъемлющее значение никейской веры, устраняет самый интерес к арианскому вопросу. Исторически арианство выяснилось как фракция, которой в будущем предлежало исчезнуть в лоне кафоличества, и на смену триадологическому спору выдвинулся уже назревший христологический (аполлинарианство). В христологической стадии IV вселенский собор (451 г.) — то же исторически, что в триадологической первый, и VI (680—681 г.) — то же, что второй. Халкидонский собор решил христологический вопрос, Константинопольский III — завершил его, после длинного ряда колебаний, компромиссов, униональных экспериментов с монофиситами, и, установив неотменимый авторитет Халкидонского *örog'a* ("вероопределения") и разъяснив его смысл против монофиситских уловок, утвердил почву для последующих отношений к монофиситам. Догмат о Богочеловеке был уяснен; реакция при Филиппике (711—715) была явлением вполне эфемерным. На основе VI вселенского собора подведен итог опытам богословской мысли в "Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως ("Точном изложении православной веры") св. Иоанна Дамаскина. Последующий вселенский собор (787) имел дело уже не с христологическим вопросом. Монофиситские церкви не прекратили своего существования и донныне, но к 681 году они исторически выяснились — в своей отвердевшей, устоявшейся отчужденности от кафоличества; время наибольшей догматической энергии они уже прожили.

Но не в догматической только области лежит этот рубежный характер VI вселенского собора: и в других отношениях церковь в 681 году предстала с определенными чертами будущего в лице своем. — Начать с *внешнего ее распространения*. Если к 451 году под напором германской арианизовавшейся силы была ограничена в своем объеме и греко-римская империя и кафолическая церковь (под игом вандалов сломлена была мощь славной африканской церкви Киприана и Августина), то этот 451 год, год Халкидонского собора, был вместе и годом катала-унской битвы, когда полчища варваров отброшены были войсками империи; и собор состоялся *после* этого политического успеха, когда в перспективе могло рисоваться даже расширение пределов церкви. Напротив, на царствование Ираклия падает начало и монофелитства, этого серьезного последнего опыта унии с оторвавшимся монофиситским краем, и 662 год, эпоха хиджры, первое зарево ислама, — предвестие, что на место сломленного Ираклием персидского государства выступает свежая народность *арабская*. К 681 году факт арабских завоеваний достаточно выяснился: мухаммедане стали твердою ногой в Египте и Сирии; под игом этих завоевателей подавлена была нормальная церковная жизнь в этих древнейших христианских территориях; на VI вселенском соборе патриаршества александрийское и иерусалимское являются как *sedes vacantes* ("пустующие кафедры"), т. е., как церкви, временно прекратившие свое нормальное историческое существование; а патриаршество антиохийское замещается искусственно (патриарх антиохийский и избирается, и рукополагается, и живет в Константинополе), и, собственно, из Сирии (за исключением Киликии и Исаврии) не явилось ни одного епископа, равно как и из патриархатов

александрийского и иерусалимского. Таким образом, восточная церковь на VI вселенском соборе является ограниченной пределами одного константинопольского патриархата — факт, имеющий важное значение для *внутреннего строя* восточной церкви. С другой стороны, *западная* церковь является здесь — в значительной части — вне греко-римской империи, как церковь

среди *германских* народов она тяготеет к своему центру — римскому папе и разделяет претенциозные воззрения этого последнего, на соборе в первый раз вселенски заслушанные (римская церковь "nunquam a via veritatis in quarlibet erroris parte defluxa est") и получившие вселенский ответ (в виде анафемы папе Го-норию как поборнику ереси). Это — тоже тени будущего. Впрочем, VI вселенский собор также оказал (косвенное) содействие и римскому влиянию: на основе именно этого собора состоялось (700 г.) воссоединение с Римом церковью северной Италии, порвавших общение во время спора "о трех главах".

Следовательно, и 681 год мог бы служить эпохой для начала средневекового периода. Однако вступление на константинопольскую кафедру Фотия (857) и последовавшее затем разделение церковью восточной и западной еще прямее ставит нас перед силой, задавшей тон в средние века,— перед утратой еще более тяжелой, чем отложение монофиситов.

Здесь предстоит выбор между разделением церковью при *Фотии* и *Керулларии*. Последней даты, как известно, держится учебник Смирнова. Но нельзя сказать, чтобы она была верна. Разделения церковью в XI в. не хотел византийский император и тогдашние христиане, а если оно произошло, то только потому, что назрело заранее. Не только на востоке, но и на западе не хотели признавать этого разделения: западные богословы, объясняя присутствие слов: "κύριε ἑλεησον, Χριστέ ἑλεησον" ("Господи помилуй, Христе помилуй") в их чиноследованиях, доказывали, что греки и латиняне держатся одной и той же православной веры. Если между тем посмотреть на предшествующий период, то окажется, что общение между церковью западной и восточной не было прочным. Имя папы при Керулларии не поминалось во время богослужения, и если состоялось общение, то оно было вызвано эгоизмом императора Константина IX Мономаха. Потерпев неудачу в своем вмешательстве в церковные дела, он грозил апеллировать к папе. Но никто не хотел на востоке признавать авторитет этого последнего; да и сам Рим, находившийся в то время под владычеством так называемой порнокрации, не мог вмешиваться в дела востока; ему было не до него. Если говорят, что западная церковь, не сдерживаемая союзом с востоком, пошла быстро по пути уклонений, то здесь есть значительная доля перетолкования. Пока в Риме продолжалось господство порнокрации, папам было не до реформы, и только со времени Льва IX начинается ряд пап настолько энергичных, что они, заручившись согласием германских владетелей, а потом, когда это сделалось неудобным, вступив в борьбу с ними, предпринимают ряд реформ в церковной жизни. Достаточно, наконец, сказать, что вина за латинской церковью при Керулларии было найдено много, но главное обвинение — учение о Св. Духе, было пропущено, и эта сторона является неудобною для признания за временем Михаила Керуллария значения эпохи.

Иное дело, если мы поставим вопрос о разделении церковью при патриархе *Фотии*. Здесь мы имеем дело с эпохой в собственном смысле. Тут вносится новое, твердое начало, определяющее характер отношений между востоком и западом.

Во всех бьнийих до Фотия столкновениях западная церковь проявляла задор, а восточная церковь не всегда отвечала "безумному по безумию его" или даже вовсе не отвечала. Правда, еще Василий Великий думал дать надлежащий ответ западу в лице папы Дамаса

на его нелепые притязания, но из христианского миролюбия не выполнил своего намерения. С латинской стороны были требования и властительный тон, а с греческой поклоны. Думали из ложно понятого братолюбия соблюсти и истину и мир. Истину-то соблюдали, но мир был фальшивый. Дело всегда выходило так, что правда была на римской стороне. Если смотреть не на факты, а на слова, то дело кажется таким, как будто папы были неограниченными владыками в церкви и власть их над востоком была подавляющая. Этим духом уклончивости характеризуются в общем отношения востока и к папе Дамасу. Неподобающий тон на III вселенском соборе брал Целестин, но получил вежливый отпор.

Халкидонский собор представляет явление более характерное. Уже назрел вопрос о предоставлении константинопольскому патриарху известных прав. Хотя эти права были предоставлены вторым вселенским собором, но папы раньше это игнорировали. Когда был возбужден этот вопрос, легаты разыграли целый парад с хлопанием дверей, выходом вон и проч. Должны были прочесть инструкцию папы. Эта инструкция была твердая, но нелепая. Будь отцы собора не трость, ветром колеблемая, а похожи на отцов африканских, дело кончилось бы к торжеству истины. Они дали бы отпор, который остался бы в памяти пап на долгое время. В конце концов, восток поставил на своем, но в посланиях на запад не было выставлено, что дело о правах Константинополя было дело, собственно, восточное, а папы нимало не касается. Напротив, было написано, что легаты допустили ошибку, протестуя на соборе против 28 правила, так как апостольская кафедра, конечно, будет рада возвышению константинопольской, и дело, вообще, предоставлялось на усмотрение папы, а усмотрение папы в том и состояло, чтобы константинопольский патриарх не был возвышен.

Дальнейшая история отношений между Римом и Константинополем отличается тем же характером. Здесь выступает на сцену акакианская схизма. История этой схизмы окончилась, как известно, тем, что восточная церковь осудила ересь без вмешательства римской церкви и последняя восстановила с востоком общение. Торжество православия уже состоялось, когда приехали торжествовать это православие римские легаты (519 г.). Чего же они достигли? — унижения Константинополя. Они потребовали, чтобы были вычеркнуты из диптихов православные борцы, Евфимий и др., на том основании, что они преемствова-ли Акакию, и греки согласились, но опять по-своему. Отцы были вычеркнуты из диптихов, но были занесены в мартирологи, в святцы, и теперь чествуются как святые. И всегда было так. Когда с запада делались какие-либо требования, греки не думали об отпоре, а шли на компромисс. Адриан на VII вселенском соборе тоже отличился. Он поднял крик, требуя возвращения патримоний, отнятых у Рима императором, а также возбудил старый вопрос относительно титула οἰκομηνικός ("вселенский"), но греки и здесь не сделали возражений, а пропустили в греческом переводе посланий Адриана места с неудобными для прочтения на соборе требованиями.

Фотий доказал, что он создан из другого металла. Он был бы более прав перед историей, если бы сразу взял верный тон, но он сначала тоже держался традиционной политики. Но когда папа Николай занял твердое положение и притом, с его точки зрения, верное, когда он назвал Фотия λαϊκός ("мирянином") и νεόφωτος ("новообращенным"), Фотий понял, что теперь не время думать о компромиссах, а пора думать о борьбе. Правда, Фотий вступил на престол при жизни Игнатия. Но это обстоятельство не могло служить препятствием. Игнатий задним числом мог заявить о добровольном отказе. Но другой вопрос, когда Фотия называли мирянином и новообращенным. Еще на седьмом вселенском соборе против Тарасия римские легаты имели храбрость возражать, что он из мирян сразу был возведен в патриарха. История восточной церкви сложилась так, что подобные факты у нее встречались чаще, чем на западе, и она должна была отстаивать эту практику, но

восточные уступили, и, по настоянию запада, было поставлено правило, чтобы не ставить патриархов из мирян. Но это правило обходилось. Так, например, Никифор был из мирян. При Фотии же этот вопрос был поставлен ребром. С канонической точки зрения Фотий ничего не мог ответить папе; тогда он сам перешел в наступление и возбудил вопрос о неправильности римского учения о Св. Духе. Смелая манера Фотия и вообще его правление и попытка разделения церквей характерны принципиальной постановкой вопроса — именно, греческая церковь переходит в наступление, отвечает не поклонами, а ударами, и на западе это произвело сильное впечатление.

Таким образом, эпоха Фотия должна считаться поворотным пунктом в характере отношений между востоком и западом. Право усматривать именно здесь начало средневекового периода заключается в том, что перемена позиции восточной церкви в отношении западной, прежде оборонительной, с этого времени *наступательной*, совершилась при Фотии (867), причем *догматическая разность* (Filioque), как мотив для разделения, указана именно Фотием. Правда, самого разделения с западом в это время не состоялось, но уже определились стороны, по которым можно заключать, что церковная жизнь теперь потечет в новых границах. Что вскоре затем полемический тон изменился,— дело от этого несколько не изменилось: после папы Иоанна VIII на престол папский вступали разные ничтожества, а когда вступило лицо достойное — Лев IX, произошел окончательный разрыв между церквами.

Если ставить вопрос о *внешних границах церквей*, то этот вопрос уже был разъяснен. Объем восточной церкви ко времени Фотия окончательно определился границами константинопольского патриархата. Но в то же время характерным обстоятельством является то, что это время было временем развития *миссионерской деятельности* святых Кирилла и Мефодия, которая представляет собой как бы выход восточной церкви из стесненного положения греческого патриархата.

На *догматической почве*, как было уже сказано, шестым вселенским собором заканчивается длинный спор христологический,— определен был догмат о двух волях. Затем наступает эпоха иконоборческая, которая, по-видимому, не имеет связи с предшествующей эпохой, и возникает вопрос: не следует ли шестой вселенский собор считать заканчивающим древнюю эпоху? Однако седьмой вселенский собор должен принадлежать еще древней эпохе. Но ко времени Фотия вопрос об иконопочитании должно считать законченным, и с этой стороны церковная жизнь ко времени Фотия получила совершенно определенную физиономию. Затем, пято-шестой Трулльский собор в правилах о *дисциплине* и *обрядах* имел огромное значение в истории греческой церкви; в них заметно является тенденция обособиться от других церквей и по обряду, и смотреть на чужие обряды как на нечто предосудительное. Здесь, на Трулльском соборе, нанесено было несколько ударов обрядам армянской церкви и задета римская церковь; была попытка возбудить вопрос о celibate. Таким образом, ко времени VII вселенского собора отношения между греческой церковью и западом и в этом отношении достаточно определились.

Дело Фотия само по себе, однако, не так радикально, чтобы считать его революционным. Если мы примем во внимание, как жила древняя церковь в общении с западом, то увидим, что это общение было довольно фиктивное: были частые перерывы в мире и общения было мало. Таким образом, чего-нибудь нового, радикального разделение церквей не принесло; греческая церковь продолжала жить, как и жила прежде, совершенно своеобразной жизнью; только теперь она получила нравственное право все притязания пап совершенно игнорировать.

Кроме разногласия о начале второго (средневекового) периода ученые не сходятся между собой и в годе, с какого начинается *второй отдел первого периода*. В сущности разделение первого периода на полупериоды ясно. Чтобы не заметить, что правление Константина В. составляет эпоху в церковной истории, нужно родиться слепым. Вопрос может касаться лишь более точного указания года в пределах времени Константина Великого. Выбор приходится делать между гг. 311, 313, 323 и 325. Обычно останавливаются на 313 г., времени издания миланского эдикта. 323 г., год победы Константина над Ликинием и утверждения единодержавия Константина, указывается (Kurtz, Zöckler) потому, что только теперь церковь фактически перестала быть *ecclesia pressa*, какой она оставалась на востоке подрежимом Ликиния. Но при Юлиане она опять была *ecclesia pressa*; следовательно, 323-й год с этой точки зрения не конец. 311 г., когда издан эдикт Галерия о веротерпимости, это, конечно, начало конца, но веротерпимость была дана довольно лукаво, *de[^]invita voluntate*, и могла быть взята назад без отмены эдикта 311 г. 313 г., время издания миланского эдикта, есть истинный принципиальный конец для положения *ecclesia pressa*, и, следовательно, надлежащее начало для второй половины первого периода.

Против такого деления возвышают, однако, голоса, не лишенные теоретических оснований. Во всяком случае, миланский эдикт лежит на периферии церковной жизни, касаясь только отношений церкви к государству и имея лишь преходящее значение. В последние годы своего царствования Константин В. в своих отношениях к церкви стоял не на почве миланского эдикта. Последний предоставлял лишь свободу вероисповеданиям, но не объявлял христианство государственною религиею. Но едва ли можно сомневаться в том, что Константин В. оставил своим детям империю с христианством как господствующею религиею. Поэтому некоторые полагают гранью первого полупериода 325 год, год первого вселенского собора (Wolff). 325-й год — дата строго церковная, однако по содержанию догматического спора — она приходится посредине триадологической стадии, а рассматриваемая с внешней стороны (*первый вселенский собор*) она зависит от одной из предшествующих дат (политических). Первый вселенский собор имеет значение не только церковное, но и государственное; церковь знает о себе только как *ἐκκλησία καθολική* ("кафолическая церковь"), а не как *οἰκουμένη* (*orbis terrarum*, "вселенной"). Он, первый из вселенских соборов, начинает эпоху, но если иметь в виду его решения, то он только продолжает то, что дано предшествующим временем. Догматическое учение о Св. Троице рассматривалось еще в период до Константина В., а собор 325 года сказал свое слово по этому догматическому вопросу так, что никейский ответ нельзя считать окончательным. То обстоятельство, что наша церковь имеет не Никейский, а так называемый Никео-Царе-градский символ, показывает, что потребовалась новая редакция того же изложения, чтобы этот самый вопрос получил свою окончательную догматическую обрисовку. Таким образом, предлагаемая дата несколько не удобнее, чем дата 313 года.

Апостольский период я не считаю относящимся к церковной истории. О нем можно говорить или очень много, чтобы осветить надлежаще каждую сторону и каждый вопрос в этом периоде христианской истории, или же очень мало. В первом случае нарушена будет равномерность и пропорциональность в изложении истории; во втором — получится вообще неудовлетворительное и неясное изложение важнейших событий нашей истории. Притом надо признаться, что Св. Писание иногда весьма мало освещает историческую обстановку: для того, например, чтобы узнать положение таких мелких единиц, как колоссяне, нет в Св. Писании достаточных данных; довольствоваться же одними общими выводами значило бы дать слишком сжатое и бесцветное изложение.

Митрополит Филарет относит этот период к библейской истории, и это справедливо по многим основаниям. Церковная история и без того имеет много своего материала. Кроме того, библейская история имеет своим источником богодухновенные книги, в содержание которых мы веруем; вследствие этого мы лишаемся права ставить критическое исследование источников библейской истории с такою же свободой, как исследование источников позднейшей истории. Предмет библейской истории совершенно особый и имеет особое значение. Апостольский период в особенности отличается от тех, которыми занимается церковная история, тем, что вопросы, которыми занимались в этот период, имели принципиальное значение, и решение их было бесповоротно. Мы так привыкли принимать результат этих решений как данное, что коренная важность самых вопросов ускользает от нашего внимания. Например, решение апостольского собора по вопросу о том, обязательны или нет иудейские обряды в приложении к христианам из язычников, отвечает на поставленный историей вопрос о том, быть ли христианству самостоятельной всемирной религией или присоединиться к иудейским сектам. С другой стороны, те пункты, которыми апостольский период примыкает к другим церковным периодам, могут быть поняты лишь* при освещении церковной истории. Например, как бы мы ни старались на основании только Св. Писания восстановить образ иерархического устройства апостольской церкви, мы непременно должны принять во внимание те результаты, которые представляет последующая церковная история, и при свете ее созерцать его. Таким образом, канву для этой/работы мы берем из церковной истории, а не наоборот. Протестантские ученые, которые не желают делать этого заимствования, представляют административный иерархический строй апостольского времени — по собственному произволу. Отсюда понятно, почему новозаветная история занимает треть курса в протестантских учебниках по церковной истории.

Таким образом, апостольский период представляется очень важным, так что если заниматься им, то пришлось бы заниматься очень долго. Затем, апостольский период тесно связан с библейской историей, ибо пользуется одним источником, исключаящим какую-либо корректуру, так как здесь мы сталкиваемся с такими вопросами, с которыми сами апостолы покончили навсегда. Вот почему при изложении церковной истории мы считаем своей задачей изложение только таких событий, которые не имеют места в Библии.

Церковь послепостольская и Римская империя

Характерный признак положения первенствующей церкви определяется названием ее «*ecclesia pressa*» («гонимая, угнетаемая Церковь»). Действительно, этот период до того исключителен, что вопрос об отношении государства к христианской церкви отодвигает все другие вопросы на задний план. Если посмотреть с отдаленной точки на это время, то представилась бы одна картина — борьбы за существование. Важнейшие вопросы внутренней церковной жизни явились бы как подробность в этой картине. Что устоит: дух или цифра,— вот главный вопрос этого периода.

1. Мученичество

Борьба церкви с внешней силой государства нашла выражение в мученичестве. Церковь послепостольского периода, *ecclesia pressa*, была церковь мучеников. Мученичество — в высшей степени характеристичное явление; что оно тесно связано с этим временем, видно из того, как трудно передать на других языках греческое понятие «*μαρτυς*». Древние восточные народы перевели его буквально, следовательно, без комментария. Греческое *martus*; значит свидетель. Ему соответствует сирийское *sohdo*, *testis*, от глагола *shad*, *testatus est*, арабское *sahid* шахид (Лук. XXIV, 48), *temoin veridique*, от глагола *шахид*,

rendre temoignage de, эфиопское самаъыт, послух, от глагола самыъа (= евр.) — услышал, асмыъа — послушествовал = свидетельствовал, армянское վկայ (Лук. XXIV, 48) от глагола վկայել. свидетельствовать, грузинское, кажется, мотцаме, т. е. также свидетель^[1]. Новые славянские, не исключая и западных (чешское mucedlnik, польское meczennik), при переводе истолковали это слово, но не совсем верно. Напротив, западные народы, начиная с латинского, оставили греческое слово без перевода; латинское martyr перешло во все романские, до румынского включительно, и германские языки (немецкое Martyrer), впрочем, с толкованием в славянском смысле (Marter = мучение, истязание, пытка), равно как и в мадьярский.

Слово «мученик», которым переводится у славян греческое martus — свидетель, передает лишь второстепенную черту факта и явилось как отзыв непосредственного человеческого чувства на повествование о тех ужасных страданиях, которые переносили martures. Такой перевод указывает, что в мученичестве эти народы больше всего поражены истязаниями мучеников, а не их свидетельством за веру. Но христианин грек смотрел на явление с другой стороны. Мученики — это борцы (αθληται) веры; их мучение — это «подвиг» с оттенком торжественности, αγων. Martus, следовательно, не пассивный (мученик a participio passivi) страдалец, а герой — деятель. В истории о мучениках нас, отделенных от начала христианства многими веками, поражают прежде всего те истязания, которым они подвергались. Но для современников, знакомых с римской судебной практикой, эти истязания были явлением обычным. Истязанию в известных случаях подвергался всякий человек — преступник, был ли то язычник или христианин. Пред римским трибуналом христиане, обвиняемые в нарушении общественного порядка, являлись как подсудимые, заслуживающие (в случае виновности) наказания и прежде всего подлежащие самому серьезному допросу. Пытки на римском суде являлись обыкновенным законным средством дознания. К тому же и нервы римского человека, привыкшего к возбуждению кровавыми зрелищами в амфитеатрах, так были притуплены, что жизнь человека ценилась мало. Так, например, показание раба, по римским законам, только тогда имело значение на суде, если оно было дано под пытку, и свидетелей-рабов пытали; в расчет не ставилось, если невинный раб, вся вина которого заключалась в том, что он знал нечто важное для другого свободного человека, выходил с изломанными членами и полуживой. Таким образом, то, в чем мы видим жестокость, тогда было обыкновенною подробностью судопроизводства. При том же христиане обвинялись в уголовном преступлении, «в оскорблении величества», а к подсудимым этого рода судьи имели законное право применять пытки в обилии. Поэтому страдания христиан для того времени были явлением выходящим из ряда тогда лишь, когда пытки были особенно утонченны и зверски или же нравственно возмутительны. Таким образом, выраженное в нашем термине понятие о мученичестве всего менее может уяснить истинный смысл мученичества.

Современное состояние филологической науки таково, что она пока удовлетворительно не может объяснить греческое «μάρτυς». Тем не менее, филологи высказываются в том смысле, что μάρτυς сродно с μάρμαρον, блещу, сверкаю. Другие ставят в связь μάρτυς; с μέρμερος, трудный (sorgenvoll); корень в μέρμενος; — μέρ, отсюда же и «μερίμνα», - слово трудно переводимое; на русский язык оно передается неточно словом «забота», как и φροντίς^[2]. Предполагают, что этот корень фигурирует в санскритском smarati, он помнит — но с таким оттенком, что самое памятование доставляет муку помнящему, т. е. это нечто такое, чего забыть нельзя. Это «помнит» соприкасается с латинским temere, но не meminī, которое происходит от корня manā. Разница между meminī и temere заключается в том, что первое означает приятное ощущение свободной и сильной памяти, а со вторым соединяется понятие терзания. Здесь же находят корень для немецкого smerza, означающего боль. Таким образом, μάρτυς; означает того, кто знает что-нибудь и чувствует это во всем существе своем как тягость, и это он исповедует.

Какой смысл нужно соединить с мученичеством, видно а) из библейского словоупотребления в Новом Завете, находящего объяснение в особой исторической задаче христианства первых времен, б) из противоположения понятия «мученик» понятию «исповедник», в) из исторического понятия «свидетель», как оно сложилось на библейской почве в ветхозаветные времена. Аналогию для уяснения этого смысла может до некоторой степени представлять моральная логика суда присяжных в настоящее время.

а) О высоте подвига мучеников в истории христианской церкви свидетельствует уже то, что Сам Иисус Христос благоволил называть Себя «μαρτυς» — «свидетелем верным» (Апок. III, 14,1, 5; ср. Eus. h. e. V, 2. 3) и мучеников — по славянскому словоупотреблению — Своими «свидетелями» (Апок. II, 13: Αρτείας [пергамский] ο μαρτυς Μου ο πιστος Μου, οσ απεκτανθη παρ εμιν; ср. Апок. XVII, 6: εκ του αματος των μαρτυρων Ιησου; Деян. XXII, 20 о Стефане). Но Христос называется также и «апостолом исповедания нашего» (Евр. III, 1) и на апостолов возлагает служение быть Его свидетелями, μαρτυρες; (Деян. I, 8, ср. XXVI, 16. 22). И апостолы свою миссию называют «την μαρτυριαν Ιησου Χριστου» (Апок. I, 2). Итак, мученичество есть продолжение *апостольского служения* в мире.

Когда явилось христианство, цивилизованный мир язычества до того уже изверился в свою религию, что нужно удивляться, как мог он отстаивать эту религию целых три века. Язычники в богов своих верили меньше, чем сами христиане, боровшиеся с ними. Для христиан эти боги были по крайней мере демонами, тогда как интеллигентный язычник склонен был считать их просто за выдумку. В религии римлян вера не имела такого значения, как в христианстве. Πιστις — не передаваемо на латинский язык; fides — это только подделка под него. Fides означает не веру как верование, но только честность по отношению к Богу. Таким образом, римская религия состояла не в убеждении, а в выражении этого убеждения в культе. А культ было легко (для выветрившегося индифферентизма) воздать и без веры. Римское язычество было такой противник, которому нельзя было дать генеральной битвы, потому что нельзя было принудить его серьезно обсудить ту глубокую разность, которая отделяла его понятия от христианских.

Апологеты, вроде Тертуллиана, со всем жаром искреннего убеждения доказывали, что религия — всякая — должна пользоваться свободой; что культ без веры поневоле только оскорбил бы то божество, которому воздают его; что, принуждая христиан к жертвоприношению, римляне только прогневляют своих богов. На этот довод ad hominem («к человеку») скептические язычники, давно переставшие бояться гнева своих богов, спокойно отвечали: «Да вам-то какое дело, если на нас из-за этого прогневаются Юпитер или Янус? Вы принесите только жертву и предоставьте нам считаться с богами за ее последствия». — «Но эти боги не существуют», — возражали им. — «Тем меньше, следовательно, — отвечали они, — оснований опасаться вреда от принесения им жертвы». Кто отказывался от вещи столь легкой, тот — казалось — рисковал жизнью из-за совершенных пустяков. Всякие возражения христиан, что культ, воздаваемый богам по принуждению, может только прогневлять богов, что невозможно чтить ложных богов — эти каменные и деревянные изваяния, пролетали бесследно сквозь мысль индифферентистов, которые гнев богов охотно брали на свой страх, а отказываться от культа статуй не видели цели ввиду его полной безвредности.

Религиозная поверхностность язычников, смотревших на свою религию более как на культ, чем как на веру, сделала возможным то явление, что христиан за убеждения преследовали люди индифферентных убеждений, преследовали холодно, без личного участия или озлобления. При легком отношении к своей вере государственные люди Рима не могли оценить значения христианства как факта совести, не могли понять тяжести того

пожертвования, которого они от христиан желали, предполагая, что они требуют от них *minimum*. Из этого открывается, что жизненная задача христиан первых веков, смысл такого явления христианской истории, как мученичество, были в главном своем элементе положительны, а не отрицательны. Эта задача состояла не в том, чтобы разрушить какие-либо существующие религиозные воззрения тех язычников, с которыми им приходилось иметь дело, но главным образом в том, чтобы пробудить уснувшую и исторически изжившуюся религиозную совесть окружающего христиан язычества, заставить их серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, на свое религиозное положение, своим личным примером высокого самоотвержения показать окружающему их миру, что религия есть дело настолько важное, что в известных случаях приходится лучше пожертвовать самой жизнью, чем поступиться ею. Мученики были проповедниками христианства, продолжателями апостольского служения, и эту миссию они исполняли именно как *μάρτυρες*, т. е. являясь свидетелями. б) Специальный смысл слова «*μάρτυς*» уясняется из установившегося в христианском словоупотреблении различия между *μάρτυς* = «мученик» = свидетель и *ομολογητής* = «исповедник». Мученики галльские (177 г.) отказываются принимать от верующих славное наименование «*μάρτυρες*» и смиренно называют себя «*ομολογοί (=ομολογηταί) μετριοί και ταπεινοί*» (Eus. h. e. V, 2. 3). Имя «исповедник», согласно с их словоупотреблением, усваивается церковью тем верующим, которые исповедали Христа и даже подвергались жестоким пыткам за веру, но не умерли во время *αγωνοσ* («состязания, борьбы»), а скончались естественной смертью. Но логический смысл того оттенка смирения, который дан в имени *ομολογητής*, выясняется только из лексического значения этого слова.

Ομολογητής слагается из *ομοι* и *λεγειν* и согласно со своим составом означает то лицо, которое имеет одно слово вместе с другим. *Ομολογουμενον* есть одно общее слово, общепризнанное, о чем нет различия мнений, в чем все согласны. Но по греческому словоупотреблению *ομοι* распространяется не на одно содержание, но и на факт одновременного произношения. Например, *ομοκλη*, от *ομοι* и *καλεω*, означает одновременное приветствие толпы (например, крик солдат: «здравия желаем») или угрозу неприятелю. Таким образом, «омологи» — те, которые говорят одно и то же и совместно. Эта последняя черта совместного произношения и легла в основу alexandрийского перевода выражения псалма СXXXV, 1. 2. 3: «исповедайтесь Господеву» — еврейского словом *עֲזְרוֹמִלֹּגֵי־יִתְּה*, «славьте вместе». *Μάρτυς* выступает вперед пред другими и говорит, что другим неизвестно.

Он сосредоточивает на себе общее внимание и может возбудить противодействие против себя. Омологи говорят скромно общеизвестное, но *μάρτυς* берет подвиг доказывать новую истину. А это ведет к таким психологическим предположениям: для того, чтобы возвестить истину всем известную, от возвещающего не требуется особой нравственной энергии; так как проповедь та- кой истины не налагает на него чрезвычайной ответственности пред обществом и не подвергает его опасности со стороны обще- ства; да и для самого общества эта проповедь не имеет высокой ценности. Следовательно, *μάρτυς*, как *oppositum vocis* *ομολογητής*, означает того, кто возвещает истину не общепризнанную, спорную, и при том возвещает ее один. А для этого требуется высокая нравственная энергия: *μάρτυς* занимает пост чрезвычайно важный, но и весьма ответственный и опасный.

в) Таково именно было значение «свидетеля» на суде ветхозаветном. Девятая заповедь представляет его как лицо, которое может сделать *maximum* зла, какое только способен принести человек своему ближнему своим словом. Какая энергия нравственного убеждения требовалась от свидетеля судебного, какая тяжелая ответственность лежала на

нем, видно из Второз. XVII, 7 и из того, что иудейский судья, по свидетельству талмуда, приглашая свидетеля взглянуть в лицо подсудимому, напоминал первому, что он обязан давать показание так, как будто пред ним в лице подсудимого стояло все человечество и судьба всего мира зависела от его, свидетельского, слова. Коротко сказать: ветхозаветный свидетель на суде нес две, ныне разделенные, ответственные обязанности: 1) *свидетеля* (ответ на вопрос о совершении подсудимым *факта*) и 2) *присяжного* (ответ на вопрос о *вменяемости* факта подсудимому, приговор о его *виновности*).

Эта последняя сторона, положение присяжного, особенно приближает миссию мучеников к нашему пониманию. Виновность не сознающего в совершении преступления подсудимого почти всегда остается не вполне доказанной. В аргументации прокурора всегда остаются (еще более расширяемые усилиями защитника) пробелы, которые с точки зрения формальной логики делают доказательство более или менее нерешительным. Чтобы найти выход из этого неустранимого положения, закон от строгих правил формально-логических обращается к живому нравственному чувству двенадцати избранных лиц, ставит их, после известного осторожного выбора, в положение, в котором нравственное чутье их должно развить всю свою энергию («приложу всю силу моего разума, памятуя... что должен дать ответ...»), и их вердикт, так сказать суммированный итог *не логических суждений*, а *психологического* мышления, их различных откликов на всю совокупность фактов и мыслей, предъявленных на суде, принимает за юридическую истину.

Таким же недоказуемым логически положением была во дни мучеников истина религиозная, пред которой индифферентная языческая интеллигенция стояла с скептическим вопросом: «что есть истина?», а темная масса — в бессилии понять и оценить ее. Пред такими людьми выступили мученики, предлагая свою кровь вместо доказательств той истины, в которой они были убеждены, которая для них, «свидетелей», имела очевидность факта. Формальная (психологическая) высокая серьезность такого убеждения уму мыслящих людей должна была говорить о содержательной серьезности такой веры, должна была ставить пред ним вопрос: это убеждение («вердикт» *sui generis*), эту *auctoritas*, не должно ли признать полновесною заменю недостающих логических аргументов? А раз мыслящий индифферентист крепко задумался над религиозными вопросами как над серьезными, он уже стоял на пути к христианству. Если же вместо холодной интеллигенции стояла простая масса, то одушевление мучеников поражало ее более, чем представителей первой, и заставляло ее относиться к совершавшемуся факту с тем безмолвным благоговением, которое было уже половиною обращения. Слова Тертуллиана: «*semen est sanguis christianorum*» («кровь христиан есть семя») выражают глубокую психологическую истину и вместе — исторический факт^[3].

Примечания.

[1] Психологически можно объяснить, отчего, в соответствие греческому *μαρτυρ* (свидетель), в других языках выставляются понятия, имеющие отношение в своем смысле к органу слуха («послух»). Добросовестный свидетель, предполагается, сначала слышит крик жертвы, и пока он прибежит на крик убиваемого, то уже все будет кончено. Если же он «совидел», то на него может пасть подозрение если не в содействии, то, по крайней мере, в попустительстве совершителю убийства.

[2] Отсюда мы находим, по-видимому, противоречие в Св. Писании: «Аще кто о присных не печется, неверного горший есть» (1 Тим. V, 8) пишет ап. Павел, а Христос говорит: «не пецытеся на утрей» (Мф. VI, 34). Но никакого противоречия здесь нет, стоит только

обратиться к греческому тексту. У апостола стоит (φροντισίω) — слово, обозначающее простую заботу, а в Евангелии μεριμνῶ — слово, гораздо более тяжеловесное.

^[3]Едва ли имело место в понятии «μαρτύριον» значение мучеников как судебных свидетелей в буквальном смысле этого слова, поскольку они, как очевидцы, показывали на суде даже под пыткой (что сообщало их показанию юридическое значение, несмотря на их общественное положение), что у христиан ничего худого (ср. три flagitia, «требования») не делается (Ens. h. e. V, 1, 19). Эти заявления ad acta (по общему правилу «заносимые в протокол») впоследствии являлись историческим свидетельством о христианах и, весьма вероятно, имели влияние на исход борьбы между язычеством и христианством.

Причины гонений на христиан

Другую партию в борьбе между христианством и язычеством представляло римское государство, и если посмотреть на дело с точки зрения государства, то многое представится в особом свете. Прежде всего нас поразит не жестокость гонений и их множество. Напротив, приходится ставить вопрос, почему государство мало преследовало христиан, почему свой долг оно исполняло слабо. Мы видим, что волны против христиан воздвигаются, но разделяются на две половины. Если возбуждался против христиан народ, то вступалось за христиан государство, и наоборот. С полной массой врагов церковь никогда не имела дела, исключая времена Диоклетиана, когда язычество в последний раз и во всей силе выступило против христианства.

Судьба христианства в римской империи определялась в общем участием трех факторов: отношением к нему простого народа, римского государства и греко-римской интеллигенции.

1) Отношение к христианству простого народа

Отношение простого народа к христианству на первых порах, когда о нем ничего положительного не было известно, является совершенно понятным и характерным для темной массы. Простолюдин наиболее сохранил остатков прежней веры, даже обостренной и приподнятой, которая немного отличалась от суеверия. Теоретические вопросы: есть ли Бог, и те боги, которых чтит государство, заслуживают ли почитания,— лежат вне народного кругозора. Народу было ясно только одно, что существует нечто, посылающее благо и зло, чаще зло; поэтому это нечто следует задабривать, а задабривать можно только традиционными средствами — исполнением тех или других церемоний. Раз явилось христианство, препятствовавшее исполнению этих постановлений,— народу стало ясно, что боги ввиду этого прогневаются и накажут не одних христиан, но и всю империю. Таким образом, христианство явилось величиною опасною, с которою нужно было бороться и «десными и шуйими».

А что христиане были опасны, это для народа было несомненно, во-первых, потому, что на них падало обвинение в безбожии (αθεότης, не в юридическом смысле, а в буквальном, примитивном смысле — в смысле людей неверующих, не признающих богов. Это обвинение проистекало из того факта, что христиане не кланялись богам и не имели храмов. Затем следует обвинение в так называемых *тиэстовских* *вечерях* (θηεστεια δείπνα); выражение это имеет связь с известной легендой о царе Тиэсте, который, желая испытать всеведение Юпитера, предложил ему зарезать собственного сына. Это — народное представление о таинстве евхаристии. Передавали, что христиане питаются какою-то кровью, следовательно, они закаляют младенцев. Если же они и говорят о каком-то хлебе, то это значит только, что они посыпают младенцев мукою,

чтобы убить их более смелою рукою. Третье — самое гнусное обвинение — в эдиповских смешениях (οιδιποδειοι μιξεῖσθαι). В основе термина лежит известная легенда об Эдипе и его позорном браке с матерью. Основой для обвинения христиан в этом преступлении послужили вечера любви. Подозревали, что христиане на своих собраниях предаются страшному разврату, дальнейшим последствием чего является уничтожение детей. Выходило, что он и развратники, человеконенавистники, безбожники. Подозреваемые в таких преступлениях, христиане являлись в глазах простого народа ненавистными для богов и виновными отсюда во всех общественных бедствиях. В Африке даже сложилась поговорка: «не дает Бог дождя, так пойдем на христиан». Разольется ли Тибр до городских стен — «христиан ко львам». Являлся вопрос: да может ли быть что-нибудь доброе от такого народа? не подлежит ли он истреблению?

Как могли возникнуть такие дикие представления — с психологической стороны представляется совершенно понятным. Жизнь простого народа отличается особенною открытостью, все делается наружу, и малейшая попытка совершать что-либо скрытно возбуждает подозрение. Закрытый характер христианского богослужения и христианских таинств имел ту невыгодную сторону, что народ в этих тайнах заподозрил худое. К своему удивлению, мы находим много аналогичных явлений, что народ склонен в таинственности заподозреть всегда худое.

Доказательство этого дает история самого христианства. Кажется, сами христиане, достаточно пострадавшие от этих неблагоприятных представлений о своем богослужении, должны бы быть более чем осторожны. Между тем, мы встречаем, что христианские полемисты обвиняют во всех подобных гнусностях гностические секты, будто они предаются всем указанным порокам. Дело не ограничивается одними сектами, оно простирается на целые исповедания; так, например, известно обвинение против евреев в употреблении ими крови христианских младенцев. Египетские христиане склонны подозревать в гнусных преступлениях и само язычество; говорили, что и там была в употреблении кровь младенцев. В истории подобные обвинения не кончаются какими-нибудь средними веками, они встречаются и в XIX столетии. Около Шираза в Персии есть противушиитская мусульманская секта, называющая себя «людьми истины». К мусульманам она относится враждебно, имеет свой особый быт, свое богослужение, и вот мусульманские муллы рассказывают о ней все те скверности, которые были выдуманы язычниками о христианах. Но и сами «люди истины», вышедшие из Курдистана, обвиняют в подобных же преступлениях существующую в Курдистане секту огнетушителей.

Таким образом, по тем или другим основаниям, в меру своего умственного невежества и убожества, народ составил дурные представления о христианах. Мало-помалу волна дурных представлений поднималась все выше и выше, из подземелий проникла в гостиные. Если бы народ имел свободные руки, то история христианства обратилась бы в уличную бойню, и христианство было бы истреблено без остатка. Но само государство поставило на первых порах свою державную силу между христианством и простым народом и свело ярость народа до minimum'a.

2) Отношение к христианству правительства.

Вопрос об отношениях к христианству языческого правительства и в научной литературе небезынтересный. В 50-х годах нынешнего столетия^[4] этот вопрос никому не приходил в голову в таком объеме, как теперь. Недавно умерший [1897] французский археолог Леблан первый обстоятельно исследовал юридический базис для преследования христиан в римской империи (Le Blant, Sur les bases juridiques des poursuites dirigees contre les

martyres. Paris 1866). Его трудами воспользовался немецкий ученый Франц Гбррес (Fr. Gorres), поместивший в Real-Encyklopadie der christlichen Alterthumer проф. Крауса (В. 1,1880) статью о преследованиях против христиан, в которой в коротких чертах выразил те результаты, к которым пришел французский исследователь. Результаты этих трудов были приняты во внимание в обстоятельном исследовании о состоянии христианства до Диоклетиана, принадлежащем перу Нейманна (С. Neumann, Derromische Staat und die allgemeine Kirche. I. Leipzig 1890). По-видимому, этот ученый получил солидное юридическое образование, так как он в юридических вопросах чувствует себя в своей сфере. Насколько важен его труд, видно из того, что знаменитый Моммсен счел нужным восполнить его при помощи своих колоссальных познаний в римских древностях и написал в свою очередь статью «О религиозном преступлении по римскому праву» (Der Religionsfrevdel nach romischem Recht в Historische Zeitschrift 1890), которая составляет эпоху в исторической литературе о положении христиан в римской империи, как составляет эпоху все, что выскажет Моммсен в области римской истории. Таким образом, в этом отделе церковной истории труды Моммсена и Леблана не должны быть кому-либо неизвестны.

Взгляды, высказываемые в этих исследованиях, на незрелые умы способны производить то странное впечатление, что одним казалось, что христианам в римской империи жилось хорошо, так как к ним относились по закону, как будто понятие «закон» совпадает с понятием идеальной справедливости; другие вынесли то впечатление, что с христианами так и следовало поступать. Между тем все сводится к следующему: гонения не были ни уличной бойней, ни народной травлей; и не всякий встречный и поперечный мог делать что ему угодно; напротив, с точки зрения римского уголовного права, преследования были облечены в форму судебного приговора, а всякий суд с его модификациями совершался по закону. Следовательно, гонения были закономерным явлением и ничего более этого воззрение Леблана и Моммсена не утверждало. Менее всего оно защищало римское государство, менее всего оно обвиняло христиан в том, что они вызывали гонения. Трагизм этой истории заключается в том, что христианство явилось в мир как царство не от мира сего, т. е. как Церковь. Оно не принесло с собой никакой политической программы, но в принципе должно было уживаться со всеми формами государственного устройства, потому что на знамени христианства было написано: *«нести власть аще не от Бога, суция же власти от Бога учинены суть»* (Римл. XIII, 1). Государство не должно было сталкиваться с христианской Церковью, а между тем оказывается, что оно собственно и вело борьбу с церковью.

Общие причины гонений на христиан со стороны правительства

История говорит нам, что языческие боги ко времени появления христианства потеряли доверие общества. Даже жрецы часто являлись скептиками. Искренняя вера стала считаться признаком неразвитости. Тем не менее мы видим гонения на христиан и от просвещенных императоров: дома Антонина, Декия, Диоклетиана. Чем же они руководились, преследуя христиан? Предположение простой солидарности с народом здесь не может служить объяснением: первоначально правительство старалось сдерживать ненависть масс к христианам в законных размерах и только уже после, когда при большем знакомстве с христианством народ перестал ненавидеть, империя стала сама преследовать христиан. Невозможно, следовательно, видеть здесь одно приспособление к народным предрассудкам. Невероятно противодействие и из одних религиозных мотивов: христианство, конечно, противоположно язычеству, но ведь терпели же римляне и иудейство, религию не менее исключительную. Отсюда естественно допустить какие-нибудь другие основания для гонения на христиан со стороны правительства. Хотя верно, что жрецы и интеллигенция языческая холодно относились к своей религии, однако верно

и то, что христиан преследовали за отрицательное отношение к языческим богам. Тертуллиан, наиболее компетентный и проникательный ум между апологетами, говорит, что главная и даже единственная причина преследования христиан заключается в отрицании ими римских богов.

Объяснение заключается в том, что в римской империи не было величины, равной церкви, т. е. не было церкви языческой. Что у христиан относилось к сфере церковной деятельности, то в Риме относилось к сфере деятельности государственной. Жрецы, понтифики, фламины были государственные чиновники; поэтому в силу исторической необходимости тот вызов, который христианская церковь бросила языческой вере и на который должна была ответить языческая церковь, приняло государство, так как в римской империи церкви не существовало. Это и повело к борьбе церкви с государством. Христианство не предъявляло никакой программы, не предъявляло никаких требований, но это нужно понимать с оговоркою. Как величина бытовая, существовавшая при известных условиях, христианство требовало известной льготы, только это требование обнаруживалось в связи с особыми обстоятельствами. Прямо оно предъявляло только одно положение, что религия есть дело личных убеждений и личной совести. Римская империя отвечала противоположным тезисом: религия устанавливается не индивидуумом, а народом или его представителями в государстве. Если бы римская империя согласилась сделать уступку и ввела бы тезис христианства в свое законодательство, тогда борьба была бы невозможна. Но римская империя этого не сделала по обстоятельствам, в значительной мере формальным.

История свидетельствует о скептическом отношении языческой интеллигенции к религии. Но, несмотря на скепсис, эти люди предпочитали лицемерие отпадению от прежней веры. Объяснять эту приверженность из корыстных мотивов нельзя (жрецы проходили часто и другие государственные должности, которые бывали важнее и жреческих). Причина этой приверженности к религии лежит в том, что языческая религия была государственною в преимущественном смысле слова. Рим не только признавал свою религию: идея государственности тесно переплелась у него с идеей религии. Все прошлое римского государства протекло *sub auspiciis deorum* («под руководством богов»); во времена же империи явился культ самого Рима и императоров: сама государственность, следовательно, сделалась предметом религиозного почитания. Отмена религии, казалось, грозила падением славному римскому государству. Вот почему образованные люди считали необходимым поддерживать государственную религию; это было для них делом политической необходимости. Так, *pontifex* Р. *Mucius Scaevola* (100 г. до Р. Х.) указывал три вида религии: 1) религию мифологии, которая годилась только для сценических сюжетов, 2) философскую религию, которая могла быть даже опасна для государственности, и 3) политическую религию, как поддержку существующих учреждений; она-то, по мнению Котты, и должна быть сохраняема. В этом смысле высказывался и Варрон (50 л. до Р. Х.). Сенека выразился, что во всяком случае мудрый человек должен соблюдать обряды не потому, чтобы они были угодны Богу, а потому что это предписывает закон. Таким образом, в государственном прошлом Рима были основания для поддержки языческой религии.

Другим мотивом к сохранению языческой религии был консерватизм римского характера, граничивший с крайним формализмом. У римлян было инстинктивное уважение ко всему преданному и во имя этого преданного они часто мирились с его неудобствами в настоящем. Нелюбовь к новшествам сказывалась даже в мелочах: так, для лиц, производящих государственный переворот, они не установили другого понятия, как *regum novarum molitores*, а буквально это означает людей, вводящих новые вещи. Консерватизм сказывался даже в том, что когда римлянин подавал голос в каком-нибудь

законодательном собрании, отвергая какой-либо новый законопроект, то он писал на черепке или на другом каком орудии, которым производилась подача голосов: «А» (т. е. antique), я отвергаю, отрицаюсь, буквально: я держусь за старое. В религиозной обрядности употреблялись устарелые выражения, мало понятные и самим жрецам. Религия стала политической силой и часто становилась средством борьбы в руках патрициев. Так, например, если нужно бывало отклонить какое-нибудь постановление народного собрания, то день, в который происходило собрание, объявляли днем несчастным; тогда плебеи, хотя понимали, что это ложь, но покорялись. Во время императоров часто религиозные побуждения угрожали народными восстаниями. Тиберий во время одного наводнения не спросил Сивиллиных книг и тем подал повод к народному волнению.

Разновидностью римского консерватизма был формализм, уважение к старой форме. В области права он породил различные фикции; не издавая новых законов, под старые подводили не предусмотренные ими явления нового порядка. Римский народ крепко стоял за старые формы даже тогда, когда содержание изменилось существенно. Так, например, зависимость жены от мужа формулировалась не какими-нибудь точными законами, а положением, что жена становилась мужу вместо дочери. Архаические остатки замечались в продаже и покупке товаров. Древнейшая форма торговли была меновая: за известные товары предлагали другие товары, а за некоторые — медь; но эта медь, обращавшаяся в кусках, не имела значения государственной монеты, она весилась, и этот обычай взвешивания удержался и тогда, когда была введена определенная монета — серебряный динарий: важные сделки по-старому совершались *per aes et libram* (взвешивалась медь). Иностранец, не имевший ни суда, ни защиты (*hospes = hostis*), мог судиться с обидевшим его римлянином, выдав себя за римского гражданина, и закон допускал эту фикцию. Все законы, когда-либо издававшиеся, принципиально сохраняли свою святость, но их применяли или не применяли, смотря по обстоятельствам.

В силу такого консерватизма за поддержку государственной религии стояли и самые интеллигентные люди. Меценат дал Августу такой совет: «почитай богов сам по обычаю предков и других принуждай (*αναγκάζε*) к тому же, ненавидь и наказывай тех, кто вводит чужих богов». Были и законы такого же характера; так, в одном из законов XII таблиц запрещаются частные культы иностранных божеств: «*separatim nemo habessit deos; neve novos, neve advenas, nisi publice adscitos; privatim colunto*».

Сама по себе римская религия поражает нас своей индивидуалистичностью в известном смысле. Кроме богов, так сказать, общегосударственных, были боги местные, лары и пенаты, простиравшие свое влияние только на известный род (*gens*), так что римлянка, выходящая замуж, оставляла культ своего *gentis* и принимала культ новой семьи и таким образом как бы переменила свое вероисповедание. Каждая местность, каждый город имели своих богов, так что боги Рима были богами только этого города и при том так, что не только не требовали поклонения со стороны неграждан, но даже исключали его. На праздничных торжествах ликтор пред принесением жертвы богам обыкновенно провозглашал: «*hostis, vincus, mulier, virgo exesto*», т. е. чужестранец, узник, женщина, девушка пусть уходят прочь. И самые гимны, которые пелись после этого, исполнялись на древнем, устаревшем латинском языке. *Hostis* употреблено здесь не в смысле врага, а в смысле чужестранца, в том же смысле, в каком у нас в древности употреблялось слово «гость»; *vincus*, т. е. человек несвободный; *mulier* и *virgo* не могли участвовать в торжестве как существа неполноправные. И если бы иностранец захотел чествовать, например, Юпитера *Stator*'а или Юпитера Капитолийского, то для этого он должен был просить дозволения сената; такой чести удостоен был, например, идумеянин Ирод. Вообще чтить римских богов имели право только римские граждане.

Но признавая религию государственною, римляне уважали и религии других народов и не претендовали на исключительное ее господство. Покоренным народам они оставляли их религию, всякие перемены здесь они считали святотатством; римские боги уживались наряду с другими богами. К тому же все политеистические религии не исключительны, и римляне отождествляли богов разных народов со своими богами, и если некоторые боги не могли быть отождествлены, то они были осмеиваемы, но не преследуемы (культ животных в Египте). История Рима представляет из себя историю постепенного развития *civitas Roma* от незначительной республики до степени обширной всемирной монархии. Для того, чтобы завоевать тот или другой город, римляне старались задобрить, так сказать, переманить в свой лагерь богов этого города, и по мере того, как завоевывались новые области, расширялось римское небо, римский пантеон. Юлий Цезарь о галльских, Тацит о германских богах говорит как о богах римского пантеона под римскими именами. Даже когда они подчинили себе Грецию, то и здешняя религия оказалась весьма сходною с римской, так что скоро получилось отождествление Юпитера с Зевсом, Минервы с Афиной Палладой и пр. Отсюда и утвердился навык — принимать богов побежденных народов в свой пантеон. Когда завоевания распространились на восток, то отождествлять римских богов с богами восточных народов, у которых религия была весьма отлична от римской, стало делом трудным. Но римляне, не делая покоренных народов римскими гражданами, не обязывали их исповедовать и римскую религию. Считалось совершенно достаточным и того, если они остаются верными старым богам. Теми принципами, по которым жил Рим и руководился в своей внутренней жизни, он руководился и в отношении к покоренным народам.

Особенный характер римской религиозности объясняет возможность поддержки государственной религии при упадке веры. Римскую религиозность нельзя назвать в строгом смысле верою как религиозным убеждением в существовании Бога и воздействии Его на человека. В римской религиозности главное не вера, а культ, внешнее отношение к Божеству. Скептицизм не вносил глубокого противоречия в душу почитателей отечественных богов. Поэтому и скептик мог без затруднения исполнять религиозную обрядность (*Cotta*). Римляне чествовали своих богов не из чувства любви и уважения, а просто потому, что так водилось: обычай (*συνήθεια*) здесь решал все. Чествование же других богов не было обязательным для римлян; требовалось лишь чтить своих богов по отечественным установлениям. В принципе религиозных воззрений лежала возможность для государства принуждать римлян чтить своих богов, которая переходила в обязанность для них не допускать почитания других богов. Этого и требуют законы двенадцати таблиц, которые ясно запрещают чтить других богов, кроме собственных, и вводить другие культы, кроме установленных государством. Но на деле этого принуждения не было, так как патриотизм мог доказываться и другими формами, кроме почитания богов. В сущности римляне руководились принципом: *injuria deorum diis cura* (= за оскорбление богов пусть боги и мстят).

Таким образом, государственный характер религии, консерватизм и формализм римского характера и римская религиозная поверхностность — вот опоры для борьбы язычества с христианством. Следствия, вытекавшие из таких воззрений на религию, для положения христиан в римской империи ясны.

Все другие культы, кроме установленных государством, были терпимы, но не пользовались правом пропаганды в Риме. Египтяне, например, могли проповедовать свою религию между сирийцами; но совсем другое дело было, если пропаганда практиковалась в Риме: пропагандистов выгоняли из Рима. Так, в 170 году до Р.Х. был разрушен в Риме храм Исиды; в 132 г. фригийские жрецы были отправлены обратно. И вообще римлянин был против пропаганды в Риме. Если же такие случаи преследования за пропаганду

повторялись не часто, именно в тех только случаях, когда пропаганда принимала скандальный характер, то это зависело от общего характера политеизма: многобожие вообще не ревниво. В сущности римлянин мог поклоняться Юпитеру и Минерве и вместе Исиде египетской и не считался отступником.

В религиозной римской политике камнем преткновения явилось покорение иудейского народа. В римском пантеоне были собраны национальные боги всех покоренных народов, что делалось в видах ассимиляции последних; лишь одного еврейского Иеговы не было: евреи не позволяли помещать Его изображение и сами настойчиво уклонялись от поклонения римским богам. Пытались было отождествить Иегову, на основании звукового сродства, с Ζεὺς Σαβαζῖος , которого чествовали в средней Малоазии: в Асии, Памфилии, Исаврии, Писидии и пр.: там он был в большой славе. Но здесь мы видим скорее недоразумение, чем тенденцию. Но для евреев у римлян были оправдания; религия евреев была религия национальная и притом древняя, посягать на которую считалось нечестием; к тому же евреи занимали важный политический клин, являвшийся для Рима оплотом для восточных завоеваний. Отсюда еврейскую религию римляне, скрепя сердце, признавали религией дозволенной (*licita*). Эту льготу предоставили еврейскому народу тем охотнее, что обряды их казались странными и грязными, и потому думали, что они не будут иметь прозелитов среди других народов и могут лишь отталкивать всякого высокомерного аристократа-римлянина. Поэтому единобожие иудея было ему предоставлено. Мало-помалу, по разным обстоятельствам, эта терпимость переходила даже в покровительство. Известно, что некоторые — неевреи — стали принимать иудейские обряды, хотя это были только явления частные. Во всяком случае, за иудейством оставалось то право, что это была религия древняя, и потому было бы явлением несправедливым, если бы потомки перестали исповедовать Бога своих предков.

Обстоятельства изменились, когда появилось христианство. К иудейству римляне должны были отнестись более снисходительно, чем к христианству, так как христиане, в их глазах, казались отступниками от иудейской религии. Религия, сродная с иудейством, далеко не симпатичным для римлян, христианство существенно отличалось от него такими чертами, которые ставили его в глазах римского права и философии несравненно ниже иудейской религии. Оно не имело за собой прав исторической давности; оно было *religio nova*, столь антипатичное для римского консерватизма «новшество». Оно не было и религиею одного народа, а напротив, жило только прозелитами из других религий. То, что римское государство и в других национальных и дозволенных культах всегда по принципу рассматривало как злоупотребление предоставленною им свободой, для христианства составляло единственно мыслимый *modus vivendi*. В других религиях пропаганда была случайным правонарушением, для христианства же — необходимостью самого его положения в истории. Христиан всегда укоряли этим недостатком исторического и национального характера в их религии. Национальный базис имел у римлян громадное значение: так, когда Иерусалим был взят Титом и Иудея потеряла свое самостоятельное значение даже в качестве провинции, то уже исчезают отметки, что такой-то — иудей; об иудеях стали говорить так: «которые некогда были иудеями»; для римлян это были уже peregrini, а не иудеи, нечто чуждое римскому миру. С тем большим неодобрением римляне должны были относиться к христианам, право на существование которых было слишком шатко. И вот этот прозелитирующий характер христианства и привел его в столкновение с римскими государственными постановлениями.

В конце концов все рассуждения римлян на счет христиан сводились к тому, что христиане не внесли в мир ничего хорошего, а только воплотили в себе самую дурную сторону иудейства — страсть к раздорам. Христиане представляли собою самый беспокойный элемент общества. И если бы не было культурного мира, то, по мнению

римлян, они не замедлили бы перессориться между собою. Таким образом, христианство проигрывало в сравнении с иудейством. Как ни мало симпатично было иудейство, например Кельсу, но при сравнении с христианством он отдает евреям преимущество. «Иудеи составляют особую народность и, установив свои местные законы, и до сих пор держатся их. Они хранят религию, какую ни есть, но все же свою отечественную (πατριον), и в этом отношении поступают как все прочие люди; потому что всякий держится своих национальных обычаев. Да так и должно быть: нельзя же каждому рассуждать по-своему, как ему на ум пришло, а нужно соблюдать законы, установленные для целого общества. Все страны в свете издавна подчинены своим правителям и должны руководствоваться их установлениями; разрушать местные исконные учреждения было бы беззаконием (ουχ οσιον)» (Orig. c. Cels, V, 25). В христианстве Кельс видит партию, отделившуюся от своего национального корня (иудейства) и унаследовавшую от него склонность к раздорам (στασις). Если бы, думает Кельс, все люди захотели сделаться христианами, то сами христиане не захотели бы этого. При таких взглядах римское государство могло лишь поддерживать иудеев в борьбе их против христиан, видя в последних ренегатов иудейства.

Могли ли быть какие-либо основания у римского правительства к снисхождению в отношении к христианам? Христиане могли требовать веротерпимости или во имя истины, или во имя свободы совести. Но для правительства христианство оставалось религиею ложною: для римлян давность была одним из критериев истинности религии. Традиционной классической *συνηθεια* — давность — христианство противопоставило свою *αληθεια* (истину); а мир стоял перед ним со своим скептическим вопросом: что есть истина? Следовательно, первое основание апологетов было лишь *petitio principii* с точки зрения язычников. А священное право свободы совести, которое так красноречиво защищал Тертуллиан, было слишком высокою и для римского правительства невозможною точкою зрения. Государство имело право устанавливать и узаконять религиозные культы. Христианство, отвергшее государственную религию, вместе с тем посягало на это право Рима. Требование им свободы личного убеждения в деле религии могло казаться требованием неразумным и непонятным с точки зрения классического мира. Если польский пан чеканил свою собственную золотую монету чудовищной величины, то это носило характер панской дури. И претензии христиан в этом случае римским правителям казались подобными тому, как если бы в наше время кто-нибудь пожелал себе права чеканить свою монету; культ и религию устанавливает не индивидуум, а государство, подобно тому как право чеканить монеты принадлежит также государству. Таким образом, восставая против религии государственной, христиане становились виновными в государственном преступлении. Они — принципиально враги государства, *qui puniendi sunt* («которые должны быть наказаны»). Ясно, как можно было при таком взгляде на христиан освещать некоторые особенности их жизни: их ночные собрания, их ожидания царя, уклонение *некоторых* христиан от военной службы.

Начало христианства было дурною рекомендациею для него. Что можно было хуже сказать о христианах, чем то, что говорил о них в своих «Анналах» Тацит: «Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pentium Pilatum supplicio affectus est» («Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат»; XV, 44)? Пилат имел полномочия царской власти и казнил Иисуса Христа. Ergo: какое могло быть снисхождение тем, которые поклоняются казненному Пилатом? Никакого. «Христиане, как Богу, поклоняются тому, кто, как преступник, казнен римским законным прокуратором», — вот какой был взгляд на христианство как на религию в официальных сферах государства.

Но если христиане — враги государства: почему же гонения на них были относительно слабы? Так спрашивает и Тертуллиан: «Если ты христиан осуждаешь, то отчего же их не разыскиваешь? а если не разыскиваешь, то почему и не освобождаешь?» Действительно, это была логическая непоследовательность, но психологически легко понятная, с точки зрения человечности даже весьма почтенная, а в политике и весьма обыкновенная. В опасность со стороны христиан, в их действительно чисто политическую враждебность Риму, правительство в большинстве случаев просто не верило, как не доверяло и тем ужасам, которые рассказывала о христианах народная молва. Христиане враждебны империи, но лишь в области принципов. Но действительная жизнь по принципам составляет, можно сказать, идеал, к осуществлению которого народы только стремятся; чрезвычайно редки моменты, когда народ живет принципами и принимает сознательно меры к проведению их без послаблений в выводах и без уклонений в частностях. С этой именно точки зрения объяснить нужно и тот факт, что положение христиан ухудшалось в эпохи политического оживления, было особенно тяжело, когда на римском престоле восседали лучшие люди Рима, одушевленные национально-политическими идеалами. Политически преступник был безвреден; кровавые меры не гуманны. Когда христиане входили в столкновение с государственным законом, их казнили (нужно было поддержать авторитет государства); но когда их можно было игнорировать, их игнорировали. Но собственно только религиозное воодушевление могло вызвать систематическое преследование христиан, а этого воодушевления и не было. Поэтому-то правительство в начале само не вело активной борьбы с христианами, а при столкновениях с ними народной массы оно являлось лишь судьей и при этом скорее сдерживало массы, чем возбуждало их.

«Вы не имеете права существовать» (pop licet vos esse) — вот приговор правительства над христианами. Положение христиан было трагическое, но не столько потому, что верховная власть была им враждебна, сколько потому, что под их ногами не было твердой юридической почвы. Христиане могли существовать даже открыто, могли даже благоденствовать; но достаточно было одного доноса из-за мелочного личного столкновения,— и их противогосударственный характер выяснялся на суде и их преследовали. Собственно говоря, Риму и не надо было издавать постановлений против христиан. Ему лишь нужно было остаться на своем базисе, почитать своих национальных богов, чтобы возникли гонения на христиан.

Юридические основания гонений на христиан

Римская империя не представляла в себе места для свободного существования христианства. В чем же выразилось это отрицательное отношение римской государственности к христианству? Против христиан были издаваемы особые распоряжения. Но ближайшее рассмотрение правового строя империи выясняет, что христиане были бы гонимы даже в том случае, если бы правительство их просто игнорировало. Римское право, сложившееся гораздо раньше появления христианства, содержало в себе немало таких подробностей, которые оказывались неблагоприятными для христианства и для всякого другого явления, в этом отношении с ним аналогичного. Если бы язычество могло выставить из своей среды таких людей, которые, признавая языческих богов, в то же время отказались бы чтить их жертвоприношениями, то подобная секта имела бы шансы быть гонимой почти так же упорно, как христианство. Это воззрение на положение христианства в римской империи, хотя элементы для него уже давно собирались в церковно-исторической науке, выставлено особенно твердо французским ученым Лебланом в упомянутом исследовании. Христиане могли подвергаться гонению независимо от какого-нибудь воздействия центрального

правительства просто потому, что к ним можно было применить различные пункты общего действующего римского права.

Общество христиан имело вообще характер *collegii illiciti*, «незаконного собрания» (преследование по форме). Различные стороны христианского поведения можно было квалифицировать то как *sacrilegium*, преступление против веры, то как *crimen laesae majestatis*, преступление против государства, то как *ars magica*, занятие волшебством (преследование по содержанию).

Преследование по форме. Христианство по форме — Церковь, а *ἐκκλησία* — юридически определенное понятие. Христианство как таковое не может существовать отдельными верующими как особыми единицами; они должны собираться вместе; собрания верующих в церкви необходимы. Таким образом, с точки зрения римского правительства христианская церковь была *collegium* или *licitum*, или *illicitum*. Под последнего рода коллегиями (*illicita*) разумелись тайные скопища, преследующие противогосударственные цели.

Ночные богослужебные собрания христиан имели внешнее сходство с теми *coetus nocturni* (ночными сборищами), с теми *haeteriae* (скопищами заговорщиков), против которых издавна вооружалось римское законодательство. Уже один из законов 12 таблиц гласит: «*si quis in urbe coitus nocturnos agitaverit, capitale esto*». Этот закон на практике не раз применялся к различным религиозным обществам (например, к явившемуся в Риме культу Бахуса, последователей которого заподозрили в заговоре, *clandestinae conjurationes*). С ночными собраниями в римском воззрении соединялось представление, что на них затевается что-нибудь недоброе. Тайные собрания шли в разрез с исконным правовым воззрением римлян, что там, где собирается римский народ, должен присутствовать официальный представитель этого народа и председательствовать на этом собрании. Поэтому даже во время республики римское правительство весьма неохотно давало разрешение вообще на устройство каких-нибудь корпораций, *collegia licita*.

Во время цезарей эта недоверчивость усилилась еще более, и число подобных корпораций старались сократить до последней возможности. Законы против гетерий издаваемы были при Юлии Цезаре и Августе. Когда правитель Вифинии Плиний просил императора Траяна разрешить устройство ремесленной артели, *collegium fabrorum*, в погоревшей Никомидии, главном городе Вифинии,— артели всего из 150 членов, притом исключительно из ремесленников, за которыми должно быть постоянное наблюдение, то император отказал ему на том основании, что подобные коллегии легко превращаются в злоумышленные сходки (*hetaeriae quam vis breves fient*). Даже в дозволенных корпорациях императоры старались регулировать каждую мелочь и особенно заботились о том, чтобы сходки их не были часты (*collegia funeraria* не более раза в месяц). Вообще в недозволенных коллегиях римские юристы видели даже более, чем заговор, смотрели на них, как на открытый бунт (Ульпиан в 220 г.).

Таким образом, Рим был вообще против коллегияльности. В сущности он признавал только открытые коллегии, где присутствовал бы представитель римской власти, чего христианская церковь не могла позволить и *ipso facto* делалась *collegium illicitum*. Отсюда и вербально недалеко до положения: *non licet vos esse* (вы не имеете права существовать). Таким образом, для христиан первым препятствием к свободному существованию являлась сама Церковь, и если бы Рим не обратил внимания даже на что-нибудь другое, то преследовал бы христиан *за участие в тайных сборищах*.

С течением времени эта сторона, однако, утратила характер особой остроты: жизнь брала свое и побеждала упорство даже лучших государственных людей. Рим ничего не мог иметь против благополучия своих членов, а жизнь предписывала для этого некоторые правила. Какой-нибудь чернорабочий, живший впроголодь, требовал себе, однако же, приличного погребения. С этой целью были учреждены так называемые похоронные кассы. Равным образом, желая переменить место жительства и не имея к этому средств, он искал поддержки в особых кассах. Против этого государству возражать было мудрено. И таким образом, при всем неприязненном отношении государства к коллегиям, пользовались исключением *collegia tenuiorum*, корпорации людей маленьких, неважных, или по имущественному положению, или по своему общественному состоянию. Для открытия подобных коллегий, кажется, не требовалось каких-нибудь особенно сложных формальностей. Закон признавал их за существующие, лишь бы только в них не делалось чего-либо такого, что было запрещено законами или сенатскими постановлениями. Таким образом, насколько коллегии *tenuiorum* не нарушали общего римского права, они признавались дозволенными и терпимыми.

В особенности римское право снисходительно относилось к так называемым *collegia funeraticia*, погребальным коллегиям. Погребение есть такая существенная потребность человека и гражданина, что отказать в ней нет возможности кому бы то ни было. Поэтому учреждение братств, основанных с этой целью, естественно начало претендовать на особое снисхождение и покровительство государственных законов, и действительно дозволено было всем, не исключая и рабов, основывать и примыкать к обществам, учрежденным с этой целью и делать взносы на погребение. Такое преимущественное уважение к коллегиям погребальным покоится на общем воззрении римского права на места погребения.

Римляне всегда благоговели пред могилою, хотя бы это была могила государственного преступника. Могила была для римлян «*locus religiosus*». Чтобы понять смысл этого термина, нужно оценить тот момент, который входит в понятие религии. Сколько ни ухищрялись филологи придавать ему строго возвышенное значение, однако корень его в слове *ligare* — связывать, и религия, поэтому, означает нечто сдерживающее, как невидимая узда, прекращающая движение вперед, заставляющая иногда отступить, иногда шарахнуться назад. Характер страха лежит, таким образом, в основе религии. Подобно этому, если человек характеризуется как «*prius in matrem, religiosus in patrem*», то и здесь это выражение имеет то же значение. Сын имеет право быть нежным, ласковым с матерью: она все это терпит по самому свойству женской природы, требующей любви и полудетских ласк. Но отец представляет уже серьезную величину и требует, чтобы сын был по отношению к нему *religiosus*, т. е. не врывался бы в район действий отца, а благоговейно отступал бы. Отсюда религиозный характер храмов налагает сдерживающую узду, а выражение «*religio est*» значит «делать запрещено», наоборот «*non est religio*» — «делать разрешается». Таким образом, религия есть нечто отрицательное и сдерживающее, а *loci religiosi* — те места, которые заставляют человека отступать. Внося тело умершего в какое-нибудь место, говорят юристы, мы делаем это место священным и религиозным. Обращение подобного места для мирских целей составляет уже профанацию, оскорбление государственного культа. Это воззрение на места погребения, как священные, простирается решительно на все места, где были похоронены люди, бедные ли, иностранцы, или даже самые преступники.

На правах этого же привилегированного положения существовали коллегии под греческим названием *θιάσοι*. Это чисто религиозные коллегии для чествования того или другого бога. Возникновение их было делом естественным. Рим справедливо назывался столицей целого света; приток иностранцев в нем был так велик, как представить себе

невозможно. Ни в одной из столиц современных государств не замечается такого наплыва иностранцев. Кроме коренного населения, в Риме были таким образом и *originarii*, неримские уроженцы, где бы они ни имели *domicilium* и откуда бы ни несли свое *origo*. В самом Риме так назывались иностранцы, которые чтили своих богов. Они и послужили как бы зерном, из которого развились дальнейшие *θίασοι*. По примеру иностранцев, и рабы могли собираться для чествования национальных богов и с течением времени образовали из себя *θίασοι*. Для этого нужно было заявить полицейской власти, что учреждается *θίασος* в честь того или другого бога, что имеются предстоятели (*επισκοποι*) и старейшины (*presbuteroi*), что собрания будут устраиваться такое-то количество раз в месяц и т. п. Все эти *θίασοι* делали добровольные взносы в кассу.

Таким образом, с появлением *θίασοι* преследования христиан по форме были все более ослабляемы и, наконец, так изменились, что могут сбивать иногда с толку лиц без юридического образования. Так, некоторые думают, что Галлиэн объявил христианскую религию дозволенною: ничуть не бывало. При Галлиэне пользовались полною безопасностью *loci religiosi*, места, куда собирались для молитвенных собраний, и на христианские собрания смотрели, как на *θίασοι*. Не нужно было издавать никаких законов касательно христианских собраний; полиции достаточно было знать, как относится к ним верховная власть, и дать разрешение на существование их было очень легко. Представители полицейской власти не были обязаны допрашивать епископов и пресвитеров о религиозных убеждениях, хотя иногда прекрасно знали, что говорят с епископом христиан. Их дело было только проследить, правильно ли соблюдается форма собраний, а не входить в их содержание. Таким образом, христианские собрания при этих условиях были уже терпимы и не имели характера *collegia illicita*. Таково было положение христиан с точки зрения формы.

Нужно заметить, что за участие в гетериях было больше снисхождения, чем за прямые преступления против государственной власти; самое наказание не всегда состояло в смерти. В этом случае в римском законе существовала очень правильная градация наказаний. Для закона существовали «*honestiores*», усекавшиеся мечом, и «*humiliores*», представлявшие живое тело для амфитеатра. Если же наказание не сопровождалось смертной казнью, то «*humiliores*» подвергались ссылке, в меньшем случае каторжным работам с легкими кандалами, а при более тяжелом наказании — ссылке *ad metallum*; вместе с этим они утрачивали права и на свое имущество, которое подвергалось конфискации. Если наказание падало на раба, то он порывал узы со своим господином. Иногда вместо каторжных работ следовала ссылка в нездоровую Сардинию. Если такое наказание падало на одного из *honestiores*, то их постигало в меньшем случае *relegatio* (*relegatus* терял гражданские права, но признавался собственником своего имущества: Траян издал закон, чтобы имущество не было конфискуемо), и как более тяжелое наказание, в случае отсылки на остров, — *deportatio* (*deportatus* терял все гражданские права, свое имущество и, таким образом, подвергался уголовному наказанию).

Преследование по содержанию. С этой стороны христиан можно было преследовать 1) на основании чисто случайных поступков. Римляне не поощряли вообще магии, колдовства, приравнивая их к таким зловерным деяниям, как *veneficium* (отравление ядом). Но многие явления христианской жизни были таковы, что могли подать повод к подозрениям. Необычайные факты мученического терпения во время истязаний были непонятны для язычников, которые не верили в нравственную силу мучеников и думали, что имеют дело с искусными магами, натирающимися какими-то мазями, которые делают их способными не испытывать страданий. Некоторые подробности мученических актов, как, например, обливание уриною, имели характер предостережения именно против магических действий. Самые священные книги христиан могли быть подводимы под понятие «книги

магов». А римский закон угрожал конфискацией домам, где были бы найдены подобные книги; самые книги были сожигаемы, а маги распинаемы на кресте или отдаваемы на съедение зверям или сожигаемы. Подобные обвинения, имеющие случайные основания, могли вести к преследованиям христиан.

2) Но если взять уже самое зерно христианства, то создавалась и прямая почва, базис для преследования христиан язычниками. Прежде всего можно было доказать, что христиане не чтут богов по закону. Не только XII таблиц, но и обычное право гласило, что добрый государь как сам должен чтить богов по законам, так равным образом принуждать к этому подданных. Известен совет Мецената Августу. А так как христиане отказывались от почитания богов, то *ipso facto* их всегда могли обвинять в том, что называется у греков словом $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$, а на римском языке — *sacrilegium* (*преступление против религии*). Это и является первым и самым главным преступлением, в котором обвиняли христиан.

Греческое название преступления против религии — $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$, безбожие, не вполне выражает подлинный смысл этого понятия, которое передается латинским словом *sacrilegium*, святотатство, нарушение религиозного закона, оскорбление святыни. По римскому праву виновными в *sacrilegium* признавались те, которые бы ограбили святыни (*publica sacra*), признанные государственными. Это составляло уголовное преступление — *judicium capitale*, по которому в государстве становилось одной головой меньше, потому что виновный или убивался, или удалялся в изгнание — *exilium*. *Exilium* ставило человека в такое положение, когда возвращение для него было невозможно; государство навсегда лишало его воды и огня. Но *sacrilegium*, как уголовное преступление, допускало следующее смягчение: проконсул имел право принимать в соображение различие лиц, условий времени, пола и возраста и таким образом мог постановить из возможных приговоров или более мягкий или более тяжелый, но и самое легкое наказание было достаточно сурово.

Слово «*sacrilegium*» показывает, что в понятии «безбожия» на первый вид выдвигался не положительный момент, не убеждение в том, что нет Бога, не атеизм в современном смысле, а лишь отрицательный момент, именно фактически обнаруженное нежелание чтить признанное законом божество соответственным образом. Этот внешний, чисто правовой момент собственно и был наказуем. В разбор религиозных воззрений «безбожников» не входили: достаточно было одного факта, что они не почитали признаваемых законом богов, чтобы подвести виновных под законы о безбожии. Из этого можно понять, в чем состояла слабая сторона всех заверений христиан, что они не безбожники, что они признают единого истинного Бога: они защищались не против того, в чем их с правительственной стороны обвиняли. Когда христиан обвинял простой народ, $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$ имело прямой и буквальный смысл; когда же обвиняло правительство, $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$ не имело уже этого смысла. Апологеты обыкновенно защищались против $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$ в народном смысле, но были бессильны против обвинения их в *sacrilegium*. Государству не было дела до атеизма в нашем смысле слова. Оно видело только *sacrilegium*, и действительная виновность христиан в *sacrilegium*, по римским понятиям, не подлежала сомнению.

Как известно, закон есть всегда закон. Назначая наказание за преступление, он вместе с тем намечает и форму оправдания. Когда христиане доказывали, в опровержение $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$, что они не безбожники, что они чтут единого Бога и Единородного Сына Его, то они высказывали истину, которой закон не оспаривал. Но $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$ в смысле *sacrilegium* было преступлением против римского культа. Оно обвиняло христиан в том, что они не чтут богов, и опровергнуть этот факт можно было только фактом, т. е. принесением жертвы богам, потому что римлянин понимал под религией не внутреннее убеждение,

которое недоказуемо, а факт внешнего, обрядового почитания богов. Обвинение в безбожии легко могло падать и на самих язычников. Даже греки с понятием атеизма соединяли понятие римское и понимали атеизм как отказ от принесения жертвы. Известно, что Сократа обвиняли в безбожии, но из защитительной его речи ясно, что он чтит богов; следовательно, безбожниками признавали тех, кто отказывался приносить жертвы богам. Пифагор легко подвергнулся обвинению в безбожии, потому что, разделяя воззрения вегетарианцев, не хотел принести в жертву быка; но он вывернулся, потому что принес в жертву быка, сделанного из теста. Лукиан выводит некоего Демонакса. Когда на последнего пало обвинение в том, что он не чтит отечественных богов, он защитился только благодаря блестящей речи, в которой, между прочим, говорил: «Меня обвиняют в непринесении жертвы богине. Но я не принес ее, так как думал, что богиня в этом не нуждается». Речь вызвала взрыв рукоплесканий. Самый легкий субститут в деле оправдания от обвинения в безбожии есть клятва именем богов. Но раз подобная клятва была противна христианской совести, требование ее прямо вело христиан к смерти.

3) *Crimen sacrilegii* было преступлением против религии, но оно могло перейти и в преступление государственное. Отказавшиеся от принесения жертвы богам оказывали презрение к государственной власти. Таким образом, преступление против религии переходило в *преступление против власти, crimen laesae majestatis*, которое состояло в том, что человек отрицал верховенство власти в данных вопросах.

Под *crimen laesae majestatis* подводились те преступления, в которых предпринималось что-либо против римского народа и его безопасности,— те, вследствие которых вооруженные люди появлялись в городе и занимали места в храмах и других общественных учреждениях. Следовательно, понятие «*crimen laesae majestatis*» было вполне определено. Это было преступление, близко соприкасавшееся с другим, обозначаемым понятием «*sacrilegium*». Прежде лиц, виновных в этом преступлении, подвергали лишению воды и огня, т. е. подвергали изгнанию, потому что в таком случае пребывание обвиненного в своем городе становилось невозможным; а в Риме христиан, обвиненных в этом, отдавали на съедение зверям или сжигали. Впрочем, здесь делалось различие между лицами, называвшимися «*honestiores*» и «*humiliores*»; первых казнили смертью от меча. Впоследствии обвинение в этом преступлении было тяжело в том отношении, что, естественно, здесь не приходилось обращать внимания ни на пол, ни на возраст, потому что предполагалось, что такое преступление совершено лицом взрослым и вполне сознательно. А так как подобное преступление угрожало опасностью целому государству, то допущены были в этом случае и пытки обвиненного. Здесь было сделано исключение даже для рабов. Показания рабов вообще не имели никакого значения, если они выступали против своего господина, но их показания были принимаемы в том случае, если рабы возводили на господина обвинение в *crimen laesae majestatis* и приводили свидетельства. Отличительная сторона процесса *laesae majestatis* в сравнении с *causa sacrilegii* состояла в том, что здесь подвергались пытке даже знатные лица.

В сущности, кроме указанного логического переноса, эти два преступления можно связать одним неразрывным узлом по другой причине. Римский император был не только верховный охранитель римских «*saeta*», но он был и сам бог, не говоря уже о том, что сенат прославившихся чем-либо императоров по их смерти причислял к сонму богов и называл «*divi*». Корень такого воззрения на императора лежал не в римских представлениях; он берет свое начало с востока. Древние египтяне смотрели на своих фараонов как на сынов богов; такой же взгляд практиковался в Сирии и у азиатских греков; последние, собственно, и были виновниками распространения такого воззрения среди римлян. Подпав под власть Рима, они в сильной степени развили у себя культ августов, строили в честь римских императоров храмы, учреждали особых жрецов,

которыми чтился «*deus Caesar et dea Roma*». Отсюда понятно, что положение христиан в провинции часто было опаснее, чем в самом Риме, ибо там *crimen sacrilegii* скорее могло перейти в *crimen laesae majestatis* и повлечь за собою большие пытки и терзания.

Эта сторона *laesae majestatis*, оскорбление величества в тесном смысле, обозначалась техническим названием *impietas*, ἀσεβεία — нечестие. *Impietas* было в высшей степени растяжимое понятие, под которое подходили иногда такие мелочные поступки, что более благородные правители (Веспасиан, Тит, Нерва, Траян, Пертинакс, Макрин, Александр Север) или вовсе отказывались принимать обвинение в *impietas*, или значительно смягчали наказание за эти преступления. Чтобы судить, до какой степени было мелочно применение этого пункта римского права, можно указать на один факт, что при Каракалле было осуждено несколько лиц за то, что они осмелились снять со статуи императора старый, увядший венок, чтобы заменить его новым. Клятва гением царствующего государя скоро стала одним из самых сильных заверений в устах верноподданного. Возливать вино и воскурять фимиам пред статуей императора делалось само собою разумеемым долгом верноподданных. Например, даже гуманный Плиний вводил во вверенной ему провинции поклонение статуе Траяна, хотя этот государь был против политического культа и неблагоприятно относился к клятве именем кесаря, находя, что для римлян приличнее клясться именем Юпитера. Многие императоры, боготворимые при жизни, становились в ряд богов после смерти. И тем опаснее политический культ был в то время, когда на престоле восседали такие люди, как Калигула или Домициан. Калигула в свои последние годы не на шутку уверовал в свою божественность; он в храме становился между статуями Кастора и Поллукса и требовал подобающего себе служения, а в официальных документах титуловал себя Юпитером Лациума (*Jupiter Latialis*). Достойного подражателя себе он нашел в лице Домициана. Этот требовал, чтобы издаваемые им эдикты начинались словами: «*Dominus et deus nosier sic fieri jubet*». Даже случайный пропуск, по забывчивости, этого божеского титула влек за собою весьма серьезные последствия. Одного наместника привлекли к ответственности за то, что во время общественных молитв Домициану он не назвал его «сыном Афины». Таким образом, в политическом боготворении императоров мы имеем пункт, где государственное преступление сплетается в неразрывный узел с религиозным, где *impietas in principem* переходит в ἀθεοσις.

Impietas вообще тесно сплеталась с преступлением против религии. Именно: а) кто не воскурял фимиама пред статуей государя, тот не признавал, следовательно, его богом (ἀθεοσις) и оскорблял его как государя (*impietas*); б) кто отказывался чтить римских богов, тот не признавал их (ἀθεοσις) и оскорблял государя непослушанием его закону (*impietas*). Но в значительной части случаев обвинение в *impietas* предваряло обвинение за «безбожие». При расшатанности религиозных верований, естественно, гнев кесаря казался страшнее гнева богов. Тертуллиан едко замечал, что язычники более боятся своих кесарей, чем богов, и поступают в этом случае совершенно логично, потому что живой бог страшнее мертвого дерева. При политическом характере преследования христиан за убеждения, преступление об оскорблении величества, по крайней мере в умах самих чиновников, предшествовало преступлению против религии, как более важное. Поэтому мученические акты представляют образчики таких рассуждений: 1) «*honorate regem nostrum et sacrificate diis*». 2) «*Omnes christiani, relicta superflua superstitione, cognoscant verum principem, cui omnia subjacent, et ejus deos adorent*» (быть христианином значит, следовательно, быть дурным подданным, поклоняться богам императора значит быть его верным подданным). 3) Мученика за отказ от жертвоприношения казнят как «*hostem publicum*» {государственного преступника} на том основании, что «*sprevisse templa respuisse est principem*» (т. е. ἀθεοσις есть преступление потому, что оно есть *impietas*). 4) Консуляр Мартиан на допросе Акакия начал дело с политической его стороны, т. е.

поставил вопрос так, что *crimen laesae majestatis* предшествовало преступлению *sacrilegium*. «Как верноподданный римского государя, живущий под римскими законами,— обратился он к епископу,— ты должен, конечно, любить своего государя». Епископ ответил: «Кто же больше любит римского императора, как не христиане, которые денно и нощно молятся о благоденствии государя, войска и всей римской империи?». «Хвалю за такое убеждение,— сказал консуляр,— но, чтобы твое верноподданничество сделалось для императора еще яснее, принеси ему жертву». И, когда Акакий отказался от жертвы императору, выдвинут был вопрос о жертве богам.

В факте отказа со стороны христиан приносить жертвы богам и клясться именем кесаря римлянин видел, таким образом, бесспорное основание для обвинения христиан в политическом преступлении. И чем могли защититься христиане от такого обвинения? Тем, что они никогда не участвовали ни в каком мятеже и заговоре, что они не раз заявляли себя как самые верные подданные, что они непрестанно молятся за кесаря, что в высокосторжественные дни дома христиан украшены венками более, чем дома язычников? Все это на римский взгляд не было достаточным доказательством невинности христиан. Римское право требовало, чтобы христиане молились не за императора, а самому императору, чтобы не испрашивали у Бога счастья ему, а признавали «кесарево счастье» за совершившийся факт. Самое название кесаря только «господином» было, на взгляд римлян, преступлением со стороны христиан. Полный титул римского императора: «*Dominus et deus noster*» («Господин и бог наш»), писавшийся даже в официальных эдиктах, безнаказанно сокращать было нельзя. Таким образом, и с этой стороны для римлян был повод подозревать христиан в политическом преступлении, а весь процесс, говорит немецкий юрист Зом (Sohm), был так направляем, что они оказывались виновны в нем.

Если бы какой-либо полуманиак в Венгрии пришел к мысли, что употребление марок ведет к оскорблению величества, так как оно сопровождается клеймением находящихся на них изображений государя, и предложил бы почтамту даже большие деньги за освобождение его писем от такого клеймения, то на его заявления не обратили бы никакого внимания. Такому лицу чиновники могли бы ответить, что они исполняют закон и его внутренним настроением нисколько не интересуются. Подобным образом римское государство относилось к христианам: ему не было дела, что христиане молятся за кесаря, считают себя верными подданными его, раз это не доказывалось обычным для него внешним образом, и наказывало христиан, когда они хотя бы формально являлись нарушителями закона. Но в действительности, как уже было сказано выше и как заметил это еще бывший, по заявлению Моммсена, юристом Тертуллиан, отношение правительства к христианам страдало чрезвычайной непоследовательностью. С логической точки зрения Тертуллиан совершенно прав. Но подобные противоречия очень часто встречаются в жизни, и жизнь же решает их по-своему. Римское правительство считало борьбу с христианами игрой, не стоящей свеч. Ведь многие римляне знали, что были времена, когда человек погибал, как муха, когда император казнил супругу за одно переодевание перед его статуей, когда подвергались казни за то, что снимали увядший венки со статуи императора, чтобы заменить его свежим и т. п. С другой стороны, христиане совершенно не подавали повода, чтобы можно было обвинить их в бунте или мятеже. Но в то же время римлянин был приверженец формы и не терпел нарушения ее.

Формы судопроизводства над христианами

Все понимают, что за известное деяние суд определяет ссылку на каторгу или заключение в тюрьму, но все же знают, что, например, наш крестьянин готов лучше посидеть в тюрьме 1,5 недели, чем быть высланным полицией на три месяца из Петербурга. Таким

образом, здесь можно различать суд собственно суда и суд администрации. С этими двумя функциями приходилось считаться и римским христианам, и во многих случаях оказывалось, что христиане, которые проливали кровь за имя Христово, были жертвами не правосудия, а римской администрации, что выражалось на римском языке термином «*jus coercitionis*» — право обуздания. Этот факт выдвинут в последнее время на вид Моммсенем в его указанной выше статье. Хотя всякое *jus coercitionis* часто сопровождалось произволом, тем не менее оно для христиан было несколько не тяжелее, чем строгое правосудие, так как допускало большую возможность смягчения наказания.

Суд в собственном смысле представлял неудобство по своему строгому формализму. Известен случай, что претор возразил человеку, представившему одного только свидетеля и указывавшему на достоинство последнего: «Там, где закон требует двух свидетелей, я не могу принять одного, хотя бы это был сам Марк Порций Катон». Не менее строго было и соблюдение формы ведения дела. Истец должен был занести *ad acta*, что такой-то желает вести дело с таким-то по такому-то делу на основании такого-то закона. С этого времени он не мог уже прекратить дела. Судящиеся стороны с этого момента, по выражению римских юристов, «*in actis haerebant*», т. е. увязали в актах, и если бы истец намеренно ослаблял приведенные им раньше доказательства, то он подвергся бы суду за отступление на попятную. Нужно притом заметить, что судебный процесс, по римскому праву, мог быть возбужден не иначе, как на основании одного только закона, и нужно было быть весьма искусным юристом, чтобы видеть, какому из аналогичных законов следует отдать преимущество в известном случае. Притом же римский суд не знал такого должностного лица, на обязанности которого лежало бы преследование уголовных преступлений (прокурора). Уголовное преследование было делом частного обвинения и нужно было, чтобы совершилось что-нибудь слишком уж возмутительное, чтобы преследование было возбуждено без частного обвинения, по инициативе самого правительства. При этом возбуждение дела судебным порядком, по требованию римского права, могло быть производимо только одним частным лицом. Два обвинителя по одному и тому же делу не допускались.

Coercitio — упрощенная во всех отношениях форма судопроизводства. Правда, соблюдение формальности, например предварительное заявление, и здесь требовалось, но истец от неточности формулировки не терял ничего, ибо от власти должностного лица зависело, как направить дело. Но что главное всего, само должностное лицо имело право по собственной инициативе приступить к расследованию, которое производилось в таком объеме, в каком это лицо находило нужным; причем как в дознании, так и в мере наказания и в самом наказании производящая *coercitio* власть не была связана законом. Поэтому здесь были иногда возможны явления, совершенно невозможные на суде. Лукиан рассказывает, как один проходимец явился перед трибуналом, объявляя себя христианином. Должностное лицо, узнав, что этот проходимец рассчитывает только произвести сенсацию, прогнало его от трибунала, и никакого исповедничества не получилось. Тертуллиан свидетельствует, что некоторые начальники провинций умели вести дело так, что христиане в их провинциях жили в безопасности. Один из них даже сообщил под рукою формулу, как христианин должен был отвечать на суде, чтобы он (судья) имел возможность его освободить. Очевидно, дело касалось общих мест, которые показали бы, что далее дело вести не стоит.

Таким образом, в период гонений мы видим, с одной стороны, строго формальный суд, оканчивавшийся для христиан казнью или, по меньшей мере, ссылкой, а с другой — суд без соблюдения формальностей, всецело почти зависевший от произвола должностных лиц. Форма *coercitio* применялась все более и более, когда выступило христианство. Начальникам провинций вменялось в обязанность преследовать таким путем разного рода

вредных для общества людей; к категории последних относились, например, разбойники, люди, занимающиеся ловлей живых людей для продажи их в рабство и др. Поэтому для христиан весьма важное значение имели личные воззрения местных начальников той или другой провинции, а также и воззрения центрального правительства. И нередко случалось, что в то время, как в одной провинции воздвигалось против них лютое преследование, в другой они жили в полном спокойствии и безопасности. Случалось и так, что начальники провинций, и враждебно настроенные к христианам, не предпринимали против них никаких репрессивных мер, если знали, что настроение центрального правительства идет в разрез с их личным.

3) Отношение к христианству интеллигенции

Третьим фактором в преследовании христиан, заявившим о себе впоследствии, когда христианство давно уже существовало и когда уже составилась определенный взгляд на него у общества, была интеллигенция. В огромном большинстве случаев она была враждебна к христианам, и на это были основания. Римскую культуру нельзя ставить низко: то, что поверхностный взгляд может приписать влиянию христианства, было подготовлено еще языческими писателями, ратовавшими в своих сочинениях за высокую гуманность и высказывавшимися против рабства. Например, у Сенеки так много светлых мыслей, что некоторые лица из христиан, читая превосходные страницы его сочинений, по своей наивности, никак не могли допустить, что можно иметь столь возвышенные представления без всякого знакомства с христианством. Явилась переписка Сенеки с апостолом Павлом, конечно, подложная.

По чувству гуманности интеллигенция была против преследования христиан, как выражения грубой силы, но не против самого уничтожения христиан, как людей, по ее мнению, вредных для общественного благополучия. Если первые времена существования христианства проходили сравнительно незаметно, то по крайней мере к началу II века уже составилось воззрение на христиан, что это люди, которых справедливо ненавидят за пороки и обвиняют в ненависти к человеческому роду (Тацит). Под «человеческим родом» разумелся культурный мир. Нужно заметить, что в среде интеллигенции была категория людей, крайне поверхностных. Когда среди народа стали уже затихать гнусные обвинения против христиан, явились люди, вроде Фронтоня, которые все еще пропагандировали эти обвинения. Полный свод последних мы находим в «Октавии» Минуция Феликса. Но если категорию этих людей и можно оставить в стороне, все-таки нельзя сказать, чтобы враждебность к христианам в среде интеллигенции ограничивалась одними ими. Даже лица действительно высокообразованные были настроены к христианам далеко не дружелюбно, когда останавливали свое внимание на происходивших среди них уродливых явлениях. Так, некоторые христиане, признавая, что статуи не боги, как будто бы в этом могло быть какое-нибудь сомнение у кого-либо из интеллигенции, разбивали их и тем самым давали повод для обвинения себя в грубой нетерпимости к искусству. Кельс приводит слова христианина: «Вот ваших богов я могу разбивать; они мне ничего не сделают». Ориген допускает, что Кельс мог слышать подобное выражение от современных христиан.

Христианство, действительно, было царством не от мира сего,— до такой степени оно отличалось от господствовавшего тогда духа культурного мира. Если образованный культурный человек изверился во всем, если у него не было религии, остались только обломки ее, все-таки он верил твердо в римскую культуру, могущество Рима, в высокое значение его для мира, для цивилизации. Даже многие принявшие христианство были настолько проникнуты этой идеей, что известное место из послания к Солунянам [Фессалоникийцам] (2 Сол. II, 6) объясняли таким образом, что антихрист не может

прийти, пока существует Рим. Эта идея вполне выразилась в известном стихе Горация: «Пресветлое солнце, чтобы ты никогда не видело ничего выше Рима». Для подобного воодушевления было достаточно оснований. Не расположенный, правда, к христианству, но авторитетный во всем, что касается Рима, Моммсен справедливо заметил, что если бы ангел Божий подвел итоги истории человечества и сравнил все эпохи с точки зрения их культуры, то пальму первенства пришлось бы отдать концу II и началу III века, ибо никогда власть так не заботилась о благосостоянии и просвещении подданных, как в это время. Если аристократы стенали, что власть от них ускользает, то в провинциях охотно поклонялись богине Roma и богу кесарю, от которых лился на них источник благоденствий. Естественно, что античный человек мог дорожить римской культурой бесконечно; в христианах же он видел чужих для этой культуры людей, индифферентно или даже враждебно относившихся к ней.

Христиане отрицали римскую культуру суммарно. Эти отрицатели римской культуры не уходят в пустыни, живут в обществе, воспитывают детей в ненависти к римской культуре. Ставился вопрос: чем грозит христианство будущему культуры? Приведенному стиху Горация христиане противопоставляли свое: «да придет царствие Твое», т. е. да прекратится Рим со всею его культурой. Слишком немногие могли понять, что христианство в этом отношении враждебно не одному Риму, а всему языческому миру. Нужно признаться, что и тогдашние христиане не были осторожны. Сплошь и рядом среди христиан возникали толки, что кончина мира наступит скоро; некоторые христиане с злорадством говорили, что скоро рухнет весь Рим с его культурой и страшные ужасы постигнут его обитателей — этих людей просвещенных. Если, таким образом, христианство угрожало будущему культуры, то и в настоящем христиане иногда допускали выходки, подобные указанной Кельсом, возмущавшие язычников. Таким образом, с одной стороны — сильное желание, чтобы Рим с его культурой существовал вечно, а с другой — ожидание нового царства, для открытия которого существование Рима было только помехой. На христиан смотрели поэтому как на врагов культуры и политической жизни.

Весь тогдашний образованный мир был зятанут в политическую жизнь своего отечества, и может быть, тогдашний интеллигентный грек ничего так тяжело не чувствовал, как то, что римляне, победившие греков и давшие им большие права самоуправления, не дали им права участия в политике, так что у грека не было отечества, за которое бы стоило умереть, ибо он был лишен возможности принимать участие в политической жизни своей страны. С христианами не то. Христиане к политике были равнодушны и сторонились от нее так принципиально, что даже Тертуллиан говорил, что христианство так прекрасно, что и императоры сделались бы христианами, если бы мир мог быть без императоров или императоры могли быть христианами. Таким образом, христианство и государство, в глазах христиан, были понятия несовместимые. На язычников странное впечатление производило то, что христиане уклонялись от занятия общественных должностей. В этом отношении высказывалось их полнейшее равнодушие к общественным интересам. При этом уклонении от общественной деятельности христиане казались *genus tertium*; «это какой-то третий род, род особенный», — говорили про них язычники. То же равнодушие к общественным интересам высказывалось христианами и при избрании императоров. Они предпочитали не высказываться в пользу того или другого из претендентов на римский престол и не выставлять своих. Напрасно христиане указывали на свою политическую благонадежность, на то, что они не принимали участия ни в какой революции. Даже и это вменялось им в вину, так как они, по взгляду римского человека, оказывались позорно равнодушными к политическому добру и злу. В суждениях об императорах, царствовавших в то время, и их предшественниках языческая интеллигенция и христиане резко расходились. Лучшие императоры были гонителями христиан; лично порочные

находили себе сочувствие в не преследуемом ими христианском обществе. Коммод был ненавистен римлянам-язычникам и пал от руки убийцы, христианам же при нем жилось легко. Гелиогабал, о котором, как о правителе, нельзя сказать ничего хорошего, не преследовал христиан. Александр Север, о котором мнения колебались, в глазах христиан был идеальным государем. Филипп Аравитянин, известный только тем, что в его царствование было отпраздновано тысячелетие Рима, считался христианами принадлежащим к их обществу. Галлиэн, стоявший на пути к тирании, был лучшим для христиан государем.

Отношения христиан к римской империи с ее культурой были таковы, что язычник мог только отшатнуться от христиан. Кельс выставил христиан как противозаконное общество, как заговорщиков, не в политическом, а в общекультурном смысле. Ориген в своем сочинении против него на вопрос: «Вы не признаете всех законов государства, следовательно, вы противники законов, заговорщики против государства, вредные для общественного благосостояния?» — не дает прямого ответа. Понимая смысл вопроса, он не отвечает голословным отрицанием, но развивает такую мысль. «Вообразите,— говорит он,— что просвещенный эллин попадает к варварам в рабство, к варварам, где общество совсем не устроено. Он привык ко всем условиям культурной жизни. Разве можно ему вменить в преступление, если он произведет возмущение, с целью ввести новый порядок?» Цель защиты Оригена — благая, но, в конце концов, тезис язычника, что христиане заговорщики, не был опровергнут. Ориген в сущности имел мужество ответить, что общество христиан может считаться обществом противозаконным. Он различал закон естественный, нарушать который нельзя, и закон гражданский, политический, который нарушать иногда и можно и должно. Как грек, Ориген говорил, что против тиранов заговоры устраивать и можно и должно. Христиане могли быть признаны нарушителями закона потому, что они ратовали против общего тирана — дьявола. Но восставший, например, против безобразия скифских законов, очевидно, за это не может быть осуждаем с общечеловеческой точки зрения. Такие рассуждения, однако, едва ли могли действовать успокоительно на язычников.

Ориген принадлежал еще к более мирной фракции христиан. Но были в среде христиан и такие проповедники, которые энергично стояли за полный разрыв с культурой. Тертуллиан восставал против поздравлений с новым годом. Далее, христиане шокировали себя в глазах языческого общества своими отказами участвовать в поминальных пиршествах. В самом деле, как могли смотреть на людей, отказывавшихся отдать последний долг тому, кто при жизни пользовался общим уважением? Люди последовательные шли дальше: они стали отрицать возможность примирить христианство и существующий строй государственной жизни. Чем чаще слышались голоса о такой непримиримости, тем более вправе считали себя язычники смотреть на христиан, как на «genus tertium». Нужно было пройти десяткам лет, чтобы к христианам могли присмотреться и сами христиане могли пережить кризис и прийти к убеждению, что миру предстоит существовать долго; тогда только явилась возможность выяснить такие стороны в языческой культуре и в христианстве, которые открывали доступ к их взаимному объединению.

Таким образом, христианство считалось с тремя враждебными силами. Провиденциальная сторона этого заключалась в том, что все эти силы не выступили против христианства разом, а поочередно, и как бы умеряли друг друга взаимным своим противодействием и нейтрализацией. Сначала народ, при равнодушии интеллигенции и сдерживаемый государственною властью, выступил против христианства. Потом выступило государство, при неопределенном отношении интеллигентного общества, говорившего, с одной стороны, что христиане — люди вредные, но, с другой, что меры против них излишни.

Только уже при Диоклетиане мы имеем совокупное действие всех трех сил, но это был предсмертный удар умиравшего язычества христианству.

Из всего сказанного ясно, что гонения не были избиениями массовыми и производились на юридических основаниях, а не возникли в Риме ex abrupto.

Примечания.

^[4]Речь идет о XIX-ом столетии, когда и читались эти лекции.

История гонений. Классификация

Теперь уже выходит из употребления державшаяся прежде схема, по которой гонений насчитывалось 10. Эта цифра не имеет под собою твердой исторической почвы (их можно насчитать и больше и меньше). Появилась она довольно давно, но только потому, что число гонений хотели приурочить к 10 казням египетским или 10 рогам апокалипсического зверя. Далее, точно определить особенности преследования христиан в каждое известное царствование затруднительно. Но в общем все согласны, что христиане первоначально жили под покровом дозволенной иудейской религии и, как такие, со стороны правительства преследованию не подвергались. Это положение дела сменилось при Траяне тем, что христиане были признаны последователями религии недозволенной и в принципе объявлены подлежащими наказанию, но инициатива преследования предоставлена государством самому обществу. Наконец, последний период гонений, с Декия, характеризуется тем, что само правительство принимает на себя почин в преследовании христиан. Таким образом, история гонений на христиан распадается на три периода: первый простирается до времени Траяна, второй — до Декия, третий — до конца гонений.

Период первый Церковь *sub umbraculo religionis licitae (judaicae)* [под покровом дозволенной религии (иудейской)]

Первый период, по мнению большинства ученых, обнимает собою время от начала христианства до царствования императора Траяна. Каковы были отношения к христианству императоров в эту раннюю пору существования христианства? На какой почве они встречаются между собою и когда государство вышло на действительный характер своего противника? Когда собственно начались гонения? Обыкновенно хронологически первым считается гонение при Нероне; но было ли возможно тогда гонение на христиан *за самое имя Христово*! В сущности легко допустить, что христиане в это время были просто жертвой недоразумения и подверглись бы преследованию, если бы и не были христианами, а держались бы другой религии, но не римской; их могли бы преследовать просто как иностранцев. Требуется выяснить, возможны ли были к 64 году сознательные отношения римской власти к христианскому вопросу? Несомненно, что, по меткому выражению Тертуллиана, Церковь выступила *под покровом дозволенной религии*, именно иудейской.

Так как христиане вербовали прозелитов преимущественно среди иудеев или на почве, которая была подготовлена последними, то естественно было смешать их с иудеями и принимать за иудейскую секту.

Положение христиан до гонения при Нероне

История не сохранила никаких следов взаимного отношения между христианством и императорами в царствование первых двух императоров, Тиберия (14—37) и Кая Калигулы (37—41). Известие, будто Тиберий, получивши от Пилата донесение об Иисусе Христе, хотел причислить Его к числу римских богов, не имеет характера исторического факта и едва ли заслуживает опровержения, не имея за себя ни одного намека в истории.

Первым преследованиям христиане подверглись в царствование императора Клавдия (41-54), но совместно с иудеями и вследствие смешения с ними. Дружественно расположенный к иудейскому царю Ироду Агриппе, которому он отчасти был обязан даже своим престолом, Клавдий в первый год своего правления (41), принимая меры против беспокойного иудейского населения, ограничился лишь тем, что запретил религиозные собрания в Риме. Наиболее набожные иудеи признали теперь свое положение в Риме невозможным и выселились из столицы. Уже ко времени после смерти Ирода Агриппы, т. е. после 44 года, нужно относить другую меру, о которой говорит один только Светоний, именно, что он тогда «иудеев, производящих беспорядки и волнения по почину Хреста, выгнал из Рима» (*Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*).

В этом историческом свидетельстве чувствуется первый след прямого столкновения между императором и христианством, хотя, впрочем, такое толкование многими учеными оспаривается. Одни ударяют лишь на то, что свидетельство Светония по самому существу дела неясно. Светоний, несомненно, знал христиан как особое религиозное общество и высказался бы яснее, если бы имел в виду этих христиан в данное время. Другие предполагают даже, что в то время в Риме действительно явился какой-то бунтовщик Хрест, действовавший между иудеями. Это толкование самое близкое к букве текста известия; но ни о каком таком бунтовщике не знает история. Поэтому значительное большинство ученых полагает, что под «Chrestus» разумеется именно Христос. Светоний писал тогда, когда христиане уже известны были под их собственным именем, но бесспорно, что Иисуса Христа называли иногда Хрестом. Такое название (*Chrestus*, а не *Christus*) объясняется колебанием между древним этацизмом и новым итацизмом. И во всяком случае, «Хрестос» (*Χρηστός* — полезный) в устах греков звучало понятнее, чем «Христос» (*Χριστός*). Еврейское «*Masiah*» и сирийское «*Msiha*» более соответствует греческому *ἡλειόμενος* — помазанный, тогда как *χριστός* значит натертый, обмазанный. Поэтому нет оснований предполагать, что дело идет о каком-то особом Хресте, а не об Иисусе Христе. Сделано вероятное и остроумное предположение, что в данном случае иудеи заплатились за апостольский собор (Langen). На этом соборе решен был вопрос о необязательности обрезания и произведен полный разрыв между иудеями и христианами; после этого вопрос о Христе очень оживленно дебатировался и в римских синагогах, и здесь громко произносилось имя Христа, давшее повод заподозрить среди иудеев появление какого-то агитатора; для прекращения этих волнений среди иудеев римские власти и принуждены были изгнать заодно и иудеев и христиан. Это происшествие падает на период времени между 51 и 54 гг. и вовсе не показывает, что в Риме имели в это время представление о христианстве и его характере и что в данную пору римское правительство вполне ясно отличало христиан от иудеев.

Такого ясного различия нельзя предполагать и для более позднего времени, когда на христиан обрушилось гонение Нерона: оно плохо гармонировало бы с некоторыми известными нам из апостольской истории фактами этого времени, предшествовавшими гонению. Достаточно, в самом деле, припомнить некоторые обстоятельства, рассказанные в книге деяний апостольских. Все они падают именно на царствование Нерона (54—68).

Первый случай, рассказанный в XVIII, 12—17, имел место в Коринфе. Апостол Павел, по обвинению иудеев, привлечен был к суду римского проконсула Галлиона. Иудеи обвиняли Павла в том, что он учит людей чтить Бога не по закону. Но проконсул не допустил Павла до защиты и отклонил от себя ведение процесса, в котором он не хотел быть судьей. Он не усмотрел в поведении Павла ничего такого, за что должно было бы преследовать его законом. Все дело в глазах проконсула было религиозным спором в пределах иудейства, вмешиваться в который он не имел ни обязанности, ни охоты, и иудеи не разъясняли, что Павел стоит вне дозволенной религии иудейской.

Другой случай описан в XXI, 27 и дал. Комендант Иерусалима, Клавдий Лисий, точно так же, по обвинению иудеев, захватил апостола Павла, но только потому, что принимал его за одного египетского бунтовщика. Скоро, однако, разъяснилось, что предмет пререканий апостола с иудеями есть чисто религиозный. Но Лисий не освобождает Павла, как это сделал Галлион, потому что бунт целого Иерусалима совсем не то, что уличные беспорядки коринфских евреев. В то же время Лисий и не подозревает, что апостол стоит за границами дозволенного иудейства: он представляет его на суд синедриона, и сам апостол принял такую постановку дела. Комендант понял только то, что спор идет из-за религии и есть чисто иудейский и что в Павле нет никакой вины, достойной уз или смерти. С этим отчетом он и отослал Павла к дальнейшему суду. На суде перед прокуратором Антонием Феликсом (XXIV) выяснилось не больше того. Иудеи, правда, называют апостола представителем «назорейской ереси», но хотят судить его по своему закону. Апостол факта принадлежности к «назорейской ереси» не отвергает, но отклоняет обвинение в этом ссылкой на то, что он и теперь стоит в сущности на почве иудейской религии, служит Богу отцов, веруя всему, написанному в законе и пророках. Из всего этого разговора Феликс мог вынести не более того, что это спор религиозный между иудеями. Феликс изъявил желание подробнее узнать об этом учении, но на этом пока процесс и остановился. Порций Фест и после разговора с иудеями не выяснил для себя более ничего, кроме того, что это был спор религиозный (XXV, 18—19). Даже после разговора апостола с Агриппой заключительное мнение прокуратора было то, что на Павле нет вины, достойной уз или смерти, и что если бы он не потребовал суда у кесаря, то его можно бы освободить (XXVII, 31—32).

Таким образом, в 58—60 гг. представители римской власти не только не знали наперед, но даже и после длинной процедуры все-таки не узнали, что они стоят пред фактом новой, не дозволенной римским правом, религии, и эти «назореи» казались им одним из многих толков, на которые распадалась дозволенная иудейская религия. И явившись в 61 г. весною в Рим, апостол пользовался свободой для проповеди своего учения. Таким образом, даже лица, проходившие свою службу в самой Палестине, следовательно, имевшие более возможности ознакомиться с истинным характером христианства, не понимали его сущности и не отличали от иудейства. Тем менее правдоподобным нужно признать, чтобы через какие-нибудь четыре года в самой столице римской империи правительство оказалось в состоянии вести процесс против христиан именно за религию, притом вести так, чтобы не затронуть ни одного иудея.

Гонение при Нероне

Сохранившееся до нас более или менее подробное известие Тацита (*Annal.* XV, 44) о гонении на христиан при Нероне содержит в себе довольно много неясного. Это гонение воздвигнуто было по обстоятельству совершенно частному. В ночь с 18 на 19 июля (со среды на четверг, а не на иудейскую субботу, и притом в такое время, когда не могло быть новолуния) 64 года в Риме случился пожар. Вначале загорелись лавки, окружавшие *Circus Maximus*. 6 дней и 7 ночей неудержимо бушевало пламя, а последние вспышки затихли

только через 10 дней. Из 14 частей города уцелели лишь четыре, три части выгорели дотла, а в семи остались немногие следы домов, сломанных и полуобгоревших. Нерона в это время не было в городе: он был в Антиуме и прибыл, когда пылал его золотой дворец. Он постарался облегчить участь пострадавших. Но несмотря на то, народная молва упорно обвиняла его самого в поджоге; носились слухи, будто Нерон с близлежащего холма наслаждался зрелищем пожара и под игру на лютне воспевал среди приближенных пожар Трои. Чтобы отклонить эту молву, Нерон указал других поджигателей и начал известный процесс против христиан. Комиссия открыла свои заседания спустя несколько недель после пожара.

«Чтобы заглушить эту молву,— рассказывает Тацит,— Нерон выставил виновниками людей, которых народ и без того ненавидел за их пороки и называл христианами. Основатель этой партии Христос, в царствование Тиберия, прокуратором Понтием Пилатом казнен смертью. На первый раз подавленная, теперь эта зловредная секта (*superstitio exitiabilis*) снова появилась, и притом не только в Иудее, но и в столице, куда стекается и где громко о себе заявляет все, что есть неестественного (*atrocía*) и постыдного. Таким образом, сначала были схвачены те, которые себя признавали христианами (*correpti qui fatebantur*), а затем по их указанию (*indicío*) захвачено было множество лиц, которых и уличили (*convicti sunt*) не столько в поджоге, сколько в ненависти к человеческому роду». Их-то Нерон и подвергал изысканным казням. И «хотя эти люди были виновны, но они возбуждали к себе жалость и сострадание, потому что гибли не для общего блага, а для удовлетворения жестокого каприза одного (тирана)».

Так как Светоний говорит об этом очень кратко (*Nero*, 16), то рассказ Тацита оказывается единственным источником. Основные черты рассказа ясны; но в понимании подробностей ученые расходятся. Есть два толкования крайние.

Одни (*Weizsacker* и др.) полагают, что процесс при Нероне был гонением на христиан в собственном смысле, гонением за их религию, что на этот именно пункт, как решающий исход процесса против христиан, и ударяет Тацит. «Те, которые признавались, были арестуемы и наказываемы». Признание (*fateri*), очевидно, в принадлежности к христианству, являлось началом самого процесса (*correptio*). Предполагать, чтобы христиане сознавались в поджоге и вследствие этого привлекаемы были к ответственности, было бы невероятно. В высшей степени характерным представляется и то, что во всем этом процессе об иудеях нет и речи: христиане стоят, как совершенно отличная от иудеев секта, а это возможно именно тогда, когда процесс ведется из-за религии. То, что этот удар не затронул ни одного иудея (хотя повод к этому был совершенно достаточный: еврейские кварталы не сгорели), служит, по мнению представителей этого воззрения, свидетельством в пользу их теории о том, что в то время римское правительство весьма отчетливо различало христиан от иудеев и первых признавало последователями религии недозволенной.

Напротив, другие (*Schiller* с последователями) доказывают как раз противоположное: что этот процесс был направлен против иудеев вообще, а не против христиан, что дело во всем этом процессе шло только о пожаре, а не о религии, и если процесс получил оттенок религиозного гонения, то это вышло просто потому, что Тацит, живший позднее Нерона, когда христиан уже знали как последователей недозволенной, вредной секты, перенес на события царствования Нерона черты своего времени. Таким образом, все гонение Нерона, по этому взгляду, есть обыкновеннейшее преследование вредных для общества людей — поджигателей, а в остальных подробностях неправдоподобно.

Критика того и другого мнения и точный анализ рассказа Тацита оставляют место для более надежного среднего пути. Ученые хотят выяснить вопрос: в чем состоял процесс и за что были казнены христиане, за то ли, что подожгли Рим, или за то, что называли себя христианами. Тацит выразился неопределенно: «те, которые признавались (*qui fatebantur*), были наказываемы». Очевидно, из текста ничего невозможно выжать, а потому необходимо сделать несколько предположений. Самое благоприятное для Тацита предположение будет то, что он изучил дело христиан по более полно составленным известиям, и если выражается неясно, то причину этого служит или аристократическое презрение его к христианам, в силу которого он не считал нужным выражаться об этом деле полно и точно, или же неясно было сказано в самих документах. Нужно поставить, таким образом, вопрос: каким образом составлены эти документы?

Исходным пунктом для автора известий, которыми пользовался Тацит, могла быть просто народная молва, обвинявшая в поджоге Нерона, который желал на развалинах Рима построить новую столицу по своему вкусу. Здесь возможно одно из двух: или Нерон действительно чрез подставных лиц поджег Рим, или же он не поджигал. Если он участвовал в поджоге, то не могло быть и речи о действительных виновниках пожара. Сам Нерон отлично понимал, что их найти невозможно, и если он давал приказы о розыске виновных, то единственно для того, чтобы отклонить молву о своей виновности и найти людей, в виновность которых толпа легко могла бы поверить. Но если Нерон и не поджигал, то он понимал, что нет основания думать, что народная толпа может отличить правого от виноватого; в виновность действительных виновников народ мог бы и не поверить. Нужно было найти таких лиц, в виновность которых все легко поверили бы. Ясно, что о правосудии здесь не может быть и речи. Само собою разумеется, что если Нерон, поставленный в такое положение, в каком он оказался, отдал приказ найти виновных, то обвиняемые, хотя бы и невинные, должны были найтись. Нерон не настолько церемонился с правосудием, чтобы оставить дело без расследования за отсутствием виновных. Римская полиция должна была найти их, раз был получен приказ.

Нужно было начать с подонков общества, с таких лиц, которые более или менее были беззащитны; не с сенаторов же было начинать обвинение. Положение судей было затруднительное: пожар начался в той части города, где жила самая беднота (вроде того, что в Петербурге Вяземская лавра) и иностранцы. Раз беднота сама пострадала от пожара, то ее подозревать в поджоге было бы невероятным, и нужно было найти лиц, по преимуществу зловерных. Спрашивается, не было ли преследование направлено против нелюбимых римлянами иудеев? Но это невозможно, потому что им покровительствовала жена Нерона Пoppея Сабина, иудейская прозелитка, и этим самым они *in cogroge* были поставлены вне преследования. Но это не значит, что не пострадал ни один жид, потому что она не могла знать всех иудеев и не могла защищать правого и виноватого. Одним словом, поднять гонение против иудеев как иудеев было невозможно. Но начать допрос с иудеев было можно. В недостоверной в своей главной массе, подложной переписке между апостолом Павлом и философом Сенекою есть одно письмо, которое касается этого процесса. Оно обилует фактическими подробностями, которые заставляют предполагать, что в данном случае автор имел под руками какие-то действительно исторические источники. Там есть любопытное показание: «христиан и иудеев, как это бывает обыкновенно, казнили смертью, как виновников пожара». Ввиду этого нет основания утверждать того, что иудеи действительно ничего не потеряли от этого пожара. Особого предвзятого взгляда — ловить только христиан, очевидно, не было.

Дело началось с того, что отданы были под суд «те, которые признавались». Но находящиеся в здравом уме никогда не могли сознаться в преступлении. Совершить преступление христиане по своим религиозным убеждениям не могли. Но и совершившие

преступление сознаться в этом тоже не могли, потому что они знали, какое наказание их ожидает. Но невозможно допустить и того, чтобы римские полицианты были настолько тупоумны, чтобы прямо ставили вопрос о поджоге, ибо ответ всегда мог получиться только отрицательный. А поэтому были предлагаемы косвенные вопросы, где и безразличный сам по себе ответ мог послужить уликой. Христианина спрашивали: где ты был в такую-то ночь? Мы не знаем, где находилось место богослужения первых христиан; возможно, что оно помещалось в сгоревшей части города, куда в ночь пожара христиане могли собраться, например, для поминовения какого-либо влиятельного члена христианской общины, совершали годовщину смерти лица, которому чем-либо обязаны, и по этому случаю совершали агапы; и если христианина спрашивали, был ли он там-то в такую-то ночь, он мог с чистой совестью отвечать: да. А понятие *fateri* ничего больше и не выражает, как то, что на предложенный вопрос отвечают: да. Но этого достаточно было, чтобы римская власть признала христиан виновными. В доказательство того, что они не поджигали город, христиане могли указывать на свидетелей и *bona fide* могли перечислить участвовавших в богослужении; отсюда явился невероятный факт доносов христианина на других членов общины. Они не подозревали, к чему приведет их признание, а приводили имена, чтобы доказать свою невинность; ибо такие преступления совершаются тайно, отдельными лицами, и отнюдь не в массе, что сопряжено с оглаской. Против христиан были пущены вообще косвенные улики, что это такие люди, которые имеют *odium generis humani*, человеконенавистники, которые, следовательно, могли совершить поджог. Следствие, очевидно, доставляло гораздо больше материала для обвинения христиан не в пожаре, а в ненависти к человеческому роду. Таким образом, процесс, начавшийся следствием о поджоге, мало-помалу принял религиозную окраску, хотя вопрос о дозволенности или недозволенности христианской религии не был поднят во всей своей принципиальности.

Таким образом, следует признать, что религия служила если не причиной, то, по крайней мере, юридическим основанием для начала этого процесса. Искали поджигателей; но для самой римской полиции того времени нужна была примета, по которой можно было бы искать этих поджигателей, и их надеялись открыть в рядах последователей какой-то подозрительной религии, которые сами сознавались в принадлежности к этому обществу. Стало быть, при Нероне христиане пострадали за имя Христово. Но их могли привлечь к ответственности и как иностранцев. Их показание могло не быть прямым исповеданием христианства. И если они не скрывали того, что они христиане, то это служило только промежуточным звеном в их обвинении; ибо во всяком случае их обвиняли в поджоге. Озверевший народ обвиняемых в поджоге самих старается бросить в огонь; поэтому, во исполнение этой воли народа, их зашивали в осмоленные одежды и зажигали в виде факелов для освещения императорских садов во время народного гулянья.

Таким образом, и в начале и в конце мы имеем судебное преследование за поджог. Это гонение было преследованием людей, которые обвиняются законами всех государств, а до прямого преследования за имя Христово, за *nomem ipsum*, дело не доходило. Мы имеем здесь дело с судебной ошибкой, которая не была непреднамеренной. Выражение Тацита: *Nero subdidit reos* (подставил виновных), может означать то, что Нерон дал общее указание.

Гонение на христиан, или, выражаясь точнее, процесс римского пожара при Нероне, начался никак не раньше августа 64 года и может быть лишь в сентябре этого года. Более осторожные историки думают, что гонение при Нероне не имело особенной продолжительности. Некоторые полагают в настоящее время, что все дело ограничивалось гонением в Риме в 64 г. и не продолжалось даже до 65 г. Из самого факта

поджога ясно, что преследование могло распространяться только на всех христиан, живших в Риме и его окрестностях, но не могло быть всеобщим^[5].

С гонением Нерона церковное предание ставит в связь мученическую кончину апостолов Петра и Павла. Хронология того и другого факта остается очень спорною. Те ученые, которые предполагают, что гонение ограничивалось стенами Рима и не продолжалось даже до 65 г., естественно вынуждаются относить мученическую кончину апостолов Петра и Павла к 64 г. Но те, которые склонны думать, что гонение продолжалось несколько лет, относят мученическую кончину одного Павла или обоих апостолов к следующим годам, чаще всего к 67 году. Самый вопрос о пребывании апостола Петра в Риме решается разное. Если католики держатся мнения о 25-летнем пребывании Петра в Риме, то старокатолики совершенно отрицают его пребывание там. Но факт мученической кончины Петра в Риме засвидетельствован так давно и столь многими свидетелями, что не представляется никакой возможности отрицать его. Что апостол Петр скончался в это время, это не невозможно, потому что самая форма его распятия вниз головою говорит об утонченной мучительности казни. Но относительно апостола Павла существует твердое церковное предание, что он скончался смертью римского гражданина; во время же той бойни, которая происходила при Нероне, едва ли кто-либо вспомнил бы о римском гражданстве тарсского иудея. Я думаю, что он умер гораздо раньше, в 62 г. То обстоятельство, что в наше время во всех церквях христианских память их совершается 29 июня, не может служить указанием времени их кончины, потому что эта дата обозначает перенесение мощей.

Гонение при Домициане

Так называемое второе гонение на христиан было в последние годы царствования Домициана (81-96).

Тит Флавий Домициан принадлежал к числу самых подозрительных государей, которых знала римская империя. Он постоянно склонен был опасаться заговоров и, может быть, ни при одном из римских императоров философам и вообще лицам, почему-либо казавшимся подозрительными, не жилось в Риме так плохо, как при этом государе. Весьма много сенаторов старо-римского образа мыслей казнено или изгнано. Имущество казненных отбиралось в казну; родственники и жены их были изгоняемы. В связи с этой политической подозрительностью императора стоит и следующий факт. Домициану показались подозрительными давидиты, т. е. потомки Давида, жившие в Иерусалиме. Как члены древнего иудейского дома, они, казалось Домициану, могли естественно предъявить какие-либо претензии на иудейский престол. Поэтому были вызваны в Рим в числе других внуки (*υιῶνοι*, у Руфина *nepotes*) Иуды, сродника (*αδελφου*) Иисуса Христа. Но когда эти иудеи показали, что вся их собственность состоит из девяти тысяч динариев, притом не в наличной сумме, а в недвижимой собственности в виде 39 плэфров земли, за которую они платили подать и которую обрабатывали своими собственными руками, то император увидел, что подобные претенденты, с покрытыми мозолями руками, если бы даже у них явилась мысль о правах на престол, не могли быть опасными для него; поэтому он отпустил их без всякого дальнейшего преследования (Eus. h. e. III, 20, из Игисиппа).

Другой характеристичной чертой царствования Домициана являются фискальные меры для пополнения истощившейся императорской казны. Истощение этой казны было естественно: одно царствование Нерона стоило Риму чрезвычайно дорого. Нерон хотел быть щедрым и щедрым до безумия. Одному своему любимцу за самую ничтожную услугу он подарил 2,5 миллиона динариев. Мать, желая удержать его от такой

безрассудной траты, велела все подаренное серебро и золото собрать и показать его Нерону; но последний, увидев принесенную кучу и узнав, что здесь все подаренные деньги, сказал: «Я не знал, что здесь так мало,— добавьте еще половину». При таких безумных тратах необходимо было прибегнуть к таким мерам, как понижение курса монеты и наложение новых налогов. В числе новых налогов, введенных в это время, является «*fiscus iudaicus*», выродившийся из подати на храм иерусалимский, которую, собственно, должны были вносить лишь первородные, но в действительности вносили все евреи. Как бы в насмешку над религией евреев, их заставили вносить эту подать (дирахму=50,2888 коп. зол.) на храм Юпитера Капитолийского. Чтобы избавиться от этой подати, многие отказывались от иудейства, хотя и были обрезаны. Во избежание таких, невыгодных для императора затруднений, предписано было подвергать заподозренных в иудействе медицинскому осмотру с целью выяснения: был ли обрезан он, или нет. Многие, вовсе не имевшие близких отношений к иудейству, вносили подать, лишь только были заподозрены в иудействе, лишь бы избавиться от осмотра. Такой порядок взыскания сделал эту подать ненавистною не только для иудеев, но и для всего римского народа, так что, по смерти Домициана, в честь преемника его Нервы, благодарный сенат выбил монету с надписью: «За отмену клеветы из-за иудейского фиска» (*fisci iudaici calumnia sublata*).

В интересах пополнения государственной казны Домициан и обратился к преследованию вообще тех, которые держались иудейской религии без заявления о том (*improfessijudaicam viverent vitam*, Sueton. Domit. 12). Таким образом, преследование не имело религиозного характера. Хотя с падением Иерусалима самый фонд для существования иудейской религии перестал существовать, однако правительство не предпринимало религиозного преследования против иудеев. Оно преследовало лишь тех, которые сбивались (*εξοκελλοντες*, по Диону Кассию) в иудейство, не сделав о том предварительного заявления (*improfessi*). По всей вероятности, под этими «*improfessi*» разумелись не одни только иудеи (по происхождению), но и христиане, смешиваемые с иудеями, так что весьма возможно, что неприятная фискальная мера затрагивала постоянно и христиан. Те же, которые открыто признавали себя иудеями и беспрекословно соглашались делать взносы в храм Юпитера Капитолийского,— эти не подвергались преследованиям со стороны правительства. Таким образом, правительству нужно было разыскать лишь таких, которые вели иудейский образ жизни, не заявляя о том. Иудейский фиск взыскивался с обрезания. Христиане, как не принадлежащие к обрезанным, понятно, отказывались платить, вследствие чего, естественно, на них было обращено внимание. Когда на следствии было выяснено, что многие из христиан были не семитического происхождения, что христианство жило не естественным ходом, но поддерживалось посредством прозелитизма, они подвергались преследованию.

Таким образом, если при Домициане христиане и были преследуемы, то наравне с иудеями. При этом можно говорить о гонении на христиан при Домициане только в последние 8 месяцев его царствования.

Одно случайное обстоятельство сделало это гонение предметом особенного внимания ученых новейшего времени. У языческого греческого историка Диона Кассия в отделе о гонениях Домициана, не сохранившемся до нас, но дошедшем в позднейшем пересказе Иоанна Ксифилина, говорится, что при Домициане в самом начале 96 г. был казнен консул прошедшего 95-го года Тит Флавий Климент, родственник императора, по обвинению в «*αθεοτης*». По Светонию, он казнен за величайшую небрежность при исполнении своих обязанностей (*contemptissima ignavia*). Жена же казненного, Флавия Домитилла, также родственница императора, была сослана, по одним источникам, на

остров Пандатерию, по другим — на Понтию. Этот Тит Флавий был двоюродным братом Домициана, который сына его прочил в наследники престола.

Процесс против Флавия Климента затронул и других лиц, которые приняли иудейские обычаи и уклонялись в иудейскую религию. Одни из них были казнены смертью, у других конфисковано имущество, третьи сосланы. Казнен был также Глабрион (консул 91 г.), по обвинению, впрочем, не имеющему ничего общего с безбожием.

Ученые нашего времени высказывают относительно этого Климента очень остроумные соображения. Так, некоторые отождествляют его с Климентом, епископом римским, от которого осталось известное послание к Коринфянам, предполагая, что христианское предание из этого Климента, консула языческого, сделало древнеримского епископа. Но признать, что церковное предание сделало это отождествление, значит допустить слишком большую свободу в объяснении фактов. Оставив в стороне этих ученых, можно спросить, был ли этот Климент христианским мучеником?

В положительную сторону при решении этого вопроса склоняются многие авторитетные ученые. Но в этом можно сомневаться. Величайшая небрежность (*contemptissima ignavia*) могла характеризовать и христианина: в глазах культурного язычника христианин мог представляться *inofficiosus* (небрежным в исполнении своих обязанностей). Но заключать отсюда, что Климент был христианином, было бы очень смело и даже обидно для христианства. Обвинение в безбожии — $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$, *stimen sacrilegii*, могло быть возводимо и на какого-нибудь язычника, в особенности при таком императоре, который называл себя не только *Dominus*, но и *Deus*. Достаточно было опустить титул «бога», увлекаясь привилегированным положением и родственными связями с императором, чтобы быть обвиненным в $\alpha\theta\epsilon\omicron\tau\eta\sigma$. Затем, не видно, чтобы казненный Климент обвинялся в иудейских обычаях. Таким образом, Тит Флавий Климент не был христианином. Если бы он был христианин, то предание не забыло бы его. Правда, церковное предание не сохранило имен многих мучеников. Но иное дело забыть какого-нибудь раба, дровосека, иное — верующего из дома кесарева. Допустить это значит предположить очень странную забывчивость в христианах первых веков. Если бы Флавий Климент был христианином, то едва ли были бы возможны слова Тертуллиана, что и «императоры сделались бы христианами, если бы могли быть христианами». Да и Евсевий не был таким непроницательным ученым, чтобы не отметить такого факта. Но он не делает ни малейшего намека на христианство Климента. Напротив, он положительно говорит о христианстве Домитиллы, ссылаясь на свидетельство до нас не дошедшего языческого писателя Бруттия или Бреттия (III века). Очевидно, что Евсевий не нашел текстуального свидетельства о христианстве Климента. В таком положении нужно оставить этот вопрос и в настоящее время. Известие о христианстве Домитиллы является для нас тем более достоверным, что христианство вообще проникало в высшие сферы скорее через женскую половину.

С гонением Домициана церковное предание ставит в связь ссылку на остров Патмос Иоанна Богослова. Об этом говорится уже у Евсевия (III, 18), который ссылается в данном случае на Иринея (*Adv. haer.* V, 30, 3). Предание о том, что предварительно апостол Иоанн при Нероне был вызван в Рим и, брошенный здесь в котел с кипящим маслом, остался невредимым, читается у Тертуллиана (*De praescr.* 36).

Примечания.

[5] Найденная будто бы в Португалии надпись на мраморе, в которой Нерон восхваляется «за очищение провинций от разбойников и от тех, которые хотели ввести новое суеверие»,

подложна. В 1862 г. на смену этой написи явилась другая, сделанная углем на стене в Помпеях, на которой разбирают слово HRISTIAN. Де-Росси на этом основании доказывает повсеместность гонения при Нероне. Он исходит из того предположения, что это указание написи нужно читать: «igni gaude christiane». Но другие ученые (F. Overbeck, Aube, Gorres, Langen, Schultze), которых также нельзя не считать компетентными, основательно указывают на то, что вся аргументация Росси и его последователей покоится лишь на слове «hristian», а из этого одного нельзя вывести ничего больше того, что в Помпеях о христианах знали и, может быть, над ними смеялись; а может быть, вся эта надпись не имеет никакого отношения к христианам и представляет не более, как объявление о продаже вин (одно слово разбирают как «vina»). Во всяком случае слово «igni» прочитано Де-Росси с большою натяжкой.

Период второй Христианство как *religio illicita* (недозволенная религия)

Век Антонинов

18 сентября 96 г. Домициан пал жертвою заговора, вызванного, между прочим, казнью консуляра Флавия Климента. Преемником его был император Кокцей Нерва, престарелый сенатор, правивший всего год и несколько месяцев (96—98). Домициан оставил ему, по видимому, множество дел, возбужденных им против подозрительных личностей. Но новый благородный император отдал приказ о прекращении всякого следствия по обвинению в *ασεβεια* и совращении в иудейские обычаи. Точно так же политических изгнанников царствования Домициана он возвратил в Рим. В первый же 96 г. своего правления он отменил «иудейский фиск», чем заслужил особенную признательность сената, выбившего в честь этого факта монету.

Нерва открывает своим царствованием одну из самых блистательных эпох в истории римской империи. Все пять императоров этой эпохи (Нерва, Траян, Адриан, Антонин, Марк Аврелий) оставили по себе память, как самые лучшие императоры, *optimi imperatores*, как цвет кесарей. Они высоко стояли и как нравственные характеры. То случайное обстоятельство, что четыре первых императора не имели потомства, побудило их ввести систему усыновления «достойнейших». В общем выбор императоров был чрезвычайно удачен. Хорош уже был престарелый Нерва, но выше его оказался его преемник Траян (98—117).

Человек, уже прежде прославившийся военными подвигами, он своими гражданскими качествами превзошел свою военную славу. Его отличала необыкновенная ровность характера (*inusitatae civilitatis*), не изменявшая ему ни в столице, ни в провинции. Он был образцовым блюстителем старых римских прав и установителем новых прав. Любим народом он был необычайно; его боготворили еще при жизни. Три начала были положены им в основу своего правления: 1) добрый римский консерватизм, поддержка древних учреждений, не исключая и остатков римской свободы и влияния сената; 2) в связи с этим забота о реставрации прародительской римской религии, к которой Траян относился с добросовестностью и строгою внимательностью; и, наконец, 3) гуманность, отвечавшая природному характеру Траяна; он заявил ее, между прочим, и в том, что серьезно поддерживал благотворительные заведения Нервы, основал приют для призрения детей (*alimentatio*). В этом отношении характеристично сохранившееся до нас изображение Траяна, на котором он представлен окруженным детьми, призреваемыми его *alimentatio*. Для характеристики одушевлявшего его чувства права можно указать на слова, которые он сказал, вручая в первый раз государственный меч префекту претории: «употребляй этот меч в мою защиту, если я буду царствовать хорошо, и против меня, если я буду дурным государем». Вообще, Траян оставил по себе славу столь правосудного и доброго

государя, что до самого IV века народ, приветствуя новопоставленного императора, обыкновенно восклицал: «Будь счастливее Августа и добрее Траяна» (*felicior Augusto, melior Trajano*)!

Преемником Траяна был усыновленный им Адриан (117—138). Как характер, он нравился римлянам гораздо менее своего предшественника. Находили, что в нем было слишком много искусственного. Народ инстинктивно чувствовал в его чертах недостаток чего-то исконно римского и называл его *Graeculus*. В самом деле Адриан обнаруживает в чертах своего характера много такого, что заставляет подозревать, не был ли он предрасположен к помешательству. Может быть, в связи с этим находятся жестокие казни знатных римлян, омрачившие последние годы его правления. Поэтому он далеко не пользовался той любовью, какую пользовался Траян, и его апотеоза прошла не без сопротивления и состоялась только благодаря усилиям Антонина Пия.

Но зато правление этого последнего составляет кульминационный пункт всей этой эпохи, которая поэтому и называется эпохой Антонинов. Антонину (138—161) усвоено название *Pius*, что значит не столько благочестивый в религиозном смысле, сколько деликатно нежный, человечный в отношении к людям. Как характер, Антонин Пий представляется историками несравненным и почти безупречным. Все, что он делал, запечатлено необыкновенною мягкостью. Кровь в его царствование мало лилась и внутри империи и даже на границах. Поэтому и правление его запечатлено характером необыкновенного мира и процветания всех провинций. Гуманность его была такова, что он действительно возвышался даже до идеала «человека на троне», и своими подданными он любим был необыкновенно, так что хотя умер более чем 70-летним старцем, однако смерть его была встречена с таким горем, как если бы он скончался молодым юношей. Его апотеоза прошла без малейшего затруднения, потому что все наперерыв (*certatim*) принялись боготворить его.

Преемник Антонина Марк Аврелий (161—180), как характер, ниже Антонина. Ему недоставало той естественности и общедоступности, которая отличала его предшественника; но и Марк у историков оставил славу возвышенного характера: находили в нем «*coeleste ingenium*». Это был человек высокого образования, преданный занятиям философией до такой степени, что современники считали его одним из наиболее серьезных философов своего времени, и когда нужно было выступить в поход против германцев, то приближенные просили императора на всякий случай обнародовать свои философские сочинения, чтобы они не погибли, если случится какое-нибудь несчастье. Держал и он себя, несмотря на некоторую шероховатость характера, настолько доступно, что все подданные считали его близким себе каждый по своему возрасту, — молодые признавали его отцом, равные по летам братом, а старшие по летам сыном. Его политические соперники считали его пороком, что он занимается философией слишком много для императора, и обзывали его *anicula philosopha* (старушонка-философесса), и признавали, что хотя сам он лично совершенно безупречен (*Marcus homo sane optimus*), но, занимаясь философией, слишком плохо смотрит за тем, что творят в провинциях поставленные им *praesides*, и не обращает внимания на то, что какой-нибудь нищий сегодня, сделавшись сановником, вдруг собирал огромные богатства. Тем не менее Марк Аврелий пользовался такою любовью народа, что почти всякий подданный имел его изображение в числе домашних богов, и считалось почти за *sacrilegium* (*sacrilegus iudicatus est*), если кто-либо, обладавший средствами для приобретения изображения императора, тем не менее не имел его.

Таким образом, со стороны лиц, восходивших по преемству на престол, царствование Антонинов прошло блистательно. В сознании своих отдаленных потомков эти

императоры остались представителями счастливой эпохи римской империи, и, может быть, это сознание последующих поколений лучше всего характеризует значительность этой эпохи в истории. Оказывается, что имя «Антонин» было любимо необычайно. Многим представлялось оно божественным именем, так что считали почти невозможным придумать в латинском языке имя более священное, чем Антонин. В усвоении последующими императорами этого имени видели нечто большее, чем блестящую политическую программу: находили в этом, так сказать, палладиум процветания римской империи под державою государя, который называется Антонином. Когда сын Марка Аврелия, Коммод, положивший конец блестящей эпохе Антонинов, вздумал усвоить себе имя Геркулеса, то его современники признали просто смешным, что он, нося имя Антонина, хочет принять еще другое божественное имя, а в Риме появилась эпиграмма на Коммода, который полагает, будто славнее быть богом (*clarius esse deum*), чем государем с таким блистательным именем, как Антонин. Избранный в 217 г. император Опилий Макрин счел нужным подкрепить свое положение на престоле обаятельным именем Антонина. Он чувствовал свое положение непрочным, пока в его фамилии не будет преемника в лице Антонина. Поэтому он решился своему молодому сыну Диадумену дать имя «Антонин». Когда его сын был признан войском императором Антонином, то отец от радости отправил своей жене такое письмо: «Счастье, которое выпало нам на долю, не поддается никакому описанию. Ты, может быть, подумаешь, что я говорю о том, что я сделался императором: не велико это счастье; ведь слепая судьба иногда возводила на престол и людей недостойных. Нет, я говорю о другом: я стал отцом Антонина, ты стала матерью Антонина». (*Antonini pater factus sum, Antonini mater es facta*). И когда войско приветствовало молодого императора этим именем (характерный возглас: «*tu scis, Jupiter, Antoninus vinci non potest, Antoninum habemus, omnia habemus*»), то его отец воскликнул: «*Commilitones!* За то, что вы признали моего сына императором, на каждого дарю по 3 червонца, а за имя Антонина — по 5 червонцев и производство в чинах вдвое!» Для довершения характеристики этого уважения к имени Антонина можно указать еще на то, что когда в 222 г. вступил на престол Александр Север, усвоивший себе в качестве императора имя Аврелия, то войско и граждане просили его усвоить имя Антонина на том основании, что, как он называется Аврелием, так должен называться Антонином. Новый император должен был выдержать необычайную борьбу с этим желанием народа, отказываясь единственно потому, что считал себя неспособным носить такое божественное имя (*Antoninorum nomen, veljam numen*).

Вот какая славная эпоха открывается в римской империи со смертью Домициана. Но для христиан это была эпоха, в которой их положение сменилось к худшему. Именно, в этот период снимается тень иудейской религии, прикрывавшая доселе христианство в глазах правительства. Под какими влияниями совершилась эта перемена, вызвавшая новое отношение к христианству, для разъяснения этого в истории нет прямых данных. Но можно догадываться, что перемена произошла не без влияния двух фактов: с одной стороны, падения Иерусалима в 70 г. и прекращения национальной и государственной самостоятельности иудеев, с другой — более широкого распространения христианства. Не только народ, но и само правительство признает теперь христианство под его собственным именем, отличает его от иудейства с его сектами.

Падение Иерусалима для всех евреев, конечно, было событием весьма прискорбным. Между тем не так должны были смотреть на этот факт христиане. Они здесь видели новое свидетельство истории о божественном происхождении христианства, потому что в падении Иерусалима исполнилось с точностью предсказание Спасителя. Таким образом, христиане и иудеи не могли не заявить о своей разности своим различным отношением к этому политическому факту. Правительство, быть может, заметило, что из

предполагаемых иудеев одни смотрят на это событие как на факт прискорбный, а другие рассматривают его как собственную победу.

Затем, первоначально христианство в значительной степени распространялось между иудеями. Иудеи рассеяния были живым нервом, по которому распространялся первоначально ток христианства, и в среде язычников семя христианства заносимо было, прежде всего, на те места, где существовали иудейские колонии. И здесь лица, не особенно близко стоявшие к еврейству, мало понимали, какого вероисповедного оттенка держатся те или другие евреи. Первоначально для правительства римского уловить различие между христианами и иудеями, вероятно, было так же трудно, как трудно в наше время понять различие между евреем-талмудистом и евреем-караимом. Но впоследствии, в особенности в центре римской империи, христиане в преобладающей массе были уже не еврейского происхождения. Христианство распространялось между язычниками все более и более.

Таким образом, эта новая секта утратила уже в глазах римского правительства свой национально-еврейский отпечаток. В ней ничего не было иудейского и было очень хорошо известно нееврейское происхождение ее последователей. И может быть, правление Домициана привнесло свою долю влияния в различие между иудеями и христианами. Этот император с особенною строгостью взыскивал подать с иудеев (*fiscus judaicus*). Следовательно, христиане из язычников имели достаточное основание требовать, чтобы с них, как не евреев, этой подати не взыскивали, и весьма возможно, что некоторые из христиан, с которых хотели взять эту подать, отказывались платить ее, ссылаясь на то, что они не иудейской религии. Таким образом, правительство малопомалу могло познакомиться с христианством как сектой, отличной от иудейства.

Рескрипт Траяна и его значение

От Траяна с его высокочеловечным характером христиане, по-видимому, должны бы ожидать только хорошего. Но по совершенно фатальному стечению обстоятельств они были заинтересованы в том, чтобы римский престол занимали, напротив, люди недостойные. И если Тертуллиан говорит, что никто не преследовал христиан, кроме извергов человечества — Нерона и Домициана, то его выражение имеет лишь апологетический характер. Наилучшие императоры обращали серьезное внимание на ход государственных дел, но это-то и отзывалось неблагоприятно на христианах. Последовательно проводимый принцип регулярности считал самое существование христианства недозволенным и создавал для христиан положение: *non licet esse vos*. В царствование Траяна, про которого сложилась легенда об освобождении его из ада, положение христиан если не изменилось к худшему, то получило такую легальную форму, которая применялась и в последующие времена. При нем в первый раз издан был тот эдикт, который надолго определил неправоеспособное положение христиан в римской империи. Дело идет о переписке между Каем Плинием Секундом и Траяном.

Подлинность этой переписки не всеми учеными признается бесспорною. Еще в XVIII веке два таких выдающихся ученых, как Гиббон и Земмлер, оспаривали ее достоверность. В новейшее время (1875) довольно громко заявлено было сомнение в подлинности ее французским ученым Обэ (Aube), который, впрочем, не доходит до прямого отрицания достоверности этих памятников и после некоторого колебания пользуется ими как надежными историческими источниками. Большинство ученых, однако, не считает возможным заподозрить историческую достоверность этих документов и признает их подлинными. Не говоря о разных других ученых, которые в давнее и недавнее время касались этого вопроса, следует упомянуть об этюде по истории Плиниева гонения

Арнольда (F. Arnold, Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung. Königsberg 1887) и о названном выше сочинении Нейманна о римском государстве и церкви. Эти два ученые обследовали вопрос и подвели итог всему, что сделано лучшего. Все возражения Обэ против подлинности у Арнольда признаны шаткими.

Вероятно, в конце 111 г. Кай Плиний Секунд, бывший консул 100 г., личный друг Траяна, прибыл в Вифинию в звании императорского наместника этой страны (*legatus Trajani Augusti pro praetore consularis*). Плиний был прекрасный юрист и оратор и, кроме того, хороший сельский хозяин. С Траяном он находился в самых близких, дружественных, можно сказать, отношениях. Траян мог положиться на него в чем угодно, как на такое лицо, которое не могло изменить ему. Как раз случилось, что в его время провинция Вифиния пришла в совершенный упадок. Вифиния принадлежала к императорским провинциям. Провинции делились на сенатские и императорские; сенат заведовал давно покоренными и умиротворенными провинциями, в которых уже не могло быть восстания; император, как главнокомандующий римских войск,— пограничными и недавно покоренными. В сенатские провинции назначались проконсулы, а в менее важные преторы, а в императорские — *legati Augusti pro praetore consulares*. Вифиния имела несчастье попадать в руки дурных правителей. Смена их сопровождалась обвинением их со стороны вифинцев во взяточничестве — *repetundarum* (искаженное слово вместо *repetendae*). Из предшественников Плиния двое оставили по себе дурную память: вифинцы против них вели процесс в самом Риме. Естественно было для такого доброго государя, как Траян, позаботиться дать провинции достойного правителя. И выбор его пал на Плиния, человека гуманного, высокообразованного и пользовавшегося доверием государя. Это был человек безусловной честности, и Траян не мог опасаться процессов за взяточничество. Богатства его были колоссальны; он был образцовый хозяин, и сила его заключалась в финансовых дарованиях. Вот этого-то образцового хозяина послал император в провинцию, истощенную взяточничеством, экономические дела которой находились в страшном расстройстве. Здесь и пришлось впервые столкнуться Плинию с христианами и христианским вопросом в таком объеме, что он вступил в переписку с императором.

Плиний, вероятно в конце 112 года, обратился к Траяну с письмом следующего содержания:

«Считаю своим священным долгом обратиться к тебе, государь, за разъяснением тех вопросов, которые возбуждают во мне недоумение. Я никогда не бывал при процессах (*intereram* — собственно в качестве асессора) против христиан». Таким образом, Плиний здесь говорит, что ему не случалось присутствовать при процессах против христиан в качестве юридического асессора, но самые процессы он уже знает и указывает на них как на факты. Очевидно, эти процессы уже существовали до вступления Плиния в управление Вифинию, или при Нерве, или при Траяне. Но нельзя думать, что здесь имелись в виду процессы при Домициане, потому что ссылаться на этого омерзительнейшего в глазах всех язычников императора значило бы класть пятно на царствование такого гуманного государя, как Траян. «Поэтому я не знаю, о чем их обыкновенно допрашивают и за что и в какой мере наказывают. Я находился в немалом затруднении, признавать ли различие их по возрасту, или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких, давать ли прощение за раскаяние, или тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы, казнить ли их за самое имя (*nomen ipsum*), при отсутствии других преступлений, или за преступления (*flagitia*), стоящие в связи с именем». *Flagitium* нужно отличать от *scelus*. Первое обозначает преступление гнусное, омерзительное, позорящее лицо, к которому оно относится, но не устрашающее и не опасное для других, как *scelus*. Это последнее преступление имеет характер жестокости —

facinus atrox. Заговор Катилины, как государственное преступление, есть scelus, а не flagitium. Следовательно, Плиний, обвиняя христиан в flagitia, понимает тизстовские вечера и эдиповские смешения. Очевидно, воззрения черни на христиан проникли уже в высшие слои общества.

«Между тем с теми, на которых мне доносили, как на христиан, я поступал следующим образом. Я допрашивал их, христиане ли они, и когда они сознавались, то я спрашивал их о том же второй и третий раз, пригрозив казнью. Тех, которые упорствовали, я приказывал отвести (видимо, на смертную казнь, *ducijussi*). Я не сомневался, что каково бы то ни было то, в чем они сознавались, их упорство и нераскаянность, конечно, заслуживают кары. Но кроме казненных, были другие такие же безумцы. Но так как это были римские граждане, то я предназначал их к отсылке в столицу. Но раз затронутое дело пошло дальше; встречались новые осложнения. В поданном мне безыменном доносе значилось в списке христиан много таких лиц, которые заявили, что они не христиане и даже никогда не были христианами. Когда они вслед за мною произнесли воззвание богам и воздали поклонение твоему изображению, которое я велел принести вместе со статуями богов, и прокляли Христа (действительных христиан, говорят, нельзя принудить ни к тому, ни к другому, ни к третьему), то я счел возможным отпустить их. Другие, значившиеся в списке, сознались, что были некогда христианами, но вышли из их общества, одни три года тому назад, другие несколько раньше, а некоторые даже двадцать лет назад. Все они почтили твое изображение и статуи богов и Христа прокляли. Вся их вина, по их словам, состояла в том, что в известные дни, рано утром, они сходились вместе и пели песнь Христу, как Богу, что во имя религии (*sacramento*) они обязывались не на преступление какое-нибудь, но к тому, чтобы не красть, не грабить, не прелюбодействовать, честно держать свое слово и возвращать вверенные залогов, что после этого они расходились и затем собирались снова для вкушения пищи, впрочем, обыкновенной и невинной (видимо, слухи о *thyestiae epulae* и *incesti concubitus* известны были Плинию). Да и это они перестали делать после того, как я по твоему велению запретил гетерии. Тем не менее, счел я необходимым двух рабынь, которые назывались *ministrae* (очевидно, греческое *αἱ διακονοί* — диакониссы), подвергнуть пытке, чтобы разузнать, что здесь справедливого. Но я ничего другого не нашел здесь, кроме суеверия грубого и безмерного. Поэтому, отложив дальнейшее разбирательство, я обращаюсь к тебе за советом». Далее, как на мотив, указывается на множество обвиняемых. Христиане распространились с быстротою заразы. Стали пустеть даже языческие храмы. Но принятые проконсулом меры уже отозвались на увеличении числа жертв. Снисходительностью к обвиняемым в христианстве он надеется восстановить прежние религиозные порядки.

Ответ Траяна Плинию следующий: «В разбирательстве дела о тех, на которых донесли тебе, как на христиан, ты поступил, дорогой мой Секунд, как должно, и невозможно в самом деле установить какого-нибудь всеобщего правила в смысле определенной и неизменной нормы. Разыскивать их не следует, но если их обвинят и уличат, то их должно казнить. Однако тот, кто не признает себя христианином и докажет это самым делом, т. е. поклонившись нашим богам, тот получит прощение за раскаяние, хотя бы прошедшее его было подозрительно. Но безыменные доносы не должны иметь места ни в каком процессе. Это было бы самым худшим примером и недостойно нашего века».

Таким образом, мы имеем факт закономерного обращения проконсула к государю и ответ на него императора. Ответ характеричен во многих отношениях. Бывает, что человеку трудно выразить известное положение и он тогда прибегает к методу остатков. Так и Траян: он не указывает, как нужно поступать, а говорит лишь о том, чего не должно быть.

Для разъяснения рескрипта сопоставим его с письмом Плиния. Прежде всего Плиний А) формулирует с точностью юриста вопросные пункты, прося разрешить его недоумение: *nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri* (я не знаю, за что и в какой мере принято допрашивать и наказывать). 1) За что (*quid*) наказывать христиан: а) за самое имя, при отсутствии других преступлений (*nomen ipsum, si flagitiis careat*), или же б) за преступления, стоящие в связи с именем (*an flagitia cohaerentia nomini puniantur*)? Потом 2) в каком объеме (*quatenus*) наказывать, а) делать ли различие по возрасту (*sitne aliquod discrimen aetatum*), б) или совсем не следует различать несовершеннолетних от более крепких (*an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant*), в) давать ли прощение за раскаяние (*detume poenitentiae venia*), или же г) тому, кто когда-либо был христианином, отречение от христианства не приносит никакой пользы (*an ei, qui omnino christianus fuit, desisse non prosit*)? Затем Плиний Б) описывал общий ход процесса и выставлял следующие подробности: 1) для удостоверения в том, что обвиняемые не принадлежат к христианству, он требовал трех доказательств: а) призывания богов и жертвы пред их *simulacra*, б) жертвы пред изображением (*imago*) императора и в) сверх того, проклятия Христу (*maledicerent Christo*); 2) он принял *libellus sine auctore*, и на основании его 3) сам начал (без обвинителя) расследование дела о перечисленных в подметном доносе.

Ответ Траяна А) по вопросу 1) *quid* несколько глух: не разыскивать, но, если их обвинят и уличат, казнить; но общий смысл его несомненен: император высказался за «*nomen ipsum*». По вопросу 2) *quatenus* пункт «аб» Траян обошел молчанием; он отнесся к этому пункту с гораздо большей холодностью, чем можно было ожидать от гуманного государя; *eo ipso* альтернатива разрешалась скорее в смысле «б». Но замечание, что общей для всех случаев нормы дать нельзя, для гуманных проконсулов могло быть и здесь дорого. Пункт «в» утверждён категорично: *veniam ex poenitentia impetret*. Государство не хотело ведаться с прошлым христиан и считалось с ними, как с сакрилегами, только в настоящем. Б) Форма процесса признана правильной. Но император удовольствуется лишь жертвою богам (а). Для христианской совести смысл остается тот же, но устраняется момент *impietatis* (б). Не настаивают и на последнем тяжком пункте (в), вероятно с целью облегчить возврат к язычеству. По пункту 2) решительное запрещение принимать анонимные доносы. В словах императора здесь слышен даже упрек. По пункту 3) запрещается разыскивать христиан (*conquirendi non sunt*).

Рескрипт Траяна имеет, таким образом, две стороны. Одной стороной он ограничивал преследование христиан. Ответ императора состоял в признании, что общей формы в суде над христианами быть не может, что процесс против христиан в общем должен быть *coercitio*, т. е. процессом, сообразующимся с обстоятельствами. Но Траян в то же время ограничил применение *coercitio* тем, что запретил принимать безыменные доносы и разыскивать христиан. Этим ограничивалась инициатива президов. Указано было на то, что преследование должно приближаться к уголовному судебному процессу, в котором должно быть названо обвиняющее лицо, обвиняемый, его преступление. Как известно, уголовный процесс в то время производился обвинительным порядком. Римское право не знало учреждения, вполне аналогичного с нашим прокурорским надзором, который, *ex professo*, по должности, преследует судом известные преступления. Лишь в исключительных случаях (в преступлениях или слишком важных или слишком возмутительных) обязанность вести обвинение возлагалась на должностное государственное лицо. Обыкновенно же дело могло начаться только тогда, когда какое-нибудь частное лицо выступало в качестве обвинителя. Инициатива («возбуждение») уголовного процесса принадлежала тогда не государству, а обществу, именно отдельным частным лицам. Основное юридическое правило гласило: «*accusator ubi non est, ibi non est iudex*», «где не выступает обвинитель, там не может быть и судебного процесса»^[6]. Обвинитель признавался такой необходимостью для процесса, что его нельзя было вести

не только по безыменному доносу, но даже по коллективному заявлению толпы, если никто из нее не хотел выставить себя лично в качестве обвинителя. «Innocens creditor cui defuit accusator, cum non defuerit inimicus». Следствия этого положения ясны. Христиан мог обвинять всякий (не *infamis*) даже по личной вражде к ним, но и всякого другого мог обвинять всякий: положение пред законом равное. Риск обвинения до известной степени ограничивал число обвинителей. Раз *nomen delictum* было произнесено, обвинитель становился доносчиком, а эта профессия процветала только при худших государях, после кончины которых обыкновенно кричали, приветствуя нового императора: «Доносчиков палкой!» Естественно, что выступать доносчиком было рискованно. При *nomini* *receptio* некоторых мог отстранить сам судья. От безыменных доносов и «воплей толпы» христиане были (*de jure*) защищены, потому что поставлены под действие общих законов.

Но в главном рескрипт был против христиан: он устанавливал гонение на них. Христиане подлежали преследованию уже за «самое имя», *nomen ipsum*, т. е. за одну принадлежность к христианскому обществу. Это было авторитетное и категорическое разъяснение, что христианская церковь есть *collegium illicitum*. Благоприятное для христиан колебание президов по этому пункту было с этого времени невозможно. Обвиняемым за христианство предстоял выбор между отречением от своей веры — форму отречения, жертвоприношение богам, узаконил император — и смертью. Формула процесса против христиан сокращалась: не нужно было доказывать, что они *sacrilegi*, *imprii* и т. п., достаточно было их признания, что они христиане. Правда, что уклониться от этого признания они не могли иначе, как доказав, что они не *sacrilegi*. За твердое исповедание христианства, за «непобедимое упорство», можно было осудить на смерть даже ребенка.

Своим рескриптом Траян, очевидно, не ввел ничего нового, а только санкционировал прежние преследования и казнь христиан; преступности же христианства он не устанавливал. Вопрос о *flagitia* император прошел молчанием; он не вменил проконсулу в обязанность расследовать именно этот пункт, смотреть на христиан, как на подозреваемых и в этих преступлениях: народной молве о христианах не дано веры. Но во всяком случае он относился к христианам не безразлично; процесс суда над ними был лишь упрощен при нем. Из последующей истории видно, что лица, судившие христиан, боялись произносить слово «христианин», потому что этим процесс оканчивался, и если употреблялись пытки, то только для того, чтобы вынудить к отречению.

Самое важное в этом рескрипте то, что инициатива у президов была отнята: они могли возбуждать процесс только тогда, когда являлся обвинитель. Этот последний пункт освещает всю дальнейшую историю отношений к христианам. Поэтому сразу можно видеть, почему явился рескрипт Адриана Минуцию Фундану Серенний Граниан спрашивал, нельзя ли отменить ту подробность Траянова постановления, чтобы было сделано *delatio*. Римское право гласило, что тот не может быть подвергнут суду, у кого были враги, но не было обвинителя. У христиан чрезвычайно много было врагов, но не оказывалось храбреца, который выступил бы обвинителем. Серенний и спрашивает, нельзя ли обойтись и без обвинителя, нельзя ли президу взять на себя инициативу преследования. Адриан ответил категорически. Он говорит, что если христианство и есть преступление, то и в этом преступлении нужно обвинить и доказать обвинение. Следовательно, необходим обвинитель и *delatio*. Практически этим открывалась возможность относительно спокойного существования для христиан даже в эпохи преследований. Только при этом ограничении и возможно такое положение, что, например, *praeses* тарраконский Эмилиан (259) епископа и диаконов отправляет на костер, а у себя дома терпит рабов заведомо христиан. Их никто не обвинял, и Эмилиан их не преследовал. Если бы явился обвинитель, *praeses* отправил бы и их на костер или *ad bestias*.

Некоторые выражают сомнение, каким образом рескрипт Траяна мог послужить руководственным началом во всей последующей практике. Ведь это частный ответ императора на частный запрос проконсула. Почему же распространять его на всех христиан?

Но, во-первых, нам неизвестна в полном объеме судьба этого письма. В конце концов, отчего не предположить, что с подобным же вопросом к Траяну мог обратиться и другой кто-либо, и тогда Траян мог разослать свое письмо в виде циркуляра. С другой стороны, ответ Траяна, как ответ на юридический вопрос, этим самым выделялся из ряда обыкновенных писем, и притом, попав в сборник такого юриста, как Плиний, он тем более имел шансов получить важное юридическое значение. Во всяком случае, поводов сомневаться в действительности этого письма нет никаких. История указывает отдельные частные случаи, в которых действие рескрипта продолжалось до времен Диоклетиана, несмотря на то, что в гонение Декия уже само правительство брало на себя инициативу в деле преследования христиан.

Мученики при Траяне

В царствование Траяна, по свидетельству Евсевия кесарийского, почтили мученической смертью епископы Игнатий антиохийский и Симеон иерусалимский, и по преданию, не подтверждаемому Евсевием и более древними авторами, сверх того, Климент римский.

В определении времени мученической кончины Игнатия антиохийского ученые колеблются между 104 и 116 гг., т.е. спорный период обнимает собою большую часть царствования Траяна, а в одном из новейших исследований {A. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe*. Leipzig 1878) высказана догадка, что Игнатий пострадал, быть может, даже не при Траяне, а при Адриане (полное имя Адриана — *Imperator Caesar divi Trajani parthici filius, divi Nervae nepos*. [Publius Aelius] Trajanus Hadrianus Augustus). Но это воззрение не встретило сочувствия среди ученых. В данном случае спор относительно времени смерти св. Игнатия вытекает из предубеждения против хроники Евсевия. Гарнак был поражен тем обстоятельством, что имена антиохийских епископов заносятся на четыре года спустя в сравнении с именами римских епископов. Он старался доказать, что это пикантное однообразие возможно лишь при подборе и корректуре годов. Но контрапроба Ляйтфута (J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*. Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. Vol.1—III. London 1889) показала, что однообразие цифр не должно смущать историка; он приводит в пример перечень кентерберийских епископов, в котором часто фигурирует цифра 10. Та же странность замечается и в гражданской истории, например, в последовательной смене правлений во Франции после революции (1793, 1804, 1814, 1824). Таким образом, попытка потрясти хронологию антиохийской церкви не привела ни к каким результатам. Тем более странно сомневаться в датах Евсевия, что этот последний прямо сознается в своем бессилии, где он не может указать настоящих дат, как, например, относительно иерусалимского епископата.

Подробности мученической кончины Игнатия Богоносца исторически очень смутны. До нас дошли два подробных сказания об его кончине (*martyria*), существенно различные друг от друга. По первой редакции (так называемое *martyrium Colbertinum*: «*Ἄρτι διαδεξαμένου*»), Игнатий в самой Антиохии императором Траяном осужден был на съедение зверям, и уже осужденный, отправлен в Рим, где и скончался мученически в цирке в 107 году 20 декабря. По другой редакции (*martyrium Vaticanum*: «*Ἐν ἑτεί*»), напротив, предполагается, что почему-то Игнатий отправился в Рим еще до процесса над ним, здесь в Риме представлен на суд императора, посрамил императора и сенат, осужден и скончался мученически в римском цирке. Обе эти редакции согласно полагают

мученическую кончину Игнатия в Риме. Но существует еще третье, смутное, правда, предание, записанное в одной сирийской рукописи и в хронике Иоанна Малалы, что Игнатий Богоносец скончался мученически в самой же Антиохии. На сторону этого последнего предания склоняется и Обэ. Но сохранившееся послание Игнатия к Римлянам и тот факт, что предание антиохийской церкви времени Златоуста говорит о мученической кончине Игнатия в Риме, отстраняют последнюю редакцию (в хронике Малалы). В конце концов приходится склоняться к тому, что встреча Игнатия Богоносца с Траяном произошла не в Риме, а в Антиохии. Требуется лишь отыскать, когда Траян был в Антиохии?

То и другое мученичество (*Colbertinum* и *Vaticanum*) указывают, как на время встречи Игнатия с императором, на 9-й год царствования Траяна, т. е. на 106 г. Отсюда предполагают, что и то и другое мученичество составлены по хронике Евсевия, где кончина Игнатия отнесена к 10 или, по некоторым спискам, к 9 году. Евсевий, может быть, выбрал этот год потому, что он представляет средину царствования Траяна. Однако 9-й год, принятый в *martyrium Colbertinum* и *Vaticanum*, не согласен с другими историческими известиями: нет никакой возможности по существующим в настоящее время историческим памятникам доказать, что в 106 или 107 г. Траян был в Антиохии. Присутствие императора в Антиохии несомненно падает на 114 и 115 гг. В октябре 113 г. он отправился в парфянский поход и в Рим не возвращался, потому что на обратном пути в 117 году скончался. Во время пребывания в Антиохии в 115 году, в январе или феврале, случилось страшное землетрясение. Один из консулов этого года, *Marcus Vergilianus Peto*, погиб под развалинами какого-то здания. Сам император едва спасся в окно. Таким образом, наступило очень тревожное состояние умов и весьма возможно, что оно и послужило поводом к мученической кончине Игнатия. Ожесточенный бедствием народ мог потребовать смерти «безбожникам», и антиохийская церковь должна была выставить из своей среды жертву — своего епископа. Траян отдал его на растерзание зверям в Риме: причины этого необъяснимы, но такова была воля императора. Во всяком случае, если бы Игнатий был осужден и проконсулом в Антиохии, то его отправка в Рим все-таки не совсем понятна: нет никакого основания думать, что Игнатий принадлежал к числу римских граждан, о которых проконсул не властен был произнести окончательное решение, как это видно из письма Плиния. Сам Игнатий к императору, несомненно, не апеллировал. Остается одно возможное предположение: не заявил ли апелляции за Игнатия кто-нибудь другой?

Таким образом, результат получается следующий: что антиохийский епископ скончался мученически, это несомненный исторический факт. Нужно принять за достоверное и то, что св. Игнатий скончался именно в Риме, а не в Антиохии. Но остальные подробности осуждения его на смерть остаются темными.

К 106—107 году *Chronicon Eusebii* относит и мученическую кончину епископа иерусалимского Симеона, 120-летнего старца. Он обвинен был пред проконсулом Аттиком как христианин и как давидит, т. е. претендент на иудейский престол. Что он после долгих истязаний был распят на кресте, в этом нет ничего невероятного. Но больше оснований предполагать, что временем преследования его были последние годы (115—117) Траяна, когда вспыхнуло восстание иудеев, и не только в Палестине, но и в Египте, Кирене, Кипре. В эту тревожную эпоху политическая подозрительность вполне понятна и происхождение от Давида должно было сильно отягчить положение престарелого епископа, принадлежавшего к христианскому (недозволенному) обществу. Но нужно относить к разряду мифов переписку между президом первой Палестины Тиберианом и императором Траяном. Первый указывал на малочисленность христиан и безвредность их для общества, и император ответил ему запрещением казнить их. Самыми своими

техническими выражениями эта переписка доказывает, что она сочинена после Юлиана. Палестина является здесь разделенною на две провинции; христиане называются галилеянами.

Третье мученичество, которое относится ко времени Траяна, есть мученичество Климента римского. Предание о Клименте, епископе римском, как мученике или исповеднике, одно из темных. *Martyrium Clementis* — позднего происхождения (*comes officiorum*, упоминаемый уже там, в действительности является впервые лишь при Юлиане). Предание о мученичестве Климента засвидетельствовано в первый раз в 398 г.: Руфин называет его «*martyr*». Иероним говорит, что в Риме была *ecclesia sancti Clementis*. В 417 г. папа Зосим в послании Аврелию карфагенскому говорит, что собор, рассматривавший дело пресвитера Целестия, заседал «*in sancti Clementis basilica, qui [Petri apostoli disciplinas] etiam martyrio consecraret*». Но с другой стороны, Евсевий в истории говорит только, что Климент в третий год Траяна скончался, и в хронике Евсевия о мученичестве его также не упоминается. В особенности важно молчание св. Иринея лионского, который, перечисляя римских епископов (III, 3, 3), лишь об одном Телесфоре (+ 135—137) замечает: «*οσ και ενδοξωσ εμαρτυησεν*», «который славно засвидетельствовал» (мученичеством свою веру), и не упоминает о мученичестве Климента, тогда как это был бы первый мученик на римской кафедре. Чтобы устранить молчание Иринея, делают особенное ударение на слове «*ενδοξωσ*», чем предполагается, что пострадали и другие, но не так славно, как Телесфор. Очевидно, это объяснение отзывается искусственностью.

Ввиду такого состояния исторических данных не только протестантские, но и католические ученые по вопросу о Клименте колеблются. Протестанты иногда ставят вопрос весьма круто и предполагают, что или предание о Клименте епископе римском образовалось из предания о Клименте консуле, который казнен при Домициане, или Климент консул явился из Климента, епископа римского. Но такая радикальная постановка вопроса несправедлива ввиду того, что, с одной стороны, консул Климент был личностью слишком заметною, так что о нем осталось свидетельство в языческой истории, и все же черты христианства его недостаточно ясны, чтобы переделать его в епископа, а с другой, и Климент епископ засвидетельствован весьма твердо, известно и его послание к коринфской церкви. Поэтому речь может быть лишь о том, ссылка епископа Климента «в Понт» не есть ли переделка (по недоразумению) известия о ссылке Флавии Домитиллы на остров Понтию.

Судя по древним календарям, нет никаких оснований предполагать, чтобы в Риме чествовали память Климента мученика. В карфагенском календаре упоминается мученик Климент, но он не называется епископом, что делается относительно Ксиса, Киприана и др. Более древнее «*Depositio martyrum*» упоминает также о мученике Клименте, но под другим числом (в ноябре месяце) и снова без слова «епископ». В римском «*Liber pontificalis*» говорится, что Климент скончался в Греции в марте. Ввиду всего этого, естественно, что вопрос о месте мученической кончины Климента приходится считать темным и неразрешимым на основании древних исторических памятников. Что касается того, что первоучители славянские нашли в Крыму мощи Климента и его ученика, то это без сомнения было для того времени, в которое они жили, фактом. Но сами по себе нетленные мощи не удостоверяют исторической личности, если не сохранилось других преданий, и факт принесения мощей из Крыма св. Константином нисколько не устраняет сомнений, возникающих из отсутствия нужных свидетельств в древней христианской литературе. История Крыма совсем не такова, чтобы предания могли здесь храниться неповрежденными; это могли быть мощи какого-нибудь другого Климента, пострадавшего здесь с учеником своим и отождествленного с Климентом римским. Что местные жители называют его «римским» епископом, в этом нет ничего удивительного.

Это могло тем скорее случиться здесь с другим лицом, что Крымский полуостров был заселен различными народностями. Прочно с римской империей жители его не были связаны; естественно, что присланного сюда иностранца мученика они назвали «римским». Также и то, что и в Риме встречают его, как епископа, неудивительно: историческая эрудиция папы Николая I была очень невысокой пробы, даже касательно событий ближайшего времени, а тем более касательно древних преданий.

Рескрипты с именами Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия

Дальнейшим вопросом, который приходится разрешать в истории гонений, является вопрос о подлинности некоторых рескриптов императоров в пользу христиан, которые сохранились до нашего времени.

Положение христиан, установленное при Траяне, весьма долго не подвергалось переменам. Непосредственные преемники Траяна шли в своей политике в отношении христиан по тому же пути. На римском престоле находились императоры вообще лучшие, каких только знает история этих веков. Все, по-видимому, чувствовали себя как нельзя более довольными их правлением. Между тем христиане подвергались гонению, и гонению за одну только принадлежность к обществу, которое не было признано правительством. Образованные христиане постарались изменить такое юридическое положение своей Церкви и начали прямо обращаться к императорам со своими апологиями. Так сделали Кодрат, Аристид, Мелитон, Иустин Философ. Но их апологии, как известно, не произвели для христиан благоприятного действия, т. е. указ Траяна и установившаяся практика не были отменены. Положение христиан представлялось до того искусственным, что истинное представление о нем затемнилось у христианских писателей.

Уже Тертуллиан, подвергавший такой острой критике непоследовательность Траяна, дает такое тенденциозное освещение истории христиан. Он говорит, что для христиан весьма лестно, что их гонителями выступают такие люди, как Нерон или Домициан. Нерон был государем до такой степени дурным, что нет сомнения, что он мог преследовать только весьма хорошее. Между тем лучшие императоры нисколько не считали христиан вредными для общества. Например, Траян до такой степени убежден был в невинности христиан, что запрещал даже разыскивать их. И при последующих императорах положение христиан нисколько не изменилось к худшему; напротив, они стараются облегчить их положение: так Марк Аврелий строжайшим образом запретил обвинять христиан только за христианство. Последующие христианские писатели понимали дело не более этого. Например, Евсевий, знавший о рескрипте Траяна Плинию, в таких чертах представляет положение дел. Первоначально Траян издал эдикт о повсеместном преследовании христиан. Но потом, когда из донесения Плиния узнал, что христиане являются пред трибуналом во множестве, и убедился, что они безвредны, запретил разыскивать христиан и, однако, приказал казнить их, если только они попадутся. *Martyrium Ignatii Vaticanum* извращает эти слова Евсевия и утверждает, что Траян приказал разыскивать христиан, но запретил их казнить. Наконец, Метафраст идет еще далее в этом направлении: христиан всюду разыскивают, но разыскивают не для того, чтобы подвергать их казни, а для того, чтобы познакомить с ними самих язычников; христианам было только запрещено занимать государственные должности.

При таком положении дела христиане, естественно, относились доверчиво к слухам о том, что императоры издают ограждающие христиан от преследования черни эдикты. Таких эдиктов до нашего времени сохранилось три: Адриана (у Евсевия и Руфина, IV, 9, и в первой апологии Иустина, с. 68), Антонина Пия (у Евсевия и Руфина IV, 13 и в

приложении к апологиям Иустина) и Марка Аврелия (в приложении к первой апологии Иустина). Степень исторической достоверности этих эдиктов различна.

Рескрипт Марка Аврелия несомненно подложен. Император здесь рассказывает сенату, что во время его похода против квадов в 174 г. вся римская армия во время бездождия подвергалась смертельной жажде. Но по молитве христиан к Богу пошел дождь. В благодарность за это император запрещает вовсе преследование против христиан и приказывает сжигать живыми тех, которые станут обвинять христиан за то только, что они христиане.

Вопрос, возбуждаемый этим эдиктом Марка Аврелия в пользу христиан, имеет две стороны. Речь может идти 1) о факте, которым этот эдикт будто бы вызван, и 2) о содержании самого эдикта. Что касается факта, то о нем исторически можно сказать только то, что во время войны с квадами в 174 году Марк Аврелий с войском действительно подвергался опасности от жажды, но вовремя пошедший дождь избавил римлян от бедствия. Но император-философ далеко не был расположен приписывать такой счастливый исход дела христианам; напротив, существуют даже два варианта языческого предания об этом факте, и по одному из них дождь пошел вследствие заклинаний египетского мага Арнуфиса, его молитв к воздушному богу Гермесу, а другой вариант приписывает этот дождь действию молитвы самого императора Марка Аврелия. Невероятно и то, чтобы христиан было так много в войске Марка Аврелия, что они не только могли составить целый легион, но и действительно все состояли в одном легионе. Один из самых древних свидетелей об этом происшествии, Аполлинарий иерапольский, говорит, что в честь этого события легион получил название «молниеносного». Ученые, занимавшиеся римской военной историей, выяснили, что действительно двенадцатый легион носил это название (*legio duodecima fulminata*); но это был один из девятнадцати легионов, существовавших еще при Августе. Такое название он носил уже давно, несомненно, при Нерве и Траяне (вообще римские легионы, кроме цифры, носили еще какое-нибудь прозвание, например, *legio VI victrix*, *legio V alauda* (жаворонок), *legio VII Claudia*). «Этот легион в 68 г. находился в Сирии, принимал участие в завоевании Иерусалима при Веспасиане, при Траяне стоял в Каппадокии. Из слов Аполлинария можно заключить, что в его время этот легион стоял в городе Мелитине, т. е. в Каппадокии же (буквально Аполлинарий говорит лишь, что *κεραυνοβολος λεγεων* назывался прежде *Μελιτηνη*, Eus. V, 5). При Александре Севере *legio XII fulminata* стоял все еще в Азии. Что он в 174 г. был вызываем на Дунай, серьезных доказательств не представлено.

Таким образом, Марк Аврелий не видел повода издавать эдикт в пользу христиан. Затем содержание эдикта выходит из границ правдоподобия: доносчиков на христиан предписано сжигать живыми, начальникам провинций запрещено лишать христиан свободы, отвращать от веры, обращать к прежней (языческой) вере,— и это в эдикте, выставленном на форуме в Риме! Такой документ не мог бы исчезнуть бесследно, не отозваться на положении христиан: гонение в Галлии в 177 г. было бы во всяком случае невозможно.

Заглавие предшествующего этому рескрипту сохранилось в поврежденном виде, так что вопрос, какому из двух императоров этот документ приписывается, остается спорным. Одни читают имя Марка Аврелия и находят, что выражение: «вы гоните христиан до смерти», характеризует именно царствование Марка Аврелия; другие (большинство) относят рескрипт к Антонину Пию, потому что проще поправить ошибку в дате на 158 год. Этот рескрипт представляет несколько более тонкую работу, чем рассмотренный выше. Евсевий принимает его как подлинный. Но нетрудно подметить в нем

христианскую руку, и неудивительно, что еще в 1781 году (Haffner) основательно доказана его подложность. Впрочем, некоторые ученые (например, Wieseler) и в настоящее время отстаивают его подлинность. Спасти подлинность этого документа пытался в недавнее время А. Гарнак (Texte und Untersuchungen, XIII, 4, 1895), но, по моему мнению, недостаточно основательно. Он предполагает, что в основе этого документа лежит действительная подкладка, искаженная христианскою рукою. Но из всякого подложного документа таким способом можно выжать подлинное содержание, если уничтожить в нем все подделки.

Рескрипт адресован προς το κοινον της Ασίας, т. е. к народному сейму или собранию муниципальных представителей передней Азии, собиравшемуся в Ефесе, и выставлен был будто бы в этом городе. Текст рескрипта, как он читается после апологий Иустина, представляет позднейшие характерные интерполяции в сравнении с текстом в истории Евсевия (ниже они отмечены чрез add.). Содержание рескрипта следующее:

«Я уверен, что сами боги заботятся о том, чтобы христиане всем сделались известными, и сами боги скорее вас наказали бы тех, которые не хотят им поклоняться [add.: наказали бы, если бы могли]. Вы беспокоите христиан, обвиняете их в безбожии [add.: и в некоторых других преступлениях, которых не можете доказать] и своими преследованиями только укрепляете их в их религиозных убеждениях. Ибо что может быть для них почетнее сознания, что их обвиняют за то, что они готовы скорее пожертвовать жизнью, чем жить отрекшись от своего Бога? Поэтому-то они одерживают над вами верх, скорее соглашаясь пожертвовать своею жизнью, чем послушаться вас. Что касается землетрясения, то вам следовало бы поучиться у христиан надежде на Бога. Вы забываете богов, не радуете о них и даже до смерти преследуете тех, которые чтут Бога. Об этом писали многие президы мне и моему отцу И он предписал им, чтобы они нисколько не беспокоили этих лиц, если только не окажется, что они что-нибудь затевают против римской империи. Писали и мне, и я ответил им в том же смысле. Итак, если кто-нибудь вздумает привлекать их к ответственности именно за их религиозные убеждения, то человек, привлекаемый к суду, должен быть освобожден от суда, если бы даже оказалось, что он действительно христианин, а тот, кто доносил на него, должен подлежать наказанию».

Таким образом, автор рескрипта читает проповедь самим язычникам. Христиане поставляются им в пример по своей надежде на Бога, по крепости религиозного убеждения; доказывается самым основательным образом, что гонения только укрепляют христиан в их религиозном убеждении, и делается ссылка на целую серию эдиктов, в которых запрещается преследовать христиан за их религию. Таким образом, этот эдикт дает щедрю рукою то, чего напрасно домогались все апологеты, жившие во II и даже в III веке.

В отличие от этих двух рассмотренных рескриптов, подлинным нужно признать третий из названных выше документов, рескрипт Адриана, хотя и его подлинность подвергается подозрениям. Адресован он на имя проконсула Каппадокии Минуция Фундана. Он сохранился в двух редакциях, которые в некоторых пунктах между собою разнятся: в греческом переводе у Евсевия и на латинском языке у Руфина. Этот латинский текст, по мнению одних, есть только обратный, не совсем точный перевод из Евсевия, по мнению других — подлинник рескрипта, каково бы ни было его происхождение. Содержание этого рескрипта следующее:

«Минуцию Фундану.

Я получил послание светлейшего Серенния Граниана, твоего предшественника, и не считаю возможным оставить этот доклад без ответа [Евс.: без расследования], чтобы и людей [Руф.: и невинных людей] не подвергать тревоге, и клеветникам не дать повода грабить [Евс.: делать зло]. Если жители провинции желают открыто вести дело против христиан и в состоянии будут на суде уличить их в чем-нибудь, я этого не воспрещаю им. Но только просьбы и только вопли не дозволяются. Во всяком случае, если кто пожелает обвинить их, то гораздо справедливее тебе расследовать взводимые на них обвинения. Таким образом, если кто-нибудь обвинит вышеупомянутых людей и докажет, что они делают что-нибудь противозаконное, то ты наложишь наказание смотря по силе преступления. Но если кто-нибудь обвинит кого-нибудь из них и окажется клеветником, то, клянусь Геркулесом, ты обязан строго наказать его за такое негодное дело».

Прежние ученые не сомневались в подлинности этого рескрипта. [В новое время сторонниками подлинности являются Wieseler, Funk 1879, Lightfoot, Uhlhorn, Mommsen 1890, Ramsay 1893, Hamack 1895, Schultze 1899]. Впервые высказал сомнение в 1856 г. Keim и остался до конца жизни защитником этого мнения. На его сторону стали Baur, Lipsius, Hausrath, особенно Overbeck (1875), молча примкнули к ним Hase, Herzog; [не признают рескрипта подлинным также Veil 1894, Schubert 1897]. Весьма подробно критикует рескрипт Aube (*Histoire des persecutions de l'eglise*. Paris 1875), и свое мнение формулирует так:

«в конце концов мы сильно сомневаемся в подлинности рескрипта». Основанием для сомнения служат:

1) Форма, в которой рескрипт сохранился. Он начинается прямо: «Минуцию Фундану». Императоры не писали так бесцеремонно: они ставили и свой титул и титул проконсула. Имена обоих проконсулов не совсем верны. Serennius Granianus, consul suffectus в мае 106 г., в действительности назывался Q. Licinius Q. f. Silvanus Granianus Quadronius Proculus: а Minucius Fundanus, consul suffectus в мае 107 г., носил имя C. Minicius Fundanus.

2) Повод, по которому рескрипт издан. *Relatio* Граниана, азийского проконсула в 123—124 гг. до нас не сохранилась, но, судя по рескрипту, проконсул спрашивал: позволять ли народу без всякой судебной процедуры требовать христиан на смерть? «Как! — возражает Обэ.— С вопросом об этом проконсул обращается к тому императору, который в своем *edictum perpetuum* полагает кару тем, кто подбивает толпу к чему-нибудь преступному, т. е. возбуждает ее воплями кого-нибудь обвинять или просить кому-нибудь помилования!» Сам Адриан был против уступок воплям этого *imperitum vulgus*: он, чтобы не вторгаться в права собственности другого, не согласился освободить, по желанию народа, одного раба — искусного возницу. А проконсул спрашивает, можно ли, по простому капризу толпы, бросить несколько человек на съедение львам или на костер! Исконное римское правовое воззрение всегда было то, что *vanae voces populi non sunt audiendae*, что на основании этих воплей нельзя ни виновного освободить от суда, ни осудить невинного. И христианские императоры от языческой эпохи заимствовали тот превосходный принцип, что нужно признавать невинным того, против кого есть враги, но нет обвинителя.

3) Содержание рескрипта. В нем проводится то воззрение, что христианство само по себе не есть подлежащее каре преступление, что, вопреки рескрипту Траяна, наказуется не *poenae ipsam*, а только *flagitia cohaerentia homini*, по размеру которых и назначается наказание. Между тем Траян полагает за одно только твердое исповедание христианства смертную казнь.

Все эти доводы, однако, недостаточно сильны, чтобы на основании их признать рескрипт неподлинным.

1) Нет никакой необходимости отстаивать, что рескрипт у Евсевия и Руфина сохранился дипломатически точно. Как из *Minicius* явился *Minucius*, так *Silvanus* могло быть испорчено в *Serennius*. Но возможно и то, что в рескрипте из нескольких имен Граниана выбрано не то, под которым он был более известен. В эту пору римляне носили по множеству имен, так что нелегко составить их полный список. Например, *consul ordinarius* 169 года носил 38 имен: 1) *Quintus Pompeius Quinti filius Senecio Roscius* (5) *Murena Coelius Sextus Julius Frontinus* (10) *Silius Decianus Caius Julius Eurycles* (15) *Herculaneus Lucius Vibullius Pius Augustanus* (20) *Alpinus Bellicius Sellers Julius Aper* (25) *Ducenius Proculus Rutilianus RuHnus Silius* (30) *Valens Valerius Niger Cl. Fuscus* (35) *Saxa Uryntianus* (?) *Sosius* (38) *Priscus*. Сокращенно он назывался *Q. Pompeius Senecio Sosius Priscus*, или *Q. Sosius Priscus Senecio*, или *Q. Sosius Priscus*, наконец просто *Priscus*. Ошибка в выборе имени более употребительного при таком количестве их легко понятна.

2) Жизнь нередко представляет отклонения в сторону от юридических принципов, даже самых ясных. Уже одно то, что закон против *vanae voces populi* не раз возобновлялся, говорит о том, что *imperitum vulgus* часто заставлял делать себе уступки в этом пункте^[7]. Граниан, вероятно, находился в том положении, высшая степень которого описана в *Матф. XXVII, 23—26*, и в своем докладе испрашивал позволение в подобных случаях для предотвращения общественных беспорядков казнить виновных без соблюдения судебных формальностей.

3) Последнее возражение наиболее сильное; но оно дает такое толкование рескрипту, которого нельзя назвать ни бесспорным, ни единственным. Император требует лишь, чтобы христиан судили и осуждали с соблюдением законных формальностей. Совсем не так ясно, что *poenae ipsam* уже не считается преступлением, что быть христианином не значит еще для Адриана поступать противозаконно. Слово «christiani» в рескрипте может означать просто «обвиняемые в принадлежности к христианскому обществу». Градация наказаний по степени преступности не невозможна и на почве рескрипта Траяна: принадлежность к христианству могла быть осложненаотягчающими обстоятельствами (христианина могли обвинять еще в одном из *flagitia*). Таким образом, текст рескрипта допускает толкование, какое дают ему оспаривающие его подлинность: опровергнуть такое понимание невозможно, но его можно отстранить, потому что оно не есть единственно возможное, и тогда этот рескрипт можно принять как подлинный.

Продолжение

В конце концов выводы ясны. Серенний Граниан был поставлен в такое положение, что против христиан являлось много врагов, но не было доносчиков. В так называемых *mandata principis*, т. е. в инструкциях, которые давали государи правителям отдельных провинций — проконсулам, президам, повелевалось наряду с *latrones* преследовать *motu proprio* и сакрилегов. Положение должностных лиц было довольно затруднительное: на вопли толпы, чтобы против христиан принимались меры строгости, они, за отсутствием доносчиков, не должны были в силу указа Траяна обращать внимания, хотя бы сами принципиально были убеждены, что крик против безбожников не есть преступление. Поэтому они обратились к императору, чтобы он изменил практику Траяна и разрешил им *motu proprio* преследовать христиан. Но Адриан не желает отступить от практики своего предшественника, не дозволяет *coercitio* в смысле права инициативы самого правителя в преследовании христиан, но настаивает на формальном, судебном разборе дела. Само собою разумеется, что, с точки зрения императоров, само христианство есть

преступление; но раз расследование велось судебным порядком, то проконсул соблюдением различных формальностей мог затормозить дело. Рескрипта Траяна Адриан не отменяет, а подтверждает лишь тот его пункт, который предписывает и христиан судить не иначе, как по законам. Что рескрипт Траяна отменен не был, это бесспорно: его действие нетрудно проследить в истории последующих гонений.

Мученики при Адриане, Антонине Пие и Марке Аврелии

О гонении при Адриане есть лишь одно достоверное известие: епископ римский Телесфор в 135 или 137 г., по словам Ириней, скончался мученически. Ириней есть единственный свидетель об этом, и ничего более о мученичестве Телесфора неизвестно.

На царствование Антонина Пия (10 июля 138 — 7 марта 161 г.) падают два мученичества: епископа Поликарпа в Смирне и нескольких мучеников в Риме.

Дата мученической кончины св. Поликарпа весьма спорная. Это мученичество, собственно говоря, составляет крест для хронологов; по этому вопросу исписано очень много бумаги и, однако, его нельзя считать подвинутым к окончательному решению. По Eus. hist. eccl. IV, 15, св. Поликарп пострадал при Марке Аврелии (7 марта 161-17 марта 180), но год царствования не определяется. По Eus.— Hieron. Chron., мученическая кончина его была в 7 год М. Аврелия (167—168). Прежние ученые относили это мученичество приблизительно к 166 году. Но в 1867 г. вышло сочинение французского ученого Ваддингтона (Waddington, Memoire sur la chronologie de la vie du rheteur Aelius Aristide), которое произвело переворот в науке: кончину св. Поликарпа стали относить к 155-156 г. В настоящее время замечается отлив в сторону прежнего мнения. К Ваддингтону примкнули: Renan, Aube, Lipsius, Hilgenfeld, Gebhardt, Harnack. Против Ваддингтона: Keim (1878), Wieseler, Langen, Reville, Uhlhorn, А. П. Лебедев. Образовалась целая литература по вопросу об этой спорной дате. Взгляд Кейма, очевидно, можно назвать традиционным; его противники полагают, что свидетельство Евсевия не может иметь решающего значения.

Св. Поликарп пострадал или а) около 155 г. (А. Harnack, J. В. Lightfoot: 23 февраля [суббота] 155 [при врузе-лето AF]), или б) около 166—167 г. (Chronicon Paschale: 26 марта, в великую субботу, 163 г.; но в 163 году врузе-лето ДС, 26 марта было в пятницу).

Вопрос о дне и годе мученичества св. Поликарпа есть прежде всего материальный вопрос о наших хронологических источниках. *Μαρτυριον* св. Поликарпа (послание смирнской церкви к церкви филомилиийской во Фригии) состоит а) из текста, который почти сполна принят в церковную историю Евсевия (IV, 5), и Р) из хронологического приложения (appendix: «*Μαρτυρει δε*»), которого Евсевий в церковной истории не приводит. Сторонники Кейма эту прибавку или прямо отказываются принимать, как позднейшую, или не придают ей полного значения. Сторонники Ваддингтона признают свидетельство этой прибавки надежным и заслуживающим полного внимания.

а) Если достоверен только текст мученичества, то мы знаем, что св. Поликарп пострадал

1) при неназванном по имени *proconsul Asiae*,

2) при асиархе Филиппе,

3) *οντος σαββατου μεγαλου* [NB: без члена].

б) Если же достоверен также и appendix, то мы знаем, сверх того, что св. Поликарп пострадал

1) при проконсуле Статии Квадрате (Στατιου Κοδρατου),

2) при архiereе Филиппе Траллиане,

3) σαββατω μεγαλω,

4) 2-го ксанфика (μηνος ξανθικου δευτερα ισταμενου),

5) 23-го февраля (προ επτα καλανδων μαρτιων).

Авторитетные ученые решают, что достоверен и appendix. В самом деле, из написей видно, что Γ[αιος] Ιουλιος Φιλιππος Τραλλιανος был ασιαρχης ολυμπιαδι ΣΑΒ (след. в 149—153 г.); он же в написях называется и αρχiereυς.

Спрашивается: насколько решение первого вопроса (материального) в смысле альтернативы б подвигает нас в решении вопроса о годе мученической кончины св. Поликарпа? Это ставит нас лицом к лицу с вопросом экзегетическим.

1) По точным словам св. Иринея, Поликарп сам говорил, что он «обращался с Иоанном и прочими (των λοιπων), видевшими Господа». Сам Ириней пишет: «Поликарп не только бывший учеником апостолов (υπο αποστολων μαθητευθεις) и обращавшийся со многими (πολλων), видевшими Христа, но и от апостолов поставленный (υπο αποστολων κατασταθεις) в Асию епископом (επισκοπος) в смирнской церкви» (III, 3, 4).

2) Сам св. Поликарп (в тексте мученичества) говорит: «восемьдесят шесть лет я служу Христу», ογδοηκοντα και εξ ετη δουλευω αυτω. Это значит —

ααα) или: «мне 86 лет от рождения»,

ббб) или (вероятнее): «уже 86 лет, как я христианин».

I. Если Поликарп пострадал в 155 году, то в 69 году он (ααα) родился и около 100 года мог быть поставленным апостолами епископом в Смирне. Еще проще дело, если он в 69 году обратился в христианство (ббб).

II. Но если он пострадал в 166 году, то лишь в 80 году он (ббб) принял христианство, а может быть, только еще родился (ααα) и лишь около 110 года стал епископом. Quaeritur: αα) мог ли в 110 году он быть поставлен апостолами? bb) родившись в 80 году, могли он обращаться (допустим с 92—95 г.) со многими видевшими (60 лет тому назад) Господа? Следовательно —

III. Уже текст предрешает вопрос скорее в пользу 155 года.

IV. Асиархат — архiereйство Филиппа Траллиана благоприятствуют дате около 155 года.

V. По-видимому, этому же году благоприятно и проконсульство Статия Квадрата. В 1867 г. французский академик Waddington в исследовании «О жизни ритора Элия Аристида»,

на основании данных в *ἱεροὶ λόγοι* этого ритора сделал вывод, что «Статии Квадрат был проконсулом Азии в мае 154 или 155 г. (самое раннее: 153 г.)». Но в действительности, как показал W. Schmid в статье об Аристиде в *Rheinisches Museum* В. 48 (1893), вся хронология у Ваддингтона не тверда (Аристид родился, вероятно, в 129, не в 117 году) и в *ἱεροὶ λόγοι* Аристида имя Статия Квадрата вовсе не названо. Следовательно, поверье ученых, будто *ἱεροὶ λόγοι* как либо «освещают» вопрос о годе кончины св. Поликарпа, не основано ни на чем. Но и допуская, что вычисления Ваддингтона не вполне точны, нужно отдать предпочтение более ранней дате (ок. 155 г.). Известно, что *Lucius Staius Quadratus* был *consul ordinarius* еще в 142 году. В то время каждый год сменялось по три пары консулов. Естественно, при таком количестве не все консуляры могли получить место проконсулов, поэтому провинции давались им по жребию. Но во всяком случае легче допустить, что Ст. Квадрат получил провинцию через 12 лет после своего консульства, чем предполагать, что он ждал очереди около 25 лет. Следовательно, год проконсульства Статия Квадрата устанавливается на основании *appendix'a*, не наоборот: не год кончины св. Поликарпа на основании проконсульства Статия Квадрата.

На основании всех этих данных можно признать, что св. Поликарп пострадал или в 155, или около 155 года.

Остается еще вопрос о дне его кончины.

То совершенно бесспорно, что

ааа) 2 ксанфика по общеасийскому календарю соответствует 23 февраля = *ante diem septimum kalendas martias*. Но я считаю (в виду того, что в тексте мученичества проходит ясное сопоставление кончины Поликарпа с крестною смертью Христа) бесспорным же, что

ббб) «великая суббота» была 15 нисана, т. е. день пасхи (не забудем, что св. Поликарп был «четыренадесятник»). А следовательно, св. Поликарп пострадал

ввв) уже потому не 23 февраля (в субботу) 155 года, что в 155 году полнолуние (и даже лунное затмение, видимое в Смирне!) приходилось лишь на ночь с 6 на 7 марта: а следовательно, 23 февраля приходилось, вероятно, на третий день лунного месяца, не на 15-й. И притом, как бы иудеи ни заблуждались в своих календарных расчетах, я считаю совершенно невероятным, чтобы

ггг) иудейское 15 нисана во II веке когда-либо могло пасть на 23 февраля, т. е. на целый месяц раньше весеннего равноденствия.

Выход, вероятно, заключается в следующем: св. Поликарп пострадал 15-го нисана 2-го ксанфика, но не по общеасийскому календарю, а по местному смирнскому. Уже одно соответствие 2 ксанфика с 15 нисана доказывает, что в Смирне тогда считали не по лунным, а по солнечным месяцам. Но какому юлианскому числу соответствует смирнское 2-е ксанфика, это неизвестно никому из ученых (разумеется, про *ἡμερὰ καλανδῶν μαρτίων* я считаю позднейшею вставкою в *appendix*). Следует лишь не забывать, что в Антиохии 1-е македонского месяца *Διος* (которое по асийскому календарю искусственно подогнано к 23 сентября) приходилось на 1-е ноября и 1-е ксанфика на 1-е апреля. В Смирне могли македонские лунные месяцы (при переходе к солнечному году) сблизить с римскими так же, как уравнили их в Антиохии. Все дело здесь зависело от постановки интеркаляционного месяца, *ἐμβολιμὸς μῆν*. Если в Смирне эвволимическим месяцем был *Δυστρος*, то 1-е число следующего за ним ксанфика должно было колебаться в пределах

29 дней, и легко могло случиться, что в год, когда в Смирне ввели солнечный календарь, 1-е ксанфика пришлось на 1-е апреля. Не невозможно поэтому, что св. Поликарп пострадал в субботу 2 апреля, 15 нисана (астрономическое полнолуние), 158 года. Но это одна из многих возможностей, и хронологический вопрос о дне кончины св. Поликарпа пока следует считать научно неразрешенным и неразрешимым.

Мученичество св. Поликарпа первое в истории, о котором имеются надежные сведения. Поэтому на нем следует остановиться с особым вниманием.

В Смирне были отданы зверям 12 христиан из Филадельфии. Один из них, Квинт, сам явившийся пред трибунал, увидев зверей, испугался и отрекся от Христа. Но другой, Германик, обратил на себя общее внимание своим мужеством. Геройская смерть Германика только возбудила ярость толпы. Послышались голоса: «Смерть безбожным (ἀρε τοὺς ἀθεοῦς)! ищите Поликарпа!» За Поликарпом отправлены были сыщики. Смирнский епископ хотел было остаться в своем доме в Смирне. Но его приближенные убедили его уклониться от опасности, и он удалился в одно поместье, лежавшее недалеко от Смирны. Сыщики между тем действовали. По убеждению тех же друзей Поликарп решил перейти в другое поместье. Но тогда полиции удалось захватить двух рабов, их подвергли пытке, и они открыли местопребывание Поликарпа. С значительным отрядом солдат, вооруженные, явились сыщики в то место, где находился Поликарп. Он оставался в верхней горнице и мог бы и на этот раз избегнуть их рук. Но он предпочел остаться на месте и, сказав: «Воля Господня да будет»,— вышел навстречу сыщикам. Когда те увидели достопочтенного старца, им стало стыдно за свое собственное оружие, которым они запаслись, выступая как бы против разбойника. Епископ предложил им ужин,— это было в пятницу в поздний час, а сам попросил позволения помолиться. Два часа он молился за всех христиан, за всю вселенскую церковь. Наступило уже утро, когда явившиеся арестовать его повезли (на осле) в Смирну. На дороге они встретили коляску, в которой ехал один из муниципальных начальников смирнских, так называемый иринарх, вместе с отцом. Они попросили епископа сесть в коляску и начали убеждать его уклониться от угрожающей опасности: «что худого сказать: κυριε καίσαρ, принести жертву и тем спасти жизнь?» Епископ ответил: «Я не сделаю того, что вы мне советуете». От убеждений эти муниципальные сановники перешли к угрозам и ругательству и, наконец, вытолкнули Поликарпа из кареты. Преклонный старец повредил ногу, но спокойно продолжал идти по направлению к городу.

В великую субботу Поликарпа привели на стадию. По всей толпе пронеслась весть: «Поликарпа арестовали». Поднялся такой шум, что невозможно было расслышать ясно ни одного слова. Поликарп предстал пред лицо находившегося здесь проконсула. Он начал допрос: «Ты ли Поликарп?» Когда епископ признал себя Поликарпом, проконсул обратился к нему с обыкновенными словами: «Пожалей твой почтенный возраст и не доводи дело до своей гибели; поклянись гением кесаря, одумайся, скажи: смерть безбожным». Поликарп грустно и строго осмотрел сидевшую в цирке бушующую толпу, указал на нее рукою и произнес, обращая глаза к небу: «ἀρε τοὺς ἀθεοῦς». «Поклянись гением кесаря,— продолжал проконсул,— и похули Христа». Поликарп ответил: «86 лет служу я Ему и никакой обиды не потерпел от Него; как же я могу похулить Царя моего, Который спас меня?» Проконсул продолжал склонять Поликарпа к отречению: «Поклянись же гением кесаря, и я отпущу тебя». Тогда Поликарп заметил: «Напрасно ты делаешь вид, что не понимаешь меня, предлагая поклясться гением кесаря. Если ты не хочешь понять меня, я скажу тебе ясно: слушай: я христианин. А если желаешь узнать, что такое христианин, то назначь особый день и выслушай меня». Проконсул взглянул на сидевшую в цирке толпу и сказал: «Убеди народ». «Лишь тебе,— ответил епископ,— оказываю я честь говорить с тобою, уважая в тебе представителя Богом поставленной

власти, а этих я не считаю достойными, чтобы я стал оправдываться перед ними». «У меня есть звери,— сказал проконсул,— я им отдам тебя, если не отречешься. А если зверей не боишься, то я сожгу тебя». Поликарп ответил, что огонь временный, который через несколько часов погаснет, не страшен по сравнению с огнем вечным. «Что ты медлишь? делай, что тебе угодно». Тогда проконсул приказал объявить чрез глашатая: «Поликарп признал себя христианином». Услышав это, толпа разразилась криками ярости: «Поликарп — учитель нечестия, отец христиан; он отвергает наших богов». К язычникам присоединились и иудеи, находившиеся в тот праздничный день в цирке.

Народ требовал, чтобы на Поликарпа выпустили льва. Но для игр в цирке постановка льва обходилась дорого. Поэтому асиарх Филипп ответил, что игры, назначенные для предшествующего праздника, кончены и что потому львам Поликарп отдан не будет. Тогда народ закричал, что Поликарпа следует сжечь. В этом смысле и состоялся приговор проконсула. Язычники и иудеи стали носить горючие материалы и складывать их в костер. Скоро костер был готов. Для христиан было трогательно видеть, что престарелый епископ, раздевшись, сам стал снимать и обувь (прежде разували его верующие). Когда он разделся, его хотели пригвоздить к столбу. Но Поликарп, отклонив это, сказал: «Оставьте меня так. Тот, Кто дает мне силу терпеть огонь, даст мне силу и без гвоздей остаться на костре неподвижным». Затем он произнес краткую благодарственную молитву за то, что Господь удостоил его чести мученичества. По окончании молитвы зажгли огонь. Но пламя образовало дугу вокруг Поликарпа и не касалось тела мученика. Тогда по приказанию проконсула confector заколол Поликарпа мечом. Тело его решились не отдавать христианам и сожгли на костре, так что верные могли собрать лишь некоторые драгоценные останки своего уважаемого епископа.

Святой епископ от начала до конца остается высоким образцом нравственной силы. Каждое действие его отмечено замечательным спокойствием. В его отношении ко власти не имеется ничего вызывающего или раздражающего. Он не хочет напрашиваться на мученичество и, насколько это возможно в пределах христианской совести, старается отклонить опасность. Составители мученических актов Поликарпа воспользовались его мученической кончиною для того, чтобы дать в ней урок против того возбуждения умов, которое было вызвано монтанизмом. Замечательно и то священное благородство, с которым он отказывается защищаться пред таким трибуналом, который не имеет над ним законной власти и не расположен выслушать справедливую защиту.

Представитель власти держится вообще нейтрального положения и скорее сдерживает толпу, чем поощряет ее. Проконсул, предлагая Поликарпу убедить народ, кажется, хочет дать понять, что сам лично он ничего не имеет против его освобождения; можно сказать даже, что и местные муниципальные власти и самый проконсул с уважением относятся к личности маститого старца. Поликарп, с точки зрения основоположения римского права, осужден невинно: у него были враги, но не было обвинителя; а такой человек объявляется по римскому праву невинным, *innocens*. Процесс против Поликарпа имеет тот неправильный вид, о котором, вероятно, говорилось в донесении Серенния Граниана императору Адриану. Не имея налицо обвинителей, власть под давлением воплей толпы сама принимает на себя инициативу процесса. Это против положения рескрипта Траяна, где говорится, что христиан не должно разыскивать, хотя, с другой стороны, это не против более общего заключения, по которому на обязанности проконсула лежало *sacrilegos conquirere*. Поликарп тонко дает понять, что проконсул поступил не по закону, если отдал дело на суд народа.

Дальнейшая процедура имела характер закономерного процесса и управляющею линиею является известный рескрипт Траяна. Начинается дело строго официальным обязательным

вопросом: «Ты ли Поликарп»? Далее поставлено было обвинение в нарушении религиозных законов, *crimen sacrilegii*, может быть, потому, что так было законнее, потому что в силу рескрипта Траяна процесс против христиан должно начинать только тогда, когда есть обвинитель налицо. Что Поликарп — христианин, это выясняется уже в дальнейшем развитии процесса. Проконсул даже избегает формулировать этот обвинительный пункт, который должен был приблизить процесс к его роковой развязке. Он как будто намеренно предлагает наиболее мягкую форму отречения от христианства. Он требует от Поликарпа не жертвы богам, а лишь клятвы гением кесаря, в которой муниципальные представители не видели ничего худого. Вместо поклонения богам для очищения от подозрения в безбожии проконсул предлагает лишь сказать: «смерть безбожным», т. е. предлагает такую формулу, какую в своем смысле мог повторить и Поликарп. Я даже склонен думать, что *martyrium* Поликарпа не совсем точно передает ход его процесса и требование: «похули Христа», было высказано проконсулом лишь тогда, когда сам Поликарп разъяснил, что он христианин. Здесь можно усмотреть все почти моменты того процесса, который установил Плиний, кроме разве одного жертвоприношения. Здесь есть предложение одуматься, поклясться гением кесаря и похулить Христа; есть и угроза. Сознание Поликарпа в том, что он христианин, здесь заменяет самый смертный приговор; о нем объявляется толпе чрез герольда. Таким образом, проконсул опасается констатировать факт, но когда он обнаружился, то осуждение признано неизбежным. *Nomen ipsum punitur*; о *flagitia* здесь нет речи. Самая, может быть, достопочтенная личность маститого епископа делала немислимыми обвинения в столь грязных преступлениях, или власти Рима достаточно убедились со времен Плиния в том, что слухи подобного рода лишены всякого основания, или, может быть, авторитетное молчание Траянова рескрипта слагало с властей обязанность производить следствие по подобному подозрению. Таким образом. Поликарп осужден вследствие такого юридического процесса, который прямо предполагает действие рескрипта Траяна, или, если угодно, такого процесса, которым был вызван рескрипт Адриана.

На предпоследний год царствования императора Антонина падает новое мученичество в самом Риме. Дело происходит в последний месяц 160 г. или в первые два месяца 161г. Об этом процессе рассказывается во второй апологии Иустина Философа, потому что этот процесс дал повод к написанию ее. Этот процесс интересен в том смысле, что он выясняет, как столкновения личные могли приводить христиан к мученичеству.

Одна знатная римлянка, еще будучи язычницею, вышла замуж за чрезвычайно развратного человека и некоторое время была достойною его парюю. Но после обращения в христианство она раскаялась, изменила свое поведение и выразила недовольство поведением мужа, прося его изменить образ жизни. Ее просьбы оказались безуспешными, и она решилась требовать развода. Оскорбленный этим муж выдвинул против нее обвинение, что она христианка. Обвиняемая, прежде чем отвечать на это обвинение, обратилась к императору с прошением о дозволении ей устроить предварительно свои домашние дела. Разрешение это последовало. Потерпев и здесь, по крайней мере, временную неудачу, муж в раздражении повел обвинение в христианстве против учителя своей жены, Птолемя. Последний немедленно заключен был в темницу и после довольно продолжительного заключения представлен на суд префекту столицы Квинту Лоллию Урбику, который только спросил его, христианин ли он, и когда тот признал себя христианином, осудил его на смертную казнь. Присутствовавший при этом судопроизводстве христианин Лукий сейчас же обратился к префекту с протестом: «Ты поступаешь недостойно наших императоров, одного благочестивого, другого — философа; ты осудил на казнь человека, которого ни в каком преступлении не обвиняют, ни в грабеже, ни в убийстве, осудил только за то, что он признал себя христианином».

Префект в ответ на это только спросил: «Мне кажется, что и ты христианин»,— и когда тот признал себя христианином, осудил на смертную казнь и его. Выступил третий, признавший себя христианином, и тоже был казнен.

Таким образом, выясняется, как формула Траяна, обрекавшая на казнь за *poen ipsum*, применялась при процессах против христиан. Само правительство, видимо, ни в каком особом преступлении христиан не подозревает, потому что этим только можно объяснить ту высочайшую милость, которая предоставлена была христианке отсрочкою для нее судебного процесса для устройства ее домашних дел. Однако признание в христианстве считается совершенно достаточным для окончания процесса.

На первые годы царствования императора Марка Аврелия, именно 163-167, вероятно, на 165 г. падает мученическая кончина самого Иустина Философа и 6 его учеников. Следствие над ними производит префект столицы Квинт Юний Рустик, один из образованнейших людей своего времени, учитель Марка Аврелия. И может быть, его философскими склонностями объясняется и то, что он, видимо, интересуется христианством, ставит обвиняемым вопросы, выходящие из тесных юридических границ, намеченных Траяном (вопросы: где христиане собираются? к какой философской школе Иустин принадлежит? в чем состоит учение христиан?). Но как сам Иустин, так и все его ученики осуждены на смерть за то, что исповедали себя христианами. Таким образом, и их *martyrĭum* представляет собою применение рескрипта Траяна против *poen ipsum*.

Первые годы Марка Аврелия не представляют в положении христиан никакой перемены. Действует, видимо, только рескрипт Траяна. Но последние годы правления Марка Аврелия отмечены какими-то не дошедшими до нас распоряжениями, которые произвели существенную перемену в состоянии христианства. Апологеты христианства (например, Мелитон) жалуются на какой-то новый указ, которым христиане подвергнуты гонению и отданы на жертву всем проходимцам и клеветникам, которые пользуются процессами против христиан, чтобы нажиться на счет их имущества, и гонение имеет повсеместный характер. Оно затрагивает переднюю Азию и Галлию. Келье, живший в то время, прямо говорит, что христиан разыскивают всюду, чтобы отдавать их на смерть. О положении христиан в то время мы почерпаем особенно обстоятельные сведения из послания галльских церквей — лионской и виеннской к церквам асийским и фригийским (Eus. V, 1). Процессы против христиан падают на летние месяцы 177 года (17 год правления Марка Аврелия).

Христиане объявлены были в этих галльских городах лишенными всех гражданских прав. Для них были закрыты дома, бани и общественные рынки; запрещено им даже показываться на улицах. Где только они ни появлялись, в них бросали камнями, их грабили и подвергали всевозможным притеснениям. За отсутствием презида (*legatus Augusti pro praetore*) в Лионе, когда все общественные порядки были нарушены, комендант города и муниципальные власти, наконец, решились принять на себя формальное вмешательство в дело христиан, чтобы положить конец анархии. В ожидании презида начались аресты в громадном количестве. Гонители христиан, не различая гражданского их положения, забирали рабов и свободных, знатных и незнатных; после предварительного допроса с пытками христиан заключили в темницы. Наконец *praeses* прибыл. Опять начались пытки.

Между христианами особенно обращал на себя внимание Санкт, диакон виеннской церкви, и Аттал, происходивший из Азии, но считавшийся одним из столпов лионской церкви. Во время истязаний, которым подвергали христиан, один молодой человек, хорошо образованный, Веттий Эпагаф, предложил выступить защитителем христиан и

доказать, что они не делают ничего худого, что в безбожии, непочитании к государю обвиняют их совершенно напрасно (*μηδεν αθεον μηδε ασεβες εστιν εν ημιν*, «нет ничего безбожного и ничего нечестивого среди нас»). Но praeses в ответ на это предложение спросил его: «Не христианин ли и ты?» И когда Ветгий отвечал утвердительно, причислили к мученикам и его. Вследствие весьма жестоких истязаний весьма многие умерли исповедниками, но оказалось и до 10 человек отпадших. Но что особенно характерно для данного времени, отпадшие не были освобождены, как того требует рескрипт Траяна, но заключены в те же темницы, в которые были посажены и твердые в христианстве. Это совместное заключение для многих отпадших послужило поводом к раскаянию и обращению в христианство. Это, по-видимому, объясняется тем, что в это время в Лионе особенно сильно было подозрение, что на собраниях христиан творятся всевозможные беззакония (*thuestiae epulae et incesti concubitus*); поэтому отрекшихся от христианства все-таки пытали, чтобы добиться от них обвинения против христиан в этих *flagitia*. Так как вместе с христианами захватили рабов, не имевших ничего общего с христианами, то они, избегая пытки, просто-напросто повторяли слова, которые диктовали им солдаты, и таким образом, формальное основание для обвинения христиан в подобных преступлениях уже было.

Вместе с многими христианами был взят и престарелый епископ лионский Пофин. Когда его допрашивал презид и когда он объявил себя чителем христианского Бога, то презид спросил: «Кто такой Бог христианский?» По личному ли характеру, менее мягкому, чем характер Поликарпа, или, может быть, вследствие изменившихся отношений гражданской власти к самому христианству, Пофин дал ответ не столько благосклонный, как Поликарп. Он сказал: «Узнаешь, если будешь достоин». Это привело грубого солдата, каким был презид, в дикую ярость, и он отдал Пофина живым на поругание черни. Находившиеся здесь солдаты подвергли Пофина различным истязаниям, а те, которые стояли вдали, бросали в него черепками, осыпали всевозможными ругательствами. Отведенный после того в душную темницу, через два дня после мучений Пофин скончался.

Но здесь христиане наблюдали то замечательное явление, что от духоты в темницах умирали лица, в первый раз заключенные, которые, как не испытанные, подвергались большей опасности отречься от христианства во время истязаний. Напротив, те, которые возвращались с растерзанными членами, оказывались выносливее. Например, Санкт во время самых бесчеловечных и продолжительных пыток (он на все вопросы об имени и о происхождении не говорил ничего, кроме двух слов: *christianus sum*) был растерзан и обезображен так, что не походил на человека, но когда через несколько дней его представили снова для истязаний, он оказался как будто здоровым. В среде христиан особенное опасение возбуждала христианка раба Бландина, за которую опасались, что она по молодости не выдержит жестоких истязаний. Но она в продолжение целого дня выдерживала целый арсенал пыток, так что утомленные палачи объявили, что она одолела их. Во время самых жестоких истязаний она ничего не говорила, кроме слов: «Я христианка, и у нас ничего не делают худого» (видимо, в ответ на известные подозрения).

Аттал выдержал все истязания геройски. Но так как он заявил, что он римский гражданин, то презид не счел себя вправе осудить его на казнь и обратился к императору с двумя вопросами: как поступать с римскими гражданами и как поступать с теми, которые отпали от христианства и которые оставались верными своему вероисповеданию? Император ответил: твердых в христианстве казнить, римских граждан мечом, прочих отправить *ad bestias*, а отступников отпустить на свободу. Этот рескрипт и был приведен в исполнение, с тем исключением, что самого Аттала в угоду народу презид все-таки отдал зверям. Пятнадцатилетний брат Бландины Понтик и прочие мученики скончались в амфитеатре. Их останки были сожжены и брошены в Рону.

Ответ Марка Аврелия был совершенно в духе рескрипта Траяна. Это показывает, что Траянов рескрипт имел и в это время значение основного закона; новый эдикт Марка Аврелия (которым открылось гонение) не отменял его, а лишь дополнял и видоизменял. В ответ президу лионскому Марк Аврелий отменил свое временное распоряжение, и рескрипт Траяна остался по прежнему во всей силе.

Положение христиан при Коммод

Со смертью Марка Аврелия в 180 году в положении христиан наступила перемена к лучшему. На римский престол вступил сын императора философа Коммод Антонин (180—192), положивший конец блестящей эпохе Антонинов. Коммод был одним из самых недостойных кесарей, человек, который по капризу судьбы вместо того, чтобы родиться гладиатором, родился императором. Он действительно считал самыми славными деяниями свои подвиги в цирке. Одаренный от природы исполинской силой, он выходил в одиночку на льва и копьем пробивал насквозь слона. Одним из главных занятий сената при Коммод была запись в государственные акты цирковых подвигов императора. В обращении его с людьми тоже сильно выступает черта жестокости. В особенности он показал себя страшным для жрецов языческих религий, которые обязаны были, по обрядам своих культов, подвергать себя истязаниям; на деле они позволяли себе в этом некоторые послабления. Но Коммод распорядился, чтобы жрецы Беллоны серьезно обрубали себе руки, а жрецы Исиды били себя в грудь до смерти.

Несмотря на такой характер Коммода, положение христиан при нем оказалось более сносным, чем в предшествующее время. До известной степени это зависело от того, что он не обращал внимания на государственные дела и еще менее заботился о римской религии. Притом в последние годы на него приобрела большое влияние конкубина его, христианка Маркин (φιλοθεος παλλακη), «боголюбивая наложница», как называет ее Ипполит). Конкубинат имел тогда особенное социальное значение: это был, так сказать, брак с левой руки, теперешний морганатический. Многие лица находили для себя неудобным законный брак, некоторым сословиям он был запрещен, например солдатам. Даже и такой государь, как Марк Аврелий, в нравственности которого не может быть сомнения, когда овдовел, несмотря на то, что недостатка в невестах не было, счел для себя неприличным жениться вновь и дать своим детям мачеху и предпочел конкубинат. Веспасиан имел конкубину, а не супругу. Положение таких конкубин было настолько почетно, что они получали звание императриц и пользовались большим влиянием. Следовательно, положение Маркий ничего скандального для христианства не представляло, явление это было тогда даже нормальным и неизбежным. Эта Маркия благоприятно влияла на императора для судьбы христиан. Она из полудикого императора делала все, что хотела, и потому при ней совершилось редкое явление: христиане, сосланные за веру в рудники, получили освобождение. От римского епископа Виктора (189-198) потребован был список этих христианских исповедников, и все значившиеся в нем были возвращены из места ссылки.

Таким образом, благодаря тому, что дела империи ухудшились, положение христиан улучшилось. Но царствование Коммода показало, что одно дело — общее течение, а другое — единичные факты. Ни Маркия, ни император не могли изменить положение христиан радикально. Были случаи и кровавого гонения на христиан. Рескрипт Траяна оставался в силе и при Коммод; поэтому и в его царствование были случаи мученичества. Благосклонное отношение центрального правительства отражалось на провинциях лишь тем, что президы не видели поощрения к преследованию христиан; но рескрипт Траяна открывал полную юридическую возможность этого гонения для

президов, если они хотели преследовать христиан: а в некоторых случаях президы и не могли освободить христиан от суда и казни.

В первый же год царствования Коммода (17 июля 180) пострадали в Карфагене исхлиские мученики, из местечка в Нумидии с финикийским названием *Ισχλη*, по-латыни *Scili martyres scilitani*. Этот процесс, к сожалению, сохранился в актах только в окончательной стадии, так как мученики предстали пред карфагенским трибуналом только в исходе его, чтобы получить осуждение. От них требовали клятвы гением кесаря, приглашали одуматься и давали для этого срок в 30 дней. Но мученики все отказались воспользоваться этой отсрочкой, твердо исповедали себя христианами и были за это осуждены на смерть. О *flagitia* их не допрашивали. Проконсул только спросил Сперата: что за книги найдены у них в шкафе? Особенную остроту вопросу об актах этих мучеников и придает в науке то обстоятельство, что вместе с мучениками были захвачены и священные книги, относительно которых христиане дали неясные указания. Протестантская критика строит целые вавилонские башни на этом факте о состоянии священного канона в 180 году.

В самом Риме при Коммодe пострадал высокообразованный христианин, видимо, senatorского сословия, Аполлоний, по Иерониму — вследствие доноса раба (*a servo [alia lectio: a Severo] proditus*). Пред префектом претории Переннием (*Perennis 183—186 г.*), который замечателен тем, что при полудиком Коммодe делал для благоденствия государства все, что возможно для первого министра, Аполлония обвинили в том, что он христианин. Аполлоний признал это. Перенний передал суд над ним, как над сенатором, сенату. Здесь Аполлоний сказал блестящую речь в защиту христианства. Если прежние законы в известной степени могли быть применяемы к христианам, как темным личностям, нуждающимся в опеке, то когда выступил человек образованный, с положением сенатора, представился вопрос: не следует ли ему предоставить свободу в деле суждения о религии, тем более, что римляне в это время не были сторонниками репрессий в отношении религиозных убеждений. Но было решено, что принадлежность к христианству должна быть рассматриваема как преступление даже и в отношении к сенатору, и Аполлоний был осужден. Сенат остался на почве «древних законов» (*рескрипта Траяна*). Но, прибавляет Евсевий (*V, 25*), казнен был по закону, запрещавшему такие доносы, и сам обвинитель: ему, по приговору Перенния, переломлены были голени.

В этой прибавке кроется какое-то недоразумение. Некоторые ученые полагали, что доносчик казнен по закону Нервы, запрещавшему рабам доносить на своих господ. Но уже Гизелер показал несостоятельность этого объяснения. Неизвестно, был ли доносчик раб (*servus*), или его только звали Севером. Затем, по закону Нервы, можно было или казнить доносчика, и тогда не могло быть и речи о казни обвиняемого, или признать донос раба (это дозволялось в *causa majestatis*), и тогда, если донос оказался (как здесь) справедливым и казнен обвиняемый, не могло быть и речи о казни обвинителя. Другие ученые (*Keim*) предполагают, что Евсевий введен был в заблуждение подложным эдиктом Марка Аврелия сенату, в котором доносы на христиан запрещались под страхом смертной казни.

На мученичество Аполлония особое внимание обращено лишь в недавнее время, хотя давно уже были изданы эти мученические акты в армянском переводе. Но к армянскому языку может быть приложено изречение: *Graeca sunt, non leguntur* (по-гречески не читается), с изменением: *Armeniaca sunt, non leguntur* (по-армянски не читается). Поэтому, когда английский ученый Конибир (*F. C. Conybeare, The apologie and acts of Apollonius. London 1894*) перевел эти акты, то о них заговорили все, хотя много света на историю они не пролили. Кем Аполлоний был предан на смерть — армянские источники не разъясняют.

В провинциях положение христиан зависело весьма часто от личного произвола президов. У Тертуллиана собрано несколько примеров, что проконсулы Африки нередко ограждали христиан от ярости черни. Один из этих проконсулов (Cincius Severus) сообщил христианам формулу, как должны были отвечать обвиняемые пред его трибуналом христиане, чтобы быть освобожденными. Другой (Vespronius Candidus) отказался удовлетворить желание народа, требовавшего на казнь одного христианина, и мотивировал свой отказ тем, что удовлетворить подобное требование значит только поддерживать общественные беспорядки. Третий (Asper 197 г.), когда к нему представлен был один обвиняемый христианин, ограничился лишь тем, что подверг его легкой пытке и, не доводя дело до смерти и жертвоприношения, освободил его, заявив своим ассессорам, что для него крайне неприятно вязываться в подобные процессы. Наконец, о четвертом (Pudens) рассказывается, что к нему, проконсулу и пропретору, поступило для окончательного решения дело об одном христианине. Он уже признался в принадлежности к христианству, и документ об этом поступил к этому судье. Проконсул произвел второе дознание, после чего выяснилось, что обвинению христианина предшествовало *concessio*, т. е. вымогательство к этому, что считалось бесчестным с точки зрения тогдашней этики. Тогда проконсул разорвал этот документ, заявив, что не станет судить человека при отсутствии обвинителя, и на этом основании освободил обвиняемого христианина.

Все эти факты доказывают, что правительство могло сделать для христиан довольно много. Такое покровительство христианам, как бы оно ни было ограничено, во всяком случае приходится ценить ввиду особенного положения христианской церкви в Африке, потому что ярость народа там давала себя знать, кажется, сильнее, чем в других местах, и крики: «*christianos ad leones*» («христиан ко львам»), раздавались там чаще, чем где-нибудь. Самого ничтожного повода было достаточно для возбуждения ярости черни против христиан. Так, тот же Тертуллиан передает, что по случаю торжества императора Севера над своими соперниками Альбином и Песценнием в Карфагене давались гладиаторские игры. Несмотря на то, что христиане свое верноподданничество заявили полнее, чем язычники, потому что в Карфагене можно было насчитать более язычников, чем христиан, не украсивших своих дверей лавровыми венками и свечами, однако за отказ христиан участвовать в зрелище толпа стала кричать, что они «*hostes populi romani, irreligiosi in caesares*» («враги римского народа, не почитающие цезарей»). Таким образом, от произвола проконсулов и даже низших должностных лиц зависело и начать гонение и прекратить его. Некоторые шли предупредительно по отношению к требованиям народа или даже возбуждали народ. Например, префект Цецилий Капелла, сторонник Песценния Нигра, в осажденной войсками Севера Византии жестоко преследовал христиан, вероятно, им приписывая свои военные неудачи, и когда Византия в 196 г. должна была отворить ворота войскам победителя, Капелла воскликнул: «Ну, ваше счастье, христиане (*christiani, gaudete!*)!» От произвола проконсулов зависел и род казни христиан. Например, проконсул Скапула в Африке проконсульской осуждал христиан на сожжение, между тем как в это же время презид Мавритании только обезглавливал их.

Положение христиан при императорах восточного

происхождения и их преемниках до гонения при Декии

После смерти императора Коммода в короткое время сменились два императора. Затем (с 13 апреля 193 г.) императорская корона перешла к Септимию Северу (193—211), который одержал верх над своими противниками. Это был тоже *optimus imperator*, один из лучших, каких только знала римская империя, человек чрезвычайно деятельный, справедливый. Происхождения Север не римского: это был чистокровный пуниец, родом из Триполя

(причислявшегося к латинской Африке). Его сестра, приезжавшая к брату императору в Рим, до такой степени плохо знала латинский язык, что императору становилось за нее стыдно. Жена его была тоже сирийского происхождения. Подобного рода положение представляет ту опасность, что характеры слабые, попадая в него, стараются нередко разыгрывать роль дворянина и могут наделать много такого, что заставило бы забыть их плебейское происхождение. Но Септимий Север был человек с твердыми нравственными устоями. Так как этот государь был тесным образом связан с востоком, то, естественно, не должен был иметь того предрассудка в пользу римской религии, какого держались императоры чистокровные римляне. Может быть, еще до получения императорского престола, как правитель Африки (но по Uhlhorn'у уже в Риме), Север доказал свою справедливость в отношении к христианам тем, что освободил нескольких высокопоставленных лиц сенаторского звания (*clarissimas feminas et clarissimos viros*), признавшихся в христианстве, и не обратил внимания на яростные вопли черни, требовавшей их казни.

Относительно положения христиан в первые 10 лет его царствования ничего определенного неизвестно. Тертуллиан уверяет, что Септимий Север был благосклонен к христианам потому, что один христианин, вероятно раб, Прокул, исцелил его елеем от болезни. Но 10-й год его правления отмечен поворотом в его политике в отношении к христианам. В этот год Септимий Север издал закон, не сохранившийся до нас, о котором известно только то, что он, под страхом тяжкого наказания, воспрещал принимать как иудейскую, так и христианскую религию (*judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de christianis sanxit*). Таким образом, христиане здесь могли быть замешаны в чужой истории. Если иудеи могли заявлять себя успешной пропагандой и этим обращать на себя общественное внимание, то репрессия делалась необходимой и сам собою выдвигался тот принцип, что каждый должен следовать отечественной вере, а не менять ее по произволу. Этот принцип должен был распространить свое действие и на христиан, для которых проповедь евангелия являлась священным долгом. Может быть, одновременно с этим же законом Септимий Север издал предписание о том, что обвинения против лиц, принадлежащих к недозволенным коллегиям (*collegia illicita*), должны поступать в Риме на рассмотрение префекта столицы. Действие этого закона, или совместно обоих, по-видимому, не было особенно широко. Но, во всяком случае, оно затронуло несколько местностей и в Европе, и в Азии, и в Африке. Удар этот для христиан был так внезапен и происшедшее гонение показалось современникам до такой степени жестоким, что один из церковных писателей (Иуда), объяснявший в то время седмины Даниила, полагал, что наступило пришествие антихриста.

Для Александрии это, сколько известно, было первое гонение, в которое александрийская церковь выставила из своей среды мучеников. Из лиц, пострадавших в то время, можно упомянуть, с одной стороны, Леонида, известного тем, что он был отец знаменитого Оригена, и затем христианскую девственницу Потамиену, которая медленно облита была кипящею смолою от самой подошвы до головы.

Это гонение отразилось довольно сильно и на Африке, где был проконсулом Скапула. 7 марта (вероятно) 203 г. в Карфагене пострадали несколько мучеников, вероятно, вследствие указа Севера против христианской пропаганды, так как эти мученики были из числа оглашенных. Акты этих мучеников (*Passio Perpetuae et Felicitatis cum sociis*) вполне достоверны: первая часть их — запись самой мученицы Перпетуи, вторая — запись очевидцев кончины их. Характерно здесь то, что большая часть мучеников была захвачена в состоянии оглашения, так что крещены они были уже в темнице проникшими туда пресвитерами. В общем, эти мученики производят такое высокое впечатление, что могут быть поставлены в уровень с Поликарпом и галльскими мучениками.

Между этими мучениками особенно выдаются женщины, прежде всего свободная, хорошо образованная матрона Перпетуя и молодая раба Фелицитата. Запись Перпетуи знакомит нас с ее духовным настроением: она прежде своей казни выдержала тяжкую внутреннюю борьбу со своими семейными привязанностями. Когда все эти христиане были взяты, еще до допроса явился к Перпетуе отец ее — язычник и умолял ее не признавать себя христианкою. Но Перпетуя отклонила этот совет чрезвычайно просто. Она указала отцу на стоявший вблизи какой-то кувшин (*urceolus*) и спросила: «Отец! можно ли эту вещь называть иначе, чем *urceolus*?» Тот отвечал: «Нет». Тогда Перпетуя сказала: «И я точно так же не могу сказать о себе ничего другого кроме того, что я христианка». Этот решительный отказ до того взбесил отца, что он готов был выцарапать ей глаза, и он решился подвергнуть дочь одному из самых утонченных нравственных мучений: она была замужем и еще кормила грудью сына; отец решился не давать ей ребенка. И в темничном заключении, непривычном для женщины благородного происхождения и своею духотою и теснотою, самую тяжкою пыткой для нее была именно мысль, что сын ее остается в то время голодным. Когда, наконец, благодаря посредству христианских диаконов, которые давали денежные подарки страже, мученики были выведены на тюремный двор подышать свежим воздухом и был принесен младенец, то Перпетуя обрадовалась до того, что забыла всю тяжесть своего положения, а когда ей дозволили взять его в темницу, то этот мрачный острог вдруг превратился для нее в самый роскошный из дворцов.

Она и взятые с нею под арест находились еще в предварительном состоянии до окончательного допроса. Перед допросом опять посетил Перпетую ее отец, но уже чрезвычайно смягченный и растроганный. Он теперь думал не угрожать, а умолять свою дочь. Старик плакал, умолял пощадить свои собственные седины и положение всей семьи, которая не перенесет такого позора, что из их рода будет человек, казненный как уголовный преступник. Он умолял вспомнить о сыне, который может жить только ею. Он бросался к ногам дочери, обливал их слезами и целовал ее руки, называя ее не дочерью, а госпожою (*domina*). Но Перпетуя стояла твердо и на все увещания отвечала: «Воля Господня да будет, когда я буду находиться на катаете» (*catasta* — место допроса, нечто вроде скамьи подсудимых).

Наконец допрос состоялся; отец присутствовал здесь. Он сначала показывал сына и умолял сжалиться над ним. И сам судья (*procurator*) убеждал Перпетую пожалеть отца и младенца и совершить жертвоприношение во здравие императора. Но Перпетуя сказала: «*Non facio*». «Ты христианка?» — спросил тогда прокуратор. Она ответила: «*Christiana sum*». Таким образом, участь Перпетуи и всех с нею взятых была решена. Уже в тюрьме все эти оглашенные удостоены были святого крещения, потому что предстоятели христианской церкви находили возможность проникать даже через тюремные заперы.

Все мученики осуждены были на борьбу со зверями в день торжества по случаю рождения сына императора. Раба Фелицитата в то время была беременна, и одним из самых тяжелых ее мучений было опасение, что по закону казнь ее, как беременной уже 8 месяцев, будет отложена и ей не придется пострадать вместе с прочими. Но, к ее счастью, это положение разрешилось ее преждевременными родами. Эти роды были чрезвычайно трудны, так что присутствовавшие тут солдаты сжалились над нею и говорили: «Если теперь ты так страдаешь, то что же будет с тобою, когда отдадут тебя зверям»? Она отвечала: «В настоящее время я страдаю потому, что терплю за себя, а тогда я буду страдать за другого, и этот другой будет во мне и будет страдать за меня». Младенец Фелицитаты был взят на воспитание христианами.

С наступлением дня торжества все мученики, оставшиеся в живых, должны были быть отведены в цирк. По существовавшему тогда обычаю мужчин хотели одеть в костюмы

жрецов Сатурна, а женщин в костюмы жриц Цереры. Но мученики протестовали против этого. Они сказали: «Мы явились сюда добровольно, мы решились пожертвовать жизнью, чтобы только не делать ничего подобного, сохраните же нам нашу свободу». Эта просьба была уважена. Присутствовавшие христиане отмечают как особую милость, что каждый из мучеников был избавлен от того рода смерти, который был им особенно неприятен. Так, например, Сатур готов был подвергнуться когтям всякого зверя, но для него не было ничего омерзительнее медведя. Несмотря на то, после того, как он побывал без вреда в когтях леопарда, приказано было выпустить на него медведя. Но случилось, что медведя никак не могли выгнать из берлоги. Перпетуя вместе с Фелицитатой были отданы на растерзание свирепой корове (*ferocissima vacca*), и здесь христианская мученица заявила в себе необыкновенную идеальную чистоту женщины. Перпетуя умирала с тем достоинством, с каким умирали самые высокие женские образы классической поэзии. Эта корова бросала несколько времени Перпетую рогами, и, наконец, она упала на арену. Но хотя она была ранена и обливалась кровью, ее первая мысль была о том, что рога коровы разорвали ее тунику и обнажили ее тело, и потому с необыкновенными усилиями воли она оправила разорванную одежду и прикрылась. Затем она вспомнила еще, что у нее растрепались волосы. Так как растрепанные волосы были символом траура, а она считала мученическую кончину особенно радостною, то она собрала настолько силы, что поправила свои волосы и приколотла их булавкою. Затем, когда она могла подняться, то подошла к Фелицитате и, подав ей руку, помогла встать.

Все мученики зверями были ранены, но не до смерти. Поэтому, по требованию народа, приказано было с ними «покончить». Для этого существовал особый гладиатор, называвшийся «*confector*»; существовало для этого и особое место. Но кровожадная толпа закричала, чтобы с ними покончили на середине, чтобы смерть их была всем видна. Мученики дали друг другу последнее «лобзание мира». Сатур с необыкновенной твердостью первый взошел на место смерти. Еще молодой и неопытный гладиатор, на которого выпало покончить с мучениками, дрожащею рукою нанес Перпетуе несколько ран и, наконец, она сама собралась с силами, чтобы направить нож в свое горло.

Гонение в царствование Септимия Севера продолжалось, вероятно, до самого конца его царствования и местами отзывалось еще при сыне его Антонине Каракалле (211—217). Сам Каракалла в своем детстве был настолько близок с иудейством и, вероятно, с христианством, что историки упоминают об одном товарище его детских игр, который был наказан розгами за принадлежность к иудейству. От этого императора лично, вовсе не принадлежавшего к числу достойных носителей римской короны, христиане не подвергались никакому преследованию. В таком же положении они оставались при его преемниках Макрине (217-218) и Антонине Гелиогабале (218-222).

Этот последний носил имя Гелиогабала (вернее *Elagabal*) потому, что, родившись, вероятно, на востоке, он был жрецом в Эмесе в храме бога Эль-габала (под этим именем у финикийян известен был бог солнца, хотя самое это имя значит «горный бог»). Солдатам римским, находившимся на востоке в походе, этот Гелиогабал понравился своею стройною фигурою, и его родство с домом Севера открыло ему дорогу к престолу. В лице Гелиогабала вступил на римский престол один из самых деморализованных императоров, каких только знала история. В этом отношении он не только не уступал своим предшественникам Каракалле и Коммоду, но превзошел их. Различие его природы от природы Коммода заключалось лишь в том, что последний отличался чертами гладиатора, а Гелиогабал напоминал собою только скомороха. Коммод губил людей жестоко и свирепо (например, он хотел сенаторов одеть в костюмы с крыльями и затем перестрелять их, как стимфальских птиц). Напротив, Гелиогабал губил приближенных разве в шутку. Например, говорят, что на паразитов, которых он удостоивал чести разделить царскую

трапезу, вдруг по его приказу сыпался дождь цветов и они задыхались от их аромата. Или: иногда своих товарищей оргий он оставлял во дворце ночевать, запирали в комнате и вдруг ночью выпускал на них львов, леопардов, медведей; некоторые из них умирали со страху, не подозревая, что звери были ручные.

Подобный император, как правитель, не был опасен для христиан чем-нибудь, хотя он хорошо знал об их существовании и пропаганде. Но в голове Гелиогабала была одна серьезная идея, которую он и выполнял в продолжение своего царствования. Он хотел уничтожить не только римскую религию, к предметам культа которой относился чрезвычайно небрежно и оскорбительно, но даже во всем свете ввести почитание своего бога Эль-габала. Он хотел объединить все религии под верховным главенством Эль-габала. Языческие святыни из восточных храмов привозили в Рим в храм Эль-габала. На евреев, самарян и христиан Гелиогабал особенно рассчитывал: *id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur; dicebat praeterea, judaeorum et samaritanorum religiunes et christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret*. Таким образом, если бы этот император царствовал дольше и окончательно утвердился в своей мысли заставить и иудеев и христиан исповедовать тот монотеизм, которого он был представителем, то, конечно, положение христиан в его царствование изменилось бы к самому худшему. Этот император, губивший людей даже в шутку, поднял бы такое жестокое гонение, на которое не способен был ни один из лучших императоров Рима.

Когда этот позорный император был убит, престол перешел к его двоюродному брату Аврелию Александру Северу (222—235). Это был человек восточного, вероятно, сирийского, происхождения. Мать его Юлия Маммея также родом была с востока. Александр Север по своим убеждениям был также эклектик, но более благородного типа, чем его двоюродный брат. Он вовсе не мечтал о какой-либо насильственной ассимиляции всех культов под главенством одного божества и не представлял других богов то кубиккуляриями, то рабами, то спутниками своего бога. Поэтому первым актом его царствования было возвращение по своим местам тех предметов культа, которые были свезены в Рим Гелиогабалом. Римская религия выглянула в его царствование значительно очищенную от этой посторонней примеси.

Тот религиозный синкретизм, которому был предан этот император, походил на так называемый культ гениев. Признавая вообще божество, он не отвергал предметов ни одного культа. В его собственной домашней молельне находились бюсты не только богов, но и тех замечательных представителей человечества, которые начинали собою какую-нибудь важнейшую эпоху в религиозной истории. Так, например, в его молельне, наряду с бюстами Аполлония тианского и Орфея, находился, говорят, и бюст Христа и бюст Авраама. Христа Александр Север думал принять в пантеон языческих римских богов, руководствуясь тою же мыслию, какую будто бы имел в виду Адриан (Адриан, строя храмы, в некоторых не ставил изображений богов, и впоследствии сложилась молва, что он намеревался посвятить эти храмы христианскому Богу). Но это языческое обожествление Христа Александром Севером не состоялось из опасения будто бы, что тогда все примут христианство. Его влиятельная мать, дававшая чувствовать свой авторитет над сыном везде и всюду, даже более, чем было бы желательно для империи, может считаться решительною покровительницею христианства. Во время своего пребывания в Антиохии, вероятно в 226 г., она слушала христианские беседы знаменитого Оригена.

При Александре Севере христиане могли выступать и в Риме довольно открыто. Его биограф передает, что он чрезвычайно любил одно общее и христианской и иудейской

религии изречение: чего не желаешь себе, того не делай и другому Этот девиз выставлен был на многих общественных зданиях. Христиан он рекомендовал римским избирателям на общественные должности в пример того, что нужно выбирать на подобные общественные места лиц наиболее достойных. Когда в его царствование в Риме поднялся какой-то спор из-за права владения каким-то участком в Риме между христианами и представителями различных общественных харчевен (*popinarii*), то император, до которого доведен был этот спор, решил дело в пользу христиан, говоря, что лучше, чтобы здесь находилось место для почитания какого бы то ни было бога, чем харчевня. Таким образом, этот император был решительным покровителем христиан, хотя в то же время не издавал никакого закона, который бы легализировал их положение в римской империи. Поэтому все его действия имели характер лишь временных распоряжений правительства, а не каких-либо органических постановлений, обязательных для всей римской империи.

В сущности, благоприятное для христиан царствование Александра Севера явилось для них предвестником будущего неудобного положения. Язычники все более и более знакомились с христианами. Это, с одной стороны, было благоприятно для них, — так как различные предубеждения против них постепенно падали. Но, с другой стороны, неблагоприятно было то, что язычники узнавали внутренний строй христианской церкви и могли поэтому нанести ей самый существенный вред. Распоряжение Септимия Севера, произведшее на христиан такое впечатление, что его приняли даже за антихриста, было страшно тем, что оно ударяло в самую сущность христианства. Если прежде действовал только закон «*non licet esse vos*» («не подобает вам быть»), то теперь правительство поняло, что христиане, несмотря на это, «делаются» (*fieri*), что христианство органически живущее существо.

Ввиду этого и стал возможен удар, о котором прежде не думали; это являлось серьезным препятствием против распространения христианства. Прежде маленький человек, переходя в христианство, рассчитывал, что его не скоро заметят, а теперь стало ясно, что правительство различает классы христиан. Септимий Север направил гонение против менее твердых элементов — новообращенных, хотя последние наиболее могли быть воодушевлены религиозною идеею. Подобною чертою отличается и гонение Максимиана Фракиянина.

Александр Север 19 марта 235 г. убит был лицом, им облагодетельствованным, именно главнокомандующим всеми войсками Максимин (235—238), родом из Фракии, человеком, отличившимся многими воинскими подвигами. Этот грубый преемник престола Александра Севера с особенною ненавистью относился ко всему, что напоминало ему об его предшественнике. Так как Александр Север относился к христианам благосклонно, то Максимин обнаружил против христиан особенную ненависть, как лиц, стоявших на стороне ненавидимого им его предшественника. Нужно, впрочем, отдать справедливость, что это гонение против мнимых или действительных приверженцев Александра Севера обратилось не на одних только христиан, но и на самих язычников. Все сторонники прежнего режима подвергнуты были жестокому преследованию, многие казнены, другие лишены всего имущества. Гонение Максимиана замечательно тем, что от него пришлось спасаться бегством знаменитому Оригену, который особенно подвергался в это время опасности ввиду своей близости ко двору Александра Севера вследствие сношений с его матерью. Впрочем, гонение это имело только местный характер, так что даже в Каппадокии, где оно было тем опаснее, что совпадало с движением народа против христиан вследствие землетрясений, христиане могли все-таки спасаться, потому что преследование не велось во всех местах одновременно. Император Максимин царствовал очень недолго (убит в мае 238 г.).

В мотиве, по которому Максимин поднял гонение против христиан, было очень мало религиозного. Как иностранец родом, он не был предан римской государственной религии и ознаменовал свое царствование систематическим грабежом римских капищ. Все, что было в них драгоценного, отбираемо было в казну и переплавляемо в монету. Но одна подробность из его гонения поневоле останавливает на себе внимание исследователей: этот император отдал распоряжение, чтобы преследовали преимущественно *τους των εκκλησιων αρχοντας*, «предводителей церквей» (Eus.VI, 28). Нет оснований полагать, что оно было направлено исключительно против предстоятелей церквей, но вообще против выдающихся лиц в христианском обществе. Несмотря на то, что во всю эту эпоху мы встречаем мученичества на основании эдикта Траяна, распоряжения Септимия Севера и Максимиана обнаруживают все большее и большее знакомство с христианством. Если эдикт Септимия Севера ударяет на ту сторону, которая составляет жизненную силу христианства, именно на его пропаганду, то Максимин обнаруживает знакомство с устройством христианской церкви, правительство уже умеет отличать христиан новых от христиан прежних, христианскую иерархию от обыкновенных мирян. Гонение Максимиана по этой черте и имеет значение как предвестие приближающегося шторма; но по самому выполнению оно имело спорадический характер и затронуло далеко не всех христиан, а потому для многих мест время Максимиана было лишь продолжением той сравнительно мирной эры, которая наступила для христиан со смертью Септимия Севера.

То же самое положение дела продолжалось при двух преемниках Максимиана — Гордиане (238—244) и Филиппе (244—249). Этот последний был арабийского происхождения и к христианам настолько был благосклонен, что существовала легенда, что он сам был христианин. Но тем ужаснее был переворот в положении христиан, когда корона перешла в конце 249 г. к Декию.

Примечания.

^[6]Законная форма процесса была следующая. 1) Он начинался с *nominis et criminis delatio* (ср. «*si deferantur*» в рескрипте). Частное лицо являлось пред трибунал презида и заявляло «*ad acta*» (с занесением в протокол) о своем намерении вести обвинение. Составлялся акт в такой форме: *Consul et dies. Apud ilium praetorem vel proconsulem. Lucius Titius professus est se Maeviam lege Julia de adulteriis deferre quod dicat* («Консул и день. У такого-то претора или проконсула. Луции Тиций заявил, что по Юлиевому закону о прелюбодеянии, он изобличил Мевию, сказав следующее»). Затем следовало показание, что преступление совершено тогда-то там-то). 2) Презид производил расследование, достаточно ли серьезно мотивировано обвинение, чтобы начать процесс, имеет ли право этот Луции Тиций выступать обвинителем, не утратил ли он этого права вследствие *infamia*. Если расследование было благоприятно для обвинителя, презид позволял ему вести процесс (дозволение называлось *nominis receptio*) и назначал день судопроизводства. 3) Но с этого момента «*haerebant in tabulis publicis reus et accusator*» (обвиняемый и обвинитель указываются рядом в общественных документах), принятая последним на себя роль могла отразиться неблагоприятно на нем же самом. Он не мог отступить от обвинения: за такое «*tergiversatio*» его ожидал штраф и *infamia* (бесчестье с лишением права впредь выступать обвинителем). Обвинитель мог не доказать своего обвинения. Но на суде выяснялось, что, обвиняя невинного, обвинитель добросовестно заблуждался. Тогда судья говорил ему только: «*non probasti*» (не доказано). Для обвинителя это вредных последствий не имело. Если же выяснялось, что он знал о невинности обвиняемого, но злонамеренно обвинял его, то судья говорил обвинителю: «*calumniatus es*» (ты оклеветал), и на него падала не только *infamia*, но часто даже *talio* (т. е. обвинителя подвергали тому же наказанию, которому подвергся бы обвиняемый, если бы он был действительно

виновен). К чести римлян нужно сказать, что не было порока, который они ненавидели бы больше клеветы. Известно презрительное отношение Юлиана Отступника к обвинениям. Один городской житель обвинял своего соседа в государственном преступлении. Юлиан, занятый более важными делами, не обратил внимания на донос. Но обвинитель не успокоился: он продолжал беспокоить императора своими непрерывными просьбами расследовать обвинение его, так что император должен был решиться в конце концов кончить это дело. Расследование показало, что поводом к обвинению в государственном преступлении послужил обычай соседа носить красную шелковую одежду. Тогда император, обратившись к своему казначею, приказал ему выдать обвиняемому еще кусок этой материи, дабы он мог сделать себе и туфли.

^[7]При официальном появлении императора и сановников народ приветствовал их своими благожеланиями (*acclamations*, вместо нашего «ура!»). К благожеланиям часто присоединялись и изъявления желаний самого народа (*preces*), которые могли переходить и в угрожающие вопли. Для примера — приветствие Александру Северу в 222 г.: «Alexander imperator, di te servant, di te nobis dederunt, di conservent!» Или отрывки из возгласов в Риме 31 декабря 192 г. по смерти Коммода и при избрании Пертинакса. *Acclamations*: «Juppiter optime maxime, serva nobis Pertinacem!.. Exercitibus romanis, feliciter! Pietati senatus, feliciter!» *Preces*: «Rogamus, Auguste, parricida trahatur! Exaudi, Caesar, delatores ad leonem! Gladiatoris statuam undique! Delatores de senatu, delatoribus fustem! Parricidae cadaver unco trahatur! Gladiatoris sadaver unco trahatur! Omnes censemus unco trahendum! Omnia scis, omnia emenda!»^[8] (требовали поругания над трупом Коммода, низвержения всех его статуй, исключения из сената доносчиков.

Период третий. Христианская церковь как общество, гонимое самим правительством

Гонение Декия

Декий (249—251) оставил по себе славу хорошего государя. Но черты его не совсем ясны, потому что он не имеет специального биографа между *scriptores historiae augustae*. Во всяком случае, с значительной вероятностью можно признать, что он был по характеру романтик и задавался мыслью вернуть к жизни невозвратное прошлое, восстановить силу и славу древнеримских учреждений и, таким образом, положить прочное основание римскому могуществу. О том, насколько он был предан римской религии, ничего достоверно неизвестно. Но несомненно этот государь заботился как немногие о восстановлении древней римской чистоты нравов. О его собственной чистоте свидетельствует одна монета с надписью: «*rudicitiae Augusti*» (целомудрию Августа). Точно так же эту черту он чрезвычайно ценил и в других. Человек, живший уже в ту эпоху, когда принципат успел пустить крепкие исторические корни, он тем не менее думал поддерживать во всем значении такое республиканско-аристократическое учреждение, как сенат. Он хотел даже восстановить цензуру со всеми ее широкими древнеримскими правами, для надзора за нравственностью римлян. Аристократический сенат отнесся к этой мысли сочувственно. Выбор сената пал на одного безупречного сенатора, Валериана, но этот последний сам отказался принять на себя эту должность, находя, что права, с нею соединенные, превышают компетенцию частного человека и время настолько уклонилось от древней старины, что не благоприятствует возобновлению подобной должности. Это во всяком случае показывает, что Декия можно по праву характеризовать как императора древнеримского типа, и в этом отношении имеет свою ценность одно краткое замечание историка (*Vopiscus*), что Декий со своим сыном жил и умер как древний римлянин. Царствование его было кратковременно. Оно началось с

конца 249 г. и в конце 251 г. он погиб во время похода. Но все оно почти наполнено гонением на христиан.

Вероятно, в конце 249 г. или, во всяком случае, в самых первых числах января 250 г. издан был эдикт против христиан. Действие его на христиан было тем более ужасно, что это был первый эдикт, предписывавший повсеместное по всей римской империи гонение на не почитающих римской религии. Преследование христиан вменялось в обязанность президам провинций. Правительство, таким образом, теперь решительно выступило на путь преследования непризнанной религии, само взяло на себя инициативу гонения. Текст самого эдикта до нас не сохранился. Но из подробностей гонения можно понять, что в то время прежде всего подвергались опасности предстоятели церквей, и затем всем держащимся христианства вменено было в обязанность явно отречься от него и доказать свое отречение жертвоприношением богам. Для этого в различных городах государственным начальством назначены были выборные лица, до 5 человек, которые должны были заведовать приведением христиан к жертвоприношению. Назначен был определенный день, в который все, исповедовавшие христианство, должны были явиться и заявить о том, остаются ли они при своей вере, или желают возвратиться к римской религии. В первом случае они подвергались всей тяжести эдикта; тому же они подвергались, если бы не явились перед общественною властью. В последнем случае они должны были доказать свое отречение решительно. Правительство теперь не довольствовалось одним заявлением об отречении от христианства. Принимаемы были все меры к тому, чтобы христиане, по меньшей мере особенно выдающиеся, непременно были приводимы к жертвеннику для принесения жертвы богам.

Действие этой меры на христиан было самое подавляющее. Долговременная эпоха мира в значительной степени ослабила то нравственное напряжение, под которым жили христиане первой эпохи гонений. Со своим положением многие из христиан до того свыклись, что не предвидели для себя никакой опасности. Усыпление нравственности, почти совершенный сон религии характеризовал многих христиан того времени. Но следует прибавить и то, что христианская церковь в то время значительно увеличилась в составе своих членов, потому что христианство в мирную эпоху расположены были принимать и такие, у которых недоставало бы мужества примкнуть к этой религии в эпоху преследования. Поэтому гонение Декия отмечено было в некоторых церквах множеством падших. В особенности это известно о Карфагене и Александрии. В первом месте состояние верующих описано епископом Киприаном, во втором — епископом Дионисием. Киприан рассказывает, что многие пали во время этого гонения еще до сражения. С позорною поспешностью в назначенный день многие из христиан спешили к жертвеннику. Одни шли совершенно добровольно и с напускною наглостью заявили, что никогда даже и не были христианами. Другие, состоявшие в какой-нибудь гражданской должности, вынуждены были явиться перед трибуналом по самому своему званию. Наконец, третьих почти насильно тащили друзья и родственники, вынуждая их отречься. Рассказывают, что один муж насильно привел свою жену к жертвеннику и принес за нее жертву, хотя она кричала: «Не я сделала это, а ты». Некоторые приносили даже своих грудных детей и им давали капли жертвенного вина. Многие приступали к жертвеннику с такою трусостью, что возбуждали насмешки в язычниках. Некоторые, наконец, храбро выдержали первый удар гонения и были взяты в темницу, но не выдержали тюремного заключения и отреклись от христианства.

Итак мы видим, что правительство изменило свою тактику по отношению к христианам. Прежде оно не желало, чтобы христиане попадались на глаза и не отыскивало их, а теперь оно занялось обращением христиан к язычеству, не казнило их, но принуждало к отречению посредством всевозможных пыток. Этим объясняется факт многих отпадений.

После этого гонения явилась особая классификация самих отступников, так называемых падших. Когда по утишении этого гонения предстоятели церковей поставили вопрос о церковной дисциплине касательно падших, то смотря по виновности падших они установили такие категории их. Наиболее виновными были признаны те, которые отреклись от христианства без всякого принуждения, не претерпев даже никакой угрозы, отреклись, следовательно, добровольно; менее виновными — те, которые отреклись по немощи человеческой, не выдержав пыток до конца. Затем обращали внимание на самую форму отречения. Самую высшую степень падения представляли а) *thurificati et sacrificati*, т. е. те, которые собственной рукою приносили жертвы, закалывали жертвенных животных или сжигали на алтаре фимиам, б) Но некоторые пошли на компромисс между жестоким требованием закона и своею собственною совестью; они жертв сами не приносили, но только получали от заведовающего этим делом чиновника особые виды, так называемые *libelli*, которые удостоверяли, что предъявители их жертвы римским богам принесли и потому от преследования должны быть свободны (*libellatici*). в) Наконец, падшие третьего класса сделали еще меньше. Они не исправляли даже этих фальшивых свидетельств, но посредством подарков или влиятельных связей добивались того, что их имена в их отсутствие вносились в списки тех, которые совершили жертвоприношение. Это были так называемые *acta facientes*. На всех их были наложены различные степени церковного наказания.

В настоящее время мы имеем точные представления о тех *libelli*, какие были выдаваемы во время Декиева гонения отрекавшимся от христианства лицам. В Египте найдены наряду с разными другими документами, писанными на папирусе, и экземпляры этих *libelli* на греческом языке (из Фаюма и Оксириха). Форма их следующая:

«Избранным ради жертв деревни Александрова острова, от Аврелия Диогена, сына Сатавута, из деревни Александрова острова, 72 лет от роду, над правою бровью рубец. Я и всегда приносил жертвы богам и теперь в вашем присутствии, согласно с эдиктом (*κατα τα προσταγματα*), я принес жертву и совершил возлияние и вкусил жертвенных мяс. Прошу вас подписаться. Желаю благополучия. Аврелий Диоген подал прошение. Аврелий Сир свидетельствую в качестве участника [в жертвоприношении], что Диоген принес жертву вместе с нами. В первый год Самодержца Кесаря Гаия Мессия Траяна Декия благочестивого благополучного Августа. Епифи 2 [= июня 25]».

Отсюда мы видим, что эдикт был самый строгий; приняты были меры, чтобы не пользовались чужими *libelli*: указывается здесь и полное имя, и лета, и внешние приметы. Все *libelli* были одинакового типа; в канцеляриях заготавливалось невероятное количество их по известной форме. Прекрасным канцелярским почерком написаны общие места формы, собственный же почерк предъявителя уже не так красив. Кроме *libelli* отдельным лицам, выдавались *libelli* коллективные; форма их та же самая с соответствующею заменою «я» на «мы». «Избранным ради жертв деревни Филадельфии, от Аврелиев Сира и Пасвия, брата его, и Димитрии и Сарапиады, жен наших, загородных (*εξωπουλειτων*). Мы и всегда приносили жертвы богам» и т. д.^[8]

В западной литературе существует мнение, что эти *libelli* выдавались только христианам, но лучше думать, что их получали и все язычники, потому что в сущности не было никаких наружных признаков, по которым можно было бы отличить христианина от язычника, и в устах язычника заявление, что он «и всегда приносил жертвы богам» звучало совершенно искренно. Этим объясняется многочисленность *libelli*. Христиане, желая получить *libelli*, прибегали иногда к подкупам чиновников.

Историки признают, что гонение Декия дало христианской церкви сравнительно более исповедников, чем мучеников. Далеко не столь повсеместное гонение при Севере, может быть, дало более мучеников, чем формально поднятое и строго проводимое преследование при Декии. Это объясняется тем, что правительство было теперь убеждено, что христиан, как таких, нужно считать добрыми гражданами и что губить их нет побуждений. Вместе с тем долговременный опыт предшествующей эпохи показал, что невозможно остановить развитие христианства путем пассивного сопротивления ему, осуждая на казнь по рескрипту Траяна только тех, которые попадутся сами или будут уличены в христианстве. Поэтому, взяв на себя инициативу преследования христиан, правительство заботилось не о том, чтобы как можно более истребить христиан, а о том, чтобы заставить их отречься от христианства. В выборе средств для этого не стеснялись: пущены были в ход в громадных размерах пытки, и некоторые правители областей в своей собственной жестокости пошли дальше непосредственных предписаний императорского эдикта. Во всяком случае в различных местах, видимо, представители власти соревновались друг другу в том, чтобы принуждать христиан к отречению и не доводить дело до мученической смерти.

В Риме, правда, было не так: там 20 января 250 г. епископ Фабиан скончался мученически, и его смерть произвела такое ужасающее впечатление на христиан, что его кафедра оставалась незамещенною более года. Но в других областях даже те епископы, на которых выпала честь сделаться исповедниками Христа, умирали в темницах. Так, например, Александр, епископ иерусалимский, после доблестного исповедания скончался, после того как отослан был в темницу с Вавилою, епископом антиохийским, было то же самое. В это время и знаменитый Ориген, находившийся в Тире, подвергнут был пытке. Но тем не менее *praeses* позаботился о том, чтобы не делать из него мученика; поэтому он, уже старик, измученный страданиями, отослан был в темницу. Но и в самом Риме вообще держались той же самой системы; например, пресвитер римский Целерин не раз был исповедником Христа в присутствии самого императора, и его подвергали пыткам, мучительным, но не опасным для жизни. В продолжении 19 дней он находился в темнице, растянутый на различных орудиях пытки; но дело кончилось тем, что его отпустили на свет живым. О другом римском пресвитере Моисее известно, что в продолжении 11 месяцев и 11 дней, находясь в темнице, он подвергался различным истязаниям. Вследствие продолжительных мучений этот пресвитер скончался. В самом Риме гонение, вероятно, уже в конце 250 г. затихло и ослабело, в особенности, когда императору пришлось выступить в поход. В это время Целерин несомненно был на свободе, и между клиром римской церкви и карфагенской завязались довольно частые сношения.

В *Карфагене* держались той же системы утомления живых христиан продолжительными мучениями. Так, например, один, находившийся в темнице, исповедник Лукиан пишет: «По указу императора нас велено морить голодом и жаждою: 8 дней тому назад нам в последний раз дали, тоже после 5 дней совершенного поста, немного хлеба и мерку воды». Эта сторона гонения Декия в Карфагене довольно значительно увеличила количество отпадших. При пылом африканском темпераменте некоторые из христиан держались по отношению к язычникам вызывающим образом, надеясь на скорую казнь за исповедание имени Христова, но продолжительных пыток не выдерживали и отрекались.

Что касается *Александрии*, то этот город перенес гонение Декия, по-видимому, с большей доблестью, хотя отпадения и здесь были. Нужно признать, что христиане в Александрии были подготовлены к этому в особенности происшедшими в городе беспорядками. Еще за год до объявления эдикта Декия о преследовании христиан явился в Александрии какой-то поэт и волхв, который возбуждал народ, и чернь вздумала принуждать христиан к отречению от христианства. Сначала их заставляли произносить какую-то священную

языческую формулу и отказывавшихся подвергали самым жестоким истязаниям: их влачили по всему городу, по дороге, устланной камнями, били палками и, наконец, заваливали камнями. В это время многие принуждены были бежать. Дома христиан были подвергнуты разграблению; опасно было показываться на улицах. В Александрии возникали другие частые политические беспорядки, от которых христианам также приходилось терпеть. Таким образом, внимание христиан было уже напряжено до известной степени. Поэтому, когда при префекте Сабине эдикт Декия стали приводить в исполнение, здесь выступило достаточно христиан, заявивших себя твердыми исповедниками. Между ними особенно обращают на себя внимание 4 женщины, из которых одна претерпела самые жестокие пытки, а остальные 3 по приказанию Сабина были казнены без всяких предварительных мучений, 15-летний отрок Диоскор заявил себя точно так же твердым исповедником христианства, несмотря на угрозы и мучения остался верным христианству, но сам Сабин, принимая во внимание его слишком молодой возраст, оставил его в живых.

Киприан, епископ карфагенский, счел благоразумным скрыться от ярости язычников и, удалившись в какое-то неизвестное место, продолжал управлять своею церковью. Точно так же, впрочем, почти поневоле, должен был скрыться и Дионисий, епископ александрийский. Он, точно описывая обстоятельства своего так называемого бегства, сообщает нам одну драгоценную черту, из которой видно, что в данную пору гонителями христиан являются лишь официальные представители власти. Напротив, народ, еще так недавно враждовавший против христиан под влиянием случайного возбуждения, уже помирился, так сказать, с их существованием.

Как епископу, Дионисию предстояла наибольшая опасность. Сабин немедленно по получении предписания императора поручил какому-то сыщику (*frumentarius*) отыскать Дионисия. К удивлению, этот сыщик искал Дионисия всюду, кроме того места, где его можно было найти: именно, Дионисий целые три дня оставался в своем доме, тогда как его искали по всем дорогам. Наконец, на четвертый день Дионисию представилась возможность удалиться из Александрии. Он скрылся в пригородное селение, но там был отыскан с четырьмя спутниками, по-видимому, пресвитерами, и взят под стражу. Пятый его спутник, некто Тимофей, в это время был в отлучке. Явившись после, он к своему ужасу заметил, что епископа с его спутниками уже нет в доме, что их взяли под стражу и к дому приставлена стража. Испуганный этим, Тимофей бросился бежать и на дороге натолкнулся на нескольких поселян, которые отправлялись в одну деревню на свадьбу: по обычаю той местности, они намерены были провести ночь в пиршестве. Они спросили Тимофея, в чем дело, и он рассказал им все. Эти люди явились в тот дом, где была свадьба, и рассказали об этом происшествии гостям. Те вдруг, точно по сигналу, повскакали со своих мест и побежали по направлению к городу, в котором находился под стражей Дионисий с спутниками. Была уже темная ночь. Епископа и четырех взятых с ним спутников стерегли солдаты. Поселяне набросились на дом, где был Дионисий, с таким криком, что солдаты пустились бежать. Поселяне ворвались в дом. Епископ был в одной льняной тунике, лежал на голых досках. Предполагая, что на него напали разбойники, он предлагал им снятую с себя одежду. Но его попросили встать, и когда он, недоумевая, в чем дело, не решался последовать их просьбе и даже просил, чтобы еще до суда отрубили ему голову, те подхватили его на руки, посадили на осла и увезли в близлежащее место. Кажется, нужно предполагать, что эти поселяне были не христиане, а язычники, потому что их Дионисий упрашивал, чтобы они предупредили солдат и отрубили ему голову — просьба по отношению к христианам невероятная. Таким образом, этот факт показывает, что без посторонних возбуждений языческое население относилось к христианам спокойно и даже сочувственно. После этого неожиданного спасения из-под стражи Дионисий удалился в какое-то неизвестное место. Многие

епископы Египта точно так же последовали его примеру и удалились в пустыню, где некоторые из них скончались неизвестною смертью.

Из числа епископов, удалившихся от гонения, наиболее известен еще св. *Григорий неокесарийский*, который со своей паствою, еще слишком молодою, чтобы вынести такое жестокое испытание, удалился в пустынные понтийские места и оставался там до тех пор, пока гонение не окончилось.

Гонение Декия, постепенно затихавшее уже в его царствование, совершенно прекратилось при его преемнике *Галле* (251-253). Но в 252 г. или в самом начале 253 г. последовала новая вспышка со стороны язычников. В это время всю римскую империю посетила жестокая моровая язва, которая по местам держалась в продолжении 15 лет. Ужасное опустошение, производимое эпидемией, побудило римское правительство серьезнее взглянуть на свои религиозные обязанности, и император предписал всем своим подданным совершить очистительные жертвоприношения богу Аполлону-спасителю (*Apollo salutaris*). Принуждаемые к этим жертвоприношениям, должны были в различных местах страдать и христиане. В Карфагене ярость народа против христиан возбуждена была до того, что снова послышался жестокий крик: «*Surgianum ad leonem*». Впрочем, это разрешилось тем, что язычники стали относиться к христианам с большей толерантностью.

Когда опустошительная эпидемия коснулась Карфагена, то языческое общество, как совершенно деморализованное, показало себя с самой жесточайшей стороны. Каждый эгоистически заботился только о своей собственной жизни. Узы родства и дружбы, прежде самые тесные, были порваны. Всех заболевших без жалости выбрасывали из домов на улицу; те, которые погибали, оставались на улицах без погребения, и, таким образом, скопившаяся гора разлагающихся трупов угрожала кроме эпидемии новым бедствием от заражения воздуха. В это время Киприан обратился к верующим в Карфагене с проповедью, в которой напоминал им, что в это время искушения они должны показать себя достойными своего звания, должны показать, насколько крепки связывающие их узы братской любви; мало этого, должны обратить свое сострадание и на самих язычников.

Под влиянием убеждений Киприана в Карфагене произошло такое нравственное возбуждение, что богатые стали жертвовать своим имуществом, бедные охотно предоставляли в распоряжение руководителей церкви свои услуги. Таким образом, в короткое время улицы Карфагена были очищены от заразительных трупов, которые были похоронены, и, таким образом, новая опасность от заражения воздуха прошла сама собою. Эта мера произвела на язычников благотворное действие.

Одновременно с Карфагеном та же самая язва свирепствовала и в Александрии. Здесь благодаря убеждениям Дионисия христиане также показали себя достойными своего звания и также выгодно отличаются от бесчеловечной жестокости язычников, которые и здесь выбрасывали заболевших и умерших на улицу. Христиане обращались с больными как с братьями, умирающих одевали в погребальные одежды и хоронили. Многие помирали при исполнении этого долга братской любви. Но не было недостатка и в тех, которые и им оказывали последнюю честь. Здесь опять также христианский героизм произвел благотворное влияние на язычников.

Гонение Валериана

Гонение на христиан после Декия возобновилось еще при императоре Валериане (253—260). Это был тот самый Валериан, который, как избранный всем сенатом, возведен Декием в должность цензора, но отказался от нее. Как высокий характер, как государь, он принадлежал к числу благороднейших явлений своего времени, и если римские историки не считают его в числе «лучших императоров», то лишь потому, что конец его был слишком несчастен, так как в 260 г. во время персидского похода он был взят в плен персидским царем Сапором и здесь подвергнут был жестоким истязаниям. В плену же он и погиб.

В первые годы правления Валериана христиане пользовались таким миром и благополучием, что время правления Валериана могли считать даже лучшим для себя, чем правление тех императоров, которых легенды называли христианами. Но в 257 г. последовала перемена, объяснить которую не удастся, несмотря ни на какие усилия. Дионисий александрийский относит эту неблагоприятную перемену к влиянию на ум Валериана его любимца Макриана. Но это объяснение по самому существу оказывается внешним, так как неизвестны те мотивы, которыми этот сановник подействовал на Валериана и склонил его изменить свою политику в отношении христиан. До сих пор христиане пользовались миром и благополучием. Даже в собственном императорском доме между прислугой находилось немало христиан. Теперь вдруг последовало предписание преследовать христиан.

Гонение было объявлено повсеместно и поведено в стиле и направлении гонения Декия. Правительство обнаружило совершенное понимание особых условий существования христианства. Эдиктов, изданных Валерианом, было два. Первый эдикт, в 257 г., лишь строго запрещал христианам собираться на богослужение и посещать так называемые усыпальницы, места для погребения (κοιμητήρια). Тех, которые будут посещать места богослужения после этого запрета, ожидала казнь.

30 августа 257 г. проконсул Африки Патерн пригласил к себе в *secretarium* Киприана, епископа карфагенского, и объявил ему, что получен императорский указ, предписывающий, чтобы те, кто не держится римской государственной религии, возвратились к ней и принесли жертвы. «Что ты на это скажешь?» — «Я христианин и епископ,— ответил Киприан,— я не признаю никаких других богов, кроме единого Бога». — «При этом намерении и остаешься?» — «Да». — «Так не угодно ли (*poteris*) отправиться в ссылку в город Куруби?» — «Отправляюсь». — «Указ касается не только епископов, но и пресвитеров. Кто пресвитер в этом городе?» — «У вас есть прекрасный закон, запрещающий доносы, и я не стану доносить об них. Наше учение (*disciplina*) не позволяет им явиться самим, да это и тебе было бы не угодно (*tuae quoque censurae hoc displiceat*). Но когда начнется о них розыск, они найдутся». — «Я найду их. Воспрещаю также под угрозой смертной казни составлять молитвенные собрания (*conciliabula*) и посещать кимитирии». — «Делай, что тебе приказано», — ответил Киприан. Дионисий александрийский в это же время был приглашен на суд александрийского префекта, который предложил ему совершить римские церемонии и затем уже объявил, что воспрещено христианам собираться в кимитирии или места общественного богослужения, и что за этим будут смотреть, и сослал епископа, на основании императорского эдикта, в одну из отдаленных местностей.

Но эта мера, видимо, не оказала ожидаемого язычниками действия; поэтому в августе 258 г. издан был второй эдикт, более жестокий. Он прямо предписывал всех предстоятелей церкви, епископов, пресвитеров, диаконов, которые окажутся твердыми в исповедании веры, казнить. Высокопоставленных граждан, сенаторов, *egregios viros*, затем всадников, прежде всего, за исповедание Христа лишать римского гражданства, отбирать их

имущество в казну, а если и после этого они останутся твердыми в вере, то их казнить. Высокопоставленных матрон за исповедание Христа лишать имущества и ссылать в отдаленные места. Тех, которые состояли на императорской службе (так называемые *caesariani*), за исповедание Христа лишать имущества, записывать в крепостное состояние и ссылать в дворцовые имения.

В это гонение скончался мученически 14 сентября 258 г. Киприан, епископ карфагенский, и 21 января 259 г. Фруктуоз, епископ тарраконский. Еще ранее, 10 августа 258 г., пострадал Ксис, епископ римский, и его диакон Лаврентий.

Киприана через год снова вызвали в Карфаген. Здесь он уже не застал Патерна; проконсулом был Галерий Максим. 14 сентября к нему представлен был Киприан. «Ты Таский Киприан?» — «Я». — «Ты папа сакрилегов?» — «Я». — «Императоры приказали тебе принести жертву (*caeremoniare*)». — «Не сделаю (*non facio*)». — «Подумай о себе (*consule tibi*)». — «Делай, что приказано. В деле столь справедливом нечего раздумывать (*fac quod tibi praecceptum est; in re tarn justa nulla est consultatio*)». Проконсул так формулировал обвинение: «Ты долго жил как *sacrilegus* (*diu sacrilega mente vixisti*). Ты показал себя врагом римским богам и священным законам. Августейшие императоры не могли убедить тебя возвратиться к исполнению римских религиозных обрядов. В предостережение тем, кого ты вовлек в свое преступное сообщество (*conspiratio*), ты своею кровью заплатишь за нарушение законов». И затем прочитал приговор: «*Thascium Cyprianum gladio animadverti placet*» (Таския Киприана подобает казнить мечом). — «*Deo gratias*» (благодарение Богу), — ответил св. епископ.

Гонение и при Валериане соединено было с пытками и продолжительным томлением в темнице. Языческое население и в это время относилось к христианам довольно спокойно, и так как второй эдикт с особенною силою ударял только на предстоятелей и между ними на особенно выдающихся, то простые христиане в самую эпоху гонения держали себя с замечательной свободой.

Так, например, когда Киприан был взят окончательно под стражу, то приведенный в Карфаген лишь позднею ночью, он не мог тогда же явиться на суд. Все карфагенские верующие собрались ночью к тому дому, в котором находился епископ. Составилась, таким образом, христианская *vigilia*; но, опасаясь за благосостояние паствы, епископ сам просил собравшихся разойтись, чтобы в настоящее время не случилось какой-нибудь неприятности. Точно так же верующие собрались и утром и немало не скрывали того, что они принадлежат к церкви Киприана. Когда старца епископа вели на суд, один из верующих предложил ему переменить одежду, потому что утомленный епископ был весь покрыт потом. Когда, наконец, Киприан был осужден и веден на место казни, то при этом присутствовали пресвитеры, которым он передал свои одежды; диакон и епископ обвязали ему одежду на руках, прежде чем он склонил голову под меч. Акты рассказывают, что Киприан поручил собравшимся клирикам выдать 25 золотых монет тому палачу, который должен был казнить его.

То же спокойное отношение языческого населения к христианству сказывается в Испании. Когда Фруктуоз, епископ тарраконский, с двумя диаконами был осужден президом Эмилианом на сожжение на костре, то его сопровождали с сожалением толпы народа не только верующих, но даже и язычников, любивших этого епископа за характер его. Многие верующие выходили навстречу и предлагали ему выпить ароматического вина; но епископ отказался, потому что не время было еще разрешать пост (21 января была пятница). Любопытно, однако, что сам судья отнесся к епископу довольно строго и резко. Характерна фраза его пред произнесением приговора. На вопрос судьи: «епископ ли ты?»,

Фруктуоз ответил: «sum». А судья на это ответил ему: «fuisti», что значит: «ты был епископом», т. е. ты когда-то существовал: этими словами судья как бы высказывал приговор. Но по крайней мере с фактом существования христианства этот презид давно примирился. В числе его домашней прислуги были христиане, которые дочери Эмилиана рассказывали, что святые мученики, епископ и диаконы, взяты на небо. Говорили об этом и самому Эмилиану, и он ходил смотреть, не увидит ли и он вознесения на небо душ святых мучеников. Очевидно, и этот презид в своих карательных мерах против христиан не считал нужным выходить за пределы тяготевшей на нем официальной необходимости. Отсюда видно, что язычники относились к христианству равнодушно.

Мученики нумидийские держали себя во время гонения с особенным даже героизмом, и, по-видимому, желая мученичества, они намеренно объявляли себя клириками, хотя не имели права на это. Рассказывается, что Иаков пожелал (*affectavit*) исповедать себя не только христианином, но и диаконом, а Мариан объявлял себя только чтецом, чем и был в действительности (*sicuti fuerat*). В другом месте Африки было взято под стражу довольно много христиан, и один из них, диакон Флавиан, пользовался особенно любовью язычников. Его окружали язычники и умоляли со слезами принести жертву богам, а затем предоставляли ему думать и жить, как угодно. Но Флавиан на это не согласился. Когда все остальные исповедники были осуждены и дело доходило до Флавиана, то язычники закричали, что он неправду говорит, что диакон: он не диакон. Суд обратил внимание на этот крик и отправил Флавиана опять в темницу. Через два дня Флавиан приведен снова на суд. На суде его спросили, зачем он лжет и называет себя диаконом. «Я вовсе не лгу», — ответил Флавиан. Но в толпе закричали опять, что он лжет. Подано даже было письменное заявление в этом смысле. Флавиан разъяснял, что ему незачем лгать, так как это не принесет никакой пользы. Но толпа вопияла, чтобы судья подверг Флавиана пытке; этого желали не по кровожадности, а в надежде на то, что мучения заставят Флавиана не показывать, по крайней мере, того, что он диакон. Таким образом, он остался бы в живых. Но судья, видя непреклонную твердость исповедника, не стал подвергать его истязаниям и осудил на смерть.

Сострадание толпы выражено своеобразно и грубо, но тем не менее этот факт свидетельствует, что язычники помирились уже с существованием христианства в их среде и не были особенно расположены теперь преследовать христиан. Разумеется, при казнях христиан всегда находились люди, довольные истязаниями. Но это явление естественно уже потому, что римский народ воспитан на таких кровавых потехах, как цирковые зрелища, и для римлянина видеть какое-нибудь кровопролитие вроде борьбы человека с человеком или человека с животным составляло одно из тех своеобразных наслаждений, в котором они не могли отказать себе при зрелищах мученичества. Но первоначальная сила вражды язычников к христианам в то время была несомненно сломлена.

Эдикт Галлиэна и положение христиан до гонения при Диоклетиане

Преемником Валериана остался сын его Галлиэн (260—268), который еще при отце был объявлен императором. По своему характеру этот император — игра случая. Это был человек совсем не государственный, с сильными задатками художника и со всеми недостатками, свойственными довольно обычному типу артиста. Император Коммод был гладиатором на троне, Гелиогабал напоминает шута, а Галлиэну лучшее место было бы в Афинах. Он, действительно, всеми симпатиями тяготел к этому городу; он считал за удовольствие быть гражданином афинским, гордился тем, что состоял «архонтом» Афин, и мечтал о причислении себя к сонму афинских ареопагитов. Это был отличный оратор, талантливый поэт, многосторонний художник. По личному характеру это был

облагороженный Гелиогабал, несколько распущенный, но не развратный, веселый, шуточный, необыкновенно добродушный. Зато для престола он положительно не годился, и у римских историков оставил по себе самую плохую репутацию. Его правление было вовсе не из спокойных; между тем, по отзыву историков, он жил в роскоши (*luxuria*), держал себя как человек неспособный. Римскою империею он управлял не лучше, чем управляют мнимую империею дети, когда играют между собою в цари. В самом деле, всевозможные неудачи, случавшиеся в его царствование, он принимал с невероятною, чисто детскою шутовщиною. Докладывают ему, например, что от его власти отложился Египет. «Ну, что ж, — отвечает император, — разве мы не можем жить без египетского льна?» На Азию, говорят, напали скифы, эта провинция жестоко пострадала от землетрясения. Император отвечает: «А разве мы без азийских тканей не обойдемся?» «Отпала от подданства Галлия». Император только засмеялся и сказал: «Да разве арасскими военными плащами (*sagum*) только и держится римская империя?»

В его царствование различные претенденты на престол постоянно появлялись преемственно и часто одновременно на различных концах империи, а император, проживая в Риме со своими друзьями, говорил лишь о том, что у него приготовлено к обеду, какое на сцене представление и какие будут завтра цирковые игры. Народ негодовал на него и даже оскорблял за то, что он оставлял без возмездия плен и смерть отца. Он относился в данном случае с поразительным равнодушием к этим вызовам и наказывал лишь тогда, когда заявления в этом смысле становились невозможно дерзкими. Говорят, когда ему доложили, что отец его умер в плену, он сказал: «Я знал, что отец мой был смертен». Нельзя не признать, что характер этого распущенного императора был необыкновенно мягкий. Шутки, которые он проделывал с лицами, навлекавшими его гнев, были совсем не шутки Гелиогабала. Рассказывают, например, что во время цирковых представлений выпущен был свирепый огромный размеров вол. Против него выступил неопытный боец (*venator*), стрелял в него десять раз и не убил. Послышались насмешки. Но вдруг император этому бойцу посылает корону. Когда все встретили этот поступок с недоумением, то он приказал ответить через герольда: «В такого вола столько раз не попасть — трудное дело» (*taurum totiens non ferire difficile est*).

Этот благодушный преемник Валериана и в отношении к христианам заявил себя самым лучшим образом. Поэтому современники его христиане не могут достаточно восхвалить его царствование. Дионисий александрийский, живший при Декии и Валериане, так отзывался об утверждении власти собственно Галлиэна над римскою империею: «после небольшого облачка, на короткое время омрачившего ясное небо, наконец, снова засветил еще более яркий свет уже и прежде светившего солнца». Христианские епископы, жившие при нем, отзываются об его царствовании как «о мире всех церквей». Этот мир церквей покоится на его эдикте, который он издал, как только ему сделался известным несчастный исход войны с персами его отца. Он издал тогда указ (*τα προγραμματα*), которым приостановил действие эдиктов Валериана против христиан и предоставил предстоятелям церквей свободно отправлять свои религиозные действия.

Самые «программы» не дошли до нас. Сохранился, и то в плохом греческом переводе, лишь рескрипт императора, данный на имя Дионисия александрийского и других египетских епископов, когда в 262 г. Египет перешел под власть Галлиэна. «Император Кесарь Публий Ликиний Галлиэн, благочестивый благополучный Август, Дионисию, Пинне и Димитрию и прочим епископам. Я приказал во всем мире привести в исполнение благодеяние моего дара, чтобы полиция отступилась от мест богослужбных. Поэтому и вы, в силу настоящего рескрипта, можете пользоваться ими, так что никто не будет беспокоить вас. Чтобы этим правом мог воспользоваться каждый из вас, об этом я сделал давно распоряжение. В этом смысле получил предписание и Аврелий Квириний,

заправляющий финансовую часть в Египте» (Eus. VII, 13). Вместе с тем посланы были на имя всех других епископов подобные же указы, где говорится о возвращении христианам кимитирий.

Некоторые ученые и прошедшего времени и современные (например, Gorges) толкуют выражение церковных писателей о «мире церквей» и рескрипт Галлиэна в том смысле, что Галлиэн дал христианской религии свободу признанной законом, возвел ее в разряд религий дозволенных и таким образом существенно изменил римскую политику в отношении христиан, отменяя все, что было направлено против христиан римской империи, начиная с Траяна. Но значительная часть других ученых не соглашается с подобным толкованием, находя, что этот рескрипт дает христианам меньше, чем возведение их религии в разряд признанных государством.

В самом деле, в тексте рескрипта, как он доселе сохранился, нет заявления о том, что христианство признается религией) дозволенной, что дозволяется, например, принимать ее всякому. Не говорится даже и о том, что все действовавшие против христиан законы теперь отменяются. Рескрипты Валериана, направленные против христиан, несомненно, отменяются фактически, лишаются действия. Но эти рескрипты были, так сказать, частным проявлением общего начала. Христианство не было религией, дозволенной уже со дней Траяна, но не всегда было положительно гонимо. Валериан установил особую форму преследования, которая действовала лишь до тех пор, пока он царствовал. Уже первым эдиктом воспрещено было христианам составлять богослужебные собрания и входить в кимитирии. Так как за кимитириями по приказанию императора установлен был надзор, то весьма вероятно то предположение, что эти общественные места, принадлежавшие христианам, были, наконец, отобраны в казну и, таким образом, отчуждена общественная собственность, принадлежавшая христианам. Галлиэн в своем рескрипте дал понять, что эдикт его отца в этом направлении действовать не будет, и приказал возвратить христианам отобранную у них собственность или, по крайней мере, предоставить им свободный вход в эти места. Но относительно характера самой христианской религии он не произнес никакого суждения, считать ли ее дозволенной или недозволенной. Даже слово «христианин» в рескрипте не встречается. Ни в адресе, ни в тексте христиане не называются христианами; они рассматриваются как одно из религиозных обществ, подведенных под понятие «*collegia tenuiorum*» (корпорации людей маленьких). Рокового вопроса о «*nomem*» Галлиэн не поднимал; он делал вид, что не понимает, каким епископам адресует свой эдикт, а епископы были во всякой коллегии. Следовательно, принципиально он ничего не решил, и только из контекста видно, что речь идет о христианах.

Таким образом, весьма возможно, что эдикт Галлиэна отменял только два предшествовавшие эдикта его отца, но вместе с тем оставлял в силе органический закон Траяна, определявший отношение римских государственных властей к христианству. Христианская религия оставалась по-прежнему недозволенной. Двойственное отношение правительства к христианству, как корпорации, объясняется положением в римской империи коллегий, т. е. различных обществ и братств. Римская империя относилась вообще к коллегиям недоверчиво, но всегдашним, так сказать, исключением из этого общего правила пользовались так называемые *collegia tenuiorum* и особенно *collegia funeraticia*. Поэтому даже в то время, когда христиане были преследуемы весьма жестоко, их места погребения пользовались все-таки известного рода покровительством законов и лишь во время крайних общественных беспорядков и народного возбуждения, когда среди черни раздавались яростные вопли: «*areae non sint!*» (места погребения христиан пусть не считаются за *агеае*), лишь тогда подвергались разграблению и разрушению места погребения христиан, иногда выбрасываемы были христианские трупы. Но на подобной

точке даже ярость народа не могла удержаться. Существенную перемену в этом отношении представляет эдикт Валериана, по которому христианам запрещался вход в кимитирии. Галлиэн возвращает христианам их собственность как погребальному обществу в лице его законных представителей, епископов (председатели и в греческих коллегиях назывались епископами). Галлиэн оставался на почве действующего римского права и отменил только два эдикта, изданные его отцом. Христианство, следовательно, при Галлиэне еще не получило прав религии дозволенной.

Но было бы несправедливо и умалять значение рескрипта Галлиэна. Об одном из самых лучших императоров, покровительствовавших христианству, Александре Севере, замечено только, что он христиан терпел (*christianos passus est*), игнорировал их существование. Галлиэн, по своему добродушию, пошел и здесь дальше простого игнорирования. В предшествующие благоприятные царствования христиане должны были довольствоваться лишь тем, что против них правительство не издает каких-нибудь особых предписаний и не поощряет враждебных действий начальников провинций, но не могли сослаться на что-нибудь более положительное. Теперь христиане получили в свои руки рескрипт императора, писанный в благосклонном к ним тоне, и этот рескрипт ясно показывал, в каком направлении хочет держаться император по отношению к христианам. Таким образом, не возводя христианства на степень религии дозволенной, рескрипт Галлиэна все-таки создавал под ногами христиан несколько более прочную почву, чем та, на которой они стояли доселе.

А что действительно этот рескрипт далеко не отменял всего законодательства, действовавшего против христиан, и что закон Траяна и теперь оставался во всей силе, это чрезвычайно хорошо показывает сам Евсевий, отзывающийся о царствовании Галлиэна как о таком, в которое установился всеобщий мир церковью. Вслед за этими словами непосредственно он рассказывает, что во время этого всеобщего мира в Кесарии палестинской был усечен мечом за христианское вероисповедание некто Марин, отличавшийся на военной службе, человек знатного рода и имевший значительное состояние. Случай, который довел его до смертной казни, был весьма оригинален и хорошо характеризует положение, созданное для христиан рескриптом Траяна.

Марин состоял на военной службе. В том легионе, к которому он принадлежал, оказалось вакантным офицерское место (центуриона). По своим заслугам более других товарищей имел права на это место Марин. Уже *iudex* присудил ему повышение в указанный чин, и Марин подходил, чтобы получить соответствующие инсигнии, т. е. известный военный пояс и виноградную ветвь, как вперед выступил пред трибуналом другой претендент на это место, соперничавший с Марином. Он сейчас же заявил, что по древним законам (*κατα τους παλαιους νομους*) Марин не имеет права занять этот чин, потому что он христианин и не приносит жертвы в честь императора, а место вакантное принадлежит ему — истцу. Судья немедленно спросил Марина, действительно ли он христианин? Марин отвечал: «Да». Военный суд был строг и краток. Судья тотчас дал Марину на размышление три часа, чтобы по истечении этого времени он отрекся от христианства или ожидал всего худшего за неповиновение государственному закону. Видимо, смущенный подобным исходом дела, Марин отошел от трибунала. Здесь его встретил епископ кесарийский Феотекн, одно из лиц, стоявших под влиянием Оригена. Епископ заговорил с Марином и незаметно привел его в христианскую церковь. Затем, распахнув хламиду Марина, он одною рукою указал на бывший у него меч, а другою показал Евангелие и предложил ему выбор между христианством и военным положением. Марин немедленно протянул правую руку к Евангелию. Напутствовав его своим благословением, епископ отпустил его. Три часа прошли. Марин снова явился пред трибуналом, признал себя христианином и осужден был на усечение мечом. Таким образом, по действовавшем

древним законам, христианин за исповедание именно христианства был осужден на смертную казнь. Но в то же время в Кесарии палестинской проживал один из римских сенаторов Астурий. Тот совершенно открыто показал, что он тоже христианин: он драгоценною одеждою обвил тело пострадавшего мученика и сам на своих плечах нес его. Это было известно целому городу; но обвинитель не выступил, и, таким образом, он остался пощаженным.

Таким образом, при самом Галлиэне имел еще такое жестокое применение против христиан старый закон. Ясно, что дозволенную религию христианство не было признано. Но это не исключает того, что положение христиан в римских легионах, открытое религиозною политикою Галлиэна, значительно улучшилось. По крайней мере, два относящиеся уже к царствованию Диоклетиана факта показывают, какую терпимостью пользовались в то время христиане.

Положение это, созданное ходом событий, нужно признать характерным. Христиане не добивались у римского правительства никаких привилегий, кроме свободы веры. Да и не было надобности им добиваться привилегий, так как благодаря обстоятельствам времени они занимали положение привилегированное, хотя эта привилегия заключалась именно в том, что они представляли собою сословие непривилегированное. В римской империи сильно было развито муниципальное правление. Все граждане должны были нести различного рода «munera» или повинности. Некоторые должности подводились под категорию «honores», и на кого падали эти «почести», тот подвергался большим имущественным издержкам. Избрание христиан на муниципальные должности ставило бы их лицом к лицу с язычеством, так как иные должности имели характер языческий, и ничего не могло быть неприятнее для христиан, как быть привлеченными к куриальной должности. Но к счастью христиан, и вследствие принадлежности к низшему слою общества, и по имущественному цензу, они были устранены от муниципальных должностей. Этим объясняется, может быть, тот факт, что Киприан карфагенский, при обращении в христианство, отказался от своего имущества и вместе с тем от привилегий, соединенных с имущественным цензом.

Но опасность для христиан существовала другого рода — быть взятыми в военную службу, а положение солдата-христианина было затруднительно, так как он не мог совершенно скрывать своего вероисповедания. Но и здесь христиане были под известной эгидой. Дело в том, что у римлян военное сословие было почетным и соединялось с известными выгодами. Рекрутства, в настоящем смысле этого слова, не было, и римские легионы наполнялись добровольцами, вереницей шедшими записываться и отвечавшими условиям военной службы. Христиане поэтому могли попасть на службу только в исключительных случаях. Однако моровая язва в течение нескольких лет истребляла римское население, количество добровольцев убывало, и для пополнения легионов римское правительство должно было прибегать к наборам. Но и в военной службе можно было долго быть христианином, не обнаруживая своей веры. Тертуллиан в одном из своих сочинений рассказывает, что один воин-христианин был казнен за то, что, получив в отличие корону, он на одном из парадов, когда все явились с коронами на головах, не сделал этого, а нес ее в руках, и тем самым выдал себя и был казнен. Случай этот вызвал различные мнения; некоторые говорили, что воин должен был возложить корону на голову и не вызывать гонения.

Продолжение

Но теперь встречаются и другого рода явления. В 295 г. (в царствование уже Диоклетиана) в африканском городе Тевесте производился набор солдат. Между

новобранцами обращал на себя внимание один христианин, по имени Максимилиан. Этому молодому человеку был 21 год и его призывали к военной службе. Проконсул Дион, заведовавший набором, приказал осмотреть этого Максимилиана. Его поставили в станок, но здесь он заявил: «Мне нельзя служить (*militare mihi non licet*), потому что я христианин». Проконсул приказал его сморщить; в нем оказалось росту 2 аршина 7 вершков — совершенно годная мера для солдата. Поэтому Дион приказал надеть на него значок воина — свинцовое ожерелье. Но Максимилиан отвечал, что, если наденут ему это ожерелье, он все равно сбросит его: он не может служить. «Отчего это?», — спросил проконсул. «Потому что я христианин, — был ответ, — не могу служить (*militare non possum*)». Проконсул возразил: «В войске государей наших, священных императоров Диоклетиана и Максимиана, есть много воинов христиан и они даже служат в лейб-гвардейском корпусе».

Но Максимилиан стоял на том, что он не может служить, потому что не может делать зла. «Да разве служить в военной службе значит делать зло?» — спросил проконсул. «Ты сам знаешь лучше», — ответил Максимилиан. Тогда проконсул за такое упорство приказал казнить его мечом. Мученик произнес: «*Deo gratias*», — и был отведен на казнь.

Около 298 г., несомненно раньше открытого гонения Диоклетиана, был такой случай. Праздновали вступление на престол императора, так называемый *dies natalis*. Местное начальство давало официальный обед, в котором должен был принять участие и состоявший на действительной службе в траяновом легионе центурион Маркелл. Может быть, предполагалось пред торжественным обедом жертвоприношение или по чему-либо другому, но в это время в Маркелле пробудилась скрупулезность христианской совести и он усумнился в своем праве принять участие в обеде. Поэтому, в присутствии целого легиона, пред римскими знаменами, он сбросил и пояс и виноградную ветвь, составлявшие отличие центуриона, и громогласно заявил: «Я служу Иисусу Христу, Царю вечному (*Jesu Chresto, regi aeterno milito*), с этих пор перестану служить и не хочу кланяться императорам, ложным вашим богам и деревянным идолам». Маркелла схватили. На официальном допросе презида легиона Маркелл повторил свое исповедание и здесь произнес несколько слов против язычества, ударяя на то, что он христианин. Его заключили под стражу. Когда затем он представлен был на суд проконсула, последний начал допрос: «Правда ли все, что о тебе докладывают? правда ли, что в присутствии войска пред знаменем ты сбросил знаки своего звания?» Центурий Маркелл подтвердил, что правда. «Правда ли, что ты заявил об этом поступке официально?» «Правда», — отвечал Маркелл. «Правда ли, что ты отказываешься служить императору?» И это подтвердил Маркелл и затем прибавил, что он воин Христов и потому не может служить императору. За подобное оскорбление военной дисциплины и недостаток военного чувства верноподданничества Маркелл осужден был на казнь мечом.

Эти два факта, о которых рассказывают вполне достоверные так называемые акты проконсульские, хорошо характеризуют положение дела, в котором находились христиане даже в первые годы царствования Диоклетиана. Из этих обоих актов видно, что христиан об их вероисповедании не спрашивают. Они сами заявили, что они христиане и во имя своих религиозных убеждений отказываются от службы. Они страдают за свои убеждения, но при таких убеждениях они пострадали бы и в России в настоящее время, потому что уклонение от военной службы неразумно и преступно. Эти христиане, очевидно, живут стариной и не хотят ни к чему приспособляться. Раньше христиан не брали в военную службу, а отсюда у них составилось особое воззрение на пребывание в военной службе, как на делание зла. Защиту себя они считают принципиально неподобающей христианину. Заявление этих солдат, что они христиане, не волнует военных начальников, а волнует их отказ от одной только службы. Проконсул Дион

пытается даже успокоить религиозную совесть Максимилиана, указывая на тот факт, что в войске много христиан. Но в том и другом случае приговор, осуждавший мучеников на смертную казнь, совсем не упоминает, что их наказывают как христиан, как сакрилегов; а основанием для приговора является нарушение военной дисциплины или общего верноподданнического долга в отношении к императору.

Таким образом, положение христианства к тому времени было уже настолько прочно, что на принадлежность к христианскому обществу не указывается хотя бы в виде отягчающего вину обстоятельства. Христианство сделалось настолько обыденным явлением, что христиане являются даже в лейб-гвардии императора, и многие из них уже настолько чувствовали себя гражданами земного государства, что, забыв излишнюю скрупулезность, служили в войсках, где их было так много, что Диоклетиан пред гонением специально занялся очисткой своего войска от христианского элемента. Но тем не менее, так как закон, установленный Траяном, не был отменен, то в отдельных случаях христиане, помимо даже подобных столкновений с военной дисциплиной, могли навлекать на себя обвинение в принадлежности к христианскому обществу и могли быть осуждаемы. Таким образом, никак нельзя отрицать того, что христианские мученики могли быть и в промежуток между 261 и 303 годом, так что мир христианских церквей в то время в значительной степени был прочен, но все же это был мир относительный.

Этот мир едва было не бы прерван в конце царствования императора Аврелиана (270-275). Император Аврелиан принадлежал, по отзыву римских историков, к разряду лучших императоров. И действительно, это был характер в высокой степени благородный. Среди римлян времени упадка это был истинный Катон своего века. Известного рода преемство устанавливается между гонителями христианства. Император Декий весьма выгодно отзывается о сенаторе, уже выдавшемся в то время. Валериане, будущем императоре, а Валериан точно так же самым лестным образом аттестует этого Аврелиана. Аврелиан проходил различные посты в военной службе и здесь заявил себя как бравый офицер неустрашимой храбростью. Солдаты, для отличия его от другого Аврелиана, дали ему прозвище: Aurelianus manu ad ferrum — «Аврелиан, у которого рука всегда при эфесе». Во время одного сарматского похода этот Аврелиан в один день уложил своею рукою 48 человек, а во все время карьеры — до 1000 неприятелей. Солдатскую дисциплину он поднял на самую высокую степень и охранял среди войск чистоту нравов со строгостью, которой мог бы позавидовать и Катон. За преступление в этом отношении он приказал одного солдата разорвать между двумя согнутыми и потом распущенными деревьями; свою собственную рабу за подобное же преступление он приказал казнить мечом. Его стол, как и одежда, был самый простой; уже будучи императором, он не позволял своей супруге носить тунику из чистого шелка на том основании, что считал безнравственным покупать нитки на вес золота (тогда оба эти товара шли *a l pari*). Вообще, умеренность он старался водворить во всех слоях общества. Несмотря на то, что как частный еще человек он занимал высокие должности, он был до такой степени беден, что когда, наконец, в вознаграждение за военные доблести его вздумали наградить консульством, то оказалось, что он не может воспользоваться подобным высоким отличием, потому что у него нет средств дать римскому народу цирковые игры, обязательные для консула, и император Валериан сделал распоряжение, чтобы требуемая на то сумма была выдана из казны. Вот, таким образом, какой высокий характер в данном случае выступает в роли гонителя христиан. Разумеется, в этом Катоне третьего века эти черты проявлялись иногда своеобразно и переходили даже прямо в жестокость, тем не менее не неизвестно, что этот император был в высокой степени справедливый, строгий блюститель законности.

Эту справедливость в отношении христиан он показал в первые годы своего царствования. В последние месяцы 269 года в Антиохии состоялся второй собор против

епископа Павла Самосатского. Он был уличен в ереси, объявлен низложенным, и преемником ему назначен епископ Домн. Но при сильной поддержке известной императрицы Зиновии низложенный еретик вовсе не думал отступить от епископского звания, именно, он не хотел оставить принадлежавшего антиохийской церкви дома, который он занимал как епископ. Положение христиан было в высокой степени затруднительное, потому что приходилось требовать себе защиты и покровительства от принудительной силы — римского правительства, которое смотрело на христианство, как на религию недозволенную. Просьба об этом поступила Аврелиану, когда он утвердил в конце 272 — начале 273 г. свою власть на востоке. Император решил, что кафедра должна принадлежать представителю той партии, на стороне которой стоят епископы итальянские и, в частности, епископ римский. Таким образом, Павел Самосатский с величайшим позором выгнан был из антиохийского церковного дома уже полицейской властью. Ясно, что при Аврелиане христиане заявили о себе с достаточной открытостью, и такое положение продолжалось во все время его царствования.

Но в последние месяцы своего правления Аврелиан почему-то изменил свою политику в отношении к христианам и, по одному известию (Лактанция), издал *cruenta edicta*, кровавый эдикт, предписывавший всех христиан принуждать к отречению от христианства и жертвоприношениям. Но по Евсевию, дело представляется в гораздо более мягком виде: Аврелиан изменил свое отношение к христианам и задумал издать какой-то рескрипт, направленный против них, но именно в то время, когда он носился с этою мыслию и, так сказать, уже подписывал самый рескрипт, Божий суд словно за локоть удержал его, т. е. случилось, что против Аврелиана устроился заговор и он погиб от руки прислуживавшего ему писца. Это было в марте 275 г. Аврелиан в это время находился во Фракии, и, следовательно, или предположенный рескрипт против христиан вовсе не был издан, или, если и был издан, то действовал лишь несколько месяцев этого 275 г. и имел свое применение только разве во Фракии. Таким образом, общий мир и при Аврелиане в действительности остался ненарушенным. Спокойное положение христиан, установленное Галлиэном, продолжалось и во все время его правления.

Гонение при Диоклетиане и его соправителях и положение христиан при их преемниках

Последнюю битву христианству дали императоры, которых тоже приходится относить к разряду лучших правителей римской империи. С 284 г. римская империя перешла во власть Диоклетиана (284—305), который дал себе еще прозвище *Jovius*, претендуя на особенное покровительство себе Юпитера. Это был человек, происшедший из низших общественных слоев, прошедший сполна всю военную карьеру, начиная с положения простого солдата, и таким образом добившийся до императорской короны. Умственная подготовка Диоклетиана к высокому положению не могла быть сколько-нибудь значительною. Но тем не менее это был человек, одаренный высоким природным здравым смыслом, и после Аврелиана, который заявил себя как восстановитель пределов римской империи в ее прежних границах (*restitutor orbis*), Диоклетиан показал себя как реформатор римской империи. Реформы его затронули общественные слои весьма глубоко, и Константин, их завершивший, был в данном случае его продолжателем. О характере и природном уме Диоклетиана говорит то обстоятельство, что он, единодержавно властвуя над всею римскою империею, сам собою дошел до мысли, что таким обширным пространством, со всех сторон окруженным дерзкими врагами, управлять одному лицу в высшей степени затруднительно. Поэтому он решился в 285 году разделить свою корону со своим товарищем по оружию Максимианом Геркулием, а в 292 году приобщил ко власти еще двух лиц с меньшими правами, именно, оставив за собою и Максимианом титул августов, Диоклетиан избрал еще двух кесарей, Констанция Хлора для запада и

Максимиана Галерия для востока. При этом Диоклетиан полагал, что когда силы его и другого августа придут в упадок, то они отрекутся от престола и преемниками августов будут кесари. Отречение от власти — дело незаурядное и во всяком случае показывает в Диоклетиане весьма честного человека. Но это был теоретик до мозга костей. Такова была и его правительственная система. На практике он восстановил систему усыновления, впервые примененную Нервою. Но не принято было в соображение то обстоятельство, что и сам государь мог оказаться не бездетным. Так и случилось. Диоклетиану суждено было видеть собственными глазами крушение своей правительственной системы.

Гонение против христиан открыто было в 303 г. Под какими влияниями совершился этот переворот, что Диоклетиан, терпевший христиан так долго, целых двадцать лет, решился, наконец, поднять на них жестокое гонение? Разумеется, дело было бы всего яснее, если бы этот факт можно было понять как увенчание целого здания реформ, предпринятых Диоклетианом. Но для подобного суждения нет достаточно твердых посылок. Поэтому и современные ученые большей частью отказываются от этой точки зрения. На противоположной крайности стоят другие ученые, которые утверждают, что Диоклетиана нельзя считать гонителем христиан, что в данную эпоху это был слабый старик, которым заправлял до наглости дерзкий и энергичный Галерий, так сказать, принудивший его принять участие в преследовании христиан. В подобном воззрении на Диоклетиана чувствуется значительная идеализация. Проще всего то предположение, что Диоклетиан мог терпеть христиан, не считая нужным, по своей инициативе, принимать против них какие-нибудь меры. Но вместе с тем это был не более как римский государственный человек, который мог терпеть христиан и мог покровительствовать им, но в случае, если бы потребовалось принять против них какие-нибудь меры, не остановился бы и пред жестокими. Кроме того, историки характеризуют его как человека, который умел оставаться вдали от непопулярных мер и, если они были необходимы, то умел так направлять своих помощников, что они казались инициаторами этих мер. Тем не менее причину воздвигнутого на христиан гонения мы должны искать не столько в политической системе Диоклетиана, сколько в личных обстоятельствах его жизни. Пораженный в конце ее старческой немощью, он легко мог подчиниться влиянию своего зятя Максимиана Галерия, который ненавидел христиан и легко убедил Диоклетиана, что они являются виновниками пожара в никомидийском дворце. Галерий побудил Диоклетиана издать эдикт от лица всех четырех правителей, чтобы, таким образом, было воздвигнуто на христиан гонение во всей римской империи.

Галерия и нужно главным образом считать нравственным виновником гонения против христиан, поднятого при Диоклетиане. Это был человек, происходивший, подобно Диоклетиану, из самых низших слоев общества. Он находился под самым сильным влиянием своей матери, ярой язычницы. По своему характеру он был гораздо более груб и менее проницателен, чем Диоклетиан. Тем не менее, на его стороне была энергия и военная храбрость. Его положение как кесаря не оставляло ему особенно широкого влияния на императора в лучшую эпоху его правления. Но в положении дела произошла благоприятная для Галерия перемена, когда он возвратился из персидского похода 296—297 года, покрытый славою блистательных побед. Его общий авторитет в империи чрезвычайно от того поднялся, так что он претендовал на честь более чем простого кесаря, и влияние его на Диоклетиана сделалось гораздо более значительным. По-видимому, в Вифинии этот Галерий попал под влияние Иерокла, языческого философа, известного своею враждою к христианству. Таким образом, Галерий, достигший верха своего могущества как кесарь, и начал постепенно готовить свой удар против христиан.

Христиане раньше, как такие, не подвергались какому-нибудь притеснению: даже прямо указывается, что христиане могли служить в лейб-гвардии, состоять на дворцовой службе. Достигши могущественного положения, Галерий начинает, по-видимому, постепенно очищать войска от христианского элемента. Случаи в этом роде известны с положительностью из 302 г., когда и сам император Диоклетиан, по настоянию жрецов, в одном городе должен был дать распоряжение о том, чтобы служившие в армии христиане или отрекались от христианства и приносили жертву богам, или оставляли службу. Сам Галерий действовал в этом отношении с большой решительностью, так что некоторые из христиан, которые вынуждены были оставить службу, сделались мучениками. Разумеется, начальники отдельных частей войска весьма скоро поняли, откуда дует ветер, и, зная, что Галерий представляет влиятельную силу, что верховная власть в конце концов перейдет к нему, тоже принялись за очищение вверенных им частей от христиан. Впрочем, большею частью дело обходилось без мученичества: христиане просто слагали свои военные знаки и удалялись из армии. Уже самая многочисленность христиан налагала известную осторожность на тех, которые принимались за подобные меры к очищению.

В благоприятную эпоху мира христианство распространилось в империи значительно широко. Христиане начали строить отличавшиеся известным великолепием обширные церкви. В самом дворце императора находилось довольно много слуг, преданных христианству. По-видимому, жена самого Диоклетиана Приска и его дочь Валерия были весьма благосклонны к христианству. Дело доходило до того, что христиане занимали места правителей отдельных областей, и сделано было распоряжение, чтобы на них не возлагали обязанности принимать участие в жертвоприношениях богам. Эпоха мира, однако, дала знать себя и с отрицательной стороны. Нравственный уровень христиан значительно понизился. Епископы часто заявляли о своем существовании именно жестокими распрями друг с другом. Поэтому христиане этой эпохи оказались, по-видимому, мало подготовленными к приближающемуся штурму.

Дело открылось 23 февраля 303 г. тем, что великолепная никоидийская христианская церковь была разрушена, а на другой день выставлен был подписанный Диоклетианом и Галерием эдикт, объявлявший преследование христиан. Пункты этого эдикта были в высшей степени сложны. Приказано было места общественных собраний христиан, как обширные церкви, так и маленькие (*conventicula*), разрушить, священные книги от христиан отобрать. Затем все христиане подвергались, так сказать, гражданской смерти. Без различия своего ранга и состояния все христиане объявлены подлежащими пытке. Те, которые занимали должности, объявлены лишенными этих должностей. Сказано, что все могут обвинять христиан, но христиане не имеют права выступать против кого бы то ни было обвинителями на суде и даже обращаться к гражданскому суду с просьбою о защите.

В частности, было предписано, чтобы так называемые *honestiores*, т. е. люди или знатного происхождения, или занимавшие значительные должности, объявлялись бесчестными. Люди незначительные, но свободные, состоявшие в какой-нибудь службе, доводятся до лишения свободы. Наконец, рабы, если они останутся твердыми в христианстве, должны отказаться от права на освобождение. Этот эдикт был выставлен в Никоидии.

Вскоре после издания первого эдикта в 303 г. два раза случился пожар в никоидийском дворце Диоклетиана. Галерию удалось убедить императора, что в пожаре виновны христиане. В этот же год появились два претендента на императорскую корону в Армении и Сирии. Христиане и здесь были заподозрены в сообщничестве с заговорщиками. Таким образом, положение их сделалось еще более неблагоприятным, и в том же 303 г. последовало еще два эдикта. Первый (второй во время гонения) предписывал всех представителей христианского клира, епископов, пресвитеров, диаконов, даже чтецов и

экзоркистов заключать в темницу. И этот эдикт приведен был в исполнение с таким усердием, что даже для уголовных преступников не оставалось места в темницах, переполненных христианскими духовными лицами. Затем последовал третий эдикт, который предписывал принуждать взятых под стражу духовных лиц к принесению жертв и исполнивших это требование отпускать на волю, а твердых в христианстве принуждать к исполнению всевозможными пытками. Действие этого эдикта, впрочем, было временно приостановлено, потому что зимою в 303 г. император Диоклетиан праздновал свое 20-летие, для чего он прибыл даже в Рим. По случаю этого радостного события издан был манифест, милость которого распространилась на христиан, которые были выпущены из темниц.

Впрочем, Галерий умел наверстать эту потерю. В 304 г. Диоклетиан был болен при смерти. Поэтому фактически правителем востока оставался деятельный кесарь, который в 304 г. и издал последний (четвертый) эдикт, самый страшный, которым предписывалось всех вообще христиан во всех местах принуждать к принесению жертв и добиваться этой цели всевозможными пытками.

О том, какого рода должны были быть судебные процессы против христиан, можно судить по одному примеру, который подал сам Диоклетиан. После первого эдикта он принялся за очищение своего двора от подозрительных личностей, какими считали христиан, и вот как пытали в его присутствии одного христианина Петра. Сперва его били плетью до того, что стали видны кости. Затем его раны полили смесью соли и уксуса и, наконец, изжарили на самом медленном огне. По этому можно было судить, какие приемы должны употреблять усердные исполнители императорского эдикта. И, действительно, весьма многие правители областей проявляли в этом случае изобретательность самую ужасную. Некоторые истязания были не только страшны, но даже просто омерзительны. Различные правители в этом отношении выработали свою особенную специальность. Жестокость и продолжительность пыток и оскорбительность их для нравственного чувства были таковы, что, кажется, только в это гонение появляются случаи самоубийства христиан. Христиане и в особенности христианки, не желая отдаться в руки посланных арестовать их, сами поканчивали с собою мечом, то бросались в реку, то бросались с верхнего этажа дома, где их хотели арестовать.

Гонение велось особенно сильно на востоке, в Азии и затем в различных частях Египта. Христиан истребляли массами. Евсевий передает о гонении в Фиваиде, что в иной день, во все продолжение этого гонения, погибало до 10 христиан, в иной 20 или 30, в некоторые от 60 до 100. Он же рассказывает, что в одном фригийском городке оказалось все население поголовно христианским, не исключая даже начальников гражданского и военного. Поэтому посланные исполнители императорского эдикта не нашли более удобного способа покончить с этим христианским городком, как обложить его горючим материалом и сжечь, так что все жители, не исключая женщин и младенцев, сожжены. Некоторые из правителей областей, чтобы добиться своего назначения, старались зарекомендовать себя пред императором различными обещаниями. Так, например, рассказывают об одном правителе Анкиры, что он получил в свое управление этот город потому, что высказал уверенность в том, что он пытками принудит всех христиан оставить свою религию, и действительно, еще до своего прибытия в Анкиру, он нагнал своими обещаниями такой страх, что христианское население в большей части разбежалось, и многие погибали от голода, скрываясь в различных местах и пещерах. Во всяком случае, уже первый эдикт императора сделал воззвание к самым дурным слоям населения империи и к самым дурным страстям. Воры находили безопасную наживу, если принимались грабить дома христиан, и в Анкире христианское население, частью оставшееся в городе, частью бежавшее, подвергалось такому разграблению. Некоторые

лица, даже более почетные, не стеснялись пользоваться выгодами этого эдикта. Так, например, в Кесарии каппадокийской пострадала одна мученица Юлитта, женщина с значительным состоянием, которая много терпела от наглости своего соседа, захватившего часть ее имущества. Когда она обратилась к суду, то этот сосед, вместо того, чтобы оправдываться, заявил, что Юлитта не имеет права вести процесс, потому что вести процессы христианам воспрещено, а она христианка и не приносит жертвы богам. Юлитта не отрелась от христианства и ее казнили смертью чрез сожжение.

Нужно, впрочем, заметить, что в некоторых случаях сами христиане навлекали на себя грозу недостатком христианской умеренности в стремлении к мученичеству. Некоторые христиане держали себя положительно вызывающим образом. Евсевий рассказывает о мучениках кесарийских, что некоторые из них приходили к начальникам провинций и заявляли, что они христиане; один из них хотел остановить самого начальника, когда тот приносил жертву. И так как Кесария имела несчастье переходить из рук в руки правителям жестоким, то эти герои гибли в самых утонченных мучениях. Иногда бывало и так, что мучеников подвергали особенным истязаниям по недоразумению. Пример также представляет Кесария. Было взято несколько христиан, которые на вопрос, как их зовут и откуда они родом, позволили себе употребить иносказательное выражение: они назвали себя жителями Иерусалима, разумея Иерусалим небесный. К удивлению, оказалось, что начальник Палестины, к владениям которого принадлежала Элия Капитолина, не догадался, что этот город прежде назывался Иерусалимом. Он принялся их расспрашивать, где этот Иерусалим. Когда они сказали, что на востоке, то он счел нужным применить к ним самые жестокие пытки, чтобы добиться истины. Ему вообразилось, что христиане в самом деле основали город, враждебный римской империи, в котором они поселились, и ему нужно было узнать географическое положение города.

Характеричною чертою этого гонения было то, что повсеместное по эдикту, оно не во всей империи было одинаково и по времени и по силе. Частные распоряжения зависели от личного взгляда на дело каждого правителя. Восток терпел более всех других провинций. Здесь действовал Галерий, нравственный виновник самого гонения, простиравший уже при Диоклетиане свое влияние далеко за пределы своих владений. А с 1 мая 305 г. Галерий сделался восточным августом и стал полным распорядителем христиан от Адриатического моря до Малой Азии включительно. Сирию с Палестиною и Египтом он отдал во власть кесарю еще более грубому, чем он сам. Это был его племянник, иллирийский пастух Доя, произведенный затем в полковники и получивший звание кесаря под именем Максимиана. На его правление падает особенное истязание христиан восточных. В области Максимиана гонение на христиан держалось всего долее (с лишком 8 лет).

На западе положение христиан было легче. Максимиан, август Италии, Африки и Испании, был человек военного склада, и, может быть, он предписывал казнить христиан, служивших в войске, потому что есть известие о казнях христианских солдат именно в его половине империи. Известно даже предание, что при нем скончались мученически будто бы 6600 человек (*legio thebaica*); но, может быть, здесь скрывается какое-нибудь недоразумение или преувеличение, и во всяком случае историческое значение этого предания спорно. Но несмотря на характер Максимиана, гонение на западе не ведено было с такою строгостью, как на востоке. Даже римский епископ Маркеллин, не делаясь отступником, не получил и венца мученика. В Испании было несколько случаев казни мучеников. Впрочем, некоторые христиане здесь держали себя настолько вызывающим образом, что, например, эльвирский собор, бывший в 305 г., должен был постановить одним правилом, что убитые в походах на разрушение языческих капищ и идолов, не должны быть признаваемы мучениками. В Африке гонение было ведено всего умереннее,

потому что здесь гонение состояло скорее в отображении священных книг и разрушении и запечатании христианских храмов, чем в самых казнях. Западный кесарь Константин Хлор в своих владениях, Галлии и Британии, постарался, насколько возможно, смягчить действие эдикта, которого он, по своему подчиненному положению, не мог воспретить приводить в исполнение. По Лактанцию, он ограничился лишь тем, что разрушил несколько христианских храмов, но пощадил самих христиан. По Евсевию, он не сделал даже и этого. Но известна, по крайней мере, одна несомненно мученическая кончина в Британии: в то время пострадал св. Альбан в 304 или 305 г. Из этого нужно сделать заключение, что и здесь некоторые правители провинций пошли дальше своего непосредственного государя, кесаря Констанция.

С 1 мая 305 г. Константин сделался правителем всего запада с титулом августа. Здесь гонение прекратилось. Но восточный август Галерий был настолько неделикатен, что хотя Констанций сам назначил кесарем своего сына Константина, избрал кесарем для запада Севера. Константин добровольно уступил ему Африку. Иллириец низкого происхождения, креатура Галерия, Север хотел действовать в вверенной ему провинции в духе своего покровителя, но в марте 306 г. ему противостоял в Риме, с титулом августа, соперник Максентий, сын Максимиана. Человек развратный и жестокий, Максентий, однако, немедленно прекратил гонение христиан итальянских. А когда в 307 г. Север был убит во время похода и во владение Максентия перешла Африка, гонения прекратились и здесь. Для борьбы с самозванным августом Максентием, Галерий назначил 11 ноября 307 г. Ликиния с титулом августа. Ему вверен был в управление паннонский диоцез. Гонение прекращено было Ликинием и здесь. Константин еще в 306 г. 25 июля, в самый день смерти отца, провозглашен был его войсками августом, но признан Галерием лишь в звании кесаря. Он, разумеется, следовал политике своего отца по отношению к христианам. Таким образом, на западе гонение, строго говоря, продолжалось не более двух лет и в половине 305 г. вообще прекратилось. Христиане здесь пользовались фактической свободой, что доказывается двумя бывшими в это время соборами, в Испании — эльвирским и в Африке — в Цирте, в Нумидии. Эдикт о преследовании христиан был, однако, приостановлен в своем действии только административным, а не законодательным порядком.

Но на востоке в это время гонение держалось еще во всей силе, особенно во владениях Максимиана. В 306 г. Максимиан подтвердил эдикт о всеобщем принуждении христиан к жертвоприношениям, не исключая женщин и грудных детей. Он дал приказ, чтобы все съестные припасы были окропляемы, а с христианской точки зрения оскверняемы, жертвенною кровью. Точно такому же очищению или осквернению подвергались и все лица, входившие и выходившие из бань. Но в 307 или в 308 г. Максимиан должен был примкнуть к политике западных государей. Однако он нашел исход, достойный своего характера. Он вздумал оказать христианам милость, т. е. не убивать их, а выкалывать один глаз или перерезывать жилы на одной ноге, а затем этих христиан ссылать в различные рудники. Во владениях Галерия гонение затихло, во всяком случае, в 310 г., когда его постигла тяжкая болезнь, которая свела его в могилу. А в 311 г. Галерий издал первый несомненный эдикт в пользу христиан, в котором признал их религию дозволенною. Максимиан, по-видимому, почувствовал себя оскорбленным этим эдиктом и постарался ограничить его применение в своих владениях, но все-таки не мог не привести его в исполнение. Таким образом, гонение прекратилось и здесь. Но это затишье продолжалось лишь 6 месяцев, после чего Максимиан возбудил у себя снова преследование христиан, хотя не в том объеме и не в той форме, какой держался при самом начале.

Действительный характер гонения Диоклетиана и неудача попытки Максимиана

Гонение Диоклетиана и Галерия справедливо признается наиболее страшным и жестоким. Целью его было, истребление самого имени христианства. «*Nomine christianorum delete*» — вот задача, которую императоры хотели бы видеть осуществленной. Но далеко не так выполняли эдикт этот на деле. Во всяком случае не следует преувеличивать жестокости и этого последнего удара на христиан. Когда Евсевий в общих чертах обрисовывает это гонение, то возникает представление о зверской бойне, в которой христиане ежедневно гибли десятками и сотнями. Но в своей подробной истории палестинских мучеников, пострадавших в Кесарии, Евсевий дает некоторый корректив против подобного понимания его собственных слов. Оказывается, что в Кесарии было много истязаний, еще более исповедников, но менее мучеников. В Палестине сменилось три президы, и это были люди один другого хуже. Однако же за 8 с лишком лет гонения здесь скончались мученически до 80 человек, и в числе их погибали, между прочим, такие, которые в своей готовности к мученичеству перешли пределы христианского благоразумия. Особенно президов раздражала смелость христиан, которые совершенно игнорировали существование эдикта и открыто посещали заключенных христиан. В то время весьма многих христиан из Египта ссылали в киликийские и палестинские рудники, и целые партии христиан приходили посещать их или толпами провожали их до места ссылки. Некоторые из этих же партий во время обратного пути через Палестину были задержаны и претерпели мученическую кончину. Одна партия была опрошена при входе в Кесарию, кто они. Они прямодушно отвечали: они христиане и сказали, куда они ходили. Если бы эти христиане были менее откровенны, то весьма вероятно, что могли бы пройти благополучно. 16 февраля в Кесарии скончалось 12 мучеников и вот при каких подробностях. Осужден был на смертную казнь Памфил, пресвитер кесарийский. Один из его рабов, мальчик, обратился к президу с просьбой позволить ему, по крайней мере, похоронить его останки. Таким образом, он объявил о своей принадлежности к христианству сам и при самых неблагоприятных обстоятельствах: он казнен был после жесточайших истязаний. Тогда один христианский воин поспешил известить самого Памфила, находившегося еще в темнице, об этом мученичестве. Казнили и его. К вечеру на месте казни лежало уже 11 христианских трупов. Но только что вошедший в город христианин слышит, что сегодня казнили мучеников. Он бегом бросается к месту казни, "припадает к умершим, целует их; казнят и его. Еще не замолкли речи о кончине Памфила и его товарищей, как 3 марта приходят в Кесарию посетить других узников еще двое христиан и сами кончают мученичеством.

Весьма интересны те черты этого гонения, которые намечают пред нами возможность переворота в пользу христиан, по-видимому столь крупного и столь быстрого. Это гонение началось сверху. Массы, в общем, держали себя пассивно. Представители власти стараются возбуждать их против христиан, но там и сям является проблеск желания щадить христиан. Сам Евсевий нарисовал такую общую картину преследования христиан в различных местах. Вот одного схватывают за руки и тащат к жертвеннику, на правую руку кладут ему жертвенное мясо и освобождают, как будто он совершил жертвоприношение. Другой даже и не дотрагивался до жертвенного мяса, даже близко не подходил к жертвеннику, но стоящие около него говорят, что и он принес жертву, и он молча уходит. Третьего, наконец, полумертвого поднимают на воздух и бросают почти как мертвого, оттаскивают далеко за ноги, освобождают от уз и записывают в числе совершивших жертвоприношение. Этот, наконец, кричит, что он христианин, что он не приносил и никогда не принесет жертвы богам, но его бьют по устам поставленные около жертвенника солдаты, «прогоняют с насилием, хотя он и не приносил жертвы».

Афанасий Великий рассказывает, что в Александрии некоторые язычники предпочитали рисковать и своим состоянием и свободой, чтобы только не выдавать христиан, укрывавшихся в их домах. Нелегко было даже набрать исполнительных чиновников. В

Африке, в общем, эдикт императора применялся особенно мягко. Чиновники, видимо, стараются отклонить от себя неприятную обязанность казнить христиан, сами подсказывают им те ответы, которые давали бы им возможность отпустить их на свободу. Вместо отступничества они желают лишь малейшей лжи, которая только нужна для их освобождения. От епископа Феликса тубизского в 304 г. требуют священных книг. «Феликс епископ, дай книги или *membranas*, какие у тебя есть». «*Habeo, sed non do*», отвечает он.— «Почему ты не отдаешь лишних (*supervacuas*) сочинений?» — спрашивает другой. Ответ тот же. Последняя инстанция: «Феликс, почему ты не отдаешь священных книг? или, — подсказывает префект, — может быть у тебя их нет?» Тот же ответ. Феликс был казнен мечом. Обыкновенно же, если христиане не соглашались молчать, что у них находятся книги, то они замечали только, что их показание записано в акты, и они уходили. В некоторых случаях языческие власти держали себя с известным гонором, в особенности в больших городах. Но подробности в мелких местечках достаточно показывают, что христиане и язычники привыкли жить друг подле друга, как соседи, которые только случайно поставлены враждебно друг против друга императорским эдиктом. Когда опубликован был в Африке эдикт, обязывающий разрушать места общественных собраний христиан, местного языческого чиновника в Аптунгах не было дома. Когда он вернулся из отлучки, то сами христиане явились к нему и спрашивали, получил ли он указ. Он ответил, что сам не получал, но видел, как разрушали христианские базилики в Заме, и затем этот представитель языческой власти и христиане советуются сообща, как исполнить этот эдикт наименее обременительным для той и другой стороны образом.

Таким образом, оказалось, что большинство африканских епископов могли спасти себя от преследования, даже не доходя до формального предательства христианских священных книг, потому что языческие власти, частью по неведению, а частью, может быть, и преднамеренно, держали глаза закрытыми и принимали за требуемые законом книги всякие, какие находились в домах христиан или в местах общественных собраний. Некоторые епископы отделялись от преследования выдачею или еретических или медицинских сочинений. Когда солдаты пришли к Секунду тигизскому и потребовали Библии, он сказал:

«Я христианский епископ, а не традитор». «Нет ли у тебя каких-нибудь ненужных книг?» — спрашивают солдаты. Но Секунд, по его словам, не давал им никаких книг, и тем не менее каким-то образом остался в живых. Менсурий, епископ карфагенский, узнал заблаговременно, когда будут обыскивать карфагенскую церковь, и положил туда лишь сочинения еретические, которые и нашли вместо священных книг, выдача которых требовалась. Лица, наиболее страдавшие во время этого гонения, нередко сами навлекали на себя преследование и потому не были одобряемы самими предстоятелями христианской церкви. Есть прямое свидетельство, что некоторые карфагенские христиане исповедали свою веру сами, чтобы только попасть в темницу, надеясь на все те удобства, которыми будут пользоваться от щедрости христианских братии; некоторым даже желалось развязаться с неоплатными долгами. Вообще, если руководствоваться источниками, вышедшими из-под перадонатистов, то выйдет, что более лютыми преследователями христианства были такие епископы, как Менсурий, и такие его сподвижники, как Цецилиан.

Главный начальник Африки, проконсул Анулин, не шел далее формального выполнения эдикта. Когда пред его трибунал являлись христиане, он держал себя, как и все при подобных процессах, спокойно и строго. Но он хотел быть, так сказать, джентльменом: он подвергал пыткам только мужчин, но щадил женщин и детей. Когда пред его трибунал предстала, вместе с другими христианами, мученица Криспина, он убеждал ее принести

жертву, грозил ей пытками, грозил обрить ей голову и выставить в таком виде перед публикою, — но кончил тем, что подписал смертный приговор, не приводя этих угроз в исполнение. Когда был объявлен в Африке первый эдикт, в одном городе Абитине было захвачено несколько христиан, собравшихся на богослужение в доме одного пресвитера. Эти лица представлены были на суд проконсула. Пытке здесь подвергнуты были только мужчины; захваченных женщин не пытали. Вместе с прочими взят был и малолетний (puer) сын пресвитера Илариан. Анулин, щадя этого ребенка, поставил ему вопрос в форме, избавлявшей его от преследования: «Ты, конечно, пошел туда вслед за отцом и старшим братом?» — «Я христианин, — твердо отвечал ребенок, — и сам добровольно пришел на коллекту». «Вот я велю остричь тебе волосы, да обрезать и нос и ушки, да так и отпущу», — пригрозил ему Анулин и приказал — без всяких истязаний — заключить и его в темницу вместе с другими. Кажется, все эти христиане после темничного заключения были отпущены. Заявивши себя мягким судьей, когда перед его трибуналом являлись мученики, Анулин, лишь только гонение стало ослабевать, дал еще более серьезное доказательство своей терпимости в отношении к христианству. Менсурий, епископ карфагенский, избавился от необходимости выдать священные книги тем, что в той церкви, в которой намерены были произвести обыск государственные чиновники, положили вместо священных книг еретические сочинения. Ошибка языческих властей открылась довольно скоро: они поняли, что им подсунули не те книги, которые следовало отобрать. Об этом заявлено было проконсулу и высказано предположение, что священные книги на самом деле, вероятно, хранятся в собственном доме епископа. Но Анулин не дал разрешения произвести обыск, которого желали чиновники, и, таким образом, Менсурий остался непоколебленным. Неудивительно, что такой правитель провинции, как Анулин, мог без особенного противоречия в своем поведении остаться в Африке и при Константине Великом, когда чрез этого проконсула Анулина рассылались императорские указы о построении христианских храмов и дары на этот предмет.

Черты такого благоприятного отношения к христианам язычников замечаются не в одной только Александрии и Африке. С этой точки зрения остается весьма интересным гонение, которое предпринял против христиан более серьезный противник Максимиан. Здесь, там и сям, заявляют о себе такие черты, из которых видно, что язычники относились совершенно безучастно к этой мере правительства. Лишь только правительство переставало ревностно заботиться о том, чтобы христиан преследовали, как в положении последних наступало затишье. Когда Максимиан вздумал издать свой известный эдикт о принуждении всех христиан к жертвоприношению и окроплению жертвенною кровию съестных припасов, то ропот поднялся и между язычниками, потому что они находили подобную меру совершенно неблагоприятною и излишнею (*περιττην την ατολιαν*), признавая, что кровь христиан проливалась уже довольно. После возобновления этой меры гонение мало-помалу начало затихать. Значительное число египетских христиан, сосланных в палестинские рудники, довольно скоро освоились со своим положением и пользовались от своих ближайших надсмотрщиков такою свободою, что некоторые дома перестроены были в церкви, и так как сюда были сосланы епископы и пресвитеры, то церковная жизнь продолжалась в палестинских рудниках по-прежнему. Лишь новый начальник провинции Палестины заметил, какую свободою пользуются христиане; по его настоянию приказано было разослать египетских христиан по различным местностям.

Но особенно любопытно выясняется это положение дела, когда Максимиан вздумал поддерживать гонение, так сказать, на свой собственный страх. В 311 г. император Галерий, как я упомянул, издал эдикт, признававший христианство религиею дозволенною. Этот эдикт для Максимиана был крайне неприятен, но он не смел отказать ему во всем действии в своей собственной области. Свое неудовольствие он выразил лишь тем, что своему префекту Сабину, сообщив его словесно, не дал самого документа. Сабин,

разумеется, обязан был оповестить всех подведомых ему чиновников и правителей отдельных областей об этом распоряжении касательно христиан. Лишь только был получен подобный приказ государя, как все начальники провинций с поспешностью, глубоко огорчившею Максимиана, отпустили христиан, сосланных в рудники, на свободу. Возвращение христиан на родину имело полный характер триумфального шествия. Христиане тех местностей, по которым они проходили, выходили им навстречу со свечами и псалмопением, и, что всего замечательнее, сами язычники принимали участие в этом поздравлении христиан с освобождением. Подобное благоприятное положение дел продолжалось лишь 6 месяцев.

По истечении этого срока Максимиан решился поднять гонение искусственным путем. Он дал под рукою знать, что ему было бы чрезвычайно приятно, если бы сами города обратились к нему с просьбою о том, чтобы их очистили от христианского населения. Разумеется, нашлись люди, которые не отказались последовать подобному приглашению. Стали являться мало-помалу к Максимиану депутации с просьбою о том, чтобы христиан не дозволяли терпеть в их городах. В школах языческих были в ходу выдуманные акты Пилата; содержащиеся в них ругательства против христиан заставляли даже заучивать детей в школах. В Дамаске дух попытался пустить в обращение забытое сказание о безнравственном поведении христиан на их священных собраниях. Тир, из которого явилась, по-видимому, особенно торжественная депутация с просьбой, которой желал Максимиан, удостоился его особенного благоволения. Он дал на имя тирян рескрипт, который в самом городе вырезан был на мраморе. Здесь, между прочим, говорится: «Чтобы вы знали, до какой степени нам приятно такое ваше желание и как охотно мы по собственному почину без просьб награждаем хороших людей, мы предлагаем вашему благочестию в награду за ваше боголюбивое предложение просить у нас щедрой милости, какой только вы пожелаете. Потрудитесь только пожелать и получить: ваше желание будет удовлетворено без всякого замедления. И пусть эта милость, дарованная вашему городу, во все века свидетельствует пред вашими детьми и внуками о вашем искреннем благочестии и о нашем умении ценить все доброе и награждать его». Копия с этого рескрипта разослана была по всем другим провинциям, чтобы показать, чем должны руководствоваться представители городских властей.

Другой рескрипт Максимиана не менее интересен. Здесь Максимиан заявляет, что он держится и всегда держался того взгляда, что преследовать христиан не должно; что они могут быть полезны для государства, что на них нужно действовать только ласками, и в этом смысле он дал приказание начальникам провинций, и в его царствование никто из восточных не был ни сослан, ни подвергнут преследованию. «Но после этого, когда я в прошлый 311 год прибыл в Никомидию, граждане этого города вышли мне навстречу со статуями богов и просили меня, чтобы я не позволял подобным людям жить в их родном городе. Но узнав, что весьма много людей, держащихся этой религии, живет в этой местности, я ответил, что подобная просьба мне весьма приятна, но только и я вижу, что просьба идет не от всех». Поэтому христианам следует предоставить свободу выбора в религии. Весьма возможно, что здесь говорит просто тиран, рисующийся своим благородством. Но нет ничего невероятного и в том, что устроенная Максимианом демонстрация против христиан вышла так мизерна, что даже он сам постыдился признать в ней выражение общего желания никомидийцев.

Тот факт, что, несмотря на подобное поджигательство со стороны государя, в то время не произошло возбуждения народной ярости против христиан, говорит гораздо красноречивее, чем самое жестокое гонение. Эта подробность объясняет нам, какие великие нравственные завоевания сделало христианство в самом языческом обществе. Христиане теперь имели дело уже не с толпою подозрительною и злобною, которая видит

в них язву человеческого рода и не переходит в наступление лишь потому, что не чувствует для того достаточной смелости, как это было в самую первую эпоху существования христианства в римской империи. Это и не те люди, которым нужна была христианская кровь, которые требуют ее с воплями и сами предупредительно приводят в движение против христиан аппарат общего права и от которых государство должно было защищать христиан, поставляя между ними и христианами преграду в виде формального юридического процесса. Это и не то общество, в котором перешедшее в наступление правительство может вербовать достаточно энергичных союзников.

Примечания.

^[8]Частое употребление в этих документах имени «Аврелия» объясняется тем, что в 212 г. издана была *constitutio Antonina*, по которой всем без исключения, даже не состоявшим на государственной службе, усвоилось это имя, подобно тому, как в последующие времена, после Константина Великого, лица, состоявшие на государственной службе, и сами императоры носили название «Флавия». Эти имена в исторической критике имеют важное значение при оценке подлинности различных исторических документов. Так, например, позднейшие сочинители мученических актов, не будучи в состоянии отрешиться от обычного современного им имени Флавия, применяют его и к императорам периода гонений, чем явно изобличается позднейшее происхождение этих актов.

Христианство как религия дозволенная

При Диоклетиане правительство осталось одиноким в борьбе с христианством. В общем, массы оставались пассивными, и как только у администрации ослабевала энергия, гонение постепенно начинало затихать. Теперь языческое общество считало в своем составе немало таких, которые видели в христианах добрых и полезных граждан, хороших друзей, заслуживающих защиты даже с самопожертвованием. Кровопролитие стало неприятным, и общественное положение христианства было настолько упрочено, что достаточно было правительству отнять свою пригнетающую руку, чтобы для христиан возвратились дни мирного процветания, какими они пользовались уже 40 лет. Эдикт о свободе христиан во времена Траяна был бы преждевременен. Теперь он был успешен и не мог остаться мертвой буквой.

Первый несомненный эдикт в пользу христиан издан был 30 апреля 311 г. императором Галерием от его собственного имени и от имени Константина и Ликиния. «Правительство, — говорится здесь, — стремилось все устроить и упорядочить по древним законам, не могло не обратить своего внимания и на христиан, которые оставили секту своих предков и дошли до такого безумия, что стали следовать не тем древним учреждениям, которые установлены их первыми родоначальниками, по законам и порядкам, которые каждый выдумывал по своему собственному произволу. Результаты правительственных мер вышли, однако же, невыгодные; некоторые действительно возвратились к древним учреждениям; но большинство не чтит надлежащим образом ни богов, ни христианского Бога (*пес christianorum Deum*). Поэтому императоры и решаются объявить христианам свою высочайшую милость. Пусть снова будут христиане (*ut denuo sint christiani*), пусть они составляют свои собрания, только бы не делали ничего противозаконного. За эту нашу милость (*indulgentiam*) они должны молить своего Бога о благоденствии нашем, нашего государства и о своем собственном».

Язык этого эдикта может быть признан образцовым в отношении двусмысленности. Его можно рассматривать с психологической точки зрения. Галерий, виновник воздвигнутого на христиан гонения, старается затушевать тот неприятный для правительства факт, что

оно теперь делает перемену фронта по отношению к христианству. Относительно смысла предшествующей борьбы государства с христианством эдикт выражается крайне глухо. Христиане отступили от секты своих предков — вот причина гонения. Но тождественна ли эта секта с римской государственной религией? Это вопрос, на который, по-видимому, нужно отвечать отрицательно. А в таком случае выходит, что Галерий пустил в ход фикцию, будто бы гонение вызвано крайним развитием сектантства в среде самого христианства. Они уклонились от древних учреждений своих собственных. Галерий как будто хочет показать, что государство никогда ничего не имело против этого последнего, против христианства в его первооснове. Таким образом, христианство есть признанная законом совокупность религиозных древних установлений, отступать от которых не следует: эта религия признается полезною для государства наравне с другими религиями. Из этих черт слагается античное понятие о *religio licita*. За христианством признается древность, что естественно для религиозного общества, которое существует 300 лет, и, затем, христианство признается если не национальным, то по крайней мере фамильным или родовым культом, насколько оно признается известным учреждением предков христиан. Таким образом, с течением времени христианство утратило свою новизну, ту неприятную черту, которой римляне не терпели и в каждом другом, не принадлежащем к дозволенным, культе.

Неопределенностью страдает и заключение в эдикте: «*ut denuo sint christiani*». Прежде под тяжким наказанием запрещали делаться иудеями (*judaeos fieri*) и христианами. Там стоит *fieri*, а здесь *sint*. Таким образом, прежнее распоряжение оставалось в прежней силе, и язычникам нельзя было переходить в христианство. Значит, этот эдикт предоставил христианам только право на существование. Весьма возможно, что на почве этого эдикта могли потребовать, чтобы христиане, исповедуя своего Бога, не обращали других в свою религию. Подобное опасение не было безосновательным. Это видно из текста последующего миланского эдикта Константина и Лициния в 313 г. Императорские эдикты сообщались не особенно быстро. Они рассылались (предъявлялись — *refulgere*) сначала префектам, которые отсылали их низшим начальникам. Префекты сопровождали эти рескрипты своими комментариями. Этих уяснений в конце получалось достаточное количество. Каждый действовал в пределах своей власти. Можно думать, что первый эдикт Галерия вызвал такое массовое движение в пользу христианства, что правительство сочло нужным обставить этот переход некоторыми условиями, чтобы воспрепятствовать распространению христианства.

Это обстоятельство уясняет нам истинный смысл миланского эдикта 313 года. Может быть, основываясь на тексте эдикта Галерия, который позволял христианам возвратиться лишь к древним учреждениям, установлен был строгий *status quo*, чтобы те, которые принадлежали к христианству, держались его, но чтобы вновь не смели принимать эту религию. Текст этого эдикта не дошел до нас в подлинном виде. Часть его сохранилась только в рескрипте на имя президы Никомидии. На этом основании профессор Seeck доказывает, что никакого (миланского) эдикта 313 г. и не существовало. Тем не менее факт остается твердым сам по себе: императоры издали эдикт в Милане.

Текст этого последнего сполна сохранился в довольно плохом переводе Евсевия (отчего возникает трудность в его понимании) и в отрывках — в подлиннике у Лактанция. И если бы не было этих отрывков у Лактанция, то некоторых выражений мы никогда бы и не поняли. Дело идет о понимании слова «*ἀρεσῆς*», которое у Евсевия обыкновенно заменяет латинское слово «*secta*», но в этом месте отвечает слову «*conditio*» у Лактанция. Значительное большинство историков склоняется к тому, что в данном случае истинный смысл слова «*ἀρεσῆς*» дан в слове *conditio* у Лактанция в том значении, что под этим нужно понимать «условия», которыми обусловлено принятие христианства.

Таким образом, выясняется, что отличие эдикта 311 года от миланского эдикта 313 года состояло в том, что в первом категорично упомянуты были различные условия для принятия христианства, которые последним эдиктом отменяются. Августы — Константин и Ликий в 313 году, свидетвшись в Милане, сочли нужным предоставить и «христианам и всем другим полную свободу (*liberam potestatem*) следовать той религии, какой кто может и какую считает для себя наилучшею, чтобы всякое божество, какое только есть на небесном престоле, было милостиво и благосклонно к ним и всем нашим подданным». Говорится об общей свободе вероисповедания для всех подданных. Но так как решается вопрос собственно о христианах, то с особенным ударением императоры не раз возвращаются к той мысли, что отныне христиане не будут подвергаться никакому притеснению, что им дается полная свобода (*liberam absolutamque facultatem*) следовать своей вере. Для всех других предоставляется полное и открытое право выбора между существующими религиями. В частности, сделано было распоряжение о безвозмездном возвращении христианам мест богослужебных собраний, конфискованных в последнее гонение. Если же они окажутся проданными в частные руки, то настоящие собственники могут требовать себе вознаграждение не от христиан, а от казны, в размере той суммы, которую они заплатили.

Таким образом, закончилась трехсотлетняя эпоха гонений на христиан со стороны язычников, закончилась со славой для новой религии и с позором для язычества. Став, наконец, на точку чисто религиозного воззрения, что религия должна быть свободна, императоры положили предел эпохе долговременного преследования христиан. Христианство окончательно признано религией дозволенной наравне со всеми другими культурами, существовавшими в римской империи. Христианам обеспечивается дальнейшая свобода существования и дозволяется всем беспрепятственный переход в эту религию; следовательно, дается все то, что только для христиан было желательно. Язычество дало ясное свидетельство своей внутренней несостоятельности, потому что духовной силе своего противника противопоставляло внешнюю силу и на его завоевания отвечало оружием государственной власти, пользуясь установившимся у государственных людей предрассудком, что римская империя не может существовать без римского язычества. Против христианства выдвинуты были и самые темные силы, в виде предрассудков массы и деморализованных инстинктов, и романистические стремления лучшего цвета империи, государей, оживленных высшими идеалами нравственными и политическими. Такой разнородный состав противников христианства лишь возвышает значение одержанной им победы. Но само язычество как религия в собственном смысле во время борьбы оставалось как бы вне строя и лишь от времени до времени являлось на сцену для того, чтобы натравливать на своих противников ярость языческих масс. Поэтому только языческая религия и пострадала от объявления христианства религией дозволенной.

Некоторые полагают, что эдиктом Константина христианство было сделано религией государственною. Но это противоречит ясному и точному тексту эдикта. Эдикт не признает никакой религии в государстве господствующею. У язычников не были отняты те привилегии, которые делали на практике их религию господствующею. Эдиктом предоставлялась всем полная свобода вероисповедания. Сам Константин желал оставаться на нейтральной почве. Но для личности это невозможно. Константин имел детей, и ему нужно было дать им воспитание в том или ином духе. Он дал им христианское воспитание, и хотя они не были крещены, однако принадлежали к христианской церкви. Таким образом, равновесие было нарушено. Всякому стало ясно, что христианство сделалось религией государя, а для весьма многих личные воззрения императора могли иметь большое значение. И хотя Константин Великий до самой смерти носил титул «*pontifex maximus*» и после смерти был объявлен богом, однако, когда он был последний раз в Риме, он достаточно показал всем, какой религии он держится.

Апологии Христианства и языческая полемика

Борьба христианской церкви против языческого государства закончилась со славою на почве фактической. Мы имеем дело, прежде всего, с одним из средств христианской борьбы — противопоставлением юридической стороне стороны чисто нравственной, мученичества. Были и другие способы борьбы — борьба силой мысли в апологиях христианских.

Обычно апологии делят на судебные и несудебные. Последние обращались непосредственно к общественному мнению. Судебные фактически не достигали цели, как не достигают цели речи адвокатов, когда клиентов их, несмотря на блестящую защиту, обвиняют. Но и подобные речи могут достигать высоких целей, когда речь идет касательно области идей. Поэтому и судебные апологии имеют в сущности такой же характер, как и несудебные: они были одной из форм обращения к общественному мнению. Если они и были адресованы императору, то это было только средством обратить на них внимание общества, и мы не должны смущаться надписаниями имени императора. В настоящее время человек, желающий обратить внимание общества на известную мысль, пишет статью и помещает ее в газету. В то время не было подобных средств общения с культурными умами. Человек, желавший провести ту или другую мысль, писал *λογος* («Слово») и надписывал его именем императора. Большею частью эти *λογοι* («Слова») не произносились пред императором, но ими имелось в виду произвести впечатление на общественное мнение. И апологии, хотя медленно, но верно достигали своей цели: они знакомили общество с христианством и разрушали предрассудки и предубеждения общества против христиан.

С своей стороны, язычество противопоставило христианству не одну силу государства, но и силу культурную. Эта сила выразилась в двух направлениях — отрицательном и положительном. Отрицательное направление состояло в критике и опровержении тех или других трудов христианских писателей. Кроме этой отрицательной работы в языческом мире была и положительная, выразившаяся в гносисе или, как принято выражаться, в гностицизме.

Христиане должны были завоевать себе право, чтобы их считали не только не вредными, полезными гражданами, но и носителями высоких идей. Таких идей на первых порах языческая интеллигенция за христианством не признавала. Тацит третирует христиан с этой стороны очень низко, видит в них отребье человеческого рода, и если стоит за человеческие отношения, то только потому, что Нерон обнаружил по отношению к ним беспричинную тиранию. Он обвиняет христиан в ненависти к человеческому роду (*odium generis humani*). Не лучшего мнения о христианах и Плиний Младший (правитель Вифинии). Увидев, что в христианстве нет ничего преступного и подлежащего наказанию, он не нашел в нем и ничего положительного, нашел только суеверие и грубость, которые они отстаивают с таким упорством. Равным образом и Марку Аврелию не нравилось то воодушевление, с которым христиане шли на смерть. Он видел в этом мелодраму без театральных подмостков. Если уж такого мнения держались о христианах люди образованные и философы, то что говорить о простом народе, среди которого вращались о них представления самые чудовищные? Распространяемые в народе слухи находили иногда доверие и в интеллигенции (Фронтон, Цецилий Наталий). Известно в новой литературе найденное в Риме изображение на стене распятия осла с надписью: «Алексамен молится богу» (*Ἀλεξάμενος σεβετε[αί] θεόν*).

Однако, если так было еще во вторую половину II века на западе, на греческом востоке уже замечается известного рода перемена под влиянием ознакомления с христианством.

Одновременно с Марком Аврелием *Кельс* пишет против христиан «Истинное-слово» (Λογος ἀληθης), затерявшееся, но восстановленное почти в целом виде по полемическому сочинению Оригена. Здесь Кельс становится на общегосударственную точку зрения, третирует христиан как заговорщиков. И Ориген принимает смелость признать христиан заговорщиками, но самыми высокими, благодетельными, смотрит на этот заговор, как на попытку цивилизованных лиц просветить варваров. Кельс третирует христиан презрительной насмешкой, не признает за ними никакой миссии. Он находит, что каждая религия должна иметь свою историю и считает посягательство на такую религию тяжким преступлением. Но христианство, говорит он, не имеет давности, истории также не имеет; оно поэтому и есть только восстание, вышедшее из самого дурного источника — иудейства и стоящее даже ниже его, потому что иудейство держится национальностью, а христианство унаследовало только одну национальную черту иудеев — склонность к бунтам, несогласиям. Он отстаивал законное право на существование других религиозных культов и не признавал за христианством исключительного права на существование. Если, говорит он, христианство указывает на чудеса, то о чудесах рассказывают и другие религии (есть сказания о неплодных, получавших детей во сне). Почему же верить одному христианству? В действительности христианство дает в культурном отношении так мало, что заимствовать у него нечего. В религиозном отношении оно дает неправильные понятия о воплощении, о воскресении и т. п. В нравственном же отношении оно не безукоризненно, потому что обращается с проповедью только к грешникам, как будто праведники виноваты только потому, что они не грешники. А высокие нравственные положения возведены еще Платоном и сделались общим культурным достоянием. Все учение христианства — плод обмана. Так, Кельс показывает уже знакомство с христианским учением, хотя и не из чистого источника почерпает сведения о нем.

Около 211 года *Флавий Филострат* пишет биографию Аполлония Тианского, пифагорейского мудреца, в которой можно находить многие черты из жизни Иисуса Христа. Филострат пытается создать полуроман, полумиф. Аполлоний представляется здесь чудотворцем, путешествующим с проповедью по разным странам. Таким образом, язычество сознало нужду в таком идеале, который был бы конкретным выражением того, чего язычество не представляло на самом деле.

В конце третьего века против христианства выступил Порфирий, высокий и сильный в свое время ум, консерватор по своему направлению. Он пишет «15 слов против христиан» (Κατὰ χριστιανῶν λόγοι 15) и здесь в сравнении с Кельсом представляет шаг вперед. Если Кельс вынужден был познакомиться с христианством по разным сочинениям без разбора, то Порфирий делает иначе. Он изучает Священное Писание, старается победить христиан на их почве, ищет мнимых противоречий, хочет разбить веру христиан, доказать ее несостоятельность. Порфирий находит противоречие в том, что Христос отказывается идти на праздник Пасхи, а потом идет. Он делает упрек, что в священных книгах Ветхого Завета говорится об учреждении жертв на вечное время, а христиане их отменили. Особенно Порфирий вооружается против книги пророка Даниила, говорит, что она написана не во времена персидского плена, а во времена Антиоха Епифана и по своему содержанию представляет много ложного. Она, говорит Порфирий, написана для того, чтобы возбудить упавший дух евреев, почему и указывает им на славное будущее, и пока пророк стоит на исторической почве, он предсказывает успешно, но после Антиоха Епифана его предсказания оказываются неправильными. Это воззрение на христианство не отрицательное только, но, прежде всего, критическое. Порфирий различает между христианскими книгами два слоя: в одних — учение Спасителя, в других — апостолов. Учение Христа, по нему, таково, что язычники с ним могут согласиться: Он сам стоял на национальной почве, чтит богов и Себя признавал возлюбленным от Бога человеком, а Его последователи стали признавать Его воплотившимся Богом. Порфирий хотел

продолжать дело Кельса с положительной стороны. Такую задачу имеет его сочинение: «О философии оракулов» (Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας), где он утверждает, что на основании изречений богов можно составить такую богословскую систему, в которой не будет ни противоречий, ни недостатков. Таким образом, язычество высказалось за компромисс с христианством, стало стремиться реорганизовать его, чтобы быть в состоянии выдержать борьбу с ним.

Около 300 г. *Иерокл*, правитель Вифинии, пишет уже не против христиан, а миролюбивые «Слова к христианам» (Λογοὶ φιλαλληθεῖς πρὸς τοὺς χριστιανούς). Это сочинение не дошло до нас и сохранилось только в отрывках в некоторых апологетических сочинениях христиан. Он старается отстоять язычество против христианства на его почве и противопоставляет Христу Аполлония Тианского. По его воззрению, между ними существует такое сходство, что совершенно возможно существование христианства рядом с язычеством.

Таким образом, здесь движение умов совершило полный оборот в отношении к христианству. Оно началось презрением, отрицанием христианства, его состоятельности пред разумом, затем посвятило ему несколько более внимания, и, увидев, как трудно оспаривать это воззрение, кончило совершенным признанием его, с требованием лишь реформы как от язычества, так и от христианства, и проведением различия между учением Христа и апостолов, а в лице Иерокла отказалось и от реформы, требуя только соединения с язычеством. Но христианство не принимало подобного предложения, требовало того, чего не могло понять язычество, хотело быть религией всемирной. Понятно поэтому, почему Иерокл сделался одним из возбудителей гонения на христиан и измышлял даже утонченные казни. Таким образом, язычество, в лице его, признало невозможным бороться с христианством на его почве и прибегло опять к гонениям, требуя компромисса, на что не соглашалось христианство.

Борьба Христианства с языческой мыслью в форме гносиса

Опасность для Христианства со стороны гносиса

Гораздо опаснее для христианства была борьба с язычеством в другой форме, когда язычество шло на компромисс так охотно, что утаило в душе мысль о реформе христианства. Одна часть язычников, поддаваясь господствовавшему тогда стремлению приобрести истину посредством выбора и слияния элементов разных систем, приняла христианство. Эта часть языческого общества должна считаться наиболее религиозной. Но это вступление язычников-синкретистов в христианство было вступлением соглядатаев с намерением перестроить по-своему и захватить в свои руки христианский лагерь. Эти язычники думали, что они нисколько не обязаны с вступлением в христианство оставлять свои прежние теории, напротив, думали правильно истолковать и понять при помощи их христианство в высоком совершенном смысле. Их точка зрения совпадала с точкой зрения Порфирия. Но отличительная черта их та, что в то время как Порфирий отрицательно относился к аллегорическим толкованиям христианского Священного Писания и утверждал, что христиане не понимают Ветхого Завета, эти язычники, наоборот, надеялись, что как язычество путем аллегории может быть истолковано в смысле более совершенном, так и христианство. Отсюда и получает начало то движение, которое известно в церковной истории под именем гносиса и которое хотело истолковать христианство в смысле философском.

Гносис явился уже не как опыт полемики, а как опыт примирения язычества с христианством: интеллигентные язычники предлагали христианству соглашение.

Бесспорно, что язычники были согласны признать христианство в тех или других формах, языческая религия и культура не хотели лишь признать исключительного права христианства на обладание истиной. Гносис утверждал возможность компромисса между язычеством и христианством, если последнее беспристрастно отнесется к язычеству и возьмет что у него есть лучшего. Христианство подобного компромисса не допускало. Опасность гносиса, как такой полуверы, была бесспорно велика, и лишь странность его формы не позволяет нам замечать этой опасности, потому и кажется странным, что светлые умы христианства опровергали гностические теории, которые душат сами себя своею нелепостью. Опасность гносиса заключалась в том, что он говорил языком более понятным, чем христианство, и язычник должен был отдать предпочтение первому. Гносис конкурировал с христианством и покорял себе представителей языческой мысли. На христианство гностики смотрели как на учение несостоятельное именно потому, что признавали себя компетентными в решении высших вопросов, подчиняясь авторитету философов. Если бы Гегель отозвался о чем-либо с пренебрежением, то это произвело бы большее влияние на умы, чем самая его философия. Его понимали далеко не все, но перед его авторитетом преклонялись весьма многие. Знать, что Гегель относился к тому или другому мнению отрицательно, значило знать, что это мнение несостоятельно. Точно так же и гносис мог производить такое же влияние, не ограничиваясь сферой своего непосредственного распространения.

1. Происхождение и общий характер гносиса

Временем расцвета гностических систем был второй век христианства. Первые следы гносиса восходят ко временам апостолов, а последние ясные следы его теряются в VI веке. Зародившись при единственных в истории условиях в эпоху необыкновенного разложения религиозно-философской мысли, гностицизм развернулся в удивительном разнообразии систем, представляющих самые причудливые сочетания отрывков греческой философии и мифологических форм и религиозных верований египетских и восточных. Это богатство систем, разнообразие в их построении решительно не поддаются анализу действительно философскому. По крайней мере, все опыты классификации их или слишком общи, или произвольны, или, наконец, представляют простое описание гностических систем. Даже существенные признаки, общие всем гностическим системам, установить довольно трудно, и гностический характер каждой из этих систем узнается скорее практически по опыту.

Уже давно положено было начало синкретизму в классическом мире. Прежние философские опыты были опыты чисто национальные. Значение древнейшей философии, конечно, имеет философия греков; философия римлян была просто подражательного характера. Греки и римляне представляли два культурные народа, которые, несмотря на взаимный политический антагонизм, не отказывали друг другу в культурном признании и смотрели на другие народы, как на варваров. Со времени появления христианства наступает поворот философской мысли. По мере того как чисто философская мысль слабела и теряла свое обаяние над умами, все сильнее развивалась потребность в других положительных опорах для знания; их стали искать в религиозных представлениях собственных и теософии востока — колыбели человечества. Начали предполагать, что восток хранит сокровища мудрости. Это открыло дорогу разным астрологам, звездочетам, гадалкам, халдеям и пр. И так как чувствовалось различие между лучшим достоянием своей собственной философии и положительным религиозным учением, так как эти два фактора человеческого знания иногда противоречат друг другу, то явилась нужда в искусственном их соглашении посредством их перетолкования. Этот синкретизм повторился и в области чисто религиозной. Вера в греко-римских богов, сделавшаяся слишком привычною греко-римскому человечеству и утратившая свое религиозное

обаяние, открывала возможность распространения на почве греческой и итальянской культов чисто восточных, которые обаятельно действовали на умы, заинтересовывая своею предполагаемою целостностью, своим часто острым, оригинальным обаянием.

Но что всего любопытнее, тот же синкретизм повторился даже на иудейской почве. Пораженная дотоле неизвестным богатством греческой мысли, иудейская философия стремится усвоить ее, оправдав ее содержание из самых священных книг своих. Филон и попытался найти в них все, что было лучшего в греческой философии. Прием употреблен тот же, что практиковался и между александрийскими философами, — аллегорическое толкование. Вероятно, в первый же век христианства и на чисто еврейской почве сделана попытка создать целое мировоззрение, в котором космология и богословие выводились из одного начала: это — еврейская каббала. Восточные элементы здесь преобладают над греческими. Это отражается на самой форме построения. Филон философствует еще на греческий образец, как ни богато его учение конкретными образами, сквозь них просвечивает ясно содержание отвлеченной мысли. Каббалисты философствуют по-восточному: идеи превращаются в реальные существа, генетическое развитие мысли переходит в процесс теогонии.

Основная причина всего сущего есть безграничное, беспредельное (*en sof*). Первый человек (*adam kadmon*) есть первая реализация этого безграничного. Из этого концентрированного света проистекают 4 мира (*ulamim, aiuves*): 1) мир эманационный как чистейшее раскрытие содержания первочеловека; затем 2) мир сотворенный, истечение из мира эманационного, но еще совершенно духовное; из второго мира происходит 3) третий мир — сформированный, мир нематериальных, но уже индивидуальных субстанций (ангелов); он в свою очередь производит 4) мир созданный, мир изменяемых, содержащихся в пространстве материальных сущностей. Все эти четыре мира распадаются еще на 10 сфер (*sefirot*), и каждая из этих сфер представляет какой-нибудь предикат Божества, соответствует какому-нибудь из 10 имен Божества, какому-нибудь ангельскому чину, какой-нибудь части мирового пространства и какому-нибудь члену человеческого организма и, наконец, одной из 10 заповедей. Так, например, первые три сферы, составляющие эманационный мир, представляют первотройственность божественных определений: венец, разум и премудрость. Они же представляют собою, так сказать, существенное выражение божественного самосознания, означаемого именами *Ehjah, Iah, Jehovah*. Эти первые три мира представляют собою затем в мировом пространстве небо, тогда как последние представляют собою 7 планет. Этот же мир эманационный занимает голову и плечи в первоадаме и прообразует три первые заповеди. Совокупность всех этих сфер есть «шехина», конкретнейшая форма проявления Божества, графически представляемая или в виде человеческой фигуры или в виде дерева. Вместе с тем каждый из миров осуществляется в своем особенном Адаме, так что из первого Адама происходят еще три Адама — Адам сотворенный, Адам сформированный и Адам созданный (Быт. I, 27; II, 7; I, 26). Каждый Адам в свою очередь разделяется на 10 сфер с особыми ангелами-представителями



Каббалистическое древо сфер

Автограф В. В. Болотова (из рукописи, хранящейся в РНБ, ф. 102, ед. 415, л. 88об.).

Рисунок иллюстрирует взаимодействие десяти сфер «беспредельного» (ên sôf, אין סוף). Каждой сфере соответствует божественное определение и божественное имя: (α) כתר ketzer («венец»), אהיה 'ehjeh; (β) חכמה ḥokmāh («разум»), יה Iāh; (γ) בינה bīnāh («премудрость»), יהוה J'hōwāh; (δ) חסד hesed («милость»), אל 'El; (ε) גבורה g'burāh («сила»), אלוה 'lōah; (ζ) תפארת tip'eret («величие»), אלהים 'lōhīm; (η) יהוה צבאות J'hōwāh š'b'aôt; (θ) אלהים צבאות 'lōhīm š'b'aôt; (ι) יסוד j'sōd («основа»), אל חי 'El ḥaj; (κ) מלכות Malkūt («царство»), אדני 'adōnaj.

Таким образом, синкретизм в мире классической философии, подготовивший неоплатоническую систему, синкретизм в греко-римской религии, породивший смешение ее с восточными культами, иудейская религиозная философия в Александрии и каббала в Палестине — таковы прецеденты гностицизма в начале христианской эры.

Причины появления гносиса в христианской форме были те же, которыми объясняется появление синкретизма на почве языческой и иудейской. В гностиках мы имеем дело с людьми, которым были дороги нравственно-религиозные интересы. Это были люди с потребностью веры, которая и увлекла их на сторону лучшей существующей религии, но вместе с тем это были люди науки. Их философское развитие заставляло их искать цельного мирозерцания, они пытаются создать такую систему, которая обнимала бы все стороны человеческого знания в смысле знания философского и отвечала бы на вопросы богословские и космологические.

Что это были люди религии, это обнаруживается уже в самой внешней форме гносиса. Себе за образец они брали не столько философские школы, тогда существовавшие, сколько языческие мистерии. В самом деле, гносис представляет собою ту интересную сторону, до сих пор еще мало освещенную, что он был языческой мистерией на христианской почве. Явление гносиса представляет близкую аналогию с тем, что мы наблюдаем в поздних системах греческой философии: путем созерцания, экстаза даже, думали вернее достигнуть высших целей знания, чем посредством мышления (гносиса в собственном смысле). Называя себя гностиками, представителями ведения, гностики понимали, однако, под этим ведением не собственно мышление отвлеченное или мышление научное. Они думали этого знания достигнуть путем религиозным. Не самое мышление, не личное усилие человека делает его гностиком, а вступление в известное гностическое общество, вход в которое отверст только чрез различные религиозные обряды. Во всех, насколько они известны, гностических сектах, существовали особые

обряды посвящения, отчасти напомиавшие христианские таинства. Употребляли, например, крещение и помазание иногда в своеобразных формах, напомиавших о некоторых языческих культах. У некоторых гностиков принятие новопоступающих в их общество совершалось посредством введения их в освещенный, убраный брачный чертог, который служит символом разрешения мрачного состояния данного мира в той гармонии, которую предлагал гносис. Самая форма устройства гностических сект, их управление точно так же напоминает собою различные, существовавшие у греков и римлян религиозные общества, так называемые θιάσοι.

Точно так же формы, в которых гносис предлагал свое учение, напомиают те, которые существовали у язычников. Известно, что когда человек обращается к таинственному, то самая таинственность средств, которыми он ищет достигнуть своей цели, представляется наиболее отвечающею данной задаче. Этим, может быть, объясняется тот факт, что во всех случаях, когда человек думал обращаться к неведомой естественной или сверхъестественной силе, он употреблял непонятные в некоторых подробностях заклинательные формулы, так что некоторые заговоры сохранили на себе печать глубокой древности, ведущей начало еще от времени ассирийско-вавилонской цивилизации. Во всяком заговоре есть какие-нибудь непонятные имена. Например, даже в стране древней мудрости, Египте, в заговорах пользовались большим кредитом имена еврейские: есть египетские чисто языческие причитания, в которых наряду с египетскими словами встречаются еврейские названия: Саваоф, Адонаи. Практика гностиков в этом отношении чрезвычайно похожа на приемы волшебников: и у гностиков сирийские фразы и различные еврейские слова пользуются большим кредитом. Многие, например, еврейские слова употребляются здесь для обозначения известного положения или известного обнаружения духовной жизни в догматических системах гносиса. Особенно священные молитвы в некоторых гностических сектах сочинены были на сирийском языке, и это, по убеждению вождей гносиса, производило особенно сильное впечатление на присутствовавших; слова совершенно непонятные, казалось, открывали особенно удобную дверь в таинственную область неизвестного.

Но подле религиозных потребностей стояли потребности философские. Желая разрешить проблемы, представляемые жизнью, и богословские и частью космологические гностики ввели в круг своего аппарата и христианские воззрения. Но при этом положительное содержание христианской религии представлялось им узким. Оно давало ответы на вопросы религиозно-нравственные, но оставляло в стороне вопросы чисто космологические, или, по крайней мере, решало их не в той формуле, в какой привыкла решать их наука этой эпохи. На исконный и существенный вопрос философии, каким образом из бесконечного произошло конечное, материальный мир от духовного, христианство предлагало идею свободного творения из ничего и притом в форме настолько простой, что здесь религия и по самому содержанию и по изложению расходилась с философскою постановкою этого вопроса, так как философия плохо мирилась с идеею творения, представлявшеюся ей логическим противоречием, потому что из ничего ничего не бывает.

Положение философствующих умов I и II вв. в подобных вопросах, несмотря на резкое различие в форме, в сущности было то же, что современное нам положение так называемого посредствующего богословия, которое хочет установить полное соответствие между чисто богословским воззрением и естественнонаучными или всякими другими научными гипотезами. Как гностики, так и современные посредствующие богословы не желают жертвовать ни религиозною верою, ни философски-научным убеждением. Нужно было, следовательно, согласить их между собою во что бы то ни стало. Этого можно было достигнуть двумя путями: или в самом положительном

вероучении, в книгах Священного Писания, найти тот философско-научный смысл, какой для гностиков или посредствующих богословов стал дорог, или же в крайнем случае поискать такого принципа, который освобождал бы человека от авторитета буквы Священного Писания. Известно, как в данном случае поступают современные посредствующие богословы. Если шестидневное творение представляется ненаучным с геологической точки зрения, то можно слово *jom* попытаться понимать не в буквальном смысле, и тогда мы будем иметь дело с целыми геологическими периодами, которые можно растянуть в целые миллионы лет. Можно в известных местах подметить благоприятные фразы, отвечающие, по-видимому, дарвиновской теории происхождения видов (Быт. I, 20, 24), а в конце концов всегда остается возможность признать, что Священное Писание в данном случае говорит только языком человеческим, что Моисей писал не для астрономов и геологов, а для современных ему евреев. Тогда первая глава Бытия не будет иметь того значения, чтобы из-за нее становилась неизбежной борьба с современным естествоведением. Метод богословов посредствующего направления, насколько возможно, строго научный. Во всех своих приемах, в филологии, критике и экзегезе они хотят стоять на уровне современной науки.

Но совершенно так же для своего времени поступали и гностики. Они, во-первых, в Священном Писании, принятом от христиан, по крайней мере в отдельных его частях, постарались отыскать свое любимое учение, как это прежде делал Филон, и успели в этом посредством аллегорического толкования. Для того времени этот экзегетический прием казался столь же строго научным, как теперь, например, сличение текстов и филологические изыскания. Этот прием даже прежде Филона применялся к делу уже языческими александрийскими учеными. Широкое применение его имеет место в толкованиях Оригена, который иногда доходил до таких объяснений, что верить в правдоподобность их теперь казалось бы наивным. Все это показывает, что в ту эпоху аллегорическое толкование пользовалось полным кредитом. Под покровом буквы они отыскивали таинственный и, по-видимому, более глубокий смысл, чем смысл буквальный, не стесняясь тем, что этот таинственный смысл предлагается только отрывочно, так что предполагаемые возвышенные идеи излагаются так, что внутренней связи между ними невозможно отыскать.

Но одного аллегорического толкования Священного Писания все же было слишком недостаточно для того, чтобы построить все гностические системы. Поэтому гностики, в противовес букве Священного Писания христиан, пользуются своими апокрифическими памятниками как источниками высшего порядка, в которых содержалось тайное эзотерическое, следовательно, самое чистое учение апостолов и других лиц. Почти каждая гностическая школа основывалась на подобных апокрифах. Так, например, василидиане производили свое учение от ап. Матфия и Главкия, герменевта Петрова, валентиниане от Теодада, ученика ап. Павла, офиты ссылались на учение Иакова, брата Господня, Юстин — на книгу Варуха, каиниты — на евангелие Иуды.

Что касается формы, в которую гностики облекали свои воззрения, то она, конечно, теснее примыкает к восточным теософическим мифам, чем к греческой философии. Для нас — признать гносис как философию кажется странным. Он распространялся не в виде философских трактатов. Скорее это были опыты поэтического изложения, не философские системы, а религиозные эпопеи. Но всякое время знает свои исключительные формы изложения. В наше время кажутся весьма интересными опыты изложения естественнонаучных истин в сочинениях Жюль-Верна, но пройдут века — и эта форма изложения покажется для того времени чересчур забавной. И гносис имеет для себя оправдание в прошлом. Гностики говорили не отвлеченными понятиями, а образами, живыми картинами. Богословие у них разрешалось в теогонию, а космология в

космогонию. В этом отношении они были рабами своего большею частью восточного происхождения и своего особенного отношения к священному тексту. Аллегорист, который в исторических лицах с самыми живыми конкретными чертами узнает выражение идей, совершенно посторонних данному историческому положению, естественно, привыкает уже к образности. И не только Филон или Платон, но даже Плотин, один из отвлеченнейших греческих мыслителей, нередко покидают язык философских понятий и прибегают к объяснению своих положений посредством образов и символов. Следовательно, с этой стороны форма гностических построений не могла в ту пору казаться до такой степени ненаучною, как она показалась бы в наше время. А для людей восточного происхождения это богословствование посредством религиозного эпоса казалось не более странным, чем в наши дни истолкование Священного Писания в отборных технических выражениях гегельянской философии. Эта крайность философски абстрактного в наше время служит лучшим объяснением и оправданием той крайности поэтического и конкретного, какую представляют гностические системы. В наше время думают наилучшим образом объяснить конкретное содержание Священного Писания, если разрешить его в наиболее абстрактные положения, добытые философиею. Гностики в данном случае делали, так сказать, двойной аллегорический образ. Они посредством аллегорий из Священного Писания получали известные отвлеченные положения, и затем эти отвлеченные положения опять-таки выражали в аллегориях, в картинах, в образах. Таким образом, они из одной таинственной загадки получали уже в обработанном виде другую загадку, давали решение первой, но предлагали его опять-таки в загадочной форме. Их учение производило эффект тем, что с первого раза было понятно только отчасти, но непонятно в своем глубоком основании и делалось понятным постепенно, по мере того, как гностики усовершеншались и восходили в гностически сектантском разумении от силы в силу.

Таким образом, гностики хотели быть не только людьми науки, но людьми, глубоко постигшими истину религиозную. В этом формальном принципе не было ничего противцерковного, отличающего гносис ложный от гносиса истинного. Лишь самое содержание той науки, с которою они имели дело, отклонило их от общепринятого правила веры, направив их путь умозрения не к тому, чтобы найти христианскую истину так, как она предложена в церкви, а к тому, чтобы уйти от нее. В исторических обстоятельствах того времени, в факте, что та наука развивалась не на христианской почве, лежит причина того, что гностицизм оказался именно реакциею разнородных форм язычества и классического и восточного, в которой исчезали чисто христианские элементы.

В общем, чтобы понять на наглядном примере, что такое представлял гносис во II и III в., его полезно сопоставить с явлением более близкого к нам времени, именно с масонством. Это был тоже таинственный культ, куда доступ открывался только посвященным. В сущности для постороннего глаза масонство кажется явлением странным. Я понимаю, как ироническое, выражение: «работать в той или другой ложе», потому что это чистейшее безделье. Но масонство является силою, способною господствовать и теперь над умами: очевидно, и такие суррогаты для человечества необходимы. Гносис представлял не только определенную систему, но систему в форме полумистической. Недостаточно было держаться тех или других мнений, которые гносис проповедовал, нужно было еще быть посвященным в тот или иной кружок, введенным в него. Как и масоны, гностики набирали себе адептов между различными религиозными верованиями. Некоторые из гностиков, принадлежа к какой-нибудь школе, не прерывали своей связи и с христианскою церковью, как это делают и масоны. Вступление в общество совершалось с такими же церемониями, часто странными, но всегда непонятными; на обрядах лежал тот же отпечаток, взятый из восточного происхождения, как у масонов. И у гностиков, как у

масонов, были в ходу загадочные, в высшей степени странные, таинственные имена библейского или еврейского происхождения. И гностики, как масоны, выходили из преданий, идущих будто бы от времен глубочайшей древности и все наилучшим образом объясняющих. Увлечение гносисом для того времени представлялось, с точки зрения людей вполне серьезно и научно образованных, ничуть не меньше непонятным, как в недавнее или и в настоящее время увлечение некоторых лиц научно образованных различными формами масонства — вступление в ложи, добросовестное исполнение различных церемоний. Во всяком случае гносис, как может быть и масонство, тем, которые его принимали, предлагал не только известное философски богословское воззрение, но и мораль, выработанную в довольно высоком тоне.

Каково было содержание гносиса как философской системы? Оценивая гносис с этической стороны, можно определить его как философию пессимизма. Он явился как результат житейского опыта. С религиозным переворотом в языческом мире, который внесло христианство, произошел переворот и в политике: греки были поработаны и лишены свободы, римская империя имела в своем лоне народ, стоящий на высокой степени развития, но униженный и оскорбленный. В сущности, умный и развитый грек не знал, к чему приложить руки. Он мог работать над муниципальным устройством своего города, чтобы довести его до высокой степени гражданского устройства, и действительно, среди греков были ораторы, которые утверждали, что можно довольствоваться этим. Но в слушателях подобных ораторов возникал смутный вопрос: если отечество таково, что за него стоит жить, а не стоит умирать, то стоит ли за него жить? Значит, здесь уже была достаточная почва для пессимизма.

С другой стороны, пресловутая римская республика пала и заменена была монархией. Эта перемена образа правления встречена была с радостью народом, так как прежняя республика представляла высокое развитие эгоизма, потому что в ней возобладало аристократическое течение в худшем его проявлении — олигархии. Аристократы, стоявшие во главе управления, хотя и были патриции, но не *patres*. Это были эгоисты оптиматы — люди толстого кармана; с одной стороны, они могли сверкать роскошью, с другой — душить. Если кто оплакивал республику, то в этом плаче слышались голоса аристократов, у которых было отбито их высокое положение. Поэтому люди с радостью приветствовали монархию, которая им казалась благодеянием. Но, к удивлению, эта радость была скоропреходяща. Культурный мир изжился; явились признаки физического вырождения и старческой дряхлости.

В действительности, начало гносиса падает на одну из печальных эпох во всемирной истории. Классическая философская мысль — уже без веры в свою силу; религия — без веры в свое содержание; политическая жизнь, которой жертвовали столь многим и которая еще видимо процветала, — и та с зловещими предзнаменованиями. Рим только что осуществил свою историческую миссию; он повелевал миром («*tu regere imperio populos, Romane, memento*»). Он усвоил плоды эллинской культуры; провинции должны были благоденствовать: блага римского гражданства, за которые прежде лились потоки крови, теперь предоставлены были императорами всем и каждому. Однако же все это не рождало радостного ощущения достигнутой цели. Там и здесь появляются зловещие тучи. Рах гомана уже нарушен. Варвары вторгаются в римскую империю отовсюду. На римском престоле наряду с государственными талантами чередуются и полная бездарность и мрачный деспотизм. Славные древние учреждения мало-помалу превращаются в мертвые формы. Экономическая безурядица тяжело ложится на благосостояние политически равноправных провинций. Общественная нравственность в таком упадке, что наконец начинает создавать поэтов негодования; сатира и эпиграмма процветают, заглушая своим ростом поэзию идеалов. И когда, наконец, под влиянием чисто физических и

исторических условий, дикие оргии сменяются затишьем, оно является не признаком нравственной силы, а доказательством нравственного состояния бессилия. Даже славная эпоха Антонинов, считавшаяся лучшей эрой римской империи, не производит, по видимому, перемены в общем мрачном настроении тогдашних мыслителей, потому что везде встречаются мрачные признаки того, что лучшая половина жизни уже прожита, что впереди не цвет и сила, а лишь разложение. Взоры мыслителей обращаются ко временам прошедшим, а не к будущему. Все надежды возлагаются на возвращение прожитого: «возвращается царство Сатурна» (redeunt Satumia regna). Бесспорно то, что в философии этого времени упадка заявило себя движение гуманности и до такой степени, что христианство могло в данном случае на философию смотреть как на свою естественную помощницу, так как нравственное достоинство ощущалось здесь в достаточной широте. Среди философов стали появляться люди, жившие, как аскеты, и вообще нравственность стала выше, чем в предшествовавшую эпоху. Но факт этот говорит о физическом упадке: не было сил для разгула, нечему было гореть и бурлить в человеческом организме.

Подобные эпохи не порождают обыкновенно здорового мирозерцания. Это угнетенное самочувствие сказывается и в гностических системах. Вечный вопрос о происхождении конечного из бесконечного везде здесь ставится в скорбной формуле: «ποθεν το κακον», откуда это зло, которого так много встречается в этом мире? И то, что мог бы сказать отдельный человек в одну из самых мрачных своих минут:

«Кто меня враждебной властью из ничтожества воззвал?»

задает тон целому философскому направлению этой эпохи. Таким образом, благодаря пессимистической закваске гносис явился как попытка разрешить вопрос о происхождении мира под философским вопросом о происхождении зла в мире. Появление христианства с его светлой идеей искупления и примирения производит сильнейшее впечатление на умы, бесплодно мучившиеся над вопросом о зле: открывается исход новый и неожиданный. Но и эта новая идея не производит перемены в основном тоне, потому что оказывается непонятой во всем своем глубоком содержании. Эти мыслители слишком привыкли уже к общепринятым философским концепциям, к установившемуся воззрению на настоящее и прошлое. Притом, если христианство и явилось как благовестие новой жизни, то эта идея была фактически ослаблена. Приходилось считаться с ложным воззрением: слова Христа о втором пришествии понимались буквально, что оно будет скоро. И христиане жили в напряженном состоянии, не рассчитывали на долгое существование мира и ожидали открытия царства Христова. В этом отношении гносис приходил в согласие с христианством. Мир приветствовал христианство не как зарю новой, бодрой жизни, не как вестника близкого исхода, не Симеоновским, но чисто старческим: «Ныне отпускаеши». Специфически христианское обесцвечивается и ассимилируется с грудой накопленного опыта.

Этот минорный мотив сказывается в гностических сектах везде и всюду, и в догматике, и в этике, в самых разнообразных формах: и в дуализме, и в пантеизме — с «нирваною» в перспективе, и в суровом аскетизме, и в оргиях разврата «совершенных сынов царства». Все они варьируют одну идею всеобщего восстановления, и ни одна из них не может указать миру определенной цели: его бытие есть или несчастье, или ошибка, или непостижимая случайность. В этом минорном тоне и заключается, кажется, основное отличие гносиса и от христианского мировоззрения, которое представляет здоровый оптимизм, и даже от положительных религий иудейства и классического язычества, которые во всяком случае не были пессимистическими. Во всяком случае, кажется, что пессимизм есть более устойчивая характеристика содержания догматических положений гносиса, чем всякая другая материальная подробность в этих системах.

2. Схема содержания гностических систем и их классификация

Издавна догматический остов всех гностических систем принято представлять в такой схеме. Абсолютному духовному началу противоположно материальное, или как пассивная граница бытия, как небытие ($\mu\eta\ \omicron\nu$ Платона), или как активная злая сила (дуализм персидской религии). В том и другом случае непосредственное происхождение материального мира от Бога немислимо, и для устранения соприкосновения между ними вводится особое творческое начало, демиург. При дуализме слабым демиург представляется слабым духовным существом, которое попадает в материю и делается творцом по необходимости; при дуализме сильным демиург творит мир или вопреки Богу, как возмутившийся ангел, или как невольник, захваченный в плен материей при ее наступательном движении на мир духов и поработенный ею. При дуализме слабым, чтобы устранить соприкосновение между Богом и материей, Бог эманатически развивает из себя целый духовный мир «зонов», совокупность которых составляет «пнрому». При дуализме сильным противоположность начал выдерживается строже, и ослабляющее его понятие эманации отпадает, так что верховные начала добро и зло противостоят друг другу прямо и непосредственно. Цель мирового процесса всюду есть освобождение духа из уз материи. Центральный (поворотный) пункт мировой истории есть Христос — искупитель, просвещающий пневматические элементы мира познанием их собственной природы и горнего мира. Искупление везде имеет чисто теоретический характер, состоит в научении. Но при дуализме слабым Христос действует не против демиурга, при дуализме сильным — вопреки демиургу. В той и другой категории действительное единение духа и материи немислимо. Но дуализм слабый ограничивается тем, что отрицает лишь единение ипостасное: Христос живет и действует в другом, действительном человеке; дуализм сильный, напротив, отвергает и такое соприкосновение противоположных начал: он переходит в докетизм, и человеческая природа Христа разрешается в фантом, в чистый призрак.

В связи с дуалистической основой у гностиков стоит и их антропология и нравственное учение. Они делили людей а) на духовных ($\pi\nu\epsilon\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\iota$), определяемых к совершенству самую их природою, б) на душевных ($\psi\upsilon\chi\iota\kappa\omicron\iota$), способных достигать относительного совершенства только подвигами, и в) на материальных ($\upsilon\lambda\iota\kappa\omicron\iota$), самую природою обреченных на жертву чувственным влечениям. Основная задача нравственной жизни человека — освобождение духа из уз материи, умерщвление плоти. И так как последняя цель одинаково достигается двумя путями: и жестоким ограничением и излишеством в удовлетворении естественных влечений, то гностицизм приводил и к строжайшему аскетизму, и к разнузданному либертинизму. Одна часть гностиков, с понятием о материи как самобытной злой силе, чтобы избежать всякого соприкосновения с нею, предпочитала аскетический образ жизни; другая, напротив, с понятием о материи, как $\mu\eta\ \omicron\nu$, как о не сущем, неопределенном и, следовательно, безразличном, легко мирилась с умерщвлением плоти посредством злоупотребления ею.

Таково обыкновенное представление о содержании гносиса. Ему нельзя отказать в последовательности и ясности, доходящей часто до прозрачности, так что если бы оно отвечало действительности, то самый гносис, как доктрину, нужно бы счесть философски разъясненным. Но составленная еще до открытия «Философумен», когда система Василида казалась весьма сходною с системою Валентина, эта схема содержит черты, отвлеченные лишь от самых значительных систем — Валентина, Сатурнина и Маркиона, совершенно игнорируя мелкие разветвления. Исключений получается очень много (пантеистический монизм Василида и наассенов; демиург не с тем значением и у Валентина; «александрийские» системы Василида, наассенов, Юстина, без зонов; тройственное деление человечества не во всех системах). Таким образом, представленная

схема имеет скорее значение как программа для исследования гностицизма и выяснения его особенностей, чем как действительное описание гносиса.

Если трудно обозначить твердыми пунктами частное содержание гностических учений, то еще труднее их классифицировать. С этой точки зрения, системы гностические представляют настоящий калейдоскоп. Одна и та же система под различными сторонними воздействиями так видоизменяется, что ее приходится иногда относить к двум различным классам. О твердом и последовательном развитии ветвей, выходящих из одного корня, нечего и говорить. Составные части даже одной и той же доктрины увлекают ее на две противоположные стороны (например, слабый в исходном пункте дуализм офитов и вражда как самый сильный элемент мироправления; слабый дуализм Юстина и победа плоти над духом в дохристианский период; эоны позднейших василидиан и живая враждующая *ulh* («материя») и докетизм).

Ввиду такого состояния гностических учений каждый сколько-нибудь оригинальный церковный историк обыкновенно дает свое деление. Эти опыты деления, неудачные, если иметь в виду их собственную цель, представляют, однако же, интерес в том отношении, что выдвигают на вид различные стороны в содержании затрагиваемых ими систем и тем несколько уясняют смысл их. Все эти деления, однако, могут быть сведены к двум главным типам, представителями которых являются два корифея новой церковной истории, Гизелер и Неандер.

Гизелер делит гносис с точки зрения его происхождения, которое, конечно, влияет на его содержание. Он различает а) гностиков александрийских, отправляющихся от платоновского понятия о материи как *μη ον*, и б) гностиков сирийских, дуализм которых отзывается уже парсизмом. Это деление вполне совпадает с тем описанием гносиса, которое принято давать в учебниках. Но, не говоря о том, что эта классификация слишком сглаживает индивидуальное различие отдельных александрийских систем, она вынуждена систему Вардесана (*Bar-Daisan*), примыкавшего к Валентину, помещать в группе сирийских гностиков.

Неандер исходит из другой точки зрения. Он обращает внимание не столько на происхождение гносиса в этнографическом отношении, сколько на смысл гностических систем как философии религии. Решающий вопрос здесь: в какое отношение гностическая система становится к существующим религиям, преимущественно к иудейству? Поэтому Неандер различает два класса гностиков а) примыкающих к иудейству, признающих за эту религиею положительную цену (Василид и Валентин), и б) гностиков, полемизирующих против иудейства, или а) с уклоном в сторону язычества (офиты, Карпократ, антиномисты), или (3) с целью понять христианство в его чистом содержании (Сатурнин, Татиан, Маркион).

В сущности к точке зрения Неандера примыкает и Баур. Он также делит гностиков а) на таких, которые видели в христианстве только завершение иудейства и язычества (Валентин, офиты, Сатурнин, Вардесан, Василид), признавая в их системах преобладание языческого элемента, затем б) таких, которые противопоставляли христианство иудейству и язычеству (Маркион), и в) таких, которые отождествляли христианство с истинным содержанием язычества (Клементины). Но оба знаменитых историка, исходящие из одного начала, расходятся между собою в понимании офитства. Неандер считает офитов антиюдаистами, а Баур помещает их в одну группу с Василидом и Валентином.

Ввиду такого положения дела представляет интерес по своей правдивости эклектическая система деления у Шаффа. Он признает, что гностические системы можно делить по трем

категориям: 1) с этнографической стороны, 2) с религиозно-догматической и 3) с этической. По национальностям гностики делятся на а) египетских или александрийских и б) сирийских (близко к Гизелеру). Если затем смотреть на гносис как религиозно-догматическую систему, то мы получим гностицизм а) язычествующий, б) иудействующий и в) христианский (точка зрения неандеро-бауровская). Наконец, с этической точки зрения, есть гносис а) с преобладанием теософии, таковы преимущественно спекулятивные системы Василида и Валентина, затем б) с преобладанием интересов аскетически-практических и, наконец, в) с либертинистически-антиномистическими тенденциями. Наконец, Герцог (1876) признается, что никакой классификации последовательно провести невозможно. Гергенретер дает изложение среднее между хронологическим и логическим.

Одна из причин того, что классификации гносиса не удаются, заключается в фактическом состоянии данных об этом явлении. Те лица, которые оставили нам эти сведения, занимались гносисом, чтобы полемизировать против него, а не для того, чтобы изучать его. И они обыкновенно обращают внимание на ту сторону гносиса, которая представлялась в данной системе наиболее вредною. Естественно поэтому, что системы гносиса представляются у них в одностороннем освещении, и полное теоретическое или нравственное учение отдельных гностических сект остается неизвестным.

3. Важнейшие гностические системы

Офиты

Не останавливаясь на ересь, восходящих в век апостольский, рассмотрим важнейшие системы, известные с большею или меньшею подробностью.

По исторической давности первое место занимают офиты, братство змея (Schlangenbruder). Об их древности говорит уже то одно, что они называются не по имени какого-нибудь основателя. Вероятно, эти системы существовали еще до христианства и с появлением его лишь несколько изменили свою форму. И держалось это направление дольше других: еще в 530 году Юстиниан издавал против офитов законы. Как показывает самое название, это — такой гносис, где фигурирует змей. К этой группе относятся: наассены и Юстин, известные лишь по «Философуменам» Ипполита (V, 6-11, V, 23-28), ператики (Ипполит V, 12-18, Феодорит I, 17), офиты (Ириней I, 30-31, Епифаний 37, Феодорит), сифиане (Ипполит V, 19-22, Епифаний 39, у Ириней и Феодорита — просто офиты), каиниты (Ириней I, 31, Епифаний 38), Pistis Sophia; без особенно сильных оснований Гергенретер относит сюда Моноима, архонтиков, барбелиотов. Каиниты подают уже руку карпократианам.

Что секту наассенов надо считать самою древнею, за это говорит и несложность их системы и самое их имя. *Ναασσηνοί* — от еврейского "змей", что указывает на их восточное происхождение (ср. также их ссылку на предание, идущее от Иакова, брата Господня, чрез Мариамну). Во главе всего сущего они ставят Адама (припомните каббалистическое *adam kadmon*). Элементы: духовный, душевный и материальный, составляют просто атрибуты существа этого первочеловека. Очевидно, о дуализме здесь не может быть и речи: подобное начало ведет к каббалистическому пантеизму. Эти атрибуты наассены называли еврейскими словами Ис. XXVIII, 10, 13: *καυλακαυ, Σαυλασαι, Ζησαρ, (Ζηρσαμ)*). Здесь дважды повторяются слова: «заповедь на заповедь, правило на правило, тут немного и там немного» (*sav la sav, kav la kav, ze ir sam, ze ir sam*). Это, очевидно, новое свидетельство о восточном происхождении ереси.

Змей является здесь как ἀγαθοδαίμων («благой демон»), открывший и научивший людей самопознанию, которое должно разрешиться совершенным ведением, то есть познанием Первоадама. Все атрибуты первочеловека нисходят на искупителя, Иисуса сына Марии, и в Нем повторяется снова их единение. В этой последней черте можно, конечно, видеть просто воспроизведение общехристианской идеи богочеловечества, но, может быть, здесь уже параллель каббалистических рассуждений, что душа Адама воплотилась снова в Давиде и Мессии, потому что А Д М = Адам Давид Мессия.

Весьма близко к этой первичной форме офитства стоит учение ператиков, называвших себя так потому что они обладали ведением, как можно περασαι την φθοραν, победить тление. Они признавали τριάς, троицу принципов, то ἀγαθόν ἀγεννητόν (нерожденное благо), то ἀγαθόν αὐτογενές (саморожденное благо) και το γεννητόν (и рожденное). Соответственно этому все в мире носит печать троичности. В низший третий мир нисходят семена всех возможных сил из мира нерожденного и саморожденного. Третий мир должен подвергнуться гибели; цель искупления — спасти то, что происходит из высших двух миров. Мировую историю ператы представляли в виде комментария на исход евреев из Египта. Чтобы избавиться от рабства материи (телу) — Египту, нужно пройти через Красное море — Кронос — символ смерти, где гибнут все υλικοί, все неверующие египтяне; затем нужно пройти через Синайскую пустыню — временный мир, в которой царят огненные губительные змеи, языческие боги (звездные); но здесь на помощь является истинный змей, καθολικός οφίς, Христос-Искупитель, Сын Отца, Слово, по происхождению принадлежащий нерожденному миру Он посредствует между горними мирами и низшим, подобно змею, то возносясь к Отцу, то приклоняясь к земному и запечатлевая его божественными силами.

Учение сифиан излагается различно у Ипполита и Епифания. Офитский характер его в изложении первого выступает совершенно ясно (тройственное начало: φως («свет»), πνεύμα ἀκέραιον («беспримесный дух»), σκοτός («тьма»); борьба между ними, συνδρομή («столкновение»): перворожденный тьмы, ветер — змей, бурно носится над водами, совершенный бог — Νοῦς («ум») ниспадает в лоно тьмы и облекается материей; задача — спасти его из тленного тела, для того Λόγος («слово») принимает рабий зрак, чтобы обмануть змея тьмы и спасти божественные искры, Νοῦς, но зато значение Сифа совершенно затушевывается. Наоборот, по Епифанию, змей не играет никакой роли; космогония строится совершенно иначе, но зато понятно, почему сектанты называли себя сифитами. Здесь материя совершенно затушевывается, борьба идет между вышемирными принципами: горнею силою, Матерью всех женщиною и создавшими мир ангелами. Ангелы создали двух человек и из них Каин — χοικός («перстный»), Авель — ψυχικός («душевный»). Из-за них возник какой-то раздор между ангелами, кончившийся тем, что Каин убил Авеля. Тогда Мать всех женщин (παντῶν μητήρ και θηλεία) послала Еве свыше искру (σπινθήρ) своей силы: родился Сиф, род избранный (καθάρων γένος εκλογής). Но потомки Сифа скоро стали смешиваться с родом Каина. Тогда Мать решила истребить всех неизбранных в волнах потопа. Но и здесь ангелы обманули ее: наряду с семьей чистыми существами — сифитами — они провели в ковчег и одно нечистое — Хама: спаслось 8 душ; каиниты уцелели и после потопа. Для доставления торжества роду избранному является в мире чудесно, не через рождение, Христос, т. е. сам Сиф, посланный свыше Матерью").

Антиподы сифитов — каиниты (καίανοι). Они строже проводили дуализм верховных сил: ангелы-мироздатели не подчиненная сила, но координированное начало. Есть две силы: высший зон — София, ισχυροτέρα δύναμις («более крепкая сила»), и υστερα ασθενεστερα δύναμις («второстепенная, более немощная сила»), творец всего

этого мира. Является и множество ангелов, неопределенных ни по значению, ни по происхождению. Ангелы ли, или эти две силы, создали Адама и Еву. От брачного союза Евы с обеими силами рождаются Каин и Авель. Каин — сын Софии, Авель — Истеры. Потомок высшей силы убил Авеля, восторжествовал над низшею силою. Преемники этой высшей идеи были, затем, содомляне, Исав, Корей, Дафан и Авирон и, наконец. Иуда предатель, единственный истинный апостол Софии. Каиниты ставили себе в честь и славу — продолжать в истории дело таких славных деятелей, с которыми ничего не могла сделать Истера: они также хотели бороться с началом, сотворившим мир, средствами, достойными Содома и Гоморры. Эта секта прямо соприкасается с карпократианами.

Еретическая система Юстина представляет довольно сложный и искусно мотивированный роман, замечательный в том отношении, что язычество с его мифологиею играет здесь более значительную роль, чем в других системах. Мировая история определяется взаимным отношением трех принципов. Это Jehova (Αγαθος, «Благой», ο Κυριος, «Господь») и Elohim (ο Πατηρ, «Отец») — начала мужские и духовные, Εσει, Ισραηλ или Ιλη, полуженщина-полузмея, психически-материальное начало. В греческой мифологии — небо и земля, ουρανος и γη — брачная пара, тоже и здесь — Ελωειμ и Ισραηλ. У них рождается 24 ангела, 12 αγγελοι πατρικοι, «отеческие ангелы» (Μιχαηλ, Αμην, Βαρουχ, Γαβριηλ и др.) и 12 αγγελοι μετρικοι, «материнские ангелы» (Βαβελ, Αχαμωθ, Νααα, Βελιαα, Σαταν и др.). Все они представляют собою рай, его реки и дерева, Βαρουχ — древо жизни, Νααα — древо познания. Эта семья созидает небо и землю и человека: из верхней части Эдема создано его тело, Элогим вдохнул в него дух, πνευμα, Ισραηλ — душу, ψυχη. Но пневматическая натура Элогима бессознательно влечет его ввысь; окруженный своими ангелами, он отправляется осмотреть созданное им небо. Здесь необыкновенный свет жилища Благого, превосходнее чем им созданный, поражает его. «Отворите мне врата правды,— говорит Элогим,— я войду в них, прослаблю Господа, а до сих пор я думал, что я Господь». «Вот врата Господни,— доносится до него голос из света, — праведные войдут в них» (Пс. СХVII, 19, 20). Элогим входит и видит те блага, которых не видел глаз, не слышало ухо (1 Кор. II, 9). И сказал Господь Элогиму: «седи одесную Мене» (Пс. СΙΧ, 1). После недолгих колебаний — жаль было Элогиму и Эдема и особенно своего духа в человеке — он все-таки согласился. Оставленная Ισραηλ тщетно всеми прелестями своей красоты пытается возратить себе Элогима. Тогда в ярости она решается выместить на пневматическом элементе в человеке и приказывает своим ангелам всячески, через посредство души, мучить дух в людях. Элогим все видит и посылает на помощь Варуха. Он дает заповедь людям: вкушать от всех дерев райских, только не от древа познания, с доверием относиться к внушениям всех ангелов (μητρικοι — но никогда к Наасу, этому представителю зла в его чистейшем элементе. Но Наас так подействовал на чувственную природу Адама и Евы, что они пали оба, вследствие извращенного употребления инстинктов. Напрасно Варух воздвигает Моисея и пророков: Наас торжествует и над ними. От евреев Элогим обращается к языческому миру — и воздвигает великого пророка, Геркулеса. Он ведет геройскую борьбу против 12 ангелов Иели; он сломил и Нааса, эту многоголовую гидру, но не мог одолеть первого ангела, Бабели-Афродиты: Омфала взяла верх и над Геркулесом. Также вплетаются в эту историю Леда, Ганимед, Даная. Так целый мир развратился: иудейство погубила злоба, язычество—чувственность. Наконец, Варух является 12-летнему Иисусу, сыну Иосифа и Марии, когда Он пас овец отца своего. Он предостерегает Иисуса против козней Нааса, и Он остался ему верен и всегда возвещал только то, что возвещал Ему Варух. Наас не мог победить Его и довел Его до распятия. Но Он сказал: «жено, вот сын твой», т. е. Эдем, вот твое тело и душа, и, поручив свой дух Отцу, вознеся к благому Иегове, показав путь спасения всем людям. По его примеру может освободиться и дух каждого человека; средства для этого указаны в книге Варуха.

Могущественное влияние системы Валентина коснулось и офитства и осложнило эту систему новым элементом — страдающею Софиею. С этою формою мы встречаемся в сочинениях Иринейя и Епифания [у которого представители этой формы называются просто офитами]. Духовному началу Βυθος, «глубина», (валентиниане) или ο πρωτος ανθρωπος, «первый человек» (офиты) от вечности противостоит материальное начало; эманация первого — мужеженское (αρρενοθηλυ) начало η Σιγη, «молчание», η Εννοια, «мысль» (валент.), или ο δευτερος ανθρωπος «второй человек», ο υιος ανθρωπου, «сын человеческий»; из этого второго присходит женское (θηλυ) начало — το Πνευμα αγιον, «Дух Святой» (η ανω σοφια, «горняя премудрость», η μητηρ των ζωντων, «мать живущих»). Из соединения первых начал с третьим рождаются небесный Христос и нижняя София-Ахамот или Προυνεικος. Излившейся на Св. Дух бездны света было для образования одного существа слишком много, для двух — слишком мало. Женская природа вышней Софии не могла вынести такой полноты света, капля его переливается, и эта капля есть несовершенное женское существо Ахамот. В то время, как Мать живущих возносится с небесным Христом в бездну света Вифоса и там вместе с первыми началами составляет εκκλησιαν αγιαν («святую церковь»), Пруникос низвергается в темный океан хаоса и, носясь над его водами, приводит их в движение. Чарующая сила ее световой природы привлекает к ней материю, хаотические элементы облекают Ахамот телом до такой степени грубым, что ее сознание начинает меркнуть и она ниспадает в глубины преисподней. Она забывает о высшем мире, считает себя за верховное начало и в этом состоянии богоотчуждения она рождает сына Jalda bahut, Ιαλδαβαωθ, «порождение хаоса», существо столько же ограниченное, сколько и злое, но хитрое и могучее. Этот восстает против своей матери и хочет создать свой мир, чтобы быть в нем единственным Господом. Между тем Ахамот приходит в себя, и, поддерживаемая сиянием света свыше, мало-помалу освобождается от своего тяжелого тела и возносится над миром хаоса и на границе плиромы, в среднем месте, между царством света и семью мировыми пространствами, созданными Ялдабаотом, ведет блаженную жизнь. Отсюда она направляет бытие мира к высшей цели, разрушая планы Ялдабаота.

Этот последний преемственно развил из себя эонов (Iao, от него великий Sabaoth, от этого Adoneus, Eloeus, Oreus и Astarphus) — звездных духов, и во главе их начинает управлять гебдомадою — 7-ю планетами. Но одушевлявший его дух раздора унаследовали и его зоны: они хотят эмансипироваться от него и поднимают против него восстание. С мрачным, искаженным яростию лицом взглянул Ялдабаот вниз, его образ отразился в темной пропасти материи, и от этого родился новый сын Ялдабаота, змееобразный (οφιομορφος), но мудрый Νους. Этим положено начало сатанинскому царству. Чтобы отвлечь своих эонов от их поползновений, Ялдабаот предлагает им заняться созданием видимого мира. Они творят человека, но выходит ничтожное существо, которое может только ползать, как червь. Так как цель мира должна состоять в том, чтобы лишить Ялдабаота его пневматического начала, то Ахамот и внушает своему сыну идею одушевить человека своим дыханием. Ялдабаот вдохнул в него жизнь, но вместе с нею передал ему и все духовные элементы своей природы. Человек стал выше своего творца: узнав о горнем мире, он хочет освободиться от власти Ялдабаота и вознестись в плирому Ялдабаот связал его женою и заповедью, но в виде змея, сама ли Ахамот, или через Офиоморфоса, убедила Адама и Еву нарушить заповедь. Так падение стало началом спасения и змей — символом помогающей Ахамот.

Взбешенный Ялдабаот проклял и человека и сына своего (Офиоморфоса) и изгнал первого из рая, так что он подвергся всем искушениям сатанинского царства. Род человеческий распался на язычников, всецело подпавших власти Офиоморфоса, иудеев, оставшихся верными Ялдабаоту, и немногих пневматиков, не преклонившихся пред этим богом

иудеев и, при поддержке Ахамот, сохранивших свою независимость. Ялдабаот и его эоны воздвигают в своем народе пророков, но Ахамот умеет и их устами возвещать пневматические идеи. Наконец, Ялдабаот посылает своего Мессию; тогда, по просьбе Ахамот, Св. Дух посылает небесного Христа. Он является Ахамот, как жених ее, проходит через все планетные пространства, и ассимилируясь с каждым из эонов, незаметно извлекает из них пневматические элементы. При крещении на Мессию Ялдабаота сходит небесный Христос и Ахамот. Узнав об этом, чтобы погубить Христа, Ялдабаот приговораёт Его ко кресту. Но — бесполезно: Христос и Ахамот возвращаются в плирому, которая теперь состоит из 5 божественных лиц. Отсюда они посылают силу, которая возбуждает умершего Иисуса. Он воскресает в новом небесном теле и после 18-месячного пребывания на земле возносится на небо и невидимый сидит одесную Ялдабаота, посредствуя возвращение пневматического элемента в человечестве в плирому Род Ялдабаота, лишенный духовной основы, разделит участь материального мира; когда последний световой элемент в человечестве возвратится в плирому, этот мир погибнет.

Офиты ввели у себя настоящий культ змеи; держали ее в ящике, иногда выпускали на стол, покрытый хлебами, и потом употребляли хлебы, к которым прикоснулась змея, для Евхаристии. В нравственном отношении они либертинисты.

Темное содержание гностической книги Πιστις Σοφία представляет рассказ сошедшего на землю по вознесении Иисуса ученикам о падении и покаянии Πιστις Σοφία. Занимая место в тринадцатом эоне, она однажды подняла свои взоры ввысь и увидела сияющую завесу сокровища света. Она хочет подняться до высоты ее, но не может, и, увлекаемая этим стремлением, вместо того, чтобы совершать тайну 13-го эона, поет гимн месту высоты. Оскорбленные этим превозношением, Вера-Мудрость возненавидели и высшие 12 эонов и великий представитель 13-го, τριδυναμος αυθαδης. Он производит множество материальных эманаций, προβολαι υλικαι, и посылает призрачный свет в глубины хаоса. Обманутая этим блестящим миражем, считая его за сияние завесы, Вера-Мудрость низвергается в глубину вещества и испытывает все мучения со стороны материальных образований. Но она не теряет веры в силу и помощь света и к нему обращается с 12 покаянными гимнами, которые примиряют с нею 12 оскорбленных высших эонов, и она восстановлена в своем τοπος δικαιοσυνης («месте праведности»), в принадлежащем ей по праву месте в 13 эоне.

Из этого очерка можно видеть, в каких разнородных формах отпечатлелось учение офитов, как различно решаются в нем даже принципиальные философские вопросы. Учение наассенов начинается чистым пантеизмом: и дух и материя атрибуты одного и того же начала, Адама. Этот пантеизм сменяется мягкой формой дуализма, или лучше — идеею о трех самостоятельных началах, в системах ператиков и Юстина, в той и другой низшее начало обречено на гибель, но верховные начала, однако же, вступают в соотношение с ним без всякой принудительной необходимости, — в системе ператиков не только второе, но даже само первое. В учении собственно офитов дуализм ставится решительнее: только первый человек и хаос даны как начала, и первое уже эманатически развивается в троицу, четверицу и пятирицу. Наконец, в системе сифитов, по Ипполиту, дуализм принимает форму парсизма: материальное начало — мрак, диаметрально противоположный свету, есть начало живое и деятельное; само из себя оно порождает первородного тьмы, ветер; оно ведет наступательную войну против высших принципов, и те безуспешно селятся оградить свои границы. Совершенный Бог, Νοϋς, — это решительно военнопленный тьмы. — Об эонах в многих офитских системах ясно не говорится; у Юстина они порождение не верховного начала, а самостоятельного второго. — О демиурге у наассенов мы не знаем ничего; у ператиков, если считать Христа демиургом, он же есть и испугатель. У Юстина, Элогим — случайный образователь мира.

Офиты, начиная дуализмом более слабым, чем сифиты, кончают в духе парсизма; несмотря на то, что Ахамот попадает в материю вследствие натурального развития в самом божественном начале, несмотря на то, что материя в начале бездейственна, мирообразование есть результат непрерывной цепи такой злобы, взаимного раздора, что провести идею злого начала полнее едва ли возможно. Вообще мировоззрение офитов — тем мрачнее, чем определеннее.

О цели и смысле мироздания — у наассенов мы не знаем ничего. У ператиков мир возникает случайно и бесцельно: верховные начала вступают в единение с низшим, самую природою обреченным на гибель, и поддерживают это единение через Христа. Юстин хотел, кажется, сказать, что духовное начало не столь противоположно душевно-материальному, чтобы никакое взаимодействие между ними было невозможно. Такова, по крайней мере, идея брака Элогима с Израелью. Лишь тогда, когда дух достигает высоты своего развития, задается высшими идеалами, лишь тогда выясняется различие этих двух природ, но с того же момента союз между ними, и прежде бывший бесцельным, становится положительно вредным, дух попадает под тиранию души и плоти и всякая борьба между ними кончается победою последних. Мировая история есть ряд триумфов плоти и бесплодных мучительных усилий духа, хотя он развивает в борьбе всю свою энергию. Даже самое искупление не привносит в эти отношения нового оправдывающего их момента: дух, даже в лице Иисуса, достигает только своей автономии, но — не торжества над низшею природою, вследствие которого она обратилась бы в послушное орудие для осуществления его целей. «Израель! возьми, что тебе принадлежит», — таков последний завет умирающего Мессии. С христианством мировая история идет лишь быстрее к своей развязке, не к жизненному развитию мира, а к разрушению его бытия бесцельного и случайного. Не выше этого стоит в сущности и догма офитов. Правда, в результате мировой истории божественное начало видимо торжествует: четверица святой церкви развивается в пятерицу; ниспавшая в материю Ахамот становится выше того уровня, на которое ее поставила природа, но жизнь мира — это почти жестокость божественного начала. Жизнь человека сама в себе не имеет здесь ценности. Конечно, его появление в мир — момент в высшей степени важный: Ялдабаот вдыхает в него все пневматические элементы и низводится тем до простого порождения стихийных сил. Допустим, что эта легенда имеет тот смысл, что человек должен усвоить себе божественную идею, сокрытую в круговращении стихийных сил, что вне этой идеи последние не имеют смысла и, раз человек постиг ее, цель внешнего мира достигнута. Но то, что было идеального в «сыне хаоса», он разом и всецело передал человеку, и историческая жизнь последнего есть лишь регресс, поскольку с развитием человеческого рода ослабляется интенсивность божественного, которое так сосредоточено было в первом земном человеке. В дальнейшей своей истории человечество ничуть не увеличило в себе суммы духовного; то, что было рассеяно в зонах Ялдабаота, извлек из них лишь горний Христос. И искупленное человечество не имеет пред собою никакой дальнейшей цели, как возвратиться к той точке, на которой стоял человек в первое мгновение по его сотворении, и порвать свой союз с миром. История, следовательно, делает только ложный круг; мир не имеет пред собою ничего, кроме отрицательной цели — саморазрушения, во вред или в интересах силы его создавшей, которая, в последнем случае, сама относится к нему отрицательно.

Можно отсюда видеть, насколько удобно подводить офитов под какую-нибудь категорию с точки зрения Неандера-Баура. Их представления о взаимном отношении трех исторических религий или неясны, или таковы, что дают одинаковое право и на утвердительный и на отрицательный ответ. Например, Юстин признавал значение и за иудейством и за язычеством, поскольку в этот период человечество стояло под попечением Варуха, который воздвигал своих пророков. Юстин относился к иудейству и

язычеству отрицательно, потому что это был тот период, когда Варух в своей борьбе с Наасом терпел поражение за поражением, так что христианство явилось вследствие полнейшей несостоятельности предшествующих мер к освобождению человечества. Офиты тоже и признавали значение дохристианского периода, поскольку в это время Пруникос осуществляла свои планы и посредством пророков Ялдабаота возвещала пневматические истины, и отрицали его смысл, поскольку все это случилось вопреки желаниям самого демиурга.

Гносис офитов, по всей вероятности, развивался на почве иудейской; по крайней мере, все их разнородные системы носят на себе печать иудейского происхождения. Истинно александрийский гносис представлен в системах Василида и Валентина.

Продолжение

Василид

Василид был родом из Сирии, но жил и действовал в Египте. Он учил в Александрии при Адриане, около 125—130 г. Писал он довольно много (24 книги Εξήγητικά, «Толкований»). Сын Василида Исидор написал несколько книг по нравственному учению (Нθικα).

Гносис Василида известен в двух редакциях. Одно представление о василидианстве — прежнее, почерпается главным образом из тех сведений, которые сохранил для нас Ириней. Другое представление, сравнительно новое, сделалось возможным лишь со времени открытия «Философумен» Ипполита. Между учеными идет еще спор, какому из этих изложений отдать преимущество. Мне представляется, что система, изложенная у Ипполита в «Философуменах», есть первоначальная система Василида. Основания для этого отчасти выясняются при дальнейшем изложении.

По изложению «Философумен» Ипполита (VII, 20—27), гносис Василида имел следующий вид.

Начало всего сущего есть существо до такой степени трансцендентное, что никакое человеческое представление о нем невозможно. Ни простое, ни сложное, ни субстанция, ни несубстанциональное, ни человек, ни ангел, и даже не Бог, оно — почти ничто. Оно и называется у Василида ο οὐκ ὢν θεός, «не сущий Бог». Из этого начала происходит все, но не посредством эманации — Василид боится и решительно избегает этой формы представления, — а посредством творения словом. Нельзя лучше обозначить отношение Бога к миру, как словами: «восхотел сотворить». Однако же это не было определенным хотением и определенной мыслью. Он восхотел без мысли, без чувства, без хотения, непреднамеренно, бесстрастно, без всякого пожелания (ἀνοήτως, ἀναισθητως, ἀβουλῶς, ἀπροαίρετως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμητῶς κοσμον ἠθέλησεν ποιῆσαι). Не сущий Бог из не сущего сотворил не сущий мир, дав реальное бытие одному только семени. Способ выражения у Василида об этом пункте таков, что пантеизм и свободное творение сплетаются в один неразрешимый узел.

Мир — не сущее. Однако же в нем заложены элементы всего реального бытия; поэтому мир называется πανσπερμία, совокупностью семян. Эти семена должны развиваться, как ничтожное горчичное зерно развивается в многоветвистое и многолиственное дерево. Мир в этой панспермии дан был так, как в бесцветной массе яйца павлина дано все богатое разнообразие цветных перьев этой птицы. Таким образом, мир начинается как

панспермия, «первичное смешение» элементов (συγχυσις αρχικη). Дальнейшая история его состоит в выделении (φυλοκρηνησις) из этой груды определенного бытия.

В этой панспермии содержится и «трехчастное сыновство», υιοτης τριμερης, единосущное самому не сущему. Движимое естественным влечением, первое сыновство мгновенно выделяется из массы и — (ωσει πτερον ηε νοημα — с быстротою полета мысли возносится к не сущему. Вслед за первым сыновством и по подражанию ему хочет вознестись туда же и второе сыновство, «сыновство подражательное», υιοτης μιμητικη. Но оно неспособно к такому полету. Поэтому из неоднородных ему элементов в груди мира оно создает крылатое существо, «Духа Святого», Πνευμα το αγιον, и при его помощи возносится за пределы мира. Но как не единосущный не сущему, сам Дух не может вступить в сферу не сущего, куда восходит возносимое им сыновство, и он остается как «твердь», στερεωμα, как граница между миром и вышешмирным, πνευμα μεθωπιον, проникнутый благоуханием сыновства.

Дальнейшее развитие мира есть лишь осуществление того, что как план заложено в панспермии. Прежде всего, из низших элементов этой панспермии выделяется «великий князь», ο μεγας αρχων, αρρητων αρρητοτερος, δυνατων δυνατωτεος, более несказанный, чем само несказанное, и более могущественный, чем само могущественное, прекрасный, мудрый и могучий. Он возносится, но только до тверди. Его непневматическая натура не может проникнуть в сферу не сущего. Он даже не подозревает о существовании вышешмирного и считает себя верховным богом. Он рождает сына, еще более высокого, еще более прекрасного и мудрого, чем сам он. Этого сына он сажает по правую свою сторону, и они вместе творят эфирный мир, огдоаду, осьмерицу. Затем выделяется второй архонт, тоже «несказанный», но низший первого. Он точно так же рождает лучшего, чем он сам, сына и также вместе с ним творит седмерицу, гебдомаду, т. е. мир семи планет. — Остальная часть панспермии не имеет своего архонта, а управляется лишь имманентными ей законами. Однако же в этой массе и содержится истинная соль мира, цель его существования: именно в ней лежит «третье сыновство», представляемое людьми духовными. Оно «воздыхает», ждет своего освобождения, а с ним вместе состраждет вся тварь (Римл. VIII, 19—22).

В период дозаконный люди живут в состоянии греха и неведения, образно представленном в лице великого архонта огдоады. Период подзаконный, представляемый архонтом гебдомады, начинается откровением Бога (Исх. VI, 3): «Я Бог Авраама, Исаака и Иакова,— говорит архонт гебдомады,— но имени Божия (т. е. сокровеннейшего архонта огдоады) я не открыл им». Под влиянием архонта гебдомады люди получают ряд пророческих откровений. Наконец, наступает определенное время и для евангелия. Идея вознесшегося к не сущему сыновства сообщается сыну великого архонта чрез посредство «Св. Духа», но не физически, а динамически: не то, чтобы вышешмирное сыновство опять снизошло на землю, но как огонь воспламеняет серу и на далеком расстоянии, так и евангелие, эта тайна, сокрытая от веков и от родов, которую от князей века сего никто не уразумел (1 Кор. II, 8; Кол. I, 26), вдруг озаряет ум сына великого архонта, и он постигает, кто такой не сущий, что такое сыновство, что такое Св. Дух, как произошло все и в чем состоит восстановление (αποκαταστασις). Это евангелие он сообщил своему отцу. Тот пришел в ужас, когда узнал, что он ошибочно считал себя верховным Богом, что выше его есть Бог не сущий. Но этот страх был началом премудрости (Притч. I, 7; Пс. XXIV, 7): архонт исповедал свой грех — неведения и беззаконие превознесения, и эта вина была снята с него. Он радостно покорился евангелию. Последовало обращение всей огдоады. Тогда сын великого архонта, теперь называемый Христом, сообщил луч евангельского света сыну второго архонта. Действие было то же самое. Наконец, идея сыновства, эта сила Всевышнего (Лук. I, 35) нашла и на Марию и исполнила ее сына Иисуса, этого

первенца сынов Божиих, первородного всей твари (Кол. 1,15), т. е. третьего сыновства в этом мире. Он познал эту тайну сокровенную и возвещал ее. Его крестные страдания не были искупительной жертвой за других. Это был лишь болезненный, но тем не менее неизбежный процесс разделения (φυλοκρίνησεως) пневматического, психического и материального элементов в Иисусе. Он страдал за себя и для себя. Этот кризис разрешился тем, что телесная природа в нем возвратилась в безобразное состояние, в котором находилось все в мире (αμορφία του σωρου), психическое в гебдомаду, в огдоаду то, что было из нее, к «духу то, что произошло от него, и, наконец, «третье сыновство» в беспримесной чистоте вознесло к не сущему Богу.

Таким образом, Иисус стал «начатком разделения» смешанных элементов, которое должно вести к откровению славы сынов Божиих (Рим. VIII, 19), к освобождению всех людей духовных. Как только этот процесс выделения окончится и все элементы мировой массы разместятся в соответственных категориях, наступит третий и последний акт мировой истории — восстановление всего. Бог пошлет на весь мир «великое неведение»: второй архонт не будет знать, что выше его есть великий архонт, этот последний не будет знать о существовании сыновства и не сущего. Ничто не будет испытывать болезненного влечения к высшему, и все навеки останется *statu quo*, на той ступени, на которую оно поставлено выяснившейся в своей чистоте его природою. Это и есть αλοκαταστασις των παντων («восстановление всего»).

У Иринея (I, 24, II, 16), Епифания (24) и других учение Василида излагается совсем иначе.

Нерожденный, неименуемый, неизреченный Отец развивает из себя эманатически семь эонов: Νοϋς, Λογος, Θρονησις, Σοφια, Δυναμις, Δικαιοσηνη, Ειρηνη. Эти семь эонов представляют собою высшее небо. Из эонов развиваются начала, власти, ангелы, т. е. верховное небо раскрывается в параллельном ему (αντιτυπος, отображенном) внешнем духовном мире. Небеса развиваются за небесами, так что в конце концов число небес дошло до 365. Все это откровение Божества обозначено таинственным «αβραξας», словом, буквы которого по греческому счету составляют число 365. Но чрез это периферия света, представляемая гебдомадою с архонтом во главе, слишком приблизилась к пределам хаоса, бурных и враждебных свету сил. Они нападают на царство света и оторванные от него частицы света заключают в узы материи. Но архонт с его духами отбивает эту добычу, создает из нее землю и по жеребью разделяет ее национальности в управление между гебдомадою. Сам получив в удел иудеев, он хочет подчинить своим proteges все народы. Отсюда вышли войны и такой беспорядок на земле, что необходимо было ниспослать Мессию для освобождения людей из-под власти ангелов мироздателей. Первородный первоотца, первый зон Νοϋς является в призрачном теле. Когда же иудеи вздумали распять его, то он посмеялся над ними и вместе с крестом передал Симону киринейскому и свой наружный вид, так что Симон был распят, а Νοϋς вознесся в плирому.

В связи с этим теоретическим учением стояли, по Иринею, и нравственные воззрения василидиан. Во время гонений они отрекались и от иудейства и от христианства, считая мученичество из-за распятого по ошибке простого человека чистою нелепостью. И в других отношениях они заявляли себя грубым либертинизмом. — С этим не гармонируют, однако, известия Климента александрийского. Приводимые у него отрывки из этики Исидора говорят о серьезном аскетическом образе мыслей сектантов, которые девство предпочитали и законному браку.

Различие того и другого изложения ясно само собою. Первое начинается почти пантеизмом, второе довольно сильным дуализмом. В первом эманация решительно

устранена; во втором она доводится до колоссальных размеров. В первом фигурируют два архонта с их сынами и трехчастное сыновство; у Иринейя об этом нет и помину В свою очередь 365 небес у Ипполита не играют никакой роли. Христос в первом случае представлен совершенно в эвионитском смысле, о действительном воплощении Божества нет и речи; у Иринейя — решительно докетически.

Словом, в структуре того и другого изложения так много различного, что едва ли можно надеяться на их совершенное объединение. Опыт Якоби был неудачен. Шафф и Герцог повторяют его, но очень осторожно. Первый из вознесшегося первого сыновства делает 7 эонов, прочее оставляет так, как излагается у Ипполита. Герцог к изложению иринеевскому прицепляет сотериологию на основании Ипполита (отбрасывая, конечно, великого архонта). Поэтому правильнее рассматривать оба изложения, как две особые системы.

Но тогда возникает вопрос: которая из них первоначальная? Гильгенфельд [и Липсиус] стояли на стороне иринеевской, Ульгорн, Баур, Куртц — на стороне ипполитовской и, кажется, с бесспорным правом.

В новейшее время английский ученый G. Salmon [The Cross-references in the Philosophumena в Hermathena 1885], заметив, что у Ипполита в его изложении различных систем встречается много общих мест и выражений Св. Писания, решил, что это изложение Ипполита не может быть признано авторитетным. Мнение Сальмона попытался подкрепить своей аргументацией в 1890 г. Hans Stahelin [Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Haretiker, в Texte und Untersuchungen v. Gebhardt u. Harnack, VI, 3]. Сальмон и Stahelin предполагают, что Ипполит имел несчастье попасть в руки мошенника, который доставил ему документы об одной из гностических систем. Встретив доверие со стороны Ипполита, этот обманщик потом стал поставлять ему разные другие подложные гностические системы. Таким образом, Ипполит оказался жертвою обмана. Все, что во взглядах Ипполита оригинально, носит такую печать, которая с несомненностью свидетельствует о том, что изложение прошло через руки одного редактора. Неудивительно, что редактор, презиравший гностицизм, глумился над гностиками и иронизировал над своим покупателем — доверчивым Ипполитом, и поэтому излагал ему гностицизм самым капризным образом. Мнение это, принятое Гарнаком [1885], благодаря его авторитету, сделалось господствующим в германской исторической науке; но с ним решительно нельзя согласиться.

Что здесь верно, так это то, что действительно те сведения, которыми пользовался Ипполит, были собраны до Ипполита во единое целое сочинение и прошли через руки одного редактора. Указываемое сходство и объясняется единством редактора первого свода. Но это сходство по отношению, именно, к системе Василида не так разительно, как предполагает Stahelin. Те пункты сходства, которые он указывает, замечаются между теми гностическими системами, которые нетрудно подвести под общие категории: это вариации одних и тех же основных мыслей. Если работа Stahelin'a производит впечатление доказательности в одном направлении, то это объясняется тем, что он излагает пункты сходства, не излагая полных систем. Наименее сходства замечается между системами офитскими и Василида. Здесь у Stahelin'a опущена та характерная черта, что между тем как в офитских системах семитический элемент играет большую роль, в василидианской этого нет. И если то предположение, что различные виды систем, пока дошли до Ипполита, прошли через руки собирателя, который искажил их, верно, то, во-первых, здесь еще далеко до вывода, что Ипполит сделался жертвою обмана. А во-вторых, зачем нужна была тогда литературная подделка? В настоящее время, когда древние рукописи ценятся очень дорого, литературная подделка из-за корыстных целей понятна;

но тогда не было таких побуждений. Рукописи в древние времена были дороги, но потому, что произведение их было не легко, а не из-за редкости их. Предположение, что Ипполит был человек богатый и платил дорого тому ненадежному человеку, который ему попался, за рукописи, ничем нельзя доказать. Если же не иметь в виду корыстных целей, то тогда догадка о подделке окажется непонятною.

То обстоятельство, что система Василида в том виде, как она изложена у Ипполита, поражает своею оригинальностью, заставляет признать, что она изложена здесь так, как вышла из-под пера основателя. В изложении Иринея, хотя жившего и раньше Ипполита, бросается в глаза отражение системы Валентиновой. Отсюда можно думать, что та доктрина, которая описана Иринеем и Епифанием, есть результат воздействия на василидиан со стороны гносиса Валентина, в которой эманация эонов имеет важное значение. Гносис Валентина подчинял себе другие более мелкие формы гносиса. Поддались его влиянию и позднейшие василидиане, и они составили из своей первоначальной системы нечто похожее на валентинианство. Предполагать, что у Ипполита изложена позднейшая система, значило бы допустить, что неизвестные ученики были оригинальнее своего даровитого учителя. Стоящее в связи с воззрениями василидиан, по передаче Иринея, нравственное разложение секты также говорит о том, что здесь мы имеем дело с позднейшею формациею: древние василидиане, по Клименту александрийскому, отличались серьезным, аскетическим образом мыслей.

Самый процесс ассимиляции василидианства с валентинианством можно (вместе с Куртцем) представлять в таком виде. Под влиянием валентинианства хотели сильнее выдвинуть дуализм. Великий архонт огдоады, как демиург, оказывался лишним, и, отбросив $\tau\alpha\ \upsilon\lambda\epsilon\rho\kappa\omicron\sigma\tau\iota\alpha$ («надмирное»), василидиане превратили его самого в верховного бога, «неизреченного отца». Его окружили 7 зонами, так что вместе с ними он представлял огдоаду, а его первородный сын — Христос отождествлен с Христом — Νοῦς , первым зоном. Счет планетных сфер, доведенный Василидом до 7, увеличился до 365. Таким образом, отбросив верхние части системы Василида и устранив понятие о панспермии, позднейшие василидиане приспособили свою систему к современному им преобладающему направлению гностицизма.

В заключение нужно сказать несколько слов о смысле василидовой системы. Начало для Василида было всего труднее. Богословия, как учения о Боге в самом себе, у него нет вовсе. Он просто предлагает как факт, что существует верховное начало, от которого все зависит и к которому все возвращается, и существует затем мир, зависимый от него. Объяснение этого факта весьма трудно. У него здесь смешаны и дуализм, наблюдаемый во всем развитии мира (в последовательном выделении сыновства), и пантеизм. Верховное начало Василид определяет рядом отрицательных положений: не то, не то и не то. Наконец, называет его неизреченным; но даже и это положение, по его мнению, не точно. Если бы он назывался неизреченным, то этот неизреченный был бы уже изречен, он перестал бы быть неизреченным. В конце концов он останавливается на понятии $\omicron\ \upsilon\kappa\ \omega\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, не сущий Бог.

Не менее ясно Василид отрицает и предсуществование материи при создании мира. Он считает нелепым заставлять Бога создавать мир при существовании чего-либо готового. Отношение Бога к миру он определяет выражением: «не сущий Бог безвольно сотворил несуществующий мир из не сущего» ($\omicron\ \upsilon\kappa\ \omega\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \alpha\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\lambda\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\ \omicron\kappa\ \omicron\nu\tau\alpha\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \epsilon\acute{\xi}\ \omicron\kappa\ \omicron\nu\tau\omicron\nu$). Отсюда выясняется, что подле Бога у Василида является другое $\omicron\kappa\ \omicron\nu\tau\alpha$. Если не обращать внимания на это $\omicron\kappa\ \omicron\nu\tau\alpha$ ($\epsilon\acute{\xi}\ \omicron\kappa\ \omicron\nu\tau\omicron\nu$), которое не есть $\omicron\ \upsilon\kappa\ \omega\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$, то является чистый монизм. Здесь нет противоположной Богу материи. Сам Бог через слово произвел мир. Но отчего

же мир не единосущен с Богом? Неединосущие мира с Богом у Василида положительный факт. Нужно допустить, что, может быть, Василид намеренно в свою теорию вводит туман.

Когда Василид определяет Бога как не сущее, то не смотрит иронически на ряд положений, которыми он хочет доказать, что Бог есть οὐκ ὄν. Он приходит к такому суждению, что Бог не есть οὐκ ὄν в том смысле, что Он есть только потенциальность. Бог абсолютен; ввиду абсолютности Бога, он не считает возможным приписывать Богу какое-нибудь определение. Следовательно, Бог не имеет существа: Бог не существует, потому что Он выше всего существующего, слишком высок для бытия. Но что Бог не есть понятие отрицательное, это доказывается тем, что у Василида Бог определяется как высочайшая цель стремлений и красота. Он производит притяжение, но только на элементы однородные, не на все, подобно тому как и магнит притягивает только железо. Таким образом, в учении об οὐκ ὄν кроется весь секрет его системы.

Если взглянуть на дело с другой стороны, то нужно будет также признать, что это был недюжинный мыслитель, который и не мог прийти к другому определению. В основании его системы лежит то положение, что мир не есть бытие само в себе обоснованное. Он не мог бы признать небытия мира при бытии Бога. Называя Бога сущим, он этим самым давал бы санкцию и бытию мира, и тогда последнее являлось бы богоподобным; поэтому ему нужно было отрезать в корне существование (бытие) мира и обосновать отрицание бытия и в первоверховном начале и определить Бога как οὐκ ὄν.

То же самое видим и в системе определений, относящихся к миру. Если бы он признал библейское происхождение мира (семидневное), то наложил бы санкцию на самое бытие мира, заявив, что о нем печется сам Бог, который творит мир согласно своей воле. Василид не желал дать миру и этой санкции; по его учению, мир произошел без воли (αβουλητως) Бога, хотя и от Бога, но совершенно случайно, так как мысль Его нисколько не была направлена на творение. Чтобы выдержать эту случайность, он не мог сохранить последовательность в представлении о творении. По Василиду, Бог не почувствовал (αναίσθητος), что из Него возник мир, словно выпал сам собою, как πανσπερμία, и Он был как бы ни при чем при этом явлении. Таким образом, здесь смешиваются разнородные элементы, которым нужно возвратиться в τὰ ἴδια («собственное»).

Последующий момент он выдерживает прекрасно; чтобы и на третьем пункте отвергнуть бытие мира, он вводит трехчастное сыновство. Высшая часть сыновства является в πανσπερμία, как протест против самого бытия мира. Таким образом, в совершенствовании мира она не принимает участия, и мир для нее совершенно излишен. Движимое естественным влечением, первое сыновство мгновенно выделяется и несется с быстротою полета мысли к не сущему. Второе сыновство не способно к такому полету; поэтому из неоднородных ему элементов создает Духа Святого и при его помощи возносится за пределы мира. Таким образом, мир вне бытия сыновства не имеет ценности. Но мир нужен для третьего сыновства.

Для Духа Святого, как неединосущного не сущему, невозможно вступить в сферу не сущего, и он остается как граница между миром и вышеширным, как луейца цеббрю (приграничный дух). Дальше выделяются лучшие элементы мира. Но то, что не единосущно Богу, еще не является у Василида злокачественным; оно есть добро, но добро относительное. Если и есть в превозношении архонтов ошибка, то это грех неведения, который прощается. Архонт прекрасен, потому что у него заложено стремление к совершенству: он рождает сына еще более высокого, еще более прекрасного, умного. Мир представляется стройным целым, в котором блаженство высших членов опирается на

деятельность и энергию низших. Мировая история представлена в таком светлом виде, что самые темные эпохи оставляли место ожиданию лучшего будущего. Все сбудется в свое время, и болезненные стоны твари разрешаются рождением третьего сыновства. В связи с этим воззрением стоит то, что Василид ни одного из элементов не обрекает на гибель.

Но при этом мы нападаем на такой пункт, где проявляются пессимистические воззрения Василида. За миром отрицается право на бытие, если посмотреть с точки зрения третьего сыновства. Раз третье сыновство выделится, то мир теряет *raison d'être* своего бытия, хотя он не обрекается на гибель. Филокринисис сыновства ведет за собою то, что и другие элементы подвергаются разделению. Каждый элемент занимает то место, которое ему свойственно. Очевидно, мир, несмотря на свои прекрасные законы, в своей основе есть какая-то ошибка и поэтому самому предназначен к разрушению. Мир не стоит того, чтобы он существовал, и лишь худшие, лишь слабейшие элементы его участвуют в мировой истории. Все, что есть лучшего и более высокого, устраняется от активного участия в развитии мира. Самое евангелие лишь ускоряет этот болезненный процесс разделения и вовсе не указывает для смещения дальнейшей цели. Это отрицательное отношение ко всему несыновнему в системе Василида представляется тем более жестоким, что психическое в лице архонтов, их сынов и Духа, здесь не раз доказало покорность высшим целям. Некоторые (Баур) усматривают глубокий философский и нравственный смысл в этом низвержении архонтов: так ниспадает в ничтожество все, что в известные моменты истории казалось великим, лишь только саморазвивающийся дух поднимается выше этого великого. Но при этом упускают из виду, что само психическое было захвачено движением к этой высшей ступени развития и между ним и высшим идеалом поставлена лишь искусственная преграда.

Конец мира является в такой форме, что сыновства возносятся к Богу, психические элементы — в гебдомаду, а высшие элементы — в огдоаду. Но вместе с тем Василид считает и это нетвердым. В мире заложены такие элементы, что никакое разделение в действительности невозможно. Лишь неорганическая материя способна принять устойчивое равновесие по закону тяжести; все духовное не подлежит такому равновесию. Поэтому Василид предполагает, что лучшие элементы мира будут стремиться к высшему; но так как это не достижимо, то произойдет то, как если бы рыбы задумали питаться на горах, вместе с овцами, — травой. Не сущий (οὐκ ὄν), чтобы не допустить страданий мира, пошлет «великое неведение». Элемент — замечательный у гностика: гносис, хотя и величайшее благо, но не для всех применимое. Это великое неведение внесет успокоение и блаженство. Архонт нашего мира не будет знать, что выше его есть великий архонт; этот последний не будет знать о существовании сыновства и не сущего. Ничто не будет испытывать болезненного влечения к высшему; мир не будет бесплодно страдать.

Таким образом, Василид оказался не в силах поставить во свете разума все моменты мира и кончил частичным отречением от гносиса, когда в конце мира выдвинул на сцену «великое неведение» как условие относительного блаженства и тем насильственно задержал на низшей степени совершенства большую часть мира, признавая таким образом, что в панспермии, даже очищенной от высших элементов, заложены такие высокие начала, что их последовательное раскрытие дало бы только ряд бесплодных мучений. Таким образом, разлад между добром и счастьем, между действительностью и идеалом у Василида остается непримиренным.

В такой форме представляется система Василида по «Философуменам», и нет оснований предполагать, что это изложение принадлежит лицу, иронизирующему над гностиками. В сущности Василид коснулся той проблемы, которой не решает и христианская догматика:

именно, как возможно блаженство праведников при страдании грешников, которые при земной жизни были их друзьями? Не выражает ли изречение Библии: «насыщуся внемда явитимися славе Твоей» (Пс. XVI, 15) того, что человек в блаженстве придет в такой экстаз, что не будет знать ничего из окружающего? А такое состояние близко к «великому неведению».

Валентин

Величайшим представителем александрийского гносиса является Валентин. Родом он был из Египта, а некоторые имена в его системе, если не считать их занесенными отынуду, указывают на его семитическое происхождение. Учил он в Александрии, затем около 140 года перешел в Рим и здесь представлял столь значительную силу, что чуть не сделан был епископом Рима; но ему предпочли Пия. Может быть, в Риме, а может быть, в Кипре произошел разрыв его с церковью. Умер около 161 года.

Его глубокомысленная, блестящая всею роскошью поэтической фантазии система нашла многих последователей и произвела такое впечатление на современников, что *dei minorum gentium* (боги малых народов) гносиса невольно подчинились ее преобладающему влиянию. Гносис Валентина при этом более, чем всякая другая система, нам известен, потому что о нем более сохранилось источников, и по его системе составлено обыкновенное ходячее представление о гносисе. Против валентинианства собственно направлял свое сочинение — «Против ересей» Ириней лионский. Против системы Валентина направлены и замечания знаменитого Оригена, который в толковании на евангелие Иоанна имел в виду комментарий ученика Валентина Ираклеона на это евангелие.

Гносис Валентина не представляет однородного целого. Частичными поправками уже Птолемей внес в его систему законченность. В общем она представляет религиозную поэму, составленную мастерски с точки зрения поэзии и с философскою подкладкою, которая выступает здесь яснее, чем в других гностических доктринах. Эта религиозная поэма по своему плану ясно распадается на две части, тесно связанные между собою и в начале и в окончании. Это — история «плиромы» и история «кеномы», история самого чистого бытия и история безусловной пустоты, чистого небытия. Та и другая половины в свою очередь слагаются из двух моментов, из создания и воссоздания.

История плиромы. А) Первоначало, Первоотец всего сущего (Προαρχη, Протоπατωρ) есть самосущий «Вуθος», (глубина, бездна бытия), составляющий брачную пару (συζυγία) с «Молчанием» (Σιγή), «Мыслью» (Εννοια) или «Благодатию» (Χαρις). Из этой сизигии развивается вся полнота (πληρωμα) духовного бытия, представляемая 28 новыми зонами, связанными в различные группы. Сперва является «Единородный», «Ум» или «Отец» (Μονογενης, Νους, Πατηρ) в сизигии с «Истиною» (Αληθεια). Вместе с первою парюю эта вторая образует первую четверицу (тетраς). Из Ума и Истины происходят «Слово» (Λογος) и «Жизнь» (Ζωη); от них «Человек» (Ανθρωπος) и «Церковь» (Εκκλησια). Эти четыре зона вместе с тетрадою составляют первородную осмерицу (αρχεγονος ουδοας). Слово и Жизнь затем развивают из себя пять пар эонов или десятицу (δεκας), а Человек и Церковь шесть пар, двенадцатицу (δωδεκας). Таким образом, составляется полное число 30 (τριακοντας), которое и представляет собою всю плирому.

Тесно замкнутый круг плиромы охраняется безбрачным (Αζυγος) «Пределом» (Ορος), или «Крестом» (Σταυρος), который, посредствуя между бытием и небытием, стоит настороже, как предел, т. е. как отрицательная сила, разделяющая все разнородное, и как крест, т. е.

как положительная сила, закрепляющая на месте существующий строй. Этим и заканчивается первый момент истории плиромы, ее генезис.

Б) Но в самой плироме существует различие в интенсивности света и жизни. Четверица, восьмерица, десятирица и двоенадесятица — это степени, по которым проходит духовная жизнь *diminuendo*, ослабляясь по степени, как слабеет звук, удаляясь от своего звучащего центра. Все зоны, от первого до последнего, стремятся к познанию «Глубины». Но адекватно познает его только «Единородный». Он, сый в лоне отчи, хотел бы его исповедать всем зонам (Иоан. I, 18), но ему воспрещает это сделать «Молчание». Таким образом, всю плирому проникает сознание неудовлетворенного стремления, и там, где ведение было всего слабее, эта жажда знания, это ощущение различия между идеалом и действительностью, развивается до мучительного состояния страсти (*παθος*). «София», последний женский эон додекады, самовольно порывает союз с «Вожделенным» (*Θελητος*) и, обуреваемая помыслами, стремится к соединению с Первоначалом, к непосредственному созерцанию его совершенств. Ей грозило бы полное уничтожение в бездне самосущего, если бы «Предел» не стал поперек дороги и не удержал ее от стремления. Но ее болезненная страсть разрешается тем, что она сама собою зачинает и рождает «Помышление», *Ενθυμησις*, жалкое и убогое женское существо без вида и формы, уродливый выкидыш. Таким образом, нарушен был непреложный строй плиромы, и среди ее идеального света явился урод. Последовательное развитие духовной жизни оказывается невозможным.

Новый период в истории плиромы открывается тем, что низшие эоны, даже не эоны второй четверицы, но сами Ум и Истина, производят «Христа» и «Св. Духа». Эта новая сизигия по своему происхождению уравнивается с первой парой второй четверицы. Христос и Св. Дух прежде всего успокоили взволнованный дух «Мудрости», освободили ее от овладевшего ею помысла и возвратили ее «Вождельному». «Предел» выбросил *Ενθυμησιν* за границу плиромы. Затем Христос всем зонам разъяснил природу сизигий, доказал, что *Βυθος* постижим только для Единородного, что именно в этой непостижимости и заключается причина вечного существования самой плиромы, всех ее эонов, и напротив, что только есть в божественной жизни познаваемого, то в совершенстве открыто в Сыне. А Св. Дух своим влиянием водворил между зонами блаженное равенство, условие истинного спокойствия. Все эоны, от высшего до низшего, стали Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские эоны стали таким же образом Истинами, Жизнями, Церквами и Духами. Неизреченная радость сменила теперь болезненное возбуждение, и переполненные благодарностию за свое бытие, все эоны воспевают гимн верховному началу и, по соизволению Христа и Духа, запечатленному Единородным, каждый эон производит, что только в нем есть лучшего, в честь и славу *Βυθος*'у. Таким образом, является эманация всей плиромы в ее совокупности, чистейший цвет ее, «совершеннейшая краса и звезда, совершенный плод», Иисус, называемый также *πατρωνυμικος*, по своему отцу, Христом и Словом. Его окружает свита (*δουροφοροι* низших духов, его «сверстников», именно ангелов; но ему нет невесты в плироме. Его вечное назначение — спасти погибшее; поэтому он есть *Σωτηρ*. Этот перл совершенства в конце времен должен составить сизигию с отверженцем плиромы, *Ενθυμησις*.

Таким образом, жизнь плиромы теснейшим образом связывается с жизнью мира. Генезис эонов кончается тем, что София зачинает *Ενθυμησιν* и тем полагается первое основание миру. В Иисусе конкретно осуществляется высший идеал плиромы в ее восстановленной и упроченной гармонии; но полнота жизни Иисуса обуславливается лишь спасением мира. Цель плиромы и цель кеномы совпадают между собою до тождества.

В изложенной части системы Валентина, в истории плиромы, содержится богословское учение этого гностика. Отличие его гносиса от других форм состоит в данном случае в том, что те обыкновенно обходят учение о Боге в самом себе, между тем как Валентин развивает его с особенною полнотою. Только в его системе учение об зонах, у других гностиков предлагаемое лишь отрывочно, находит свое идеальное выражение. Как смотреть на эти своеобразные существа, представляемые с чертами столь конкретными, что они кажутся слишком похожими на ангелов церковного учения? Введены ли они только для того, чтобы посредствовать между миром и Богом, или их бытие имеет более глубокие корни?

Задача гностического философствования — объяснить происхождение зла или, в самой мягкой постановке вопроса, объяснить, как из бесконечного произошло конечное. При дуалистической основе конечное есть среднее пропорциональное между абсолютным и материей, так сказать, смесь того и другой. Там, где материя есть живая злая сила, это смешение понятно: оно результат борьбы между обоими началами. Но там, где второе начало есть чистое ничто, борьба становится невозможною и задача является в высшей степени трудною: нужно конечное, столь различное от бесконечного, объяснить только из бесконечного. Свободного самоограничения бесконечной силы в творческом акте гносис не предполагает. Поэтому действие абсолютной силы должно быть адекватно ей самой, причине должен соответствовать ее эффект, ее энергия. От абсолютного может происходить только абсолютное же. Большинство гностиков, до Василида включительно, уклонялось от трудного начала и предлагало без объяснения мир и Бога. Валентин попытался разрешить эту философскую проблему и в жизни абсолютного открыть черту ограничения и из нее произвести нечто низшее, чем первое начало. Все достоинство рассматриваемого отдела его системы состоит в том, что она написана *ad hoc*, в космологических интересах, и тем не менее все развитие держится здесь в сфере абсолютного и мы имеем дело с богословием в собственном его элементе. Система Валентина тем и хороша, что она разрабатывает богословие, но для своей цели — *ad hoc*, и благодаря твердому сознанию этой цели, ей, хотя отчасти, удается представить решение вопроса о происхождении конечного из бесконечного.

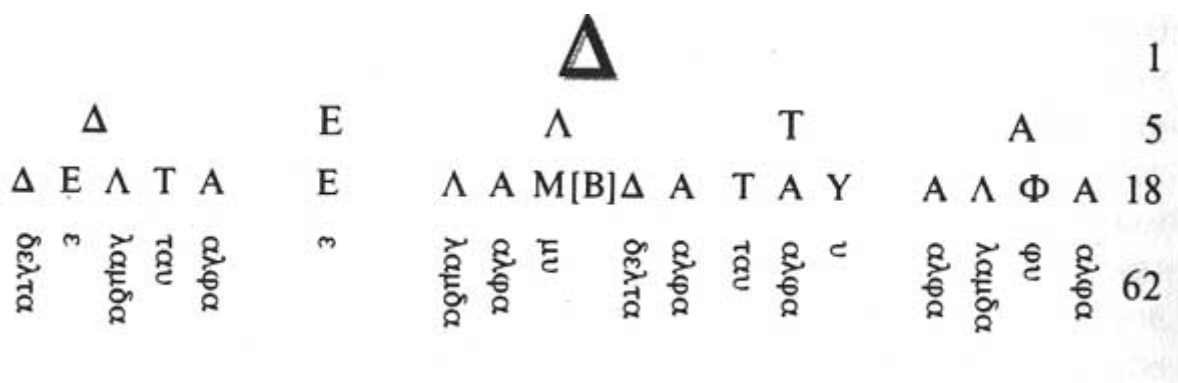
«Вифос» Валентина непостижим, как и первое начало Василида, но непостижим по другим основаниям. Не сущий Василида представляется слишком бессодержательным; он — почти ничто; напротив, содержание «Пропатора» слишком богато и глубоко: он — Βυθος. Не познаваемый сам в себе, он живет, однако же, жизнью духа, об этом можно догадываться потому, что его συζυγος есть Εννοια или Χαρις. Его жизнь, следовательно, есть жизнь мысли и вместе глубочайшего самоблаженства (*gratia*), хотя определение этой жизни и невозможно, потому что он живет в глубоком молчании. Но раз Вифос есть духовное существо и мысль, εννοια, ему присуща, как его состояние, назовем ли его формою или содержанием бытия его, — в недостижимых глубинах его самосознания положен мотив для его раскрытия *ad extra*: в самом тончайшем процессе мысли, какой только вообразим, уже есть различие мыслящего и мыслимого, есть момент объективирования (ср. также:

αγατη ην ολος, η δε αγατη ουκ εστιν αγατη, εαν μη υ το ηγατημενον). Поэтому Валентин очень удачно движущий мотив раскрытия приписывает именно τη Εννοια или Σιγη: «она восхотела порвать узы и увлекла своим обаянием само Величие (εθηλυνε το Μεγεθος), и, соединившись с ним, показала Отца истины».

В этом смысле понимает этот пункт учения Валентина и Марк, один из видных представителей этой секты на западе, живший во второй половине II века. Он видоизменил до некоторой степени доктрину своего учителя, но основной смысл ее понимал лучше, чем какой-либо посторонний ее толкователь. А из слов Марка становится

вполне ясным, что все эоны — это моменты внутренней жизни Божества. «Желая облечь в формы невидимое (μορφωθῆναι αορατον), Вифос произнес подобное ему Слово. Оно, представши ему и нося образ невидимого, показало ему, что такое сам он (υπεδειξεν αυτω ο ην αυτος)». Таким образом, первая эманация самосущего есть его объективированное самосознание. Но и вся жизнь плиромы есть тот же внутренний процесс божественного духа, точное выражение его содержания.

Вифос произносит свое имя. Оно состоит, по выражению Марка, из 30 букв и 4 слогов. Сперва он отчетливо произносит первый четырехбуквенный слог: это четверица; затем второй — четырехбуквенный же слог, и этим заканчивается осмерица; затем третий — из 10 букв и, наконец, последний — из 12 букв, получаются десятирица и двенадцатица. Следовательно, эоны — это только отдельные элементы понятия Бога о Самом Себе. Их жизнь, как многоголосное «Аминь» церковного собрания, есть лишь выражение жизни самосущего. Они — буквы, но в свою очередь с полнотою выражают элементы Божества лишь тогда, когда сами живут всю полнотою жизни.



Вообразим себе треугольник. Пока смысл этого трехугольного знака не определился, он — символ Вифоса, объятый молчанием. Но раз мы поняли, что этот треугольник есть буква «дельта», он уже определился до такой степени, что его можно выразить целым рядом (5) знаков, из которых каждый в свою очередь допускает такое же раскрытие. Можно подписать, что это есть ДЕЛТА. Несмотря на то, что здесь не один только знак, а 5 знаков, здесь содержания ничуть не больше, чем в первом знаке, потому что это также «дельта», как и то. Но в свою очередь каждая из (5) букв этого второго ряда может быть выражена в новом ряде (18) букв, и под каждой из этих последних можно тоже подписать опять точное ее обозначение. Таким образом, содержание одной и той же дельты может продолжаться до бесконечности, и в каждом последующем ряде знаков содержится то же, что содержится и в предшествующем. Таким образом, 5 букв содержат в себе не более того, что имеется в одной первоначальной букве; следующие 18 букв содержат не более того, что предшествующие 5 букв; наконец, дальше из 18 букв получилось 62 буквы, но и они выражают опять-таки одну и ту же дельту ($62 = 18 = 5 = 1$). В каждом новом ряде лишь сложнее выражается то же самое содержание. Поэтому внутреннее развитие жизни Вифоса в зонах завершится лишь тогда, когда самая последняя из букв этого имени выразит в своей жизни самую последнюю из бесконечного числа букв, которыми она определяется. «Но,— прибавляет Марк, — каждая буква божественного имени издает только свой звук, а не повторяет божественного имени в его целом». Поэтому каждый зон индивидуально различен от других эонов и вместе с тем — ниже Вифоса. Он раскрывает в себе жизнь бесконечного и в бесконечной интенсивности, но жизнь не в целом, а лишь в одном ее каком-либо определении. В каждом зоне живет сам верховный Вифос, но сознает себя вполне лишь во всех зонах. Таким образом, посредство между конечным и бесконечным найдено: действие абсолютного адекватно самой причине, но это действие

есть вся плирома, а отдельные ее части — ниже ее. Плирома бесконечна, но отдельные зоны стоят уже на пути к конечному.

Это последовательное движение божественной жизни к определенному и законченному тонко очерчено в четырех сизигиях огдоады. Сам Вифос, как дельта, не выяснившаяся в своем различии от простого треугольника, не имеет еще определений. Что он — дух, об этом можно лишь догадываться, потому что на это указывает имя его $\sigma\upsilon\zeta\upsilon\omicron\varsigma$: $\epsilon\nu\nu\omicron\iota\alpha$ (мысль вообще, без точнейшего определения). Его сфера — еще молчание. В Единородном духовная природа самосущего выясняется как «Ум», который живет в сфере определенных понятий: его $\sigma\upsilon\zeta\upsilon\omicron\varsigma$ есть уже определившаяся мысль, «Истина». Но в четверице Бог открылся лишь для Себя Самого, *an und fur sich*; Он сознал Сам Себя (*revelatio ad intra*). Поэтому Валентин совершенно тактично поставляет здесь, так сказать, колон в развитии жизни самосущего, понимает эту четверицу как своего рода законченное целое. Во второй четверице это содержание постепенно раскрывается *ad extra*. Ум, сокровенная мысль, является здесь, прежде всего, как бытие обнаруженное, Λογος , раскрывшееся «Слово», и его сфера не только представление Истины, а самая «Жизнь», не теория, а действительность. Наконец, в «Человеке» Логос получает еще более конкретное выражение: Ανθρωπος живет уже в «Церкви» как определенной форме «Жизни». Это взаимное отношение «Логоса» и «Человека» ясно видно из той проекции их содержания, какая дана в именах эонов десятирицы и двенадцатирицы. Зоны десятирицы, происшедшие от Логоса, имеют еще характер отвлеченный, метафизический или космический (самобытность, единство, смешение, недвижимость, нестареемость). Но зоны додекады уже вполне человечесны, их имена переводят нас в мир этический (понятия утешения, отца, матери, веры, надежды и любви).

Взаимное отношение членов огдоады тот же Марк иллюстрирует весьма наглядно. Βυθος и Σιγη еще не имеют представителя в области звуков: молчание есть само отрицание звука. Ум — Истина уподобляются 9 согласным греческого алфавита, так называемым немым, т. е. губным, гортанным и зубным. Слово — Жизнь 8 полугласным, т. е. так называемым плавным, которые слышатся как слабый лепет, и свистящим, которые хотя слабо, но можно произнести. Наконец, Человек — Церковь представляют божественную жизнь с ясностью 7 гласных звуков:

Νους — Αληθεια = $(\beta\gamma\delta.\theta\kappa\lambda.\tau\rho\chi.)$ = 9 немым,

Λογος — Ζωη = $\lambda\mu\nu\rho.\zeta\omicron\xi\psi$ = 8 полугласным,

Ανθρωπος — Εκκλησια = $\alpha\epsilon\eta\iota.\omicron\upsilon\omega$ = 7 гласным.

Таким образом, содержательность жизни абсолютного постепенно, так сказать, сокращается. Разнообразие звуков убывает, из 9 звуков получается сперва 8, а потом 7; но в то же время звук выигрывает в своей ясности и становится все слышнее и слышнее.

Мысли, что в зонах Вифос живет своею собственною личною жизнью, противоречит, по-видимому, их совершенно конкретный характер. Они — скорее самостоятельные реальности, ипостаси, чем силы или определения самосущего. На самом деле переход от последнего представления к первому весьма нетруден. Если в человеке его силы и качества не имеют самостоятельного ($\epsilon\nu\nu\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$) бытия, то, может быть, рассуждали тогда, это лишь следствие его ограниченности. Напротив, в реальнейшем существе, в Боге, каждое Его определение может и должно иметь самостоятельную реальность. Христианские философы — теисты всех времен отношение Сына к Отцу представляют или под формую отношения содержания к бытию (Сын есть, так сказать, реальность,

содержание, а Отец только экзистенциальность) или же, примыкая к воззрению Августина, понимают отношение Отца к Сыну, как отношение одного момента сознания к другому. В том и другом случае действительность Их ипостасного различия, не данная в поясняющей аналогии, оставляется вне всякого сомнения в поясняемом догмате. Таким образом, если Валентинова триаконтада состоит из 30 эонов, то в своем основании она развивается из того же воззрения, посредством которого философы стараются объяснить себе бытие троичного Бога: триаконтада есть удесятеренная триада (христианская Троица).

Такое конкретное, чисто антропоморфическое представление эонов было, между тем, весьма немаловажно для дальнейшего развития этой религиозной эпопеи. Переход от бесконечного к конечному, от духовного к психическому сделан от этой дополнительной черты (антропоморфизма) в представлении об эонах. Как отвлеченные силы или качества, они могли быть ниже Бога (как части ниже целого), могли существовать вечно (как вечное воспроизведение одной из многосложных сторон жизни Божества), могли различаться между собою (по степени содержательности или ясности выражения в них самосущего). Но только тогда, когда эти черты эонов представлены антропоморфически, когда они превратились в существа с личным самосознанием, возможно такое представление о страстном влечении Софии, которое разрешилось рождением *Ευθυμησεως*, помысла, т. е. психического начала, которое, при всей своей несоизмеримости с божественным, лишь из него объясняется. На этом пункте дан переход (от страсти, возможной только в конкретном существе) ко второй части поэмы, к истории кеномы.

История кеномы. А) Выброшенная «Пределом» за границу плиромы, в кеному, *Ευθυμησεως*, нечто без образа и вида (*αμορφος και ανειδεος*), носится около границ плиромы. Христос — восстановитель строя последней — простер свою милость и на Энфимисис: Он простер на кресте свои руки, т. е. не оставляя плиромы, чрез ее предел коснулся Энфимисис и дал ей в первый раз вид и форму. Она стала существовать. Это было первым ее образованием — только по существу: *μορφωσις κατ ουσιαν μονον*. В ней пробудилась жизнь духа. Но ей не дано было еще познания. Светлый образ Христа исчез, а Ахамот, т. е. мудрость (*Αχαμωθ*, евр. множ. = мудрости) устремилась к плироме. Но Предел заградил ей путь, произнесши пред нею страшное имя «*Ιαω*». Она осталась в пустом пространстве, подверженная аффектам еще более сильным, чем испытанные прежде ее матерью, горнею Софиею. Ахамот печальна (*λυπη*, потому что ей не удалось проникнуть в плирому Она страшится (*φοβος*), как бы ее пробужденная жизнь не исчезла так же, как исчез свет Христа. Она томится страшным неведением во всем (*αγνοια*) и это производит в ней гнетущее сознание полной беспомощности (отчаяние, *αλορια*). Но — таково свойство природы конечного духа, в котором заложено смутное сознание идеального — ее горькие слезы печали прерываются радостною улыбкою, когда она вспомнит о светлом образе Христа. Мысль ее чаще и чаще обращается к плироме (*επιστροφη*) с мольбою и раскаянием (*ικεσια, δεησις, μετανοια*).

Таким образом, ей присуща возможность восторжествовать над своими страданиями. Но этой победы она достигает лишь тогда, когда сам Иисус, окруженный светлым строем ангелов, предстал ей в кеноме и просветил ее светом ведения. Это было ее второе образование — по знанию: *μορφωσις η κατα γνωσιν*. Теперь она уже объективно относится к своим аффектам и освобождается от них. В чувстве радости она порождает духовное начало по подобию ангелов, но она сама не выше этой духовной природы, а лишь единосущна ей и потому не может образовать ее. Тогда, движимая Иисусом, она направляет свою творческую силу на свои аффекты и создает из обращения — психическую природу (*δεξια*) и ее отца и царя материальной природы (*αριστερα*) —

демиурга. Из низших аффектов она создает: из печали — материю, из ужаса — горы, из слез — моря, из отчаяния — демонов.

Так положено было начало низшему миру, который в своем строе и в своей истории должен быть отображением плиромы. Ахамот возносится над семью планетными пространствами в *τοπος της μεσοτητος* («место середины») на границе плиромы и кеномы, на восьмое небо, восьмерицу, которая должна быть образом огдоады, существующей в плироме. Неведомая и для самого демиурга, она есть образ невидимого Вифоса. Напротив, демиург, начало всего сотворенного мира, есть подобие Единородного. Под влиянием Ахамот он, сам того не сознавая, творит все по идеям плиромы: не зная сам «Человека», он творит человека из психического и земного элементов, а Ахамот вдыхает в него искру рожденного ею духовного начала. Человек стал выше своего творца. С течением мировой истории все яснее и яснее выделяются три рода людей: 1) вещественные (*υλικοι, χοικοι*; Каин; Лук. IX, 57. 58), всецело отдающиеся чувственным влечениям (язычники), 2) душевные (*ψυχικοι*; Авель; Лук. IX, 61. 62), единосущные демиургу и его любимцы (иудеи), и 3) духовные (*πνευματικοι*; Сиф; Лук. IX, 60; XIX, 5), высоких стремлений которых демиург не понимал, но к которым он относился с смутным уважением: он часто избирал из них (потому что только лучшим душам Ахамот сообщала пневматическое начало) своих пророков. Таким образом, руководимые Ахамот, они и могли сообщать людям пневматические истины. Общества, представителями которых были каиниты, всецело отдаются чувственным влечениям. Из них образуются язычники.

Б) Когда же наступило определенное время и сошел на землю обещанный демиургом психический Мессия, с ним при крещении соединился горний Иисус-Спаситель, сошедший на него в виде голубя. Так как материя по самой природе своей обречена на гибель, то тело Мессии (нижнего Христа) состояло из психических элементов и только как *οικονομα* («по домостроительству») оно было видимо и осязаемо. Поэтому даже нижний Христос прошел чрез Марию лишь как вода проходит чрез трубу (*καθαρερ υδωρ δια σωληνος*). Иисус открыл людям высшее ведение: в своей природе, истории и учении Он проявил тайны плиромы. Его четырехчастная натура (1. Иисус, и в нижнем Христе — 2. духовное от Ахамот, 3. душевное от демиурга и 4. *σωμα οικονομικον*, «домостроительное тело») была символом четверицы. Его 30 лет от рождения до крещения указывали на 30 эонов, из которых слагается плирома. Воскресив 12-летнюю дочь Иаира, исцелив 12 лет страдавшую кровоточивую, Он символически указал на страдания 12 зона додекады, Софии, а в своем предсмертном томлении изобразил тайну страданий Ахамот (печаль, Мф. XXVI, 38; страх, Мф. XXVI, 39; беспомощность, Иоан. XII, 27). Самое распятие Его не имело никакого искупительного значения: горний Иисус отделился от нижнего Христа, когда он был еще приведен к Пилату Его духовный элемент был также недоступен страданию. Лишь психический элемент страдал на кресте, но и то не в собственном смысле, а лишь таинственно (*μυστηριωδως*), чтобы изобразить, как горний Христос (*ο ανω Χριστος*) некогда простер на кресте свои руки и сообщил Ахамот образование по существу. Наконец, явившись по воскресении как бы некоему извергу, апостолу Павлу (1 Кор. XV, 8), Спаситель раскрыл тайну своего явления другому извергу, выброшенной из плиромы Ахамот, и ее образования по ведению. Наконец, в Евангелиях символически указаны величайшие тайны плиромы. Валентинианская система есть своеобразное толкование на первую главу Евангелия от Иоанна. Именно, по мнению валентиниан, тетрада указана в ст. 14 (*Πατηρ, τ. е. Βυθος, Χαρις, Μονογενης, Αληθεια*), огдоада в ст. 1 и 4 (*Λογος εν αρχη [= Νω, начало откровения] ην προς τον Θεον [= Βυθον]. εν αυτω [τω Λογω] ζωη [Его συζυγος] ην και η ζωη ην το φως των ανθρωπων [т. е. от Ζωη — Ανθρωπος, а его συζυγος — Εκκλησια при этом подразумевается сама собою]*).

Таким образом, значение христианства по валентинианскому воззрению состоит лишь в сообщении гносиса и в облегчении для пневматиков способа к освобождению из материи. Впрочем, духовное не может погибнуть по самой своей природе, равно как материальное не может избавиться от гибели. Напротив, душевные могут или путем подвигов примкнуть к стороне духовных или ниспасть до вещественных; впрочем, и это зависит не столько от их свободного расположения, сколько от естественных задатков их (есть души добрые по природе и души злые).

Завершением всего мира будет то, что весь пневматический элемент, посеянный Ахамот в душах праведных еще в младенческом виде, но здесь воспитанный и развившийся до зрелости, освободится от уз мира. Тогда Ахамот вступит в плирому, как сияющий брачный чертог, и составит сизигию с предвечным женихом своим Иисусом. Вместе с нею войдут туда и все «духи» (πνεύματα), как невесты.) ангелов — δоруφοροι (букв. «копьеносцев, телохранителей»). Демиург, это доброе по своей натуре, но только ограниченное существо, которое никогда не противилось манованиям плиромы, — демиург, который, узнав истину от Иисуса, как евангельский сотник преклонился пред Ним и перешел к Нему со всем своим воинством, и даже — как Симеон — словами: «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко!», приветствовал в Нем своего избавителя от тяжкого бремени мироправления, — войдет теперь с окружающими его праведными душами в оставленную Ахамот огдоаду, и здесь они найдут совершенное успокоение (ἀναλαύσονται εἰς τὸ παντέλες), первый — в награду за свое рачительное и благотворное для церкви управление миром, последние в награду за добродетельную жизнь. В то же время скрытый в глубине вещей огонь прорвется наружу и истребит и иликов, и недостойных психиков, и саму материю.

Многие черты космологической системы Валентина выгодно отличают ее от других гностических учений. Дуалистическое начало остается здесь совсем в тени. Кенома только пуста, и не в силах произвести своего подавляющего действия даже на отверженную Εὐθύμησιν. Сама материя есть только отложившийся, кристаллизовавшийся аффект этого странного существа, которое, при всех своих несовершенствах, есть все-таки продукт жизни самого Бога (черта пантеистическая, почему и «Человек» является как самооткровение Бога). В истории Энфимисис дан высокий образец человеческого духа, и в самой тяжелой борьбе с самим собою носящего в себе спасительный идеал неземного и, наконец, при небесной помощи побеждающего. В Софии-Ахамот, просветленной страданиями, которая входит наконец в плирому как невеста совершеннейшего Иисуса, указан высокий смысл нравственной жизни человечества. Зло в мире не играет подавляющей роли. Сам демиург есть существо доброе, но только невысокого ведения. Даже и лучшим психикам обещана высокая степень блаженства. Жизнь имеет свою ценность и для человеческого духа: он нисходит на землю в состоянии младенческом, а возвращается к Софии — как зрелый муж.

Но общегностическая основа и здесь проявляется в своем подавляющем виде. Смысл жизни для пневматиков понять слишком мелко. Золото и в грязи блестит; дух спасется, как бы он ни жил, и его совершенствование на земле — какое-то подобие чисто натуралистического процесса. Нравственные подвиги и для самих психиков теряют свое значение оттого, что как к спасению, так и к гибели и их определяет сама природа.

Искушение понято, по обыкновению, поверхностно. Оно состоит исключительно в научении, и здесь эта гностическая особенность высказывается сильнее, чем где-либо. Распятие Мессии на кресте было только воспроизведением, отобразом того, как горный Христос простер в плироме на кресте свои руки и таким образом дал первое образование Ахамот-Софии. Затем, самый факт распятия исторически уравнивается с таким событием, как

обращение апостола Павла. Последнее, по представлению Валентина, имеет не только не меньшее значение в деле искупления, но даже, пожалуй, большее, потому что оно соответствует окончательному образованию Софии по ее ведению. Христианство понято внешним образом: оно не вносит никакого духа жизни, а лишь приносит весть о близком окончании мира. И это представление выражено в том, что демиург, этот живой символ мира, приветствует Спасителя как дряхлый старик, который с радостью ждет только своего преставления. Жизнь мира не оправдана здесь по своей цели, как не оправдан он и по своему происхождению. Самый исходный пункт мира представляет неразрешимую загадку. Начинается он страданиями Софии-Ахамот, но эти страдания постигают ее не за ее вину; таким образом, мотивировать их с нравственной стороны очень трудно, а они-то и полагают основание самобытию мира. Следовательно, все мироздание колеблется здесь в самом своем корне.

Школа Валентина скоро разделилась по вопросу о теле Христа на две самостоятельные ветви: восточную, которая приписывала ему лишь духовное тело, и западную — италийскую, которая довольствовалась только отрицанием материального и допускала психическое. Вообще же учение об зонах подвергалось переделке в частности. Школа италийская была замечательнее восточной. К последней принадлежали Аксионик (Axionicus или Azionicus) в Антиохии и Вардесан (Ardesianes, Bardesanes, Bar-Daisan). К первой — Ираклеон (замечательный своим аллегорическим толкованием на Евангелие от Иоанна) и Птолемей (послание к Флоре о Ветхом Завете), отличавшиеся умеренным направлением, сблизившим их с церковью, затем Коларбас (по Бауру, не личность, но понятие: kol'arba', вся четверица, или qol-'arba', голос четверицы), и вышеупомянутый Марк, пришедший из Сирии и облекший доктрину Валентина в каббалистические формы (неистошима игра в буквы и числа).

**Карпократ
Сатурнин
Маркион**

Приложение: Мандаиты (т. называемые "христиане Иоанна Крестителя")

По либертинистической тенденции особенно известна школа Карпократа (александрийца), современника Василида.

Он учил, что начало всего есть $\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$, единица, от которой все исходит и к которой все возвращается. Мир сотворен ангелами ($\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ космоτοιοι), отпавшими от монады. Поэтому зло есть самый принцип индивидуальности, который мироздатели хотят закрепить законом и народными религиями. Но избранные души помнят о своем высоком происхождении и стремятся к единству. Такие были и в мире языческом, таков же был и Христос, сын Иосифа и Марии. Их путем должны идти и все другие — с надеждою на совершенство равное, а может быть, и высшее, чем то, какого достиг Христос. Этот верный путь есть поправление законов мироздателей, под руководством естественных влечений, с нирваною (единством) в перспективе (буддизм). Природа ни добра, ни зла; не важное дело сохранить свою независимость от материи, подавляя свои чувственные влечения; закон будет поправлен тогда, когда гностик отдается им, но не побеждается ими. Христа они почитали наравне с Орфеем, Пифагором, Платоном и др. Сын Карпократа, Епифан, ввел общение жен. Ему построен был храм в Кефаллинии ("культ гениев").

Сатурнин

Важнейший из представителей гносиса сирийского — Сатурнин или Саторнил, учивший в Антиохии при Адриане (117—138). Его система не сложна. Из "неведомого Бога"

(αὐνοστός θεός) эманатически происходит ряд эонов. Самые слабые из них, семь планетных духов, являются как ангелы миродержцы (κοσμοκράτορες). Во главе их стоит иудейский Бог. Они вздумали создать себе царство, независимое от плиромы. С этой целью они делают набег на вечно враждебную свету материю, в которой властвует сатана, и захватывают часть материи. Они творят из нее мир и, по подобию ниспосланного им неведомым Богом вдали носившегося пред ними светлого образа, создают человека. Но это жалкое существо не могло даже стоять прямо и только ползало, как червь. Бог сжалился над несчастным творением, все ж таки созданным по Его образу и подобию, и, послав в него искру (σπινθήρ) света, одушевил его, таким образом, пневматической жизнью. Но этого рода людям сатана противопоставил других людей, сотворенных из материи, и при посредстве их стал жестоко преследовать первых. Бог иудеев был слишком слаб, чтобы защитить их. Он посылал пророков, но им сатана с успехом противопоставил своих собственных лжепророков. Наконец, благий Бог для спасения пневматиков послал в призрачном теле Своего Мессию, первого зона — Νους, который и научил людей, как посредством гносиса и строжайшего аскетизма совершенно освободиться от уз материи и не только от сатаны, ее властителя, но и от всех ангелов миродержцев. Строжайший аскетизм лежал в принципах этой секты; брак и мясная пища здесь считаются недопустимыми.

Из этого очерка теоретического учения Сатурнина видно, как трудно оправдать на деле обычное деление гностических систем на александрийские и сирийские, предполагая в первых лишь слабую дуалистическую, а в последних сильную дуалистическую основу. Сатурнин, правда, дуализм подчеркивает с одного конца, усиливая принципиальное различие между Богом и материей тем, что последней дает своего живого и личного представителя, сатану, который даже сам творит особого рода людей. Но в других подробностях дуализм этой сирийской системы — просто бесцветен в сравнении с различными разветвлениями систем, которые признаются александрийскими. Например, у Карпократа ангелы мироздатели стоят в более враждебном отношении к верховному Богу, создают мир, так сказать, на зло Ему; у Сатурнина человек не только создан по образу Бога, но и одушевлен Им Самим; ангелы — миродержцы здесь только бессильны, но Богу не враждебны. Затем, в других разветвлениях александрийской системы борьба материи с Богом ведется гораздо упорнее, и при начале мироздания сама материя переходит в наступление по отношению к царству света; у Сатурнина материя держится только оборонительно, нападение на нее делают сами ангелы. Сатане не удается здесь вырвать из царства света ни одного члена, как это не раз повторяется у александрийцев. Ангелы не думают противиться Богу: они только бессильны осуществить свои добрые намерения. Сравните с этим положение Ялдабаота. Неведомый Бог вдруг осуществляет свои цели через Мессию: здесь нет того ряда ужасных поражений, которые испытывает верховная сила в борьбе с материей в доктрине Юстина. Наконец, докетизм встречается и у александрийцев (сифиане, позднейшие василидиане, Валентин). Лишь ригористическая мораль отличает Сатурнина и других так называемых сирийцев от александрийцев.

Маркион

Как на другой замечательный образец сирийской системы можно указать на систему Маркиона, но указать можно лишь с оговоркою. В ученом мире на западе уже давно повторяется тезис, что Маркионова система не есть гностическая. В 1823 году этот тезис поставлен был в докторской диссертации Гана (Hahn). В 1874 году его опять повторил сполна известный современный ученый Гарнак. (A. Hamack, *De Apellis gnosi monarchica*. Lipsiae 1874: Marcion perpetam gnosticus vocatur). В самом деле, характеристические особенности маркионитства представляют слишком немало отличий от общего направления систем гностических.

Маркион, по преданию, был сын синопского епископа. Христианству он отдался, по-видимому, со всем жаром своей сильной и энергичной натуры. Он начал с отречения от своего имущества. Но он не мог примирить любвеобильного характера Нового Завета с суровостью Ветхого Завета. Та связь с иудейской историей, какую удерживает христианская церковь, представлялась Маркиону бесплодной, осужденною Христом попыткою влить новое вино в мехи ветхие (Мф. IX, 17). Полемические места из посланий ап. Павла дали ему точку отправления для своеобразного представления ветхозаветной и новозаветной истории. Его система, несмотря на громадные разности в основных приемах, напоминает некоторыми своими чертами представления новотюбингенской критической школы. Вероятно, этот именно рьяный антиюдаизм Маркиона, а не другой порок, не отвечающий его суровому аскетическому характеру, и побудил его отца отлучить его от церкви. Маркион удалился в Рим (при папе Игине, 137—141). Здесь он встретился с сирийским гностиком Кордоном, и под его влиянием доктрина Маркиона получила гностическую окраску. При Елевфере (174—189) он был отлучен от римской церкви и отделился от нее окончательно.

Маркион решает собственно не гностический вопрос о происхождении мира, по крайней мере не в той его постановке, какую давали ему гностики. Точку отправления для себя он берет в христианстве и ставит прямо вопрос об отношении между Ветхим и Новым Заветом. Маркион не признавал никакого особого, будто бы ему преданного таинственного откровения. Он пользуется каноническими священными книгами самой церкви, но только одни из них сокращает, а другие отбрасывает. Он образовал свое искаженное евангелие, положив в его основу Евангелие Луки и свой апостольский кодекс из 10 посланий ап. Павла, с исключением посланий соборных, пастырских и к Евреям, написал особое сочинение, *Αντιθεσις*, в котором доказывал свой основной пункт, что Бог Нового Завета не может быть тождествен с Богом Ветхого Завета.

Для характеристики того, что он сделал из евангелий и апостольских писаний, можно привести несколько строк. Известное изречение Христа (Мф. V, 17) читалось в таком искаженном виде: "Я пришел разорить закон, а не исполнить его". Затем в обращении Христа в молитве к Богу (Лук. X, 21) читается у Маркиона: "Славлю Тебя, Отче, Господи неба" (с опущением слова "и земли" потому, что землю он не считал творением верховного Бога). Затем Христа обвиняют перед Пилатом (Лук. XXIII, 2) с таким дополнением: "мы нашли, что он развращает народ, разоряет закон и пророков, отвращает жен и детей". Характеристично также в смысле его противоположности общегностическим приемам, что он терпеть не мог аллегоризма и выставлял прямо положение, что не следует Писание толковать аллегорически.

Церковно-практическая жизнь была в потребностях его натуры. За строгий аскетизм хвалят его даже древние его противники. Устройство, данное им своей секте, было просто, но в общем церковное. Его последователи, как он называл их, "*συνταλαίπωροι και συγγιςουμενοι*", товарищи его бедствий, разделявшие с ним людскую ненависть против него, разделялись на совершенных и оглашенных. Но Маркион установил то отличие в сравнении с церковью, что его оглашенные обязаны были присутствовать при всех частях богослужения на том основании, что им, как менее просвещенным, тем более нужно было поучаться в христианской истине.

Маркион, судя по всем данным, не составил строго выработанной системы. Может быть, уже в его собственных отдельных выражениях крылись различные противоречия, которые послужили основанием для разногласия среди его собственной школы. Первоначальную систему Маркиона восстановить поэтому трудно, так как до нас она дошла уже с дополнениями из позднейшего периода, и наиболее связное ее предание, сохранившееся в

сочинении Эзника багревандского, армянского епископа V в., представляет уже позднейшую переработку маркионитства. Нужно, однако, думать, что исходным пунктом воззрения Маркиона был чистый дуализм, и притом самый резкий.

Благому Богу, Отцу Христа, он противопоставил злое начало, именно в лице праведного демиурга, праведного мироздателя: "δικαιος" было для Маркиона то же, что "κακος". По крайней мере, сохранилось одно его выражение: "демиург зол и злы его творения". Он стал на почву совершенно принципиальную. Признав одно только христианство, он с одинаковым отрицанием относился к всему, что не было христианством, не полагая никаких степенных различий между нехристианскими обнаружениями. Поэтому он составил и на иудейство взгляд, слишком смущавший даже непосредственных его учеников, — думал, что иудейство по своему качеству не отличается от язычества. До такой высокой степени антиюдаизма даже ближайшие последователи Маркиона не могли подняться, поэтому они и принялись перерабатывать его систему, именно, ввели в виде третьего начала понятие о демиурге правосудном, отличном от материи с главным представителем ее сатаной. Таким образом, трехчастное начало в маркионитстве нужно считать позднейшим наростом этой системы.

Мир Маркиону представлялся, как создание "правосудного демиурга". Для поддержания в нем нравственного порядка он дал ему закон, но не вдохнул в человека, так сказать, нравственной силы, чтобы исполнить этот закон. Демиург хотел поддержать нравственный порядок в мире строгостью своих предписаний. Но вследствие этого получилось то, что люди жестоко мучились на земле. Но столь же жестоко было наказание их правосудным демиургом по смерти. Всех людей, согрешивших против его закона (а не согрешивших не было), он посылал в ад.

Наконец "благий Бог" по свободной милости, как Бог чистой любви и благодати, сжалился над страждущим человеческим родом и решил освободить его от власти демиурга. Для этого он в призрачном теле послал на землю Мессию, или — что вернее и более отвечает воззрению Маркиона, для которого ипостасное различие в Троице было неясно — благий Бог сам в модусе Сына сошел в призрачном теле, открывшись в 15 год Тиверия, выдавая себя за Мессию, обещанного иудейским Богом. Он предал неведомое людям еще ведение, научил их, как освободиться от демиурга, но этим возбудил против себя вражду самого демиурга, который пригвоздил Мессию на кресте. Конечно, страдание Бога было только призрачное, потому что Он явился в призрачном теле. Но распятие на кресте было для Него необходимо для того, чтобы он мог уподобиться мертвым: ад, в котором заключены были души умерших, не был отверст ни для кого живого. Таким образом, Своею призрачною смертью Он воспользовался для того, чтобы освободить из уз всех заключенных умерших, страдавших от правосудного демиурга.

Но этим не окончилась Его миссия. По позднейшей переработке маркионитства (у Эзника), Бог, уже строго различный в ипостасном смысле от Своего Сына — Мессии, послал Его научить людей ведению и освободить от власти демиурга как мертвых, так и живых. Освобождение мертвых совершилось чрез распятие Христа и сошествие Его во ад, а для освобождения живых Маркион предполагал вторичное пришествие Мессии. Он явился теперь не в призрачном человеческом теле, а в Своей славе и вступил в суд с демиургом. Основую для суда Христос избрал самый закон, данный демиургом. Он обвинил его в том, что он поступил несправедливо и не исполнил своего собственного закона. Христос спросил демиурга: "Ты ли написал в законе: "Кто прольет кровь человека, того кровь прольется" (Быт. IX, б)? Демиург признался, что в его законе стоят такие слова. Тогда Христос указал на то, что вместо благодарности за Его различные благодеяния человеческому роду, сделанные совершенно безвозмездно, демиург распял Его на кресте.

Таким образом, демиург должен был признать себя нарушившим свой собственный закон и подлежащим казни. Тогда он начал упрашивать Христа пощадить его, обещаясь отдать Ему всех тех, которые уверуют в Него. Таким образом, сам правосудный демиург создал правовой базис для того, чтобы явилось на земле христианство. После этого Христос, явившись ап. Павлу, обратил его; восхитил его до третьего неба, показал ему неизреченные глаголы (2 Кор. XII, 2—4), откуда он узнал, что все люди "куплены ценою" (1 Кор. VI, 20) страданий Сына Божия.

Маркионитство оказалось по своей церковной организации более чем другие гностические секты устойчивым. Мы с ним встречаемся в VI—VII веке, хотя в значительном смещении с аналогичным ему по исходному пункту дуализмом манихейства. В IV в. маркионитство составляло еще весьма значительную силу не только на востоке, но и на западе.

Приложение: Манданты (так называемые "христиане Иоанна Крестителя")

В половине XVII в. в Европе в первый раз узнали о существовании около города Басры по нижнему течению Тигра "христиан св. Иоанна". В 50-х годах XIX столетия этих предполагаемых учеников св. Иоанна Крестителя посетил Петерманн и собрал о них более полные сведения. У своих соседей они известны под именем субба (по-арабски, от ед. ч. саби), т. е. крестильников, и охотно принимают это имя, чтобы считаться за тех сабиев, которым Мухаммад в Коране узаконяет покровительство, как людям, имеющим писание. Более ученые из них называют себя Nasoraje, назореями, т. е. христианами, хотя христианского в них нет ничего. Но всеобщее употребительное их имя — mandaje, т. е. ἡμῶστίκοι.

Как видно из учения, содержащегося в их священных книгах, они — несомненные гностики. Pira gabba, "великая слава" — так называется Βυθος в этой системе — имеет подле себя "эфир сияния великого и "великого духа", mana gabba, из которого истекает "великий Иордан" в этом сияющем эфире. Имея подле себя "συζυγος" D'muta ("ομοιωσις"), он вызывает к бытию "первую жизнь" и затем возвращается к созерцанию "великой славы". Первый эон — "первая жизнь" есть самый Бог, развивающий из себя плирому "утре" utre, начинающуюся первою парюю: "вторую жизнь" и "ведением жизни" manda d'hajje, от которого мандайе заимствуют свое имя. Тогда как "вторая жизнь" за попытку подняться выше "первой жизни" была понижена за "каналы водные", "ведение жизни" остался при "великом духе", как его сын возлюбленный. Манда-д-хайе есть Λογος этой системы; как Бог откровения, он есть gabra qadmaja, "первочеловек", последовательно воплощающийся в мире первоначально в виде Hibil, Sitil и Anus (Авель, Сиф, Энос), в конце времен — в виде Яхьи или Juhana bar Zkarja, Иоанна Крестителя. Hibil или Hibil-Ziva, "Авель сияющий" есть преимущественное его воплощение — "Христос" этой системы.

Мироздание начинается тем, что 360-й эон (последний), "ветхий-сокровенный-страж" [ср. Σταυρος- Орос], "Abatur", т. е. "Отец-утре", посмотрелся в "черную воду" [κένωμα], и из его отражения возник P'tahil — Гавриил "открыватель" [δουλοφυρος]. По повелению Абатура, он создает небо и землю, Адама и Еву, но не в силах поднять их на ноги; они могут только ползать. Тогда Хибиль-Сйтиль-Ануш от "первой жизни" получили повеление вдохнуть в Адама и Еву дух от "великого духа", научить их ведению жизни, именно: чтобы они, ведая о горнем, не чтили своего создателя П'тахиль, очищались крещением и вели брачную жизнь (субба — по принципу полигамисты). П'тахиль вследствие этого утратил власть над людьми, и Абатур, прогневавшись на него за это, выбросил его за пределы света, где он и блюдетсЯ до последнего суда, когда Хибиль-Зива

крестит его и поставит царем над всеми утре (известная претензия древних, но исторически оскудевших народностей).

Одна из характерных особенностей этой доктрины — нисхождение Хибилля-Зивы во ад, в который зачислены (в виде темных сил) не только древние вавилонские боги, но и (отождествляемые с ними) святые имена христианства, и победа над всеми его силами.

Миру назначено существовать 480000 лет, и он уже трижды подвергался гибели за исключением единой человеческой пары. После Ну (Ноя) открывается период лжепророков: Абрахим, поклонник Адуная-солнца, Миша (Моисей), во время которого истинную религию хранили только египтяне, Шлимун бар-Давит (Соломон), которому служили демоны, Йишу Мшиха (Христос), которому по ошибке преподал крещение единственный в то время истинный пророк, за 42 года пред тем явившийся при Понтии Пилате, Юханабар-Зкарья, проповедник покаяния, воплощение Хибилля-Зивы. Для противодействия Мшихе сошел с небес Ануш, приял от Мшихи крещение, творил чудеса и, обвинив его пред иудеями, довел его до крестной смерти, а самих иудеев, убивших Яхью (Юхану), рассеял по всему свету, столицу их Урашлам [имя, которое значит: Ур (один из адских духов) совершил (этот город, Иерусалим)] разорил, возвестил истинную веру, послал 360 истинных пророков на ее проповедь, а сам возвратился в плирому. Но он снова сошел на землю, когда явился "последний лжепророк", после которого более не будет никакого лжепророка, Мхамад (Мухаммад); около него и его зятя Али вращался Ануш и препятствовал им проявить во всем объеме их вредную энергию. После Мхамада миру осталось существовать 4 или 5 тысяч лет; затем гибель мира, новое его население от новой человеческой пары, 50000 лет нового мира (хилиазм), и — уничтожение всего материального и злого; вечное царство света.

У мандае есть мужская иерархия из трех степеней. 1) Шканда, диаконы (после 12-летнего обучения, не моложе 19 лет). 2) Тармида (т. е. "ученики" = talmida) пресвитеры, после — *minimum* — однолетнего служения в сане шканды и искуса (семь суток бдения — с урывками сна не свыше 15 минут каждая, затем 60 дней строжайшей левитской чистоты, с обязательством начинать этот 60-дневный искус снова в случае нарушения этого условия испытуемым или его домашними; поэтому вместо 60 дней этот искус длится нередко 4—5 месяцев) и некоторых церемоний (похоронный отпев испытуемого и крещение дважды) рукополагаемые епископом в сослужении с двумя пресвитерами или же только пресвитерами по доверию епископа, имеющие право совершать крещение над другими. 3) Ганзивра, "хранители сокровища" (т. е. "великой книги"), епископы, производимые из тармида после толкования в продолжение трех воскресных дней трех труднейших мест из священных книг пред собранием тармида и других религиозных церемоний.

Наконец, 4-ю теоретическую степень составлял бы риш-амма, "глава народа", который соединил бы в своем лице верховную гражданскую и духовную власть. Этой степени у мандае нет в настоящее время, и в течение всей мировой истории были только два риш-амма, оба не земного (горнего) происхождения: первый до Яхьи, это был Фараон, второй после Яхьи, это был Адам-абу-ль-фарадж.

Кроме иерархии мужской, есть у них женская иерархия из двух степеней: шканда из дев, которые могут быть возведены в степень тармида, если выйдут замуж за тармида или ганзивра. Ср. *αι διακονοι* и *αι πρεσβυτεροι* древней церкви.

Таинств (точнее: главных религиозных церемоний) два: крещение, *masbata*, многократно повторяемое во очищение от грехов, и причащение, *pehta* (испорченное сирское *pehta*)

вином и небесным хлебом жителей царства света (тонкая испеченная из пресного пшеничного теста в новой печи пресвитерами лепешечка, разрезанная на маленькие круглые кусочки, преподаваемые пресвитером прямо в рот; от прикосновения к ней пальцев причащающегося эта облатка утратила бы таинственную силу) — по праздникам для получения таинственных сил.

В году у мандае 6 праздников, из которых характеристичны вознесение (в плирому, по возвращении из ада, Хибиля-Зивы), крещение (обязательное для всех, по три раза в день, в продолжении этого пятидневного праздника) и воспоминание об египтянах, утонувших в Черном море.

В XIX столетии этих "гностиков" оставалось немного (по Петерманну, до 1500 душ).

Это явление представляет интерес а) как архаистический остаток движения, в главном своем течении исчезнувшего давным-давно, и б) как выпуклый показатель того, что гносис — в своих главных представителях заявлявший о себе только своим антиюдаизмом — был течением антихристианским, вел борьбу с христианством путем компромисса с ним. В главных своих системах гносис признавал во Христе самое светлое явление мировой истории; здесь, напротив, вражда против Христа, христианства и особенностей христианской жизни (аскез, посты, безбрачие, иконы), едва уступающая вражде против иудейства. И, однако, это не есть и гносис антиномистический, обеляющий все черное, начиная с Каина: Авель, Сиф, Энос, Ной здесь признаны. Это явление проще объясняется предположением, которое оспаривает Кесслер, что мандае — уклонившиеся в гносис ученики Иоанновы. Речи проповедника покаяния на берегах Иордана взволновали весь иудейский мир до Вавилонии (язык мандае — интересный остаток языка вавилонских иудеев). Часть "учеников Иоанновых", появившихся и в Вавилонии, "ниже еще есть Дух святой" слышавших (Деян. XIX, 2), не поняла смысла миссии величайшего из ветхозаветных пророков, заняла враждебное положение в отношении к христианству и, оставшись позади этой победившей мир силы, возненавидела христиан от всей глубины своей бессильной злобы и зависти. Но непризнанные и со стороны иудеев, может быть, гонимые или третируемые свысока (наравне с крещаемыми прозелитами, исполнявшими только заповеди Ноевы?), иоанниты возненавидели и иудеев. Ной — последнее великое явление ветхозаветной истории. С Авраама — уже идут лжепророки. Ни великий законодатель Моисей, ни Соломон — блестящий представитель политического могущества Израиля, не встречают сочувствия иоаннитов; фараон и египтяне — вот истинные светочи этой долгой исторической ночи. Иерусалим также мандаям ненавистен, разгрому иудеев они радуются. Только Иоанн Креститель и освященный его деятельностью Иордан составляют заветное исключение.

Но все же связанные с христианством единством исторической почвы — бытовых условий новозаветного времени, мандае в своих учреждениях представляют нечто, похожее на копию с христианской жизни древнейшего периода.

Распространение христианства

1. Источники сведений о распространении христианства

Сведения о распространении христианства в древнейшее время заимствуются частью из отдельных мест древней христианской письменности вообще, частью из специальной литературы — апокрифической. В первых даются суммарные обзоры уже достигнутых результатов в деле проповеди; произведения другого рода носят характер монографий.

1) Все суммарные обозрения содержатся, собственно говоря, у одного Тертуллиана. Его сочинения представляют, по-видимому, верную картину того, чем стало христианство к первому десятилетию III века. В сочинении «Против Иудеев» он говорит: «Да в кого же, как не в Христа, уверовали все народы? Да в кого же уверовали и другие народы: Парфяне, Мидяне, Эламиты, жители Месопотамии, Армении, Фригии, Каппадокии, Понта и Азии, Памфилии, Египта и частей Африки, находящихся за Киринеею, и жители Рима, и жившие тогда в Иерусалиме Иудеи, и другие народы, и разные обитатели Гетулии, многочисленные жители Мавритании, все пределы Испании, разные народы Галлии, и недоступные для римлян места Британии, но подчиненные Христу, а равным образом — Сарматы, Даки, Германцы, Скифы и многие отдаленные народности и многие острова и провинции, неизвестные нам, которых мы не можем и перечислить». Обращаясь к римским властям, Тертуллиан говорит: «Мы существуем только со вчерашнего дня и, однако, мы наполнили все ваше: города, острова, крепости, муниципии, соборники, лагеря, трибы, курии, дворец, сенат, форум». Затем, когда ему приходится встречаться с возражением, что христиане враги римской республики, он говорит: «Если только мы враги вам, то у вас больше врагов, чем граждан, потому что все ваши граждане сделались христианами».

Подобные места, конечно, свидетельствуют, что христианство распространялось быстро и что христиане II века были убеждены, что их везде много. Но признавать историческое значение и за каждую частностью таких тирад было бы ненаучно. Тон подобных мест слишком уж ораторский. Приведенное место из сочинения Тертуллиана «Против Иудеев» говорит само за себя. Христианский оратор исчерпывает весь запас своих географических сведений без наличной возможности конкретными фактами подтвердить все эти *multae — diversae — omnes*. Это видно из того, что он ссылается не на современные ему данные, а на книгу Деяний апостольских, включая сюда христиан стран ему неизвестных даже по имени (*abditarum — ignotarum — minus possumus*). Но что, кроме фраз, можно сказать о неизвестных народах? «Христианство существует со вчерашнего дня, но все наполнило», — говорит Тертуллиан. Пусть все наполнено христианами, но в каком количестве? Утверждать, что христиан было больше, чем «граждан», нельзя; для этого нужна более точная статистика. Когда Тертуллиану приходится говорить не одни фразы и указывать собственные имена, то он пользуется книгой Деяний и из повествования о дне пятидесятницы выписывает названия народностей. Нового, в сущности, он прибавил немного: Армению да Африку, в которой сам жил. Таким образом, Тертуллиан черпает имена народностей отовсюду, не справляясь, имеются ли определенные данные о распространении христианства у этих народностей. Когда же речь идет о количестве христиан, он пользуется выражениями: «*omnes*», «*plures*», «*universi*».

Но Тертуллиан сам поправляет свои гиперболы в *Adversus Scapulam* (Скапула был проконсулом в Африке). В этом послании Скапуле, желая устрашить его множеством жертв из христиан, он заявляет (с. 5): если проконсул воздвигнет гонение на христиан, то придется перебить около 1/10 Карфагена («*Carthago decimanda esset*»). Число карфагенских христиан Тертуллиану, конечно, хорошо было известно, и он максимальную, конечно, цифру жертв последовательного гонения определяет = 1/10 Карфагена: такую определенностью разрешается приведенное выше эффективное заключение Апологетика! Между 1/10 и различными «*plures*», «*omnes*», «*universi*» расстояние очень большое.

Чрезвычайно серьезный корректив против преувеличений Тертуллиана дает Ориген в толковании им XXIV гл. 14 ст. Евангелия Матфея. Дело в том, что в то время были лица, ожидавшие скорого пришествия Спасителя. Ориген возражал против их воззрений тем положением, что пред пришествием Спасителя евангелие должно быть проповедано

между всеми народами, а в его время оно еще не было проповедано у Эфиопов, Китайцев, Британцев, Германцев, Даков, Сарматов, и весьма многие народы еще не слышали евангельского слова. Таким образом, христианство в III веке еще не было распространено в большом объеме, хотя и было проповедано в далеких странах тогдашней вселенной. Таковы результаты христианской миссии III века.

2) У нас есть, затем, специальная литература апокрифического характера, именно — разного рода подложные деяния апостолов. Если бы придать доверие этим памятникам, то у нас бы составила живая и цельная картина распространения христианства во времена апостолов. Но, к несчастью, такого рода литература имеет своеобразное происхождение и потому не может быть принята за бесспорный документ.

Исследование об этих памятниках принадлежит немецкому ученому Липсиусу. Он пересмотрел все подобные акты апостольские и пришел к тому выводу, что лишь весьма незначительная часть этой литературы вышла из-под пера православных писателей. По его воззрению, только три памятника могут быть признаны католическими: сирийский памятник — *Doctrina Addaei*, сообщающий о начале христианства в Эдессе, деяния апостолов Симона и Иуды и деяния апостола Матфея [эфиопская легенда]. Липсиус считает гностическими произведениями деяния Петра, Павла, Иоанна, Андрея, деяния и мученичество Матфея, деяния Фомы, Филиппа, Варфоломея, Павла и Феклы и Варнавы. Далеко не все из них сохранились целиком, многие лишь в отрывках на греческом и латинском и на восточных языках. В качестве древней попытки составить общий «corpus» можно отметить латинский сборник, приписываемый Авдию, первому епископу вавилонскому: «*Historia certaminis apostolici*», в 10-ти книгах [ed. Lazius, Basileae 1551]. Составлен он был будто бы на еврейском языке, затем переведен на греческий, Юлий Африкан перевел его на латинский язык; но это нужно считать фикцией, так как Юлий писал на греческом языке. По всей вероятности, латинский сборник относится к временам после Иеронима и падает на 524—609 гг.; ссылки на Священное Писание приводятся в нем по Вульгате. Составители сборника обладали памятниками гораздо более полными и лучшими сравнительно с дошедшими до нас.

Своеобразный характер указанных гностических произведений объясняется гностическими стремлениями. Гностики были аристократами мысли, были церковью в церкви, государством в государстве, и как всякое вообще религиозно-философское общество были не чужды стремлений к пропаганде. Литературной формой гностических произведений был географический роман, ибо такую форму обеспечивался успех распространения идей. Гностическое учение вставлялось в рассказ о путешествиях апостолов. Выбор такой формы для распространения своих идей был очень удачен: рассказ имеет завлекающий интерес для читателей. Современный нам писатель Жюль Верн также пользуется подобной фабулой для популяризации своих научных положений. Литература в форме путешествий существовала и ранее у греков. Подобные же произведения встречаем мы и в христианском католическом мире. Например, житие Макария римского содержит в себе нелепый рассказ о путешествии Макария на восток. Гностические апокрифические произведения содержат в себе рассказы о приключениях, ужасных событиях, поразительных чудесах и т. п. Но в такую занимательную форму гностики вкладывали свое содержание: путешественники-апостолы в их романах проповедуют гностическое учение; в опасностях и при чудотворениях обращаются к Богу с молитвами, но опять-таки с гностическим характером. Читатели несознательно таким путем познакомились с гнозисом и усвоили себе его тенденции, которые и закреплялись в их памяти; молитвы, часто художественно-поэтические, заучивались наизусть.

Итак, очень рано явилась целая серия произведений для ознакомления кафоликов-читателей с содержанием гносиса. Учителя церкви скоро оценили весь вред подобной письменности и объявили ее апокрифической, т. е. такую, которой нельзя читать. Но тогдашняя цензура не была столь радикальна, как наша. У нас цензура простирается на самую книгу: может ее не пропустить в свет. В древней церкви этого не было; зато пастыри близко стояли к пасомым и достаточно было одного указания, что то-то не должно быть читаемо. Но такое запрещение не совсем достигало своей цели: при отсутствии гласности оно не могло быть известно всем верующим. Результатом этого было то, что гностическая письменность по-прежнему читалась кафоликами. Да и сама цензура иногда относилась к этому явлению снисходительно, предполагая, что это не принесет особенного вреда, потому что, хотя в этих произведениях есть догматические погрешности, зато в этическом отношении они безукоризненны.

Впрочем, гностические произведения все-таки редактировались кафолическими писателями; но слишком одностороннею при этом была их критика. Она простиралась лишь на догматические тенденции: вычеркивались гностические места, проповеди и молитвы урезывались, некоторые же из них оставлены в целости. По известным излюбленным словам можно, однако, угадать тенденцию произведения и после этого исправления; например, обилие в некоторых молитвах слов: «свет», «истина» ясно указывает на их гностическое происхождение. Но что касается остальных, кроме догматической, частей содержания апокрифических деяний, то «диорфоты» не поправляли их; на историко-повествовательную, например, часть они совсем не обращали внимания, да критиковать ее им было и не под силу, так как они не были подготовлены к этому; поэтому они оставляли ее в том виде, в каком она была.

С этой точки зрения ясно, что апокрифические источники сведений о распространении христианства подлежат строжайшей критике. Апокрифы вошли в содержание сборников, употреблявшихся в церкви: синаксарей, прологов, четых-миней и др.; но это обстоятельство еще не ручается за санкцию со стороны церкви их происхождения и исторического содержания. Таким образом, открыт вопрос: можно ли доверять этим сказаниям? С другой стороны: какие есть средства для определения их достоверности?

Отвечая на первый из этих вопросов, можно а priori рассуждать так: повествовательная сторона была не целью автора, а лишь средством; поэтому он, естественно, не обращал на нее должного внимания; отсюда понятно, что апокрифы исторического значения иметь не могут. Но такое мнение следует признать преувеличенным: гностические писатели в высшей степени заинтересованы были в том, чтобы читатели поверили им. Прежде всего, конечно, требовалось, чтобы читатель не усумнился в рассказываемой истории, а для этого нужно было, чтобы во внешней оболочке не заключалось ничего невероятного, не сообщалось чего-нибудь неправдоподобного. Можно признать вероятным такое положение: гностические писатели, если только могли, говорили правду; имена царей I века они указывают исторические, хронология их почти верна. Итак, относительно апокрифов можно установить такое принципиальное положение: в них остались ценные указания на правду, представляющие собою остатки исторического предания. А следовательно, апокрифические акты апостолов нельзя а priori исключить из числа источников для истории распространения христианства.

Но наши средства для поверки повествовательной стороны этих актов не особенно богаты. Приходится обращать внимание на две стороны: а) на характер (содержание) повествуемого и б) на характер (степень подготовки) той среды, чрез которую прошло дошедшее до нас повествование.

В первом отношении (а) исторический характер повествуемого в высшей степени вероятен, когда передаваемые события отличаются естественностью, например, аа) если миссионерские пути пролегают по местностям, подготовленным к усвоению христианства, — таким, где уже была иудейская колонизация (η διασπορά), и бб) если проповедь апостолов указывается в странах, которые в то время стояли в сношениях с греко-римским миром (тогдашние торговые сношения простирались до Индии и Цейлона).

Во втором отношении (б) не следует упускать из виду, что аа) этнографические и географические сведения у образованных людей первых веков христианства были довольно слабы; бб) предания местных церквей записаны в такое позднее время, когда существование этой записи уже не может служить ручательством за то, что разные виды предания не смешаны.

а) Одним из важнейших средств для проверки разнообразных апокрифических сказаний о проповеди апостолов служит сравнение с тем, что повествуют об апостольской проповеди канонические книги Нового Завета. Из Священного Писания мы видим, что апостольская проповедь вне Палестины направляется по тем местам, где жили иудеи рассеяния. Ап. Павел, по преимуществу апостол языков, избирает точкою отправления для своей проповеди молитвенные дома иудеев и прежде всего обращается к ним, как наиболее подготовленным слушателям. Более чем вероятно, что и другие апостолы практиковали тот же самый способ в деле христианского благовестия. Поэтому с доверием нужно относиться к тем сообщениям, где апостолы представляются действующими в иудейских поселках. Например, сообщение о том, что ап. Андрей был в Синопе, вероятно: там была иудейская колония. Синоп упоминается в талмудической литературе, отсюда же вышел пресловутый Акила, буквалист-переводчик Священного Писания на греческий язык. Таким образом, ап. Андрей проповедовал уже на обработанной почве.

Для оценки вышеназванных сказаний весьма важно также принять во внимание те нормальные пути, по которым должна была идти миссионерская деятельность апостолов. Для своих миссионерских передвижений апостолы, как мы видим из Священного Писания, не прибегали к чуду: как и обыкновенные люди, они переезжали моря, переходили горы, подвергались опасностям и т. п. Следовательно, мы должны предположить естественный ход миссии относительно всех апостолов. Когда ап. Павел путешествует, то передвижение его вполне естественно, то по морю, то по суше. Он встречает массу опасностей от людей и даже стихий; освобождается от смерти, как сосуд Божий, естественным способом. Если его подвергают пытке, то он заявляет, что он римский гражданин; если его побивают камнями, то с ним случается обморок; словом, все естественно. Поэтому не должно верить тем апокрифическим сказаниям, где апостолы представляются в чудесных образах: летают по воздуху и т. п. Таким образом, требуется, чтобы сказания имели под собою естественную почву.

В некоторых случаях сообщаемое не имеет для себя аналогии в подлинных Деяниях апостолов. Но и в этих случаях естественность является необходимым признаком подлинного предания. Здесь нужно иметь в виду разность среды, в которой совершалась проповедь. Ап. Павел вращался на территории римской, другие же апостолы проповедовали на окраинах ее и даже вне ее пределов. При определении места их деятельности можно наткнуться на такие известия, которые, по-видимому, уничтожают друг друга. По одной истории, в Персии раздавалась проповедь Симона Зилота,— отсюда И. В. Чельцов [История христианской церкви. Т. I. 1861. СПб. 83—84] заключил, что эта история западного происхождения; по другой истории, он был в Британии; отсюда заключение, что эта история восточного происхождения. Восточные писатели говорят как

бы так: эти апостолы проповедовали не у нас, а далеко где-то на западе, а западные говорят то же самое: не у нас, а на востоке. Те и другие, таким образом, старались отодвинуть проповедь апостолов на самые крайние пункты. По-видимому, такие свидетельства должны быть признаны несостоятельными ввиду их противоречия. На самом же деле они вполне примиримы. Дело в том, что путь апостолов был путь торговых сношений, который простирался с одной стороны до Китая и Цейлона, а с другой — до островов Британии и до полудиких стран Африки. По этому пути и двигались караваны, при которых всегда была вооруженная сила для охраны от врагов, разбойников и разных опасностей. Ввиду этого, естественно, каждое частное лицо должно было примкнуть к каравану для избежания всяких опасностей. Торговля была меновая. Купцы греко-римской империи обменивали свои товары на востоке на смолу, ароматы и золото, а потом отправлялись на другой конец и продавали там новые товары. Отсюда нет ничего невероятного в том, что апостолы в краткий период времени представляются проповедующими в Китае, Цейлоне и в Британии; вместе с караванами они были вынуждены постоянно переезжать из одной страны в другую.

б) Другой вопрос — могли ли не непосредственные свидетели точно передать сведения о деятельности апостолов. Этот вопрос значительно понижает кредит тех литературных исторических произведений, в которых сообщаются вышеуказанные сведения. В настоящее время даже интеллигентное общество не знает городов и селений и даже целых стран отдаленных; в I же веке и II географические познания были совсем жалки. Если современного интеллигентного человека застают врасплох, например, телеграмма об успехе какой-нибудь миссии, то лишь немногие не чувствуют необходимости обратиться за указанием того, где действует миссия, к специальному географическому атласу. Но мы, конечно, не можем предполагать, что географические сведения греков были выше наших. Напротив, они были темны и спутаны, особенно они были таковыми в отношении к так называемому варварскому миру. Это делается еще более очевидным, если принять во внимание, что греки вовсе не были пристрастны к этнографическим исследованиям о варварских народах, и, несмотря на то, что варвары сменяли друг друга, греческие интеллигенты упорно продолжали давать новым народностям имена, вычитанные у своих авторитетов, у Геродотов и Страбонов. Так, например, русских они называли «Тавроскифами», а страны несколько севернее черноморского побережья были для них вообще «гиперборейскими» странами. Греки одинаково называли все те народности, которые жили на пространстве нынешней России, «Скифами», не разбирая того, что здесь сталкивались народности самых разнообразных оттенков.

Та же самая неясность и сбивчивость понятий существовала у греков относительно Эфиопии и Индии. Географические термины «Эфиопия» и «Индия» фигурируют в апокрифической литературе довольно часто. Но употребление этих названий является лишь мотивом к искажению предания о распространении христианства. По-видимому, что может быть определеннее термина «Эфиопия»? У нас сейчас же с ним ассоциируется представление о стране в Африке, где приблизительно теперь Абиссиния. А между тем этот термин не имеет такого определенного значения. Происхождение его связано с родосской колонизацией, и он не был строго географическим. У Гомера упоминаются αἰθιοπες, вечно счастливые люди. Эфиопия — это страна, лежащая где-то к югу, она лежит там, где бог Илиос стоит в зените (ἡλιος αἰθων), где живут вечно счастливые и благочестивые люди, приносящие обильные жертвы богам. Затем, по мере развития географических знаний, Эфиопия отодвигается постепенно все далее к югу; под этим именем стали (по основаниям филологическим) понимать страну, в которой живут люди с темным цветом лица (αἰθιοπες), сделавшимся таковым от солнца. Ближе ко временам классическим этим именем обозначали страну, которая полагалась на юге Египта, на месте нынешней Нубии. А когда южная граница Египта стала известна под ее точными

этнографическим терминами (как Меройское царство, как земля Нубов), то Эфиопия подвинулась еще далее к югу, к Судану («Судан», pluralis арабского языка, значит как раз то же, что αἰθιοπες, т. е. «черные»). В греческом переводе Библии термин «Эфиопия» употреблен для передачи еврейского «Куш». И неизвестно, куда бы загнана была Эфиопия, если бы не нашелся народ, который усвоил себе имя эфиопов, и не сделалось общепонятным, что αἰθιοπες — нынешние абиссинцы, древние агазии. Сделавшись христианами, они сгруппировались и приняли название эфиоплян, отождествив себя искусственным путем с теми эфиоплянами, которые упоминаются в Библии. Образовалось у них также предание, что царица Савская (южная), посещавшая Соломона, была их царица, и они даже стали считать свою династию потомством Соломона. Из этого передвижения понятия «Эфиопии» ясно, как должно относиться к тем свидетельствам, которые говорят об апостольской проповеди в Эфиопии.

Та же история случилась и с Индией, хотя понятие «Индия» и определенное, а «Эфиопия» только нарицательное, как видно из только что сказанного. Название «Индия» своим появлением обязано сношению греков с персами. В соседстве с персами за Гималайскими горами жило индусское племя Синду (Sindhu). Персы, по свойству своего языка (по фонетическим законам санскритское «s» у персов, как народов иранского племени, переходит в «h»), назвали его «Hindu» и противопоставляли его себе по темному цвету лица. От персов это название заимствовали греки, переименовав его в «οἱ Ἰνδοί». Так первоначально Индия означала определенное место на земном шаре. Но с течением времени название это утратило свой первоначальный, точный этнографический смысл. Сами персы исказили его. «Sindhu» отличались от белолицых персов своим сравнительно темным цветом кожи и получили название «Инду». Но этим именем персы стали называть не только племя «Синду», но и другие народности (к западу и востоку), имевшие более темный цвет кожи, чем какой они имели. Понятие «Индия» расширилось так, что Индию искали и на Аравийском полуострове, и на берегах Африки, так что и территорию эфиопов иные называли Индией; искали Индию, далее, и на Кавказе, где жило некогда племя «οἱ Σινδοί». Таким образом, для греческих писателей II—V вв. по Р. Х. и Индии и Эфиопии оказывалось великое множество. Индия и Эфиопия были такими же растяжимыми именами, как и наше простонародное «арап».

Если, таким образом, спутники апостола рассказывали кому-либо и из образованных о своих путешествиях, то и в таком случае географические названия не вызывали определенного представления о местности. Если счастливая память древних и могла удержать географические термины, то другие-то слушатели и при точной передаче терминов могли ошибочно локализовать местность. Таким образом, сама среда была неблагоприятна для правильного понимания терминов.

Для проверки таких свидетельств об апостольской проповеди, записанных в подобного рода (неопределенных) географических терминах, следует, конечно, обращаться к преданиям частных церквей. Но и здесь встречается немало весьма серьезных недоумений и трудностей. Местное предание, конечно, могло бы быть превосходным средством для проверки апокрифических сказаний; но преданий об апостольских путешествиях мало записано. А затем, подле Священного Предания, которое имеет для нас определенную ценность, надо еще различать — 1) историческое предание и 2) предание ученое.

Историческое предание, не имея ценности священного, передается исторически от поколения к поколению, Так, например, передавалось, что Дерпт раньше назывался Юрьевом, а потом это предание прорвалось наружу и город снова стал называться Юрьевом. Подле такого предания надо различать еще, как мы сказали, предание научное. Оно происходит таким путем. Ученый человек читает книгу и для вящей славы своей

родины делает какой-нибудь лестный для нее вывод из прочитанного. Затем он распространяет это воззрение в своей местности. Люди узнают вывод, запоминают его и передают потомкам. Явление это может быть названо *secunda genitura*. Так и может явиться воззрение, которое есть вывод, а не историческое предание. С подобным явлением мы, вероятно, встречаемся, когда идет речь о пребывании ап. Петра в Риме. Ап. Петр проповедовал в Риме и умер там, но явился вывод, что он был там и епископом, и этот второстепенный вывод сделался предметом распространения для ученых людей. Или еще пример. Между городом Торжком Тверской губернии, где почивают мощи Евфросиния, и городом Осташковом, неподалеку от которого находится Нилова Пустынь, лежит Могилевская Успенская Пустынь. Срединное расстояние этого монастыря между первыми двумя соблазнило некоторых сделать вывод, что Могилевская Успенская Пустынь построена на том месте, до которого святые провожали один другого после приезда одного из них к другому в гости. Может быть, это предание и казалось бы имеющим долю вероятности, если бы не мешала хронология: святые эти не были современниками.

Очевидно, разность авторитетности предания сохраненного и предания выводного — существенная, а различить то и другое иногда нет возможности, так как местное предание записано очень поздно. Например, назвали себя эфиопами абиссины, чтобы через это имя явиться народом, о котором говорится в Священного Писании. Это позднее отождествление библейского «куш» с «гыыз», очевидно, для библейской этнографии не может быть авторитетно. Еще один конкретный случай. Деяния ап. Андрея в православной редакции сохранились в сочинении пресвитера и монаха Епифания, писаны около 830 года; значит, через 8 веков после деятельности апостола. Но произведение Епифания не апокриф, оно — одно из лучших жизнеописаний ап. Андрея, и писатель его много путешествовал, видел молитвенный дом св. Андрея и чудотворную икону, написанную на мраморе (ευκτηριον του αγιου Ανδρεου – και εικονα του αγιου Ανδρεου εις μαρμαρον υλογραφομενην). 70-летний пресвитер синопский Феофан рассказывал ему, что при Копрониме (741—775) иконоборцы не могли уничтожить эту икону даже и огнем. Вот он-то (Епифаний) и свидетельствует, что ап. Андрей проповедовал в Синопе. В доказательство этого он указывает на то, что в VIII и IX вв. в Синопе существовала церковь и икона св. Андрея. Это верно; но дальнейшее сообщение, «οτι επι οντος του αποστολου η εικων ευραφη» [(что) изображение было написано, когда был апостол], есть лишь смелый вывод, за справедливость которого ни существование церкви, ни иконы не ручаются. Далее возникает предположение, что и сама церковь не явилась ли только потому, что древние обитатели Синопа узнали, что ап. Андрей проповедовал в Синопе, распространили это мнение и устроили в честь апостола церковь. Итак, здесь мы, может быть, имеем дело с позднейшим местным преданием, не с достоверностью.

Что вообще поздние предания не всегда заслуживают доверия, это видно и из следующего. Если о чем особенно устойчиво могли сохраниться сведения, то, конечно, прежде всего о месте мученической кончины апостолов. Предание о месте погребения их могло твердо сохраниться при опоре на такой вещественный памятник, как гроб апостола. Однако и в этом отношении предания между собою разногласят, и согласить их иногда возможно только под условием того предположения, что апостолы проповедовали в одном, а погребены в другом месте.

Например, ап. Варфоломей представляется по одним известиям скончавшимся а) в Индии, а по другим б) в городе Урванополе — Корванополе — Алванополе, в великой Армении. Тут, очевидно, интерпретация. Первое сообщение — об Индии — преувеличено: апостол проповедовал там, а не скончался.

О Фаддее одно предание говорит, что он скончался а) в Вирите финикийском, а другое — б) в Остракине, городе египетском, третье — в) в Армении α) внутренней, β) в области Дзофк (Τζοφάνηνη в IV Армении), γ) в области Артаз (по Моисею Каганкатвази). При этом по первому преданию (а) он скончался мирно, по другим двум (бв) мученической смертью. Очевидно, что такие сообщения в корне подрывают друг друга.

Ап. Иуда (= Фаддей Леввей Зилот) по одним сказаниям — умер и погребен в Вирите; подругам (= Фаддей Леввей) — в Остракине или же во внутренней Армении; по некоторым (= Иуда Иаковлев) — в Эдессе.

Но особенно расходятся повествования о месте смерти ап. Симона Зилота; то он умер а) в Епифании сирийской, то б) в Кирре, который при Евфрате, то в) в Персии, то г) в северной Колхиде (между Suani), то д) в Ивирии (Грузии), то е) в Британии, то, наконец, ж) в Иерусалиме (смешение с Симоном Клеоповым).

Место смерти апостола и евангелиста Матфея определяется то а) в Габале сирийском или в Вивле финикийском, то б) в Иераполе сирийском, то в) в Наддавере (в Абиссинии?).

Что это разнообразие сказаний стоит в связи с трудною экзегетической задачей согласить Матф. X, 3 с Лук. VI, 16 — это ясно, но разногласие таких преданий не перестает быть фактом.

2. Распространение христианства на Востоке. Миссионерская деятельность апостолов в пределах Понто-Боспорского царства, Малой Азии и Парфии (в широком смысле). Христианство в Эдессе

При таком характере сказаний о проповеди апостолов приходится не ими руководствоваться при изложении истории распространения христианства, а искать руководящей нити у других, чтобы разобраться в лабиринте сказаний об апостолах и выбрать из этих апокрифов тот, который представляется наиболее устойчивым. Такою путеводною звездой может служить показание Оригена, помещенное в начале третьей книги истории Евсевия: «Фома получил в удел для проповеди Парфию, Андрей — Скифию, Иоанн — Асию, где и скончался в Ефесе; а Петр — в Понте, Галатии, Вифинии, Каппадокии и Азии проповедовал иудеям рассеяния и, наконец, прибыв в Рим, был распят вниз головою».

С этим общим указанием согласно и основное течение апокрифической литературы, подразделяющее апостолов по районам их деятельности на несколько групп. Различаются три группы. А) Группа асийская, в которую входят, по апокрифическим сказаниям, Иоанн и Филипп; ап. Иаков исключается из этой группы, потому что в Деяниях апостольских (XII, 2) говорится о его кончине в Иерусалиме; не входит также в эту группу и ап. Иаков Алфеев, так как он был епископом иерусалимским. Б) Группа понтийская: Петр, брат его Андрей, Варфоломей и Матфей. В) Группа парфийская, куда апокрифы помещают Фому, Симона Зилота Иуду Иаковлева, тождественного с ап. Леввеем и с ап. Фаддеем.

Это деление апостолов на группы совпадает с руководящими положениями Оригена. Ап. Петр, согласно с указанием и в его послании, проповедовал в Понте, где с ним мог соединиться и ап. Андрей, который, по Оригену, проповедовал в Скифии; Фома стоит во главе парфийской группы, Иоанн — асийской.

II. Группа асийская (римская империя)	I. Группа понтийская (воспорское царство)
--	--

<p>3. 2.(3. 3.Иаков + вне группы в виду Деян. XII, 2) 4. 3. 4. 2. Иоанн 5. 5. 5. 5. Филипп</p>	<p>1. 1. 1. 1. Петр 2. 4. 2. 4. Андрей 6. 6. 6. 7. Варфоломей 8. 7. 7. 8. Матфей</p>
<p>9. 9. 9. 9. Иаков Алфеев вне группы, как «αδελφοθεος, первый епископ иерусалимский»)</p>	<p>III. Группа парфийская (парфянская династия арсакидов царит в Персии и Армении, держит в своей зависимости Месопотамию, господствует на востоке до пределов Индии). 7. 8. 8. 6. Фома 11.11. 10. 10. Симон Зилот „ „ 11.11. Иуда Иаковлев, обыкновенно признаваемый тождественным с 10.10. „ „ Фаддеем Леввеем (Мф. X,3, Мр. III, 18).</p>

Такое деление на группы соответствует отчасти тогдашнему политическому делению. 1) Область первой группы, понто-боспорское царство, в то время подвергалось разложению, по частям оно уже примыкало к римской империи, но тем не менее предание о его самостоятельном существовании было еще живо; один из его царей, Полемон II (временно бывший иудейским прозелитом), фигурирует даже под именем Полимия в актах ап. Варфоломея. Район деятельности этой северной группы очерчивается в I Петр. I, 1 («εκλεκτοῖς παρελιθῆμοις διασπορας Ποντου Γαλατιας Καππαδοκίας Ασίας και Βιθυνι ας») и отмечается в приведенных выше словах Оригена («Андрею — Скифия»).

Центром деятельности ап. Андрея по актам был г. Синоп. За историчность этого известия говорит то важное обстоятельство, что здесь была очень значительная иудейская колония; о Синопе упоминается в талмудической литературе; один из переводчиков Священного Писания — Акила был родом из Синопа. Около этого центра держалась и вся проповедь ап. Андрея Первозванного, а именно: по берегам Черного моря — по северному побережью. Апокрифические деяния ставят его в соприкосновение то с тем, то с другим апостолом. Непререкаемо известно, что ап. Андрей проповедовал в пределах Скифии, как сказано и у Оригена. Но где искать Скифию? В древнейшем известии предполагается Скифия великая; мы читаем, что он проповедовал в Скифии, в Согдиане и у Саков. Затем, в дальнейшем развитии сказания скифов стали искать ближе к римской империи, по восточным берегам Черного моря, именно, деятельность ап. Андрея локализуется около Севастополя великого (близ нынешнего Потти). Далее, по сказанию, живут «эфиопы»; это название прилагается ко всем варварским народам. По Епифанию монаху, апостол доходил и до Крыма. Место деятельности ап. Андрея указывают еще во Фракии «εν Θρακιας», но, по всей вероятности, последнее название получилось от недосмотра и смешения с «Σακιας». В 357 году император Константин перенес мощи ап. Андрея в Константинополь, в храм св. Апостолов. Сюда мощи были перенесены из города Патр в Ахаии. Таким образом, место кончины ап. Андрея, по этим сведениям, — гор. Патры. Но если позднейшие сказания направляют его в Ахаию, то среди кавказских народов тогда были некие ахеи и их легко было отождествить с жителями Ахаии и, таким образом, отнести проповедь апостола в Европу.

Параллельно с апостолом Андреем проповедовали евангелисты Матфей и Варфоломей. Уже по Евсевию (V, 10, 3), Варфоломей проповедовал «индам и оставил им Евангелие от Матфея». «Инды», как и «эфиопы», которых ап. Варфоломей мог встретить в воспорском царстве, были племя, «οι Σινδοι», жившее к югу от устья Кубани. Но здесь разумеются инды в собственном смысле. Это были «счастливые инды», обитатели Аравии. Им-то и оставил ап. Варфоломей Евангелие Матфея на сирийском языке. Хотя в счастливой Аравии и жили арабы, но язык арабский тогда не был литературным, и северные племена Аравии, равно и обитавшие за Иорданом, писали и говорили в торжественных случаях по-арамейски. Следовательно, сирийский язык не мог быть здесь более непонятным, нежели в средние века в Европе латинский, так что апостол мог оставить евангелие на сирийском языке. Круг деятельности ап. Варфоломея намечается еще далее к востоку. Предание представляет, что он проповедовал то в Албании, то в Армении, где и скончался. Относительно того города, в каком скончался апостол, существует разногласие: по одним то был город Алванополь, по другим — Урванополь или Корванополь. Урванополь отождествляется (Gutschmid) с армянской столицей «Эровандашат» (при впадении реки Арпачай в Араке). Но если предположить, что предание это о смерти ап. Варфоломея прошло через сирийский источник и слово «Корванополь» название правильное и происходит от сирийского «курбана» = жертвоприношение, то можно будет предположить, что местом мученической кончины апостола был один из армянских городов — Аштишат (в Тароне) (Ашти-шат значит «город жертвоприношений»).

II) Сказания о деятельности апостолов в Малой Азии (вторая группа — в римской империи) покоятся на более исторической почве. Она твердо засвидетельствована церковными преданиями. На «Филиппа, одного из 12 апостолов, почившего в Иераполе» (фригийском) и на «Иоанна, почившего в Ефесе» ссылается в 191 году Поликрат, епископ ефесский (Euseb. V, 24, 2. 3).

III) Апостолы Фома, Фаддей и Симон Кананит (третья группа) действовали южнее, в Парфии. Указание на последнюю нужно понимать в самом широком смысле. В то время в Персии, как и в Армении, царствовала парфянская династия, и Месопотамия была под властью персидских арсакидов. Таким образом, понятие Парфии очень растяжимо.

Апостол Фома, по преданиям, является проповедующим в г. Эдессе (по Euseb. I, 13, 4. 10; II, 1,6 — посылает Фаддея в Эдессу), но он представляется по преимуществу апостолом Индии, предание о чем восходит еще ко времени Ефрема Сирина. Так называемые *carmina Nisibena* свидетельствуют, что в конце IV века в пределах Эдессы и Сирии сохранялось предание о том, что ап. Фома скончался в Индии и что мощи его потом перенесены были в Эдессу. Таким образом, предание это ведет Фому очень далеко и помещает его на самом краю Парфии.

Фаддей собственно апостол Месопотамии; с его именем связана мысль о распространении христианства в Эдессе. Предание это заслуживает особенного внимания по многим подробностям. Раннее распространение христианства в Месопотамии вообще и в Эдессе в частности — весьма понятно. Вавилон, как город, во времена апостольской проповеди был только историческим воспоминанием, но он имел высокое значение для евреев, как весьма видная иудейская колония, в доказательство чего достаточно припомнить, что среди нынешних евреев находится в употреблении (и сохранился полнее иерусалимского) талмуд вавилонский. Следовательно, Месопотамия чрез посредство иудейского рассеяния была подготовлена к принятию христианства. Проповедь в Месопотамии облегчалась единством языка (хотя и не наречия). Апостолы говорили наречием сиро-палестинским (разновидность языка сирийского или арамейского), естественно поэтому, что вавилонская церковь является очень рано; еще ап. Петр посылает приветствия верующим

от этой церкви, в Вавилоне соизбранной, и нет никаких оснований настаивать на иносказательном понимании этого указания на Вавилон (Вавилон = Рим).

К северу от Вавилона лежит город Урхой (Urhoj, Εδεσσα греков), давший свое имя и всей области (Οσρονη = Ορρονη). Эдесса может считаться культурным центром всей арамейской народности. Язык арамейский, всем известный под именем сирийского, есть собственно эдесское наречие, подобно тому, как русский литературный язык есть собственно московское наречие. Поэтому христианская проповедь в Эдессе должна была начаться весьма рано. Предание, что правитель Эдессы Авгарь V Черный присылал Иисусу Христу письмо, в котором просил Его прийти исцелить его от болезни, может найти для себя точку соприкосновения с евангельскою историею в словах Иоанна XII, 20—24 о том, что ко Христу приходили эллины. В древнейшей своей форме (ответ Христа Абгару без обетования, что «никакой враг не овладеет Эдессою вовеки») это сказание читается у Euseb. h. e. 1, 13; но и в этой форме ответ Христа обличается в своей неисторичности тем, что Христос на слова Евангелия Иоанна XX, 29 ссылается как на «написанное о Нем». Западная церковь (Decretum Gelasii 492-496) смотрела на послание как Абгара, так и Христа, как на апокрифические. Но нет оснований отвергать с формою и самую основу сказания, — факт сношений эдесского властелина со Христом и возможность обещания Христа — послать в Эдессу на проповедь одного из апостолов. В распространенной форме сказание читается в сирийском памятнике конца IV века, так назыв. Doctrina Addaei. Здесь ответ Христа оканчивается благословением Его Эдессе и предсказанием, что никакой неприятель не возьмет этого города. Очевидно, легенда могла появиться тогда, когда в Эдессе позабыли, что, когда Абгар VII бар-Изат (ноябрь 109 — август 116) возмутился против римлян, то полководец Траяна Лузий Квиет (в 116 г.) взял Эдессу штурмом и сжег ее. Во всяком случае нужно признать, что были особенные побуждения одному из апостолов избрать Эдессу центром своей деятельности.

Но как ни велики внутренние основания достоверности предания об апостольском происхождении церкви в Эдессе, предание об этом (в Doctrina Addaei и мученических актах Шарбиля и Барсамьи) дошло до нас в такой форме, которая подрывает его достоверность.

Вот перечень епископов эдесских:

- 1) Аггей, поставленный Аддеем (искаж. Фаддей) и пострадавший от сына Авгаря (ок. 51 г.). Его непосредственный преемник —
- 2) Палут, рукоположенный во епископа Серапионом антиохийским (190-210), современником Зефирина римского (198—217). Его преемником был диакон Аддея —
- 3) Абшелама, которого сам Палут поставил во епископа. Его преемник —
- 4) Барсамья, бывший клириком при Аддее и рукоположенный во епископа Абшеламою. Барсамья обратил ко Христу главного языческого жреца Шарбиля, который в гонение Траяна (между 105-112 гг.) пострадал в Эдессе (которая — по актам — в это время управлялась князем Абгаром VII бар-Изат, ноябрь 109 — август 116). Шарбиль был убит на главном языческом жертвеннике, все еще существовавшем в Эдессе. Сам епископ Барсамья, современник Фабиана римского (236-250), в это гонение при Траяне (98-117) был исповедником.

Чтобы понять одну из причин этой хронологической путаницы, нужно иметь в виду, что в Эдессе было немало князей, носивших одно имя. Так

Абгар V бар-Ма'ну Уккама (= Абгар великий), 14 князь эдесский (13—50 г. по Р. X.);

Абгар VII бар-Изат (20) (с ноября 109 — август 116);

Лукий Элий Септимий Абгар IX бар Ма'ну (называемый также великим: Μεγας Αβγαρος) (191-214); и — по отстранении Абгара IX — под видом соправительства с ним правил младший сын его —

Север Абгар X бар-Абгар (28) (с сентября 214 до апреля 216), когда имп. Антонин Каракалла захватил Эдессу, присоединил Осроину, в качестве провинции, к римской империи и тем положил конец существованию эдесского царства. Старший сын Абгара IX, princeps Антонин Ма'ну IX бар-Абгар считался, однако, (эдесскими легитимистами?) титулярным царем Эдессы в 216-242 гг.

В сирийской хронике эдесской находится известие, что в ноябре 201 года в Эдессе было сильное наводнение, во время которого вода разрушила дворец Абгара великого (= V) и сильно повредила христианский храм. Это событие описано в официальной хронике, поэтому отсюда нужно заключать, что к этому времени Эдесса была городом христианским. Эдесским государем (βασιλευς) был в это время (191—август 214) Лукий Элий Септимий Абгар IX бар-Ма'ну великий, который несомненно принял христианство, о чем свидетельствуют Юлий Африкан, знающий его за благочестивого человека (ιερον ανδρα), и Бар-Дайцан (Вардесан) эдесский, бывший в дружественных отношениях с ним, как с «ανδρι οσιωτατω και λογιωτατω» («человеком святым и образованнейшим»). Знал хорошо Африкан и Ма'ну (IX), сына царя Абгара IX.

Ввиду всего сказанного, несомненно, что в конце II или начале III века христианство в Эдессе было религией государственной. Отсюда легко понять, в каком смысле Палут, по имени которого даже во дни Ефрема Сирина еретики называли православных палутианами, оставил о себе воспоминание как первый епископ эдесский: Палут действительно был первым епископом, признанным государственною властью. Отсюда и широкая возможность для созвания соборов в Осроине в это время. Но, с другой стороны, легко объяснимо и то, что в эдесском предании черты Абгара V и Абгара IX оказались перемешаны. Тот и другой Абгар

а) был сыном Ма'ну,

б) имел сына Ма'ну,

в) носил наименование великого

и г) в своем роде каждый полагал начало (resp. был при начале) распространения христианства в Осроине.

В свою очередь. Север Абгар X, сын Абгара IX, может быть, не был христианином и несомненно заявил о себе страшными жестокостями с самого начала своего тиранического правления, что и облегчило Каракалле захват Эдессы. И сирийские памятники рассказывают, что отступник от христианства, сын Абгара Север предал жестокой смерти и Аггея и даже Аддея (= Фаддея).

Наконец, и та подробность (сиро-армянская версия), что ап. Аддей = Фаддей проповедал христианство не только в Эдессе, но и в Нисивине (Νισιβις) и Мбусиле (на месте древней Ниневии) и Армении и пострадал в Армении от армянского государя Санатрука, —

гармонирует с тем обстоятельством, что в 91-109 гг. Эдесса не имела собственного государя и была в зависимости от адиавинского (с резиденцией) в Нисивине) князя — может быть, армянского происхождения. Это могло быть благоприятно для миссионерской деятельности (через Эдессу) в Армении.

Во всяком случае, коль скоро христианство стало твердой ногой в Эдессе, очевидно, открывалась возможность проповеди его в Нисивине, Армении и южных областях Кавказа. Это дает возможность с доверием отнестись к преданию, что Симон Кананит действовал на Кавказе. Так как еврейская $\delta\iota\sigma\tau\omicron\rho\alpha$ простиралась и на Армению и Иверию, то распространение христианства в них было весьма возможно. Но эти попытки распространения христианства на Кавказе заглохли.

О распространении христианства собственно в Парфии говорится в деяниях ап. Фомы (его проповедь в Арии, Дрангиане и Арахосии). Упоминаемый в этих деяниях царь Гундафор происходил из парфянской династии и царствовал в названных странах 7—29 гг. по Р.Х. Но бывшее там в это время религиозное движение было, как кажется, буддийское.

Христианство в Египте, Ливии и Пентаполе

Распространение христианства в пределах сирийского языка представляется естественным ввиду близости Палестины, исторических отношений иудеев к Месопотамии и единства языка.

Египет был издавна такою областью, сношения евреев с которою никогда не прекращались. Даже во времена Соломона лица, компрометировавшие себя политически, удалялись в Египет (2 Парал. X, 2). Дальнейшая колонизация в Египте при Птолемах повела к тому, что здесь образовалась еврейская община (храм Онии). Здесь был совершен перевод священных книг на греческий язык, перевод — известный под именем перевода LXX; здесь же святое семейство находит убежище от преследований Ирода. Естественно, таким образом, предполагать, что в Египте христианство распространилось весьма рано.

Евангелист Марк [по его актам, представляющим в общем памятник высокой достоверности] мученически скончался в Александрии [4 апреля 63 г.]. Можно даже ставить вопрос, не был ли и ап. Петр в Египте, потому что церковь в Вавилоне соизбранная (1 Петр. V, 13) могла быть церковью в Вавилоне египетском (на месте нынешнего Ма'сру-ль-атика = старого Каира). Акты Марка содержат в себе черты, которые начало проповеди христианства в Александрии представляют вполне естественным. Ев. Марк, идя по Александрии, разорвал свой башмак и зашел к первому встретившемуся башмачнику починить его. Во время починки башмачник Анниан уколол себе палец и при этом невольно воскликнул: « $\epsilon\iota\varsigma \Theta\epsilon\omicron\varsigma$ » («единый Боже!»), что и послужило для апостола удобным поводом начать свою проповедь. Естественность происшествия располагает к мысли, что мы стоим на почве живого исторического воспоминания. Этот Αννιανός и был первым преемником евангелиста на александрийской кафедре.

Христианство здесь прежде всего установилось между евреями и людьми, говорившими по-гречески (во всяком случае, в первое время мы не видим на епископских кафедрах лиц с именами коптскими). Это и естественно, потому что римское правительство, у которого Египет был провинцией, покровительствовало людям, принимавшим римскую культуру, и относилось недоверчиво ко всему, что отзывалось древнеегипетской культурой. История Египта была слишком древня, чтобы можно было предположить, что египтяне поддадутся новому греческому и римскому влиянию. Недоверие у местного населения должны были

испытать и Птолемеи и их преемники. Коптское население платило ненавистью своей метрополии, и александрийцы пользовались дурной славой у природных египтян. Это было препятствием к распространению между египетскими туземцами христианства, начавшегося в Египте между людьми греческого языка, что подтверждается свидетельствами о силе язычества в Египте даже в V веке (борьба аввы Шенути с фиваидскими язычниками пред 450 г.).

Нужно принять затем во внимание, что весь юг Египта граничил с варварскими народами, поддержание мирных отношений с которыми составляло одну из труднейших политических задач египетских администраторов, и что эта задача до известной степени разрешалась тем, что с «варваров» брали клятвенные обязательства пред языческими богами (Осирис, Исида и др.), которых чтили эти *οι τε βλεμμοες και οι νοβαται* («блемии и нобаты» — эфиопские племена); поэтому считалось политичным — щадить язычество на юге Египта, чтобы ударом, наносимым политеизму, не разрушить и всех политических результатов в отношении к влеммиям и нубийцам. И языческий храм на острове Филах (Φιλαλαι), священное место этих договоров, продолжал благоденствовать до VI в., пока, наконец, Юстиниан I не приказал его разрушить и заарестовать всех жрецов его.

С севера Египта христианство подвигалось медленно вверх по Нилу, но, во всяком случае, подвигалось настолько успешно, что при Септимии Севере (202 г.) были исповедники христианства в Фиваиде, а это такая область, которая была заселена сплошь коптами. Следовательно, христианство проникло и в этот слой египетского населения. Но условия распространения христианства здесь были довольно своеобразны, и может быть, ни в одной местности оно не было усваиваемо с таким наслоением иностранного элемента, как в Египте. Египетский (коптский) хамитский язык далеко не сроден с индогерманским греческим, но подвергся сильнейшему давлению со стороны развитого синтаксиса последнего. Копты заимствовали не только греческие слова (имена, глаголы), но и греческие частицы (вроде *επειδη, παλιν, δε*). Таким образом, самый строй коптского языка приспособлялся к греческому языку. Язык коптский в лексикальном отношении до такой степени был национален и проникнут религиозными воззрениями, что создатели христианской письменности на языке коптском затруднялись христианские понятия передавать коптскими словами, потому что с ними были соединены египетские представления. По-видимому, не было и попыток перевести такие имена, как *Χριστος, Τριας* на коптский язык; понятия *πνευμα* и *ψυχη* передавались этими же греческими словами (коптское *ni-niqi* пи-нифи — дыхание, дух, по-видимому, слишком напоминало бога Кнефа). Подле коптского уав = святой, очень часто встречается греческое *αγιος*: коптское слово лексически означало собственно «чисто вымытый»; отсюда «жрец» = уив писалось иероглифически в виде человека, простирающего руки, чтобы умыться, к воде, которая льется из находящегося над ним кувшина.

Коптскому населению пришлось знакомиться с христианством чрез посредство богослужения, совершаемого на греческом языке, перевод богослужebных чинов на коптский язык, видимо, совершился тогда, когда коптские христиане были уже знакомы отчасти с греческим языком из богослужebной практики. Поэтому некоторые части богослужения оставлены без перевода (возгласы «*Κυριε ελεησον*», «*σταθητε μετα φοβου Θεου ακουσωμεν του αγιου ευαγγελιου*», «*δοξα σοι, Κυριε*», «*προσευξασθε υπερ της ειρηνης της μονης καθολικης και αποστολικης ορθοθοξου του Θεου εκκλησιας*», «*προσευξασθε υπερ του αρχιερεως ημων (νιμ = имярек) παπα και πατριαρχου κυριου, αρχιεπισκοπου της μεγαλης πολεως Αλεξανδρειας, και των ορθοδοξων ημων επισκοπων*», «*ειρηνη πασιν*», «*και τω πνευματι σου*», «*ασπαζεσθε αλληλους εν φιληματι αγιω*», и большая часть дальнейших возгласов и

ответов из Canon missae). Во второй половине III века уже существовал перевод Нового Завета на коптский язык. Антоний (251—356), будучи 18-ти лет, начал свои аскетические подвиги: на него, не говорившего по-гречески среднеегипетского уроженца, во время чтения евангелия произвели сильное впечатление слова Спасителя: «аще хочещи совершен быти...» (Мф. XIX, 21), которые он буквально понял и исполнил. Следовательно, слова эти были читаны на коптском языке.

Одновременно с Египтом, по-видимому, началась христианизация и в других областях, объединенных с Египтом политически, — в Ливии и Пентаполе, к западу от Египта. Они были отделены от Египта узкою полосой песчаной земли, так что сношения между ними и Египтом были постоянные. Предание о кончине Марка в Александрии говорит, что он удалялся для проповеди в Ливию и умер по возвращении из нее. Таким образом, весьма возможно, что Ливия была просвещена с самого начала христианской эры. В Евангелии (Мр. XVI, 2) упоминается Симон Киринаянин (в Ливии), отец Александра и Руфа; эти последние, очевидно, были хорошо известны первоначальным читателям Евангелия от Марка, если он их упоминает.

Христианство в Персии

После быстрого распространения христианства в век апостольский и послеапостольский наступает период то устойчивого сохранения его, то сокращения. Во всяком случае, нужно предполагать сокращение его на северных берегах Черного моря, на Кавказе, в Армении, а может быть, и в других местах, где семя христианства было брошено апостолами и едва поддерживало свое существование. Но в местах, соприкасавшихся с теми странами, в которых христианство было насаждено твердо, оно сохранялось и все более и более распространялось.

Так было в персидском государстве. Эта область соприкасалась с христианской Месопотамией (Сирией); владовала в Персии парфянская династия арсакидов, которая была не персидского происхождения, а потому и не особенно заботилась о процветании национального персидского языка и религии. Самым распространенным языком здесь был арамейский. Язык этот тогда был тем же, чем теперь является французский при дипломатических сношениях европейских государств. Благодаря арамейскому языку и оживленным сношениям между Сирией и Персией, в последней и далее на восток христианство могло постоянно поддерживаться и распространяться.

Относительно распространения христианства в Персии можно делать заключения из одного известия, очень своеобразного. Сообщает его, по-видимому, один из приверженцев Бахрама VI Чобина, персидского царя-узурпатора 590—591 гг. По этому известию Ардашир (Артахшир) I, основатель династии сасанидов, низвергший в 226 г. парфянскую династию арсакидов, и его визирь Абарсам были весьма склонны принять христианство (и объявить его государственною религиею Персии?), и только противодействие войска помешало им осуществить это намерение. Ардашир I был чисто персидского благородного происхождения. Воцарение сасанидов было торжеством персидской национальности и вместе персидской религии. На последнюю сасаниды смотрели, как на одну из существенных опор своего трона, и — в ее предполагаемых интересах — поднимали гонения на христиан персидских, — гонения, о которых не было слышно при арсакидах. Понятно, что сторонники Чобина, распуская подобную молву об основателе династии сасанидов, желали тем дискредитировать в глазах жреческого сословия царствующую династию сасанидов.

Однако в основе этой молвы, помимо тенденции, могли лежать и исторические факты. Поднимая знамя восстания против арсакидов, Ардашир имел нужду в преданных ему лицах. На жреческое сословие персидское ему не было особенных оснований рассчитывать. Парфяне-арсакиды, если и не были особенно ревностными покровителями персидской религии, то во всяком случае ее и не угнетали, и жрецы могли быть довольны и своим настоящим. С другой стороны, признание христианства государственной религией в соседнем осроинском царстве в 226 г. было еще свежим фактом, который мог вызывать и на подражание себе. А если так, то мы должны предположить, что христиане в Персии представляли уже видную общественную силу, если Ардашир I Пабакан мог мечтать о роли Константина Великого.

Христианство в Аравии

Во времена апостолов возможно было распространение христианства и в Аравии. Отношения между Сирией и Аравией были довольно тесны, тем более, что они находились недалеко друг от друга. С течением времени здесь образуется римская провинция с главным городом Боцрой, что способствовало устойчивости христианства. Последнее поддерживалось еще чрез сношения с Александрией (на восточном берегу Нила жило в Египте немало арабов). Есть известие, что в III в. здесь был созван собор, на котором присутствовал и Ориген, — по вопросу о (монархианском) учении епископа боцрского Вирилла. Оригену удалось одержать победу над Вириллом, и последний раскаялся и принял католическое учение. Этот факт указывает на то, что христианство в Аравии распространилось рано (ср. также Гал. I, 17; Деян. II, 10).

О распространении христианства на юге Аравии имеется свидетельство Евсевия (V, 10, 2. 3). Предшественник Климента в звании александрийского катехета, Пантен, проповедовал христианство в Индии и нашел у тамошних христиан Евангелие от Матфея, потому что в Индии уже проповедовал ап. Варфоломей и оставил христианам это Евангелие, «писанное по-еврейски» (т. е. по-сирийски). Можно думать, что под Индией здесь разумеется счастливая Аравия, или Йемен. Это свидетельствовало бы о движении христианства к югу; но, к сожалению, есть известие о том, что в южной Аравии христианство не было известно у савеев и гомеритов, и что евреи здесь высоко поднимали свою голову. Во всяком случае, сплошная масса здешнего населения к IV в. оставалась языческою.

Известия о дальнейшем положении христианства в этой стране (в период уже после Константина Великого) почерпаются из истории Феофила Инда. Он происходил из знатного рода и мальчиком был отправлен в Константинополь в качестве заложника. Местом его рождения был остров Диву ($\epsilon\pi\iota\ \tau\eta\nu\ \Delta\iota\beta\omicron\upsilon\ \nu\eta\sigma\omicron\nu$), под которым следует разуметь не $\Sigma\iota\epsilon\lambda\epsilon\beta\iota\delta\alpha$ = Цейлон, а (так как район, в котором путешествовал Феофил, лежит в соседстве с Красным морем) один из более близких к африканскому побережью (Феофил называется не только $\omicron\iota\nu\delta\omicron\varsigma$, но и $\alpha\iota\theta\iota\omega\psi$ и $\beta\lambda\epsilon\mu\mu\upsilon\varsigma$) — если не Дахлак (близ Массавы), то $\eta\ \Delta\iota\omicron\sigma\kappa\omicron\rho\iota\delta\omicron\upsilon\ \nu\eta\sigma\omicron\varsigma$ = $\Delta\iota\omicron\upsilon\ \Sigma\omicron\kappa\omicron\tau\omicron\rho\alpha$, т. е. Сокотора. Воспитанный при дворе императора, Феофил усвоил арианские воззрения. Евсевий никомидийский рукоположил его в сан диакона. Около 350 г., при императоре Константине, на него была возложена дипломатическая миссия — завязать мирные сношения с омиритами (химьяр). Отправленный во главе посольства, с щедрыми подарками, он обязан был, между прочим, выхлопотать разрешение построить церковь на римские средства. Прибыв на место, Феофил, по рассказу арианского историка Филосторгия, своею святостию и чудесами произвел такое впечатление, что иудеи были посрамлены и царь склонился к христианству, отказался от римских даров и решил сам на свой счет построить три церкви: в Тафаре ($\tau\alpha\phi\alpha\rho\omicron\nu$, столице), в Αδανη (Аден) и в Περσικον εμποριον (Hormuz). Таким образом, в главных местностях Химьяра появились христианские центры, и

путешествующие римские купцы могли теперь иметь христианское назидание. Может быть, эти лучи христианства в Аравии и были здесь первыми. Далее, по Филосторгию, Феофил отправился на родину и нашел, что христианство продолжало здесь существовать и что оно было вполне православно (= с арианской точки зрения). Единственное, что он нашел здесь нехорошим, это некоторые неблагоприятные обычаи, например, обычай слушать Евангелие сидя. Феофил наставил здешних христиан слушать Евангелие стоя. Далее, Феофил был в Эфиопии и принят был здесь с большим почетом и затем возвратился в пределы римской империи. Здесь он пользовался большим уважением современников, хотя и не получил кафедры. Авторитет его стоял высоко, особенно среди ариан.

Приложение: Христианство в Эфиопии

Уже в IV лишь веке христианство, по-видимому, утверждается в Эфиопии или Абиссинии. Возводить распространение христианства здесь к эпохе более ранней нет оснований. Мы не знаем, что сделалось с тем христианством, которое было насаждено здесь евнухом царицы кандакийской, насколько пришло христианство в ее стране. Но нет сомнения, что она была царицей меройской. А значение меройского царства постепенно падало, и при Нероне римский трибун нашел в Мерое почти только развалины. Но по мере его падения поднималось значение страны, лежащей еще выше от Египта, населенной народом «гыыз», который, приняв христианство, стал называть себя «эфиопами», а у арабов известен под (презрительным, означающим «всякий сброд») названием «хабашун», которое изломано европейцами в «Абиссиния». Положение этой местности на средоточии торговых путей в Африке могло способствовать возникновению культурного центра. Уже Птолеми египетские думали утвердиться в Адуле (около Массавы). Отсюда эллинское образование начало мало-помалу проникать и в Абиссинию.

В первой половине I века по Р. Х. неизвестный по имени царь аксумский (в *inscriptio Adulitana graeca*) благодарит «величайшего бога Арея» (μεγιστος θεος Αρης) за целый ряд побед, одержанных им, царем, на протяжении от границ Египта до нынешней земли Сомали. Эти походы предприняты были им — между прочим, а может быть и главным образом — с целью обезопасить и сухопутный и морской торговый путь. Несколько позже этого царя аксумского жил другой царь аксумский Ζωσκαλης, варвар, но не чуждый и эллинской культуры и отлично понимавший выгоды, какие дает торговля его царству (отождествить этого Ζωσκαλης с одним из ныгусов, поименованных в списках эфиопских летописей, до сих пор не удалось).

Аксумское царство, обнаруживавшее такие культурные задатки, распространившее свою власть и на аравийское побережье (Саба и Химьяр), конечно, должно было привлечь на себя внимание заинтересованных сфер тогдашнего греко-римского мира. И мы узнаем, что при Константине (ок. 350 г.) и римское государство старается завязать сношения с Аксумом, и христианская церковь полагает начало христианскому просвещению этой страны. Первоисточником сведений об этом миссионерском предприятии является история Руфина, написанная в 401 г. Некоторые подробности этого рассказа заслуживают внимания уже потому, что они дают повод поставить немаловажные критические *memento* относительно греко-римских свидетельств о христианских миссиях вообще.

История Эдесия (Αιδεσιος) и Фрументия, как она передана у Руфина (h. e. I, 9), представляется в главных чертах в таком виде. Мероний, тирский философ, предпринял путешествие; с ним находились два его родственника, Эдесий и Фрументий, дети его брата. Во время одной высадки на берег философ был убит, а мальчики были подарены царю индов. Дальше обыкновенная история на востоке: Фрументий делается любимым

рабом, а потом первым министром в государстве, а после смерти царя царица упросила Фрументия управлять государством от имени малолетнего царя; и лишь когда юный царь достиг совершеннолетия (*adolevisset*), Фрументий и Эдесий могли выпросить себе позволение вернуться на родину. Тогда как Эдесий отправился в Тир и сделался там пресвитером, Фрументий отправился далее (*pergit*) в Александрию, где сообщил Афанасию Великому, недавно (*nuper*) поставленному во епископа, о подготовленности индов к принятию христианства. Афанасий поставил самого Фрументия во епископы этого народа, ему обязанного начатками христианского просвещения.

Повествование Руфина подлежит критической оценке а) со стороны внешней (вопрос о повествователе и его источниках) и б) со стороны внутренней (возможная проверка повествуемого по его содержанию).

В первом отношении (а) суждение о рассказе может быть только самое благоприятное.

α) Руфин был 1) хорошо образован, 2) знал не только латинский, но и греческий язык (владел последним свободно), 3) прожил в Александрии 6 лет подряд (372—377) и был в дружеских отношениях с личными знакомыми и друзьями Афанасия Великого (1 2 мая 373), затем (с 378 до 397) жил в Иерусалиме и делал иногда экскурсии в соседние области до Месопотамии включительно. Такое лицо несомненно имело возможность знать весьма многое и не имело наличных побуждений не говорить правды.

β) Источник, из которого Руфин почерпнул сведения о Фрументии и Эдесии, решительно первого ранга. «*Quae nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Aedesio Tyri presbytero postmodum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus*» [Об этих подвигах мы узнали не из народной молвы, но из сообщения самого Эдесия, впоследствии пресвитера Тирского, прежде бывшего спутником Фрументия]. Следовательно, если Руфин и не сам лично слышал это от Эдесия (текст допускает и такое понимание и притом как самое естественное, но не обязывает к нему: нет при «*referente*» принудительного «*nobis*»), то — по меньшей мере — слышал это от слышавших самого Эдесия (иначе получилось бы уже «*vulgi opinio*»).

Но при проверке со стороны внутренней (б) — на пункте αα) хронологии и ββ) географии — получается о рассказе Руфина суждение весьма неблагоприятное.

αα) 1) Фрументий является к Афанасию немного спустя после его поставления во епископы, а Афанасий Великий был рукоположен 8 июня 328 года, во всяком случае, мы вправе предположить, что посвящение Фрументия было в первую эпоху управления Афанасия, в промежуток между его хиротонией и отбытием его из Александрии на собор тирский; следовательно, оно падает на эпоху от 8 июня 328 до 11 июля 335 года. Предположим как среднюю цифру — 333 г. = хиротония Фрументия.

В таком случае 2) предприятие Меропия нужно отнести к более древнему времени. Варвары пощадили мальчиков по их малолетству, по нежности их возраста; их нашли, когда они повторяли урок, под деревом, следовательно, мы имеем дело с детьми школьного возраста, и дать старшему из них Фрументию 15 лет было бы скорее много, чем мало. Затем они сделались любимыми рабами, управляли государством, дожили до совершеннолетия царствующего ныгуса. По всему этому нужно предположить, что они жили в Эфиопии 15—20 лет, скорее — последнее. Итак, если предположить, что годом посвящения Фрументия в епископы был 333-й, то нападение на Меропия было в 313 году.

3) Но Руфин говорит, что Меропий предпринял путешествие по примеру другого путешественника, путешествовавшего в Индии, Митродора, а Митродор был в славе в 334 году.

aa) В хронике Иеронима под этим годом замечено: «в это время был в славе Митродор философ» (*Metrodorus philosophus agnoscitur*).

bb) Если бы до нас сохранились X—XIII книги *Ammiani Marcellini rerum gestarum* («о подвигах»), то мы, конечно, знали бы отлично, чем прославился этот авантюрист; но, к сожалению, «*libri, qui supersunt*» (сохранившиеся книги) А. Марцеллина начинаются лишь с XIV, и в XXV, 4, 23 он ссылается на «предыдущее по следующему поводу. На Юлиана Отступника римские граждане возлагали ответственность за неудачу персидского похода; на это Аммиан отвечает, что не сам Юлиан виноват в борьбе с персами, но Константин, поверивший пустым рассказам (*mendaciis*) Митродора и завязавший неприязненные сношения с персидским царем, которые и повели к персидской войне.

cc) Но, по-видимому, утраченная часть рассказа А. Марцеллина сохранилась (по своему содержанию) у Скилицы, который (под 326 г.) говорит, что авантюрист-Митродор был в Индии (у браминов) и, возвратившись оттуда, говорил, что индийский царь дал подарки для Константина, но что большая и драгоценнейшая часть этих подарков была отнята у него во время его путешествия чрез Персию. Константин стал требовать возвращения этих даров; но царь персидский Шапур II (309—379) отказался. Это до такой степени обострило отношения Рима и Персии, что Константин Великий + 22 мая 337 г., готовясь к войне с персами, и в 338 году (при Константине) эта война и началась.

dd) 334-й г. (а не 326-й год, что было бы слишком рано: 12 лет дипломатических пререканий!!) получает, таким образом, полное себе оправдание.

4) Эпоха процветания = возвращения Митродора падает на такое позднее время, когда Фрументий — по вышеприведенному предположению — был уже епископом, и Мероний, следовательно, не мог подражать Митродору.

Правда, 5) могли быть aa) два Митродора; и бб) один и тот же Митродор мог путешествовать в Индию дважды, пред 313 и пред 334 годом; вв) Митродор мог около 310 г. отправиться в Индию и вернуться оттуда лишь в 334 году, следовательно, Меропий мог по его примеру (не дождавшись его возвращения) сам отправиться в путь около 311 г.; но по основным методическим правилам: «*simplex veri signum*» и «*non sunt multiplicandae causae*», историк не должен создавать вереницы гипотетических фактов, а обязан — без веских мотивов — не отказываться от той мысли, что путешествие Митродора, которому «подражал» Мероний, падает на время незадолго до 334 г.

Следовательно, хронология Руфина содержит внутреннее противоречие.

ββ) Географические данные у Руфина еще ужаснее. Руфин начинает с замечания, что каждому апостолу было назначено свое место для проповеди: Матфей проповедовал в Эфиопии, Варфоломей в прилегающей к Эфиопии ближайшей Индии (*citerior India*), Фома — в Парфии. Но в лежащей между ближайшей Индией и Парфией, но далее — вглубь крайней Индии (*inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet*), по ее отдаленности, никто из апостолов не проповедовал, и лишь при Константине посеяны в ней (Фрументием) первые семена веры. Варфоломей проповедовал именно в *India citerior*, под которой, как показывает ее соседство с Эфиопией, разумеется Аравийский полуостров, а *India ulterior* — более отдаленная — лежит между Аравийским

полуостровом и Парфией, следовательно, за Персидским заливом, ибо центральная линия Парфии находится на 58° восточной долготы от Гринвича. Итак, под ней мы должны понимать или северное побережье Аравийского (Персидского) моря = Белуджистан, или же — всего естественнее (ибо «вглубь») — Индостан. Таким образом, мы получаем свидетельство, что Фрументий проповедовал в самой Индии, а не Абиссинии.

Если Руфин — при его возможностях — из рассказов самого Эдесия не мог вынести толкового взгляда на дело и не умел сказать обстоятельно, когда и где была эта миссия, то что сказать о тех повествователях, которые почерпали свои сведения из изустной молвы?! Эта история показывает, как должно быть осторожным по отношению к сообщаемым известиям. Случись, что не дошла бы до нас апология Афанасия, тогда бы этот рассказ Руфина не имел для себя корректива, и наука полагала бы, что дело идет о проповеди в Индостане! Но — и другой *memento*; как ни запутана хронология и география в рассказе Руфина, однако самый факт (как видно из той же апологии Афанасия), передаваемый Руфином, — верен. Следовательно, нужна величайшая осмотрительность при пользовании известиями довольно мутными, и от несостоятельности деталей не следует делать рискованного заключения к небытию самого факта.

Apologia ad Constantium imperatorem («*Ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε χριστιανόν*») написана великим Афанасием между 24 февраля 357 — 2 октября 358 г. В ней Афанасий рядом документов показывает Константию, как он непоследователен в своем воззрении на него, Афанасия. В числе этих уличающих Константия документов приводится (п. 31) и послание

Константия
«*Φρουμεντίου χάρις, τοῦ ἐπισκόπου τῆς Αὐξουμῶς – τοῖς ἐκεῖ τυραννοῖς*» («из-за Фрументия епископа Аксумского,— тамошним царькам»). Константин (после 24 февраля 357 г.) пишет аксумским царькам *Αἰζάνα καὶ Σαζάνα*: «Фрументия епископа вышлите как можно скорее в Египет к честнейшему Георгию епископу (александрийскому) и другим епископам, которые имеют особое право рукополагать и судить по богословским вопросам. Вам небезызвестно, что в этот сан Фрументия рукоположил Афанасий, виновный в бесчисленном множестве зол. Он бежит теперь неизвестно где. Остерегайтесь, как бы он (Афанасий) не пробрался в Аксум и не произвел смуты не только церковной, но и политической. Бог да хранит вас, *ἀδελφοὶ τιμωτάτοι*».

Отсюда следует, что если бы Фрументий был рукоположен в 333 г., то в 357 г. он был бы уже близок к 25-летию своего епископства. А тогда —

а) Для Константия было бы рискованно требовать, чтобы цари аксумские выслали на суд своего уже почти старца-епископа, который, конечно, приобрел бы за 25 лет огромное влияние.

б) Набрасывать тень на хиротонию, совершенную Афанасием в 333 году, когда в 332 году он был с честью отпущен Константином Великим в Александрию и назван в императорском послании «человеком Божиим», — со стороны Константия значило бы наносить оскорбление памяти своего великого отца.

в) Так как и 21 октября 346 г. Афанасий Великий возвратился на александрийскую кафедру не только с разрешения Константия, но и по настоятельному его приглашению, то для императора было бы неудобно третировать Афанасия Великого как виновного во множестве преступлений, чтобы дискредитировать хиротонисанного им, если бы хиротония была совершена в 346—347 г.

г) Есть основание полагать, что до 347 г. Фрументий не был еще епископом.

д) Но известно, что в мае 353 г. Константин уже документально заявил о своем неблагоприятии к Афанасию; а в 355 г. был послан в Александрию нотарий императора Диоген и с 4 сентября по 23 декабря силился вытеснить Афанасия с александрийской кафедры и взять его под стражу. Но народ оказал энергичное сопротивление, и нотарий уехал с ничем. Если хиротония Фрументия совершена в 355—356г., то император с некоторым подобием наружного приличия мог третировать Афанасия, как не признанного законом епископа, потому что с сентября 355 года он занимал кафедру александрийскую вопреки изволению Константия. Следовательно, предположить, что Фрументий рукоположен в это позднее время, значит указать удовлетворительное «*inde itae*» для послания к Айзане и Шадзане.

Продолжение

Послание Константия предполагает, что оба нигуса были ревностные христиане. Но сохранилась *inscriptio graeca* Ахумитика, в которой «Аизана (TM [□ | f | c]), царь аксумитов и омиритов» etc. etc., «царь царей, сын непобедимого бога Арея» (*υιος θεου ανικητου Αρεως*), возвещает о славной победе над «*βουραειται*», которую одержал он, Аизана, и его братья, *Σαλαζανας και Αδηφας*; в благодарность за это Аизана и воздвиг богу Арею 5 статуй. Спрашивается: что прежде: *inscriptio* или послание Константия?

Адифа не упомянут в этом последнем; следовательно (предполагая, что Константию положение дел в Аксуме было хорошо известно), в 357 г. Адифа уже умер (*inscriptio* прежде послания), или же он был еще так молод, что не было и речи о его соправительстве с Аизаною (*inscriptio* позже послания). То и другое предположение нелегко согласить с подробностями рассказа Руфина и послания Константия. Возможно, однако, и то, что Константин ошибочно считал аксумских «*τοραννοι*» христианами, и то, что Аизана отпал от христианства. Во всяком случае, следует иметь в виду, что о воспитании Фрументием царька (или царьков, названных «Блла-Азгвагва») в христианской вере говорится лишь в эфиопском синаксаре; а у Руфина об обращении царя не сказано ничего, и миссионерская деятельность Фрументия (до епископства) выражается в том, что он предложил христианским купцам в «Индии» открыто совершать христианское богослужение, построил несколько церквей («*ecclesiis constructis*») и расположил к принятию христианства многих туземцев.

Важнее другой вопрос: удержалось ли христианство, посеянное Фрументием в Эфиопии? Или — в другой постановке: сохранили ли абиссины живое предание о св. Фрументий как их просветителе?

Обыкновенно отвечают: да, а) они чтут св. Фрументия под именем «абба Салама», б) чтут и Айзану и Сазану — своих первых царей-христиан — под именем «Абрыха и Ацбыха, братьев возлюбленных».

Ad a). Синаксарный рассказ об абба Салама = св. Фрументий заимствован из греческих памятников (которые в свою очередь зависимы от Руфина), и в этом виде о живом предании не свидетельствует ничего. Остается лишь имя «абба Салама» (сокращенное из «абба Саламави» = «отец мирный»; о связи понятия «мир» с понятием «религии» говорит арабское слово «ислам», которое происходит от корня - «салам» = мир). Но абиссинские предания (вообще смутные) знают трех древних митрополитов с именем «абба Салама»; и, следовательно, к Фрументию ли они прилагали первоначально имя «абба Салама», это еще вопрос.

Ad b). 1) Что абиссины царей Абрыха и Ацбыха считают своими, так сказать, просветителями, это лежит в лексическом значении этих имен. «А—брыха» глагол в кавзативной форме и значил «заставил светить» = «осветил»; «А—цбыха» — также *verbum causativum* = «заставил рассветать, привел с собою утренний рассвет». 2) Об Айзанае и Шадзанае, как таких, абиссины, по-видимому, не помнят ничего. 3) Под именами Абрыха и Ацбыха скрывается, видимо, совсем другая пара исторических деятелей.

«Ацбыха» — это тот ныгус аксумский, которого греки знали под именем «Ελεσβααζ» или «Ελλατζβααο» (арабское «аль-асбаху»), а абиссины помнят под именем «Калеба». Калев был ревностный христианин (монофисит), стяжавший себе громкую известность в греко-римской империи своим походом после пятидесятницы 525 г. против омиритов и полную победу над жидовствующим царем их Дзу-Нувасом. Дзу-Нувас, конечно, не признавал над собою власти царей аксумских и фанатическую иудейскую ненависть к христианству выразил тем, что избил христиан наджранских 24 октября 523 г. Калев явился, таким образом, мстителем за кровь христианских мучеников.

«Абрыха», известный грекам как Αβραμοσ, арабам как «Абрыха», был христианин незнатного рода, поставленный царем в Химьяре эфиопскими войсками, взбунтовавшимися против назначенного Калевом наместника химьярского. Узурпатор Абрыха выдержал долгую борьбу против далекого ныгуса аксумского так счастливо, что около 550 г. сам Калев - Ελεσβααζ признал Абрыха-Авраама царем омиритским под гегемониею ныгуса аксумского. Таким образом, имена «Абрыха и Ацбыха» представляют воспоминание о важных исторических деятелях и фактах VI, а не IV века.

А что после IV в. (т. е. после Айзаны и Шадзаны) в Аксуме царствовали ныгусы язычники, это лежит вне спора. До сих пор в Аксуме сохранились две написи на эфиопском (гыызском) языке, воздвигнутые одним и тем же царем аксумским Тазеною, сыном Аламида, возвещающие о победах Тазены. В первой из написей Тазена титулуется себя вместе с тем «сыном Махрыма» (= Истребителя = бога Арея), и назначает Махрыму более 100 быков в благодарственную жертву; во второй — титула «сын Махрыма» уже нет, а благодарение возносится Богу Вседержителю (Ыгзиабхер). Следовательно, язычник в первой, Тазена является монотеистом во второй написи. На вопрос: был ли это монотеизм христианский или иудейский? в написи нет ответа. Косвенный ответ (против второй альтернативы) заключается в том, что о распространении иудейства в Эфиопии в это время нет никаких известий, что сын Тазены Калев был ревностный христианин и в качестве ныгуса аксумского вел славную борьбу против политического сепаратизма омиритов, выступавшего против Эфиопии под религиозным знаменем иудейства. Но «Тазена, сын Махрыма», представляет монументальное свидетельство, что в последней половине V в. господствующей религией в Эфиопии было язычество, и, следовательно, семена христианства, посеянные св. Фрументием, в Эфиопии не пустили прочных корней.

Таким образом, из монументальных данных видно, что один из древних ныгусов эфиопских, Тазена, был сперва язычником, потом стал монотеистом и, вероятно, христианином, при нем и совершилось вторичное обращение Эфиопии в христианство. По другим известиям, христианство было принято Айдогом, царем внутренних индов, который победил царя внешних индов. Он отправил посольство в Александрию, и оттуда был назначен епископом в Индию Иоанн, просмонарий александрийской церкви Иоанна Предтечи. Может быть, под Айдогом скрывается тот же Тазена, а может быть, и один из эфиопских наместников в Аравии. Во всяком случае, Иоанн был монофисит, ибо в его время в Александрии не было православного патриарха. Наконец, относительно вероисповедания Калеба не может быть никакого сомнения, так как своими

представлениями персидскому царю Калед достиг того, что тот приказал выпустить из тюрьмы монофиситских епископов.

Возможны изыскания и путем внутреннего исследования лингвистического характера. Мы, например, называем Сына Божия Иисусом Христом, а поляки Езусом Христуsom. Естественно, что это различие в названии указывает на историю распространения христианства. Такой же метод исследования применим и к абиссинской церкви. Древнеэфиопское наречие есть разветвление семитского языка, который делится на три слоя: северный — сирийский, средний — еврейский и южный — арабский. Эфиопское наречие принадлежит к южной арабской ветви. Трудно ожидать, чтобы эфиопские слова совпадали с еврейскими, еще труднее — с сирийскими, вследствие фонетической почти противоположности этих крайних наречий. Поэтому сродство эфиопского с арабским, наблюдаемое очень часто, совершенно естественно. Напротив, совпадение с сирийским заслуживает внимания как нечто необычное. Вообще к инородному элементу в эфиопском следует относиться с тем большею серьезностью и можно из него делать исторические заключения с тем большим правом, что эфиопский язык усвоил мало иностранных слов, тогда как коптский переполнен греческими выражениями. Эфиопы стараются выражать и богословские понятия по-своему. Например, «Слово» = Λογος = «Церковь» — не κυριακον, и не εκκλησια, а «дом христиан». — Откуда же у эфиопов идут основные христианские имена и названия?

1) Слово Ιησους по-коптски должно читаться как Иасус (коптский выговор η как а/э = английское а в hat — шляпа, had — имел). Для семитов, напротив, странно «и» первоначальное тупое (не йотированное, не как j произносимое). Сирийцы произносят имя Христа (йешуь), а арабы (ясуь), с характерным семитским гортанным (аин) на конце. Но эфиопы произносят имя Христа «Иясус», т. е. с возможною точностью передают коптское произношение этого слова.

2) Христос произносится как Крыстос (таков для русского уха и коптский выговор слова Χριστος, хотя есть у абиссин и эфиопское слово для Χριστος «Масих»). 3) Монах — монакос (μοναχος), — тогда как у сирийцев — дайрайя, у арабов — рахибун, — заимствовано эфиопами у коптов. 4) Епископ = епископос; но диакон — сирийское мшамшана, арабское шаммасун, по-эфиопски — дякон, т. е. не διακονος, а коптское διακων.

Но замечаются и следы северно-семитского (сирийского) влияния. Например, закон (Моисеев) = orit, от сирийского орайта, тогда как у арабов — намусун = νομος. Затем, takanasa — имеет только специальное техническое значение συναγεσθαι (= быть в церкви, у богослужения); сир. кнаш, евр. канас значит «собирать вообще»; но уже в арабском слово «канисатун» (церковь) есть иностранное слово, тогда как арабский (чисто национальный) глагол «канаса» значит «подметать пол метлою», и в эфиопском корень «канаса» вовсе неупотребителен. Ср. также «хайманот» — «вера» у эфиопов = сирийскому «хайманута», т. е. слову, которое и в сирийском имеет облик иностранный, указывающий на его палестинское происхождение.

Таким образом, подле коптских элементов есть и сирийские. Предположить, что эти (сирийские) слова занес св. Фрументий, нельзя (ибо он едва ли знал сирийский язык, и притом такие слова, как «орит», слишком техничны для маленького мальчика). Значит, в Абиссинии были и сирийские миссионеры. Это легко объяснить: сирийские жители (монофиситы) после халкидонского собора стали переселяться в Египет, а alexandрийские патриархи начали отправлять их в Абиссинию.

Есть указание в абиссинских преданиях, что христианство у абиссин распространено девятью святыми, которые прибыли при Аламиде или Саладобе из разных мест. Предание это темно, известны только имена святых. Невозможное известие, что некоторые из этих девяти были учениками св. Пахомия из Фиваиды, вероятно, служит отголоском того исторического факта, что главными миссионерами среди абиссин были южно-фиваидские монахи — копты. Самым замечательным из 9 был Панталеон, который благословил Калеба на поход против Дзу-нуваса и потом постриг Калеба, когда тот отрекся от престола (ок. 550 г.). по всей вероятности, эти святые были объединены в одну символическую группу искусственно, а на самом деле приходили из разных мест в Абиссинию и в разное время (например, Панталеон жил бы невероятно долго, если бы предположить, что и он явился в Эфиопию по крайней мере при Аламиде). Они, по преданию, «артыбу» = διωρθωσαν или κατωρθωσαν («восстановили, исправили») веру. Ими или неправославие (с их точки зрения) заменено православием, или просто поднято знамя христианства. Но так как о борьбе против неправославия ничего не известно, напротив, предание представляет их насаждающими христианство на языческой почве (борьба с поклонением змею), то приходится заключить, что семена христианства, посеянные св. Фрументием, к концу V века в Абиссинии заглохли.

Таким образом, нынешняя Абиссиния своим христианским просвещением обязана монофиситским миссионерам, следовательно, христианство здесь было насаждено в форме монофиситства, и отпадения от православия не было. Отчетливых преданий об этом отдаленном церковном прошлом у абиссин нельзя ожидать уже и потому, что политические бедствия (с VII века?) заглушили у них и воспоминания о политической их истории, так что и сам Калев превратился в полумифический образ.

3. Распространение христианства на Западе. Христианство в Италии и Африке

Относительно Италии едва ли нужно распространяться. В Риме христианство насаждено было не апостолами Петром или Павлом, а людьми, бывшими в Иерусалиме в Пятидесятницу. Неоспорим, однако, тот факт, что ап. Петр скончался в Риме. Окраины Италии также предъявляют претензии на просвещение их христианством от апостолов, например, Милан — Варнавою, но для этого нет твердых данных.

Из Италии христианство проникло в Африку. Африканская церковь всегда смотрела на римскую как на *ecclesia matrix*. Известно, что африканский епископ Агриппин созывает в 215-217 гг. собор, на котором присутствуют до 70 епископов. Ясно, что христианство в Африке существовало уже давно. Отсутствие на соборе епископов из Мавритании, по-видимому, указывает на слабость христианства в ней. Но может быть, епископы мавританские не присутствовали на соборе и по отдаленности. Значительное число епископов на этом соборе объясняется тем, что африканская церковь была склонна увеличивать их число. Исторически известны имена первых карфагенских епископов: Оптат, Агриппин, Донат и Киприан. Имя Оптата упоминается в мученических актах Перпетуи и Фелицитаты *cum sociis* (7 марта 203 г.). В видении мученица в раю разговаривает по-гречески с «папою Оптатом, епископом, и Аспазием (Ἀσπασίος), пресвитером», что указывает с вероятностью и на богослужebное употребление греческого языка, и на значение лиц греческого происхождения в африканской церкви, следовательно — на близость 203 года к началу христианства в Африке. Акты мучеников исхлиских (пострадавших 17 июля 180 г.), были написаны, вероятно (Aube против Usener), по-гречески. Известно, что сам Тертуллиан на литературное поприще выступил с произведением на греческом языке. Первомучеником (ἀρχημάρτυρ) африканской церкви признается Nam-phano; следовательно, он скончался до 17 июля 180 года, и так как это был человек с чисто пунийским именем, то его первомученичество означает уже

проникновение христианства в чисто народный слой. Все это, взятое вместе, говорит о том, что Опатат не был первым карфагенским епископом и что христианство началось в Африке уже давно, может быть, в конце I века.

Христианство в Испании

Древняя Испания обнимала собою нынешние Испанию и Португалию. Есть воззрение, что здесь проповедовал евангелие ап. Павел. Но это утверждение имеет в своем основании одно лишь слово из послания ап. Павла к Римл. гл. XV, ст. 21: апостол высказывает свое намерение побывать в Испании. Но был ли он там с проповедью Евангелия или нет, — это неизвестно. На основании некоторых данных можно даже предполагать, что апостолу не пришлось выполнить своего намерения. Справка с древними толкователями этого места не дала бы нам ничего, кроме их предположений, основанных на этом же самом месте. Существовала также легенда, что в Испании христианство насаждено ни кем иным, как именно апостолом Иаковом Зеведеевым. Но эта легенда — не более как темное произведение средневекового невежества и как такое, очевидно, не выдерживает никакой критики.

Полновесными и непререкаемыми данными для первоначальной истории христианства в Испании могут служить: 1) собор испанский — concilium Illiberitanum (Illiberis, Eliberis, Elvira = нынешняя Granada), собравшийся в первой половине 306 года (A. W. W. Dale, *The Synod of Elvira and Christian Life in the fourth century* London 1882). Этот собор свидетельствует о широком вообще распространении христианства в его время. На нем присутствовало 19 епископов различных городов Испании и кроме них 24 пресвитера. Впрочем, из этого числа пресвитеров 17 несомненно имели на соборе своих епископов, с которыми они прибыли на собор. Ничто не препятствует предполагать, что остальные 7 были уполномоченными от своих епископов. Если так, то на соборе Эльвирском испанская церковь имела 26 своих представителей; число это, конечно, не обозначает все количество испанских кафедр в это время: их могло быть и больше.

2) Если поднимемся на полвека выше, то и там найдем другое свидетельство, также имеющее полное значение для первоначальной истории испанской церкви. Мы говорим об ответном послании (ер. 67) Киприана и собора карфагенского на запрос от клириков трех городов, ныне называемых Асторгою, Леоном и Меридой («*Felici presbytero et plebibus consistentibus ad Legionem et Asturicae [Леон и Astorga], item Laelio diacono et plebi Emeritae [ныне Merida] consistentibus*») [Пресвитеру Феликсу и народу, пребывающему в Леоне и Асторге, а также диакону Лелию и народу, пребывающему в Мериде]). Писано пред 1 сентября 256 г. (O. Ritschi, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Gottingen 1885). Поводом к запросу послужили следующие обстоятельства. В предшествующее гонение два испанских епископа Мартиал (Martialis, вероятно асторгский, замененный Феликсом) и Базилид (епископ леонский? меридский? замененный Сабином) отреклись от христианства. Отступничество их было полное. После гонения Базилид признался в своих прегрешениях, признал себя недостойным быть епископом и просил только, чтобы ему была дозволена *communio laica*. Просьба его была исполнена, и сам он и его соотступник Мартиал были лишены епископства и на их кафедры были поставлены другие лица. Через несколько времени Базилид раскаялся в своем покаянии и снова захотел быть епископом. Поэтому он обратился с своим делом к епископу римскому Стефану, и этот последний признал Базилида и Мартиала законными епископами, а их преемников по кафедрам избранными не по правилам. Так как Стефан с своей точки зрения признал правыми раскаявшихся епископов и стоял за возвращение им кафедр, то клир заинтересованных церквей и обратился с вопросом к африканским епископам. Вместе с клиром особенно горячо рекомендовал Киприану Феликса и Сабина

и епископ сарагосский (Caesaraugustanus) Феликс. Таким образом, в ер. 67 Сургиани засвидетельствованы для 256 г. в Испании 3 кафедры, но их несомненно было более, так как 11 января 259 г. в пятницу (подробность, ставящая год вне сомнения) скончался мученически — был приговорен к смерти словом: «fuisti» и сожжен живым — епископ тарраконский (ныне Tarragona) Фруктуоз, — первый известный по имени и, может быть, и исторически первый епископ Тарраконы.

Затем — в восходящем хронологическом порядке — мы в мартиролагах IX века (Usuardus, около 876) встречаем предание об испанских septem-viri, миссионерах-епископах, посланных в Испанию апп. Петром и Павлом и основавших соответственные церкви. Имена их:

1. Torquatus, episcopus города Acci (Guadix)	
Secundus	Abula (Avila)
Indaletius (Ενδελεχεῖος)	Urci (Arbucena) — пам. 30 апр.
Ctesipho (Κτησιφών)	Bergi (Veria) — пам. 1 апр.
Caecilius	Eliberis (Granada) — пам. 1 февр.
Esitius (ΗΣΥΧΙΟΣ)	Carcesa (Cazorla)
7. Euphrasius (Ευφρασῖος)	Illiturgi (Andujar)

Кроме особых дней, в испанском готском календаре 1 мая положена память «Торквата и иже с ним», а в мозарабской литургии — общий всем гимн (15 мая).

Как относиться к этому преданию? Соединение в одном месте апостолов Петра и Павла предполагает встречу их или в Антиохии, или в Риме, — последний факт далеко не бесспорный. Но если оставим в стороне эту подробность и примем как местное предание, то должны будем признать, что ничего невероятного в этом рассказе нет. Следует обратить внимание на то, что в числе имен этих мужей — 4 греческих: Индалеций — греческое Ενδελεχεῖος, Ктисифон — явно греческое, Эзиций — искаженное греческое Исихий, и Евфрасий. Таким образом, в этом пункте испанское предание заверяет, что эти западные окраины первым светом христианского просвещения обязаны людям греческого происхождения. Каких-либо дальнейших заключений из этого сделать невозможно, потому что собственно и сама римская церковь до III века оставалась греческою. Точно так же нет оснований настаивать на том, что эти 7 лиц непременно явились в одно и то же время. Можно допустить, что позднейшее предание соединило в одну группу имена первых епископов нескольких городов. Они могли действовать в разные времена, но тем не менее предание придвинуло их, как первых епископов, ко временам апостольским. Возможно только установить, что христианство в Испании явилось очень рано, если не в первом, то во втором веке, и распространялось постепенно; нет оснований оспаривать, что некоторые из отцов Эльвирского собора были первыми епископами в городах их.

Из известных испанских церковных преданий названное (o septem-viri) — наиболее авторитетное; есть предания позднейшие, дающие более полные списки епископов того или другого города, — но в том же объеме и менее достоверные. Так, например, по авторитетному преданию Гранада считает своим первым епископом Цецилия, а вторым — в историческом списке ее епископов — является Флавиан, присутствовавший на Эльвирском соборе и подписавшийся под соборными актами 8-м в ряду других епископов. Но позднейшее предание гранадской церкви силится пополнить пробел между Цецилием и Флавианом и дает 6 имен, из которых первое — Leuverindus — отзывается уже готским происхождением. Древняя церковь брагская (Bracara, ныне Braga) чествует 26 апреля, как своего первого основателя, епископа Петра ратского — Petrus Rathensis, об

исторической достоверности которого и болландисты отзываюся так: «Demus hoc sane Bracarensum credulitati [Это, конечно, в силу легковерия жителей Браги]». В этом роде известны и местные предания некоторых других городов, как, например, Толедо, который, не довольствуясь тем, что его первый исторически достоверный епископ (Melantius) участвовал на Эльвирском соборе, возводит основание своей церкви к некоему «Евгению», предание о котором в Испании оставалось неизвестно до XI—XII веков.

Христианство в Галлии

Галлия — это такая область, которая, по меньшей мере, может претендовать на возникновение в ней христианства при апостолах с такою же основательностью, как и Испания. Если в пользу древности христианства в Испании говорит послание ап. Павла к Римлянам, то значение этого свидетельства ослабляется тем, что все зависит от вопроса, привел ли апостол это намерение в исполнение. В пользу же апостольского происхождения христианства в Галлии говорит заявление, читаемое во 2 послании к Тимофею IV гл. 10 ст., где мы встречаем упоминание о спутниках ап. Павла: «Димас оставил меня и пошел в Фессалонику, Крискент в Г а л а т и ю, Тит в Далматию и только Лука остался со мною». Это чтение «в Галатию» для нас так привычно, что никому из нас, кажется, не приходит на мысль, не кроется ли тут свидетельство в пользу галльской церкви. Между тем в издании Тишендорфа читается: «επορευθη — — Κρησκης εις Γ α λ λ ι α ν» (Tischendorf, ed. N. T. VIII critica major). Таким образом, является чтение, которое благоприятно для всякого француза, старающегося окружить свою церковь ореолом апостольского происхождения.

Для проверки результатов критических изысканий Тишендорфа наука располагает двумя изданиями Нового Завета: 1) Триджельса (Tregelles, ed. 1857-1879), который употребил много времени на изыскания и критическую установку изданного им текста, и 2) Уэсткотта и Хорта (Westcott et Hort, ed. 1870—1881). [В Novum Testamentum graece recensiois Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit Oscar de Gebhardt (editio stereotypa quinta Lipsiae 1891, p.420) стоит:] «Т § Н: Γαλατιαν». Т. е. 1) в NT ed. Tregelles читается «Γαλατιαν», но на поле стоит Γαλλιαν; т. е. по этому издателю, чтение «Γαλλιαν» могло быть принято даже в текст, но за «Γαλατιαν» стоят несколько более авторитетные рукописи, чем за «Γαλλιαν».

2) В NT ed. Westcott et Hort читается «Γαλατιαν», и «Γαλλιαν» не признано даже настолько хорошо засвидетельствованным, чтобы дать этому чтению место на поле. Таким образом, в отношении к данному месту авторитетные новейшие критические издания расходятся между собою.

Приходится обратиться к свидетельству древних рукописей. Важнейшие унциальные манускрипты для 2 Timoth. [ср. у Gebhardt'a, adnotatio critica, p.489]:

a = Cod. Sinaiticus Petropolitanus

A = Cod. Alexandrinus, s.V, Londini

C = Cod. S. Ephraemi Syri rescriptus, Parisiis. s.V

D = Cod. Bezae Cantabrigiensis, s. VI

G = Cod. Seidelii, Londini, s. IX—X.

Γαλλιαν a C min⁵ am* tol aeth Eus Eriph al^{vi}

Γαλατιαν ADG... vv^{pl} (arm Γαλιλειαν) Irⁱ Chr al.

min⁵ = cod. graec. literis minusculis scriptus №5

am* = почерком первого писца (но поправлено после на Galatian) в cod. Amiatinus (латинская рукопись, до последнего времени считавшаяся самым древним представителем для versio Vulgata)

tol(etanus?) тоже латинская вульгата

aeth = versio aethiopica

Eusebii h. e. 3, 4 (επι τας Γαλλιας)

al^{vi} = alii, ut videtur, patres et scriptores

...после ADG == et alii codd. sat multi (vel plerique)

vv^{pl} = versiones plurimae (но армянский перевод «в Галилею» конечно благоприятствует чтению εις Γαλλιαν)

Irⁱ = s. Irenaei interpres latinus

Chr(ysostomus) (т. е. авторитетная editio = recensio Luciani, которая распространена была в антиохийском патриархате [= сирский перевод пешито с нее] и затем и в константинопольском [откуда славянское «в Галатию»]).

al = alii.

Решающее значение в этом деле имеют исторические основания. Св. Ириней, сам епископ галльский, видимо, не знает, чтобы было предание в галльской церкви о проповеди св. Крискента (Crescens). Но трудно допустить, чтобы до Иринея, этого почти современника апостолов, не дошло предания об апостольском происхождении галльской церкви, если бы таковое существовало. Таким образом, является несомненно правильным чтение «εις Γαλατία», что очень важно для церковной истории Галлии.

Были, правда, обстоятельства, которые могли способствовать распространению христианства в Галлии еще в апостольское время. В Вьенну, в Нарбонской провинции, был сослан Архелай. Здесь, без сомнения, образовалось, хотя и небольшое, иудейское поселение, которое живо интересовалось всем, что происходило в Палестине. Поэтому легко могло случиться, что в Галлию проникло христианство в первый же год после Пятидесятницы. Затем, известно, что ап. Павел в Пафе встретил проконсула Сергия Павла и обратил его в христианство (Деян. XIII, 7. 12). Так как языческая фамилия Сергиев Павлов, как видно из надгробных надписей, жила около Нарбона, то предполагают, что не невозможно, что обращенный апостолом Сергий был из этой фамилии; в Павле, епископе нарбонском, видят если не самого проконсула, то одного из членов этой фамилии. Но это все лишь прекрасные упования, не подтверждаемые почти историческими данными. Григорий турский свидетельствует, что начало всех церквей в Галлии относится ко времени не ранее гонения Декия, т. е. 250 г., но, как писатель позднейший, и он с своими показаниями возбуждает сомнения.

То, что составляет для Испании Эльвирский собор, то для Галлии представляет Арльский собор (concilium Arelatense I) 1 августа 314 года. Церковной истории приходится говорить об этом соборе по вопросу о донатизме: для улажения этой схизмы он и был созван Константином Великим. Некоторые обстоятельства, предшествовавшие этому собору, дают особенное значение ему. Сами донатисты обратились к императору с прошением дать им третейских судей в их деле, именно из Галлии, епископы которой не запятнали себя предательством. Константин, по словам Евсевия кесарийского, пригласил в Арль епископов из различных мест. Собор предполагался быть грандиозным, и галльских епископов в нем должно быть большинство. Что действительно эти епископы составляли большинство, свидетельствует второй Арльский собор 451 года, упоминая о первом, что он был по преимуществу галльским, что на нем были епископы ex omnibus mundi partibus, галлицане Gallicanis (со всех частей света, преимущественно галльские). Естественно, что от числа галльских епископов, присутствовавших на соборе, к числу галльских епископов вообще предположительно заключать в данном случае становится особенно резонно. Но защитники вящей славы галльской церкви, чтобы ослабить неудобный для них непосредственный вывод, поднимают вопрос вообще о числе епископов на соборе и указывают на целый ряд рукописей, где этот собор назван «coetus episcoporum sexcentorum». Однако латинское «sexcenti», подобно греческому «μυρίοι», есть только гиперболическое выражение неопределенной многочисленности (ср. Горациево: «sexcentos inserts», когда дело идет о речной лодке), и поместный собор из 600 епископов подле I вселенского из 318 представлял бы историческую неправдоподобность.

Не придавая исторического значения цифре «600», мы принимаем как надежную исторически (с возможностью незначительного plus на пропуски) цифру 33, какую дают подписи. Из них 16 приходится на Галлию. Распространение христианства является, таким образом, в своеобразном свете. 8 епископов приходятся на территорию близ

Средиземного моря (Aries, Marseilli, Vienne, Mende, Vaison, Orange, Apte et Nice), остальная часть Галлии представлена тоже 8-ю епископами (Lyon, Autun, Reims, Treves, Cologne, Rouen, Bordeaux et Eauze). Между тем территория северо-западных окраин, между Сеною и Гаронною, не имеет в числе представителей ни одного человека.

Ученые, защищающие мысль о распространении христианства в Галлии в самые ранние времена, высказывают немало возражений против сделанного вывода (Dom Francois Chamard, *Les Eglises du Monde Romain, notamment celles des Gaules, pendant les trois premiers siecles.* Paris 1877). Под актами Сердикского собора находится, по свидетельству Афанасия Великого, до 34 галльских подписей. Это обстоятельство увеличивает число епископских кафедр в стране. Но чтобы дать возможность считать их огромным количеством, защитники широкого распространения в Галлии христианства утверждают, что подписи не имеют особенно важного значения, потому что они составлены небрежно. Писец происходил с побережья Средиземного моря и отметил только близкие к его родине епископии, а в отношении к остальной Галлии ограничился тем, что отметил по одному епископу из каждой из 8 митрополитанских провинций. Что епископы в Галлии были многочисленны, видно из того, что по правилам святых отцов (Arelat. I can. 20) каждого епископа должны рукополагать Вив крайнем случае 3 епископа. Возможность появления (= выполнимость) этих правил в галльской церкви свидетельствует о значительном числе в ней епископских кафедр. Так как с 297 г. установилось разделение на 17 провинций: Belgica I. II; Germania I. II; Lugdunensis I. II. III. IV; Maxima Sequanorum; Alpes Grajae; Alpes Maritimae; Viennensis; Aquitania I. II; Narbonensis I. II; Novempopulana, — то естественно предположить, что в каждой провинции было больше 7 епископов; получается, таким образом, грандиозное представление о широком распространении христианства в Галлии.

Но если взглянуть более серьезно на эти аргументы, то легко можно усмотреть в них противоречие. Чтобы доказать, что на Арльском соборе присутствовало невероятное число «600» епископов, ссылаются на то, что эта цифра засвидетельствована рукописями, которые были рассеяны по монастырям всей Галлии и, следовательно, заверяется церковным преданием всей Галлии. Между тем, когда приходится говорить, что в рукописях сохранилось только 16 имен галльских епископов, то утверждают, что этою неточностию история обязана тому, что рукописи зависят от экземпляра, составленного кем-то из Вьеннской провинции, северною Галлиею не интересовавшимся. Ни в одном монастыре не нашлось, следовательно, ни одного лица, которое — в интересах своей провинции — восполнило бы пробелы, сделанные первым вьенским писцом. Что касается can. 20, то какое основание утверждать, что каждой гражданской провинции в Галлии действительно соответствовала и церковная провинция? Несколько провинций гражданских могли составлять одну только провинцию церковную.

Итак, на основании данных Арльского собора приходится заключить, что на юге Галлии христианство было распространено более, чем на севере. Утверждать, что в городах северо-западных, не упомянутых на соборе, не было и епископов, — было бы нелогично; но также нет оснований предполагать и то, что по простой случайности (например, трудности пути) из этого угла не явилось ни одного епископа, так как даже из далекой Британии явились 3 епископа. Следовательно, в северо-западном углу христианство в это время было распространено слабо. Ввиду этих фактов, во Франции существует научное направление, представляющее дело в менее благоприятном для славы Галлии свете. Ле-Блан (chevalier Le Blant), знаток христианской эпиграфики Галлии, находил, что выводы по его специальности вполне совпадают с тем, какой можно сделать из подписей Арльского собора.

В восходящем порядке за Арльским собором следует для Галлии свидетельство св. Киприана в ер. 68. Он от Фаустина, епископа лионского, узнал, что епископ арльский Маркиан (Marcianus) стал на сторону новатиан. Из кн. I, 10, 2 «Против ересей» св. Иринея, епископа лионского (+ ок. 202), мы узнаем об утверждении церкви среди кельтов и германцев по берегам Рейна.

Послание южно-галльских христиан о бывшем в Лионе в 177 г. гонении на христиан, написанное на греческом языке, извещает между прочим о мученической кончине епископа лионского Пофина (Ποθεινός; — чисто греческое имя), более чем 90-летнего старца, и в ряду мучеников отмечает «Ἀττάλον Περγαμῆνον τῷ γενεῖ, στύλον καὶ ἐδραῖωμα τῶν ἐνταῦθα αἰεὶ γεγονότα» («Аттала, пергамца родом, всегда бывшего опорой и оплотом здешних (христиан)») (Euseb. h. e. V, 1, 29. 17). Преемником св. Пофина был св. Ириней (Ἰρηναιός), человек с чисто греческим именем, греческий писатель малоазийского происхождения, очень хорошо помнивший Поликарпа смирнского и в юном возрасте бывший его слушателем (παῖς ἐπὶ ὧν, Euseb. h. e. V, 20, 5—7; 5, 8; IV, 14, 3). Все это говорит, что сношения между Лионом и Малою Азией в это время были самые живые. А если мы примем во внимание редко допускавшую исключения практику древней церкви, по которой епископ был выбираем из местного клира, то в избрании малоазийца св. Иринея во епископа лионского будем не без основания видеть указание на то, что лионская церковь тогда была еще сравнительно новою и, вероятно, св. Пофин был ее первым епископом.

История распространения христианства в Галлии — в восходящем порядке — завершается именами семи епископов, которые посланы были на проповедь в Галлию. Их имена упоминаются в истории Григория турского (1 595 г.). Gregor. turon., hist. franc. 1,18: «Hi ergo missi sunt: Turonicis (Tours Gatianus episcopus; Arelatensibus (Aries) Trophimus episcopus; Narbonae (Narbonne) Paulus episcopus; Tolosae (Toulouse) Satuminus episcopus; Parisiacis (Paris) Dionysius episcopus; Arvernus (Clermont в Auvergne) Stremonius episcopus; Lemovicis (Limoges) Martialis est destinatus episcopus». Лица, желающие доказать апостольское происхождение галльской церкви, утверждают, что эти епископы были посланы или самими апостолами или их учениками; при этом Дионисия парижского обыкновенно отождествляют с Дионисием Ареопагитом, а в епископе Трофиме видят спутника ап. Павла. Но Григорий турский против такого воззрения: он предполагает, что миссия семи епископов падает на 250 год. Решающим авторитетом являются подлинные мученические акты Сатурнина, епископа тулузского, скончавшегося мученически sub Decio et Grato consulibus, т. е. в 250 г. Сохранилось предание, что он был первым епископом тулузским и по консульской дате — в 250 г. Таким образом, приходится выбирать между веком апостольским и первой половиною III века. Но и этот вывод нельзя считать верным. Вероятно, в галльской церкви соединены в символическое число 7 имена епископов, живших в разное время.

Сатурнин, человек с римским именем, был первым тулузским епископом и пострадал при Декии в 250 г. Он выступил первым проповедником евангельского слова, встретил оппозицию со стороны жрецов, пал от черни, был привязан к хвосту разъяренного быка. Есть предание (у Григория же турского), что мученик перед смертью предрек неблагоприятной пастве, что из ее среды не будет избираем епископ, и Григорий свидетельствует, что до его времени это пророчество исполнилось с буквальностью. С этим данным согласны и другие сведения. Тулуза — город на юго-западной окраине Галлии. Здесь христианство распространяется и поздно (около 250 г.) и весьма туго. Гатиан турский (северо-западная окраина) скончался после 50-летнего мирного управления, следовательно (по Григорию турскому), около 300 года. Я уже указывал на фантазию ученых, которые пытаются Павла, первого епископа нарбонского, отождествить

с Сергием Павлом проконсулом, обращенным в христианство ап. Павлом. Но Григорий турецкий относит его к 250 г. и включает в число септемвиров галльской церкви. Подле — может быть грека — Стремения далее стоят несомненные греки Дионисий парижский и Трофим арльский. Если предположение Григория о посольстве Дионисия около 250 г. и гармонирует с данными о позднем распространении христианства на северо-западе Галлии, то греческое имя Дионисия располагает думать о более раннем периоде. Тождество его с Ареопагитом более чем сомнительно. Мнение о посольстве его Климентом римским (у Venantius Fortunatus?) не очень авторитетно. Что он скончался мученически, говорит — вслед за Декстром + 444 — и Григорий турецкий; а дата мученичества «sub Sisinnio Fescennino» (у Декстра) не дает для хронологии ничего.

Многие связывали начало христианизации в Галлии с именем Трофима, первого епископа арльского. Некоторые утверждали, что этот Трофим был ученик апостольский, упоминаемый в посланиях. Потому он играл важную роль в истории арльской церкви. Когда возник спор о преимуществе этой церкви пред вьеннской, то имя Трофима, как ученика апостольского, выставлялось в качестве причины преимущества первой церкви пред второй. В V веке выдаваемо было за твердое предание в Галлии и Риме, что с города Арля началась христианизация Галлии; это подтверждается и посланием папы Зосимы 417 года. Но в действительности преимущество Арля было чисто политического характера: Арль был город, наиболее значительный в гражданском отношении, и потому претендовал на первенство. Папство же, находясь в затруднительном положении, смотрело на это свободно. По убеждениям папы, связующим центром христианского мира должен быть Рим, где проживали некогда сами императоры. Но это положение стало изменяться со времени Константина Великого, перенесшего свою резиденцию на восток; западные императоры имели потом свою резиденцию в Медиолане. Это был роковой для Рима момент. Притягательным центром христианства стал Медиолан, а не Рим с своим сенатом, сведенным на положение городской думы. А так как Медиолан, и по единству церковного устройства, и по единству населения, развивал свое влияние на южногалльские церкви, то Риму нужно было ослабить силу тяготения галльских церквей к Медиолану. Можно было ожидать, что Медиолан объявит себя церковным центром и утвердит влияние на южногалльские церкви. И вот Рим старается основать в Арле викариатство с тем, чтобы викарий арльский, опираясь на авторитет пап, распространял свое влияние на южногалльские церкви. Но когда императоры перенесли свою резиденцию в Равенну, за которой не признавалось важного значения в церковном отношении и которая находилась далеко от Галлии (на берегу Адриатического моря), то папы охладели к арльскому викарию и стали смотреть на него, как на простого митрополита. И только уже впоследствии, спустя много времени, когда в Галлии появились германцы, Арль снова получил значение викариатства.

Твердые основания для первоначальной истории христианства в Галлии положило замечательно беспристрастное [еще незаконченное] исследование Дюшена: L. Duchesne, *Pastes épiscopales de l'ancienne Gaule*. T. I—II. Paris 1894—1899. Для определения начала существования той или другой церкви могут служить списки ее епископов, «fasti épiscopales». В древности в церкви произносились во всеуслышание молитвы за живых и за умерших. Пока епископ церкви был жив, его имя помещалось в одной части, когда же он умирал, его имя переносили в другую часть. Эти поминанья и послужили источником для «fasti épiscopales» — епископские каталоги; но, к сожалению, не все церкви имеют исправные каталоги, так что ученые при своих исследованиях могут располагать только ограниченным их числом. Где сохранились списки достоверные и для историка является надобность в установлении хронологических дат, нужно свести имена епископов списка с именами епископов на соборах или обратно — и получатся приблизительные даты. Получив ряд епископов отдельной церкви, можно судить и о древности ее. На основании

этих списков нельзя относить основание церкви в Галлии к временам апостольским или к идущим непосредственно за ними.

К числу источников истории древней Галлии относится памятник, известный под именем *Notitia Galliarum* [ed. Seeck 1876], где перечисляются все важнейшие города Галлии, *civitates*, имеющие полное гражданское устройство. В них-то и были первоначально епископии. Таких *civitates* насчитывается 113, но 4 из них скоро прекратили свое существование. Кроме того, к концу VI в. епископии существовали в 14 местечках, не принадлежащих к *civitates*, но 4 из них появились не ранее VI в.; значит, к началу VI века только в 10 таких местечках были епископии. Всего епископии было, следовательно, $109 + 10 = 119$. Это число (к началу VI века) в свою очередь распадается (по Дюшену) на два: $86 + 33$. Относительно 86 епископии ученые не знают времени их происхождения: только 17 из этих епископии имеют за себя свидетельство от IV века. Время возникновения 33 епископии определяется приблизительно. Только об одной из них — лионской — известно, что она существовала еще во II веке. Около половины III в. возникли 4 епископии: тулузская, вьеннская, трирская и реймская; 6 епископии, в том числе парижская и кельнская, возникли около 300 г. Из остальных 22 лишь немногие существовали к IV в., большая часть возникла во времена Константина Великого, а другие даже во 2-й половине IV века. К числу древних центров христианства следует отнести Марсель, основанную около 600 г. до Р. Х. Св. Мартин, епископ турский, был рукоположен во епископа в 372 году, а он был уже 3-м епископом Тура.

Относительно устройства галльских церквей в древнейшее время любопытным памятником является упомянутое послание галльских христиан асийским о гонении, бывшем при Марке Аврелии (*Eus. h. e. V, 1*). Оно начинается так: «Присельствующие в Вьенне и Лионе рабы Христовы» (*Οι εν Βιεννη και Λουγδουνω της Γαλλιας παροικουντες δουλοι Χριστου τοις κατα την Ασιαν και Φρυγιαν – αδελφοις*). «Присельствую» — это греческое *παροικεω*, от которого происходит «парикия» — епархия, т. е. церковное общество во главе с епископом; только впоследствии под *παροικια* стали разуметь приход. Отсюда видно, что христианская церковь рассматривала частные церкви как временные участки, в которых христиане были не полноправными гражданами (*πολιται*, а только присельствующими; а само *παροικια* не указывает еще на то, кто стоит во главе общества. В этом адресе на первом месте обозначена Вьенна, а не Лион, хотя последний был главным. Может быть, это обуславливается тогдашними приемами авторов становиться на точку зрения читателя, а с точки зрения асийских христиан Вьенна была важнее и ближе к ним. А может быть, это сделано потому, что инициатива письма принадлежала христианам Вьенны. Расстояние Вьенны от Лиона по большой дороге — 23 римских мили, а так как римская миля = 1,4785 км (693 саж.), то 23 мили = 34 км, по прямому направлению — 16 миль = около 23.5 км. Несмотря на близость расстояния, эти города принадлежали к разным системам управления. Вьенна была в сенатской области — *Narbonensis*, во главе которой стоял проконсул, а Лион — в императорском округе под управлением императорского легата (*legatus Augusti pro praetore*). Из адреса не видно, где было гонение 177 г., в Лионе или Вьенне, видно только, что оно было в одном определенном городе (*η πολις*). Но так как в послании говорится, что в этом городе есть амфитеатр, игемон (что соответствует *praetor'y*), а также и солдаты, то, значит, речь идет не о сенатской провинции, а об императорской, т. е., значит, гонение было в Лионе. И если в числе мучеников оказался Санкт, диакон вьеннский, то он оказался подсудным претору, а не проконсулу, потому что был захвачен в Лионе, в противном случае он подлежал бы суду проконсула. Очевидно, этот диакон не пользовался громкою известностью, так как послание находит нужным определять его как «*τον διακονον αλο Βιεννης*». Определенный член показывает, что он был единственным диаконом в Вьенне. Собор

Эльвирский предусматривает в своем 77 правиле: «Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit» [Если диакон, окормляющий паству без епископа или пресвитера, окрестит кого-либо, то епископ должен преподать благословение (Лат.)], такого диакона, который сам по себе совершал крещение и стоял во главе plebs'a. И Григорий турский упоминает приходы, во главе которых стояли диаконы. Раз это явление было и считалось законным в последующие времена, то очень может быть, что Санкт был именно *diaconus regens plebem*.

Важным свидетельством о христианстве в Галлии является, затем, упоминание Евсевия (V, 23) о послании (ок. 195 г. по вопросу о времени празднования Пасхи) «галльских парикий, над которыми епископствовал Иринея» (των κατα Γαλλίαν παροικίων, ας Ειρηναίος επεσκοτει). Были ли подчинены Иринею другие епископы, т. е. был ли он митрополитом, или просто епископом? В это время созываются соборы, на которых председательствует епископ. В отношении восточных соборов Евсевий выражается, что епископ проутετακτο (Феофил, Παλμας), председательствует, а в отношении западных, что он — επεσκοτει. Руководясь общою суммою данных, историку нужно было бы заключать, что церковное устройство и для Галлии было то же, что и для Палестины. Но теперь, при свете этого свидетельства, можно остановиться на заключении Дюшена, что Иринея был епископом всей Галлии, а несколько парикий управлялись диаконами и пресвитерами. Основанием для Дюшена было место у Феодора мопсуэстийского, который, комментируя пастырские послания ап. Павла, коснулся древнецерковного строя и высказал ту мысль, что сначала по главе христиан в отдельных провинциях стояли апостолы, а по смерти апостолов преемники их не осмелились присвоить себе название апостолов и стали называться епископами; в неважных же местечках управляли общинами лица с правами нынешних пресвитеров. Впоследствии уже явилось по 2 и по 3 епископа в одной провинции (κατ επαρχίαν). Так обстоит дело на западе, по Феодору, даже в настоящее время, или, по крайней мере, обстояло в недавнее время").

В древнее время епископов в Галлии, таким образом, было весьма немного, и потому многие парикий управлялись пресвитерами и даже диаконами. Этот тип церковного устройства замечается и в северной Италии.

В действительности между северной Италией и южной Италией в церковном строе усматривается большая разница. Южная Италия походит на Африку, в которой после 250 года Киприан мог уже созвать собор из 90 епископов. В IV и V вв. в южной Италии и Африке епископов можно насчитывать сотнями. В северной же Италии никогда не было больше 50 епископов, — не о всех притом имеются определенные сведения. Так, например, на соборе Арльском 314г. были 7-й епископ медиоланский и 5-й аквилейский; на соборе Сердикском 343 г. присутствовали: 12-й епископ равеннский, 6-й веронский и 5-й брешийский. Лишь относительно равеннской и медиоланской епископий можно сделать то заключение, что они восходят к началу III в. А скончавшийся в 370 г. Евсевий был первым епископом верчелльским. Некоторые же епископий возникли после Амвросия медиоланского.

Таким образом, в характере древнецерковной организации усматриваются два различных типа. С одной стороны — церкви с широким развитием епископий, потому что даже в неважных местечках были епископы. Отсюда для восточной церкви получает буквальный смысл замечание Игнатия Богоносца, что церковь без епископа не бывает. С другой стороны — церкви с слабым развитием епископской системы. Епископы здесь были

только в главном городе провинции, в прочих местечках управляли пресвитеры или диаконы.

Христианство в Германии и на Дунае

В Германии христианство появилось позднее. Нужно признать, что оно утвердилось здесь до Константина (на Арльском соборе в числе галльских подписываются епископы германских городов Кельна и Трира).

Позднее оно распространилось по Дунаю. Мученичества, о которых сохранились известия, падают на эпоху Диоклетиана, например, мученическая кончина Ириней сирмийского. Может быть, близость Сирмия к востоку, может быть, греческое (понятное в церкви еще юной) происхождение мученика, а может быть, и то, что на него, как на первого епископа сирмийского, было обращено внимание востока,— содействовали тому, что имя св. Ириней вошло в мартирологи отдаленного востока (сирийский 410—411 гг., коптский, эфиопский). Епископ кивальский Евсевий, и Монтан, пресвитер сингидунский, пострадали также при Диоклетиане.

Местные предания относительно начала христианства в Паннонии сводятся к двум повествованиям: а) о *quatuor coronati* (воинах, из которых один с греческим именем Карлофорос), и б) о каменосечцах — (один, *Νικοστρτος*, с греческим именем). Эти последние приняли крещение от антиохийского епископа Кирилла, сосланного в паннонские каменоломни (по хронике Евсевия-Иеронима — 18-й епископ антиохийский Кирилл правил церковью в 279—301 гг.). По легенде, каменосечцы искусством своей работы обратили на себя внимание самого Диоклетиана, который — по интриге против них со стороны их соперников — заказал им сделать статую Эскулапа. Отказ исполнить это повеление и повел их к мученичеству. *Quatuor coronati* скончались за отказ принести жертву Эскулапу. Имена святых мучеников Афы аугсбургской и Викторина, епископа петтавийского (и та и другой — при Диоклетиане) отмечают поступательное движение христианства к верховьям Дуная.

Христианство в Британии и Ирландии

Самой отдаленной окраиной запада была Великобритания с ее двумя главными островами — одним, занимаемым Англией и Шотландией, другим — Ирландией. Как давно проник на эти острова свет христианства и откуда он занесен, эти вопросы с положительностью не решены. О том, что христианство в Британию проникло с востока и в очень раннее время, об этом и в британской церкви не сохранилось не только преданий, но и легенд. Самая тенденциозная из британских легенд говорит, что британский царь Люций (*rex Britanniae Lucius*) отправил к римскому епископу Елевферу послов с просьбой прислать ему проповедников христианства. Елевфер и послал в Британию епископа со священниками, и они крестили народ и царя. На основании британских преданий этого Люция отождествляют с *Lleirwg*, *Lies*, *Lleurwg*. Но и отождествление это достаточно произвольно, и самая легенда невероятна, потому что при Елевфере (175—189) не могло быть в Британии общего царя, который повелевал бы всем народом. Можно разве допустить, что Люций был один из мелких князей, который отправил посольство в Рим. Но и это предположение не может быть принято историей, потому что о посольстве не упоминается у Евсевия и у Иеронима и в «*Catalogus pontificum romanorum*», явившемся в 354 г., где сообщаются важнейшие деяния пап. Впервые известие появилось в VI веке. Бэда Достопочтенный (+ 735 г.), поместивший это известие в своей «Истории английского народа», говорит, что пользовался латинскими источниками. Таким образом, легенда эта

является недостоверною, а время ее составления обнаруживает тенденцию поднять папский авторитет.

По-видимому, принятию мнения о раннем проникновении христианства в Британию способствует другое обстоятельство. Если около 170 г. христианство и не было распространено в Британии, то к концу II в. должно бы представляться несомненным его существование там, потому что об этом говорит Тертуллиан. Но его сообщение подозрительно уже потому, что он говорит с ораторским пафосом, который заставляет сомневаться в историчности сообщения, а этот пафос происходил вследствие апологетического тона Тертуллиана.

Британцы принадлежали к кельтскому племени, к тому же, к которому принадлежали и галлы. Так называемый кельтский язык делится на две ветви, а) Гэльская ветвь представляет две разновидности, аа) Ирское наречие в Ирландии, *ghaeidheilg eireannaigh*. Древнее название острова Ирландии — *Βεργυιον* = сумг. «*vergyun*» — западный, откуда «*Ιερνη*», «*Hibernia*», нынешнее ирландское «*Eir*», pp) Альбанское наречие в Шотландии, *ghaeidheilg albannaich* (другая орфография: *gaelic albannaich*). Шотландия называется Альбанией «*Albain*», потому что остров обращен к Ирландии своею гористою (*alb* — гора, ср. *alpes*) стороною. б) Кимрская ветвь, *сумгаег*; это так называемый вельшский язык, *Welsh*, наречиями которого говорили в *Wales*, *Cornwall*, *la Bretagne* и в собственной *Britannia*.

Если обратимся к отношению между этими двумя ветвями, то увидим, что гэльское наречие представляет тип латинского языка, а кимрское — тип греческого языка. Для пояснения и доказательства этого представим зависимость между латинским и греческим языками, с одной стороны, и между гэльским и кимрским — с другой. Характерные пункты: а) лат. «*s*» = греч. «*σ*» (густое придыхание). Примеры: *sex* = *εξ*; *septem* = *επτα*; *sol* = *ηλιος*; *sal* = *αλς*. б) Лат. «*qu*» = греч. «*π*». Примеры *quo?* = *πως*; *equus* = *ιππος*; *sequor* = *επομαι*; *oculus* = *οψις*, *просωплов*.

Подобным же образом относятся гэльский и кимрский языки: гэльский ~± латинскому, кимрский ~± греческому.

Что касается галльского языка, то он, как видим из сохранившихся остатков его, примыкает не к гэльскому, а к кимрскому наречию. *Galli* на европейском континенте были, таким образом, кимрской ветви. Это доказывают слова: «*Eporodia*» (ныне *Igvia*) в *Gallia cisalpina* = кимр. «*Ebrwydd*»; *Brennus* ([391 г. по Унгеру, 387/6 по Низе] до Р. Х., сожжение Рима: «*vae victis*») = кимр. нарицат. «*brennin*», царь.

Мы знаем, таким образом, что в Шотландии и Ирландии было одно наречие, а в Британии — другое, то же, которое в Галлии. Можно думать, что связь по языку могла способствовать постоянному общению между Галлией и Британией и сообщению христианства из первой в последнюю.

Цезарь только случайно покорил Британию. Страна эта в 85 году была покорена Агриколой до гор Пика — до Эдинбурга. Но дальше римляне не могли проникнуть, а император Адриан даже отступил к югу и построил 17 укреплений — *Vallum Hadriani* (вал Адриана, между нынешним *Newcastle* и *Carlisle*, что почти совпадает с 55° с. ш.). В 142 г. Антонин Пий построил между двумя заливами *Vallum Pii* (вал Пия, около *Edinburgh-Glasgow-Dunbarton* ~± 56° с.ш.). Между этими двумя стенами колебалось римское владычество. Септимий Север едва удержался за вторыми стенами. Он умер в 211 г. в *Eboracum* (ныне *York*-Йорк), где умер и Константин Хлор. Сомнительно, чтобы

христианство проникло тогда в Шотландию. Весьма вероятно, что христианство в то время проникло в южную Британию из Галлии.

Можно считать несомненно доказанным, что христианство в Британии существовало при Максимиане. Панегиристы утверждают, что у Константина Хлора не было преследования христиан. Но Константин Хлор, как кесарь, не мог воспрепятствовать исполнению эдикта двух императоров. И, действительно, при нем было преследование христиан — был замучен Альбан из Веруламия (Verulamium = Saint Albans). Он был простой поселянин; во время гонения он дал убежище одному христианскому священнику, который и обратил его в христианство, и он скончался мученически. Следовательно, во время гонения Максимиана христианство в Британии существовало.

Арльский собор (1 августа 314 г.) показывает, что в британской церкви уже существовало особое управление. Этот собор был созван для уничтожения донатистской схизмы. Донатисты обратились к императору Константину с прошением дать им судей в их деле из Галлии. Константин пожелал, чтобы на этот собор явились и британские епископы. Под определениями собора была подпись трех британских епископов: (24) Eborius episcopus de civitate Eboracensi pr(ovincia) Britannia. (25) Restitutus episcopus de civitate Londinensi pr(ovincia) suprascripta (епископ из Лондона). (26) Adelfius episcopus de civitate Coloniae Londinensium; вместо Londinensium, по одним,-должно быть Legionensium = Caerleon on Usk, главный город в Britannia secunda, по другим — Lindi = Lincoln. Здесь нельзя заключать о последовательном шествии христианства в Британии. Возможно, что эти три епископа были единственные епископы британской церкви.

В 359 году, когда правительство Констанция старалось устроить по возможности грандиозный собор в Аримине, представители Британии явились с особым своеобразным оттенком, который не позволяет думать, что христианство у них существовало уже давно. Когда предложено было собравшимся епископам содержание от правительства, то все они отказались от него, за исключением епископов британских, церкви которых отличались своею бедностью. Ясно, что британские церкви не были тогда в состоянии процветания.

Дальнейшие сведения о британской церкви очень скудны. Они встречаются чрез 30 лет после Ариминского собора, когда руанский епископ Викторий (Victoricius Rotomagensis) путешествовал <ок. 396 г> по Британии для уничтожения еретических пререканий (вследствие лжеучений Пелагия и Целестия). Можно предполагать, что Пелагий был родом британец, а Целестий — ирландец. Впрочем, последнее предположение очень невероятно, потому что, если на севере Британии римлянам трудно было утвердить свое владычество, то Ирландия и совсем, значит, оставалась незатронутой Римом и христианством. Писатель (римский?) V в. называет Британию римскою, а Ирландию — варварским островом.— Проспер Аквитанский в 431 году был в Риме и просил папу Келестина отправить епископа Палладия для скоттов. «Ad Scotos in Christum credentes ordinatur a papa Celestino Palladius et primus episcopus mittitur». (Prosper. Aquit. Chron. ad AD. 431). Но эта миссия была неудачна.

Более счастлив в своей просветительной деятельности и в своей миссии был св. Патрик. Деятельность его обнимала Ирландию. С именем этого святого связано очень много легенд<арных работ>, но за подлинными, которые принадлежат перу самого св. Патрика, признаны: «Confessiones» со многими биографическими подробностями и его послание к христианам, жившим под властью тирана Коротика. Последнее написано по частному поводу. Какой был князь Коротик — неизвестно; известно только, что он продавал в рабство не только христиан, но и своих подданных — язычников. Из «Confessiones» известно, что св. Патрик родился в Британии. Имя его было сначала Сукат (означает что-

то вроде герцога или князя); но, по обычаю того времени, он перевел свое имя на латинский язык: Patricius. Родом он был, по-видимому, из северной Британии; по одним из [источников] — «Rilpatrick, now station between Dunbarton and Glasgow (между Дунбартоном и Глазго)». Центр просвещаемых Патриком ирландцев был в Армах (William Bright).

Он был сын дьякона Кальпурния (сына Потита). Отсюда следует, что в Британии духовенство было женато. Кальпурний был сначала мэром своего города, и притом был человеком более гражданского, чем духовного характера. Патрикий до 16 лет не был просвещен христианством. 16 лет он попал в плен в Ирландию. Это событие он приписывал своим грехам. Говорил он на кимврском наречии и несколько — по-латыни. Во время плена Патрик выучил гэльский язык. Из плена он бежал; потом опять попал в плен и опять бежал. Впоследствии было ему ночное видение: указано было отправиться в страну Ирландию (к варварам). Естественно, что он обратился за епископским саном к британским епископам; менее вероятно, чтобы в Рим.

Дело св. Патрикия было велико и своевременно. Британцы были тогда предоставлены римлянами самим себе. Так как в 450 г. римляне покинули Британию, то на их место явились язычники — англо-саксы. Это отразилось на древней британской церкви. После этого события британская церковь была гонима.— У св. Патрикия замечается, кроме благочестия, любовь к книжному просвещению и необыкновенная ревность к своей миссии. Основой ревности к миссионерству служит любовь к путешествиям, вследствие чего он постоянно путешествовал. И этим качеством отличался не один только Патрикий, но и все миссионеры-уроженцы Британии. Вместе с этой хорошей чертой у британских миссионеров были и дурные черты: мелкий эгоизм и отсутствие общности интересов; в своих соотечественниках они видели соперников, поднимали на них оружие, и даже употребляли друг против друга церковное проклятие.

Среди британских миссионеров выдавался еще Колумбан (Columbanus, от Columba — младший). Он действовал и у франков и у соседних с ними аламаннов, обитавших в Швейцарии. Во Франции он основал три монастыря, из которых Люковий — Luxovium = Luxeuil — является замечательнейшим. Из Франции Колумбан перебрался в Ломбардию и здесь основал новый монастырь — Bobbio, где и скончался в 615 г. Его спутники основали монастырь Callech = Gallus в Швейцарии. Ирландец был и Фридолин — Fridolin — основатель монастыря Sakingen bei Basel. Киллен (Cillene = Kilianus) ирландец действовал в Тюрингене (мученик, f 689 г. в Вюрцбурге). Подле Колумбана действовал ирландец Ferghil = Virgilius [Фергил] «Bischof von Salzburg und apostol von Kamthen». Он умер в 789 году в сане епископа зальцбургского. Это было на континенте.

Продолжение

Шотландия, населенная пиктами, обязана своим просвещением Ирландии. Три имени связаны с проповедью в Шотландии: Ниниана (Ninian), Кэнтигерна (Kentigern) и Колумбы. Старший из них Ниниан, епископ виндзорский, родился в 370 г. в Британии, откуда родом и св. Патрикий. Он был первым распространителем христианства среди пиктов. Народное его имя Ринген (Ringan). Продолжателем его дела является Кэнтигерн, епископ глазговский (вероятно, + 603 г.). Имя его (искаженно Киндерн — Cyndeum = a chief lord) было нарицательным именем и обозначало главного лорда. До какой степени он казался симпатичным, это доказывает его название св. Мунго (Mungo), что на народном языке значит достолюбезный.

Величайший миссионер Шотландии — Колумба. Собственное имя его «Crimthón» (= волк) не соответствовало его кроткому характеру, поэтому его епископ назвал Colum — голубь (columiile — голубь церковный). Вот этот-то голубь церковный в 563 г. с 12 спутниками прибыл на Гебридские острова, называвшиеся Jona. Собственное имя этих островов на древне-ирландском языке Эо, Жо, Жа, что значит остров. Жо у латинян было латинизировано в insula ioua. Малограмотные переписчики превратили Joua в Jona, под каковым именем эти острова остались и доселе. Острова Гебридские, назывались Гебудэс, вследствие неразборчивости письма превратились в Гебридес. На острове Жо Колумба устроил монастырь, который впоследствии сделался митрополией целой серии монастырей. Он умер 9 июня 597 года.

Характерная особенность христиан ирландско-шотландских — это их своеобразное отношение к своему племени. Поступление в монастырь не отрывало их от племени, и в монастыре ирландцы чувствовали себя членами своей общины. И преемником епископа в монастыре выбирался один из членов той же общины. Монастырь, таким образом, представлял собою родовую собственность этой общины. Этим объясняется возникновение светских аббатов. Они сохраняли родственную связь с основателем монастыря.

Из того, что св. Патрикий проповедовал в Ирландии в то время, когда монашество в христианском мире особенно заявило себя, объясняется и то, что монашество получает особенно важное значение и в церковной жизни Ирландии и Шотландии. Древняя церковь опиралась на епископский диоцез, впоследствии парикию (приход). Ирландско-шотландская же церковь опирается на монастыри. Армах, основанный Патрикием, делается впоследствии митрополией Ирландии. И нигде монастыри не имели такого значения, как здесь.

Главные монастыри: а) Клонард (Cluain Iraid = Clonard) основан св. Финианом (Finniun, Finnen, + 550—552), к западу от Дублина, в) Прототип своеобразной монастырской митрополии представляет Бангор (Bennchair-Uladh, ирландский Bangor) к востоку от Бельфаста, на берегу моря (Банна — высокая скала, остроконечный остров). Бангор основан св. Комгалем (Congal, Comgall, Comgill) в 558 году и является центром миссионерской деятельности, с) Бенхайр Исихор (Bennchair ys y coed — Бангор под рощею) основан св. Динотом (Dinoath, Dunawd Wr, Dunod Fyr), ирландским священником 500—542 г. В Уэльсе было основано три монастыря. Бангор впоследствии сделался местом епископской кафедры, и последняя существует здесь до настоящего времени.

Св. Колумба основал монастырь на острове Жо. В VI столетии этот монастырь был светочем христианства на всем острове. О значении этого монастыря можно видеть у Беды Достопочтенного: «Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia, et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debcant esse subiecti doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter exstitit et monachus». Lanfranc 1074: «quod episcopi ab uno episcopo consecrantur» [«Итак, сам остров всегда имеет настоятелем аббата-пресвитера, правосудию которого, вопреки обыкновению, должны подчиняться и вся провинция, и даже сам епископ - правосудию ученого мужа, который не епископ, а пресвитер и монах» Ланфранк: «...чтобы епископов посвящал один епископ» (Лат.)]. Этим монастырем управлял аббат пресвитер; ему же подведомственна была вся провинция, — даже епископства. Бэду поражают такие особенности ирландско-шотландского церковного строя: аббат-пресвитер главный руководитель области и начальствует над епископами.

Факт подчинения епископов пресвитерам-аббатам подал протестантским ученым ту мысль, что в древности не было никакого различия между пресвитерами и епископами и что это велось так со времен апостольских. Но такая мысль тенденциозна и совершенно не верна: нет такого примера, чтобы хотя один аббат согласился рукоположить во пресвитера, не только что во епископа; напротив, во пресвитеров и епископов в ирландско-шотландской церкви рукополагали епископы, но зависимые от пресвитеров, стоящих во главе управления. В пример такого порядка можно поставить наше придворное и военное духовенство: на службу в это ведомство принимают протопресвитеров, но посвящают, по просьбе их, епископы. Только одна особенность этой церкви резко бросается в глаза — это рукоположение во епископа одним епископом. Но это в свою очередь с успехом может быть объяснено слабым развитием церковной жизни в Ирландии: там епископов было очень мало — не более трех. Аналогичным примером нарушения церковных правил по нужде можно поставить африканскую церковь. На Африканском соборе было постановлено, что епископа могут судить только 12 епископов. В первое время после постановления такой порядок был весьма возможен, но впоследствии сами же африканские епископы должны были отступить от него. Далее, с точки зрения западных епископов посвящение во епископа одним епископом не может казаться странным, если мы припомним различие между еп. целебрантами и еп. ассистентами. Целебранты — это лица, носящие сан епископа, ассистенты же — пресвитеры, только представляющие собою епископов, так что посвящение может быть произведено одним целебрантом и двумя ассистентами. Очевидно, все дело здесь в том, чтобы была выдержана цифра 3, т. е. количество епископов, необходимых при посвящении. Итак, мысль, что между аббатами и епископами не существовало различия, не может быть допустима. Аббаты, власти которых были подчинены епископы в делах управления, сами всецело зависели от епископов в делах религиозных.

Типичным представителем ирландских порядков в Европе был Виргилий, епископ зальцбургский. Заняв, по желанию Пипина, Зальцбургскую кафедру, он, как истый ирландец, остался пресвитером, но захватил в свои руки административную часть, управлял Зальцбургом и зависящими от него провинциями. Собственно же епископские обязанности исправлял за него епископ Догда. Несмотря на это, его положение и авторитет были признаваемы епископами. Такой порядок продолжался ровно 22 года. Скончался Виргилий, однако, епископом, приняв этот сан перед самой смертью. В административном отношении Виргилий был подчинен еп. Бонифацию <+753 г.>, но, так как он был поборником Рима, то у него с Бонифацием постоянно происходили столкновения. Одно из них произошло по следующему поводу: баварские священники, по своей малограмотности, произносили формулу крещения так: «baptizo te in nomine patriae (вм. patris), et filiae (вм. filii), et Spiritue Sancti. Когда Бонифаций узнал об этом крещении в «отечество и дочь», то не стал признавать крещаемых таким образом христианами и требовал нового крещения. Виргилий явился его противником. На сторону же Виргилия стал и папа Захария, который посланием от 746 г. прекратил возникший спор. Но в другой раз победил Бонифаций. **Дело в том, что Виргилий, как ирландец и притом моряк, признавал, что земля кругла и, следовательно, существуют антиподы, т. е. люди, живущие под нами. За такие мысли, как за ересь, он был вызван на суд в Рим, где блистательно оправдался и не только получил прощение, но в последствии еще и титул святого римской церкви.** Таким образом, таковая монашеская организация представляет собою характеристические особенности только монастырей ирландско-шотландских.

В 716 г. монастыри подверглись гонению. С Jo монахи были изгнаны и заменены новыми англо-саксонскими. Между ними возгорелась борьба, что подало повод к новому оживлению. Новые монахи стали называться Кэйледэ (ceile-de = Dei-calue, от лат. colidei),

что значит собственно союзники «*socii*» и уже затем «*servi*» — рабы «*Dei*» — Божий. Относительно происхождения и понимания этого слова разыгралась у ученых фантазия. Эббарт, например, говорит, что *colidei* были чистые христиане, истинные христиане, представители чистого православия, что они содержали то древнее христианство, которое существовало с самого начала британской церкви, что они были свободны от подчинения Риму, не признавали главенства папы и проч. Следовательно, здесь мы видим все фантазии, какие присущи протестантам ирландской церкви. Но все это признано совершенно неправдоподобным. По новым исследованиям английских ученых Кэйле-де с VIII в. являются заместителями пустых монастырей *Jona*. Сначала они представляли братьев анахоретов и этим отличались от других монастырей. В других монастырях число братии было от 3 до 4 тысяч, и число 3 (круглая цифра) было принято, как традиционная цифра. Но и в малых монастырях было до 150. Анахоретов было мало и они были келлиотами, потом стали соединяться в группы и их назначали к кафедральным соборам для отправления торжественного богослужения. Аббаты Кэйле-де со своими монахами совершали богослужения, и последние занимались пением — были *praesentores* — первыми певчими. Впоследствии эти Кэйле-де слились с капитулами кафедральных соборов и светские каноники стали называться Кейледе; это название было обычно и для каноников Йоркского и Армагского соборов. Но они ничего серьезного не сделали на научной почве, и подъем духа был вовсе не аналогичен с той деятельностью, какая была присуща древней ирландской церкви.

И в отношении ирландской церкви существует много идеализации, именно, что она приняла христианство от церкви малоазийской, не признавала власти римской кафедры, что получила греческое устройство, что боролась с Римом. Мысль о том, что британская церковь христианство получила от малоазийской, теперь совершенно брошена. Противником этого является Гизелер, утверждающий, что для этого нет почвы, — это есть вывод британской церкви.

Главнейшие из особенностей британской церкви, по словам первого просветителя англосаксов, св. Августина, состоят в следующем. Он говорит: «Во многом вы творите противное нашим обычаям и обычаям всей вселенской церкви, и, однако, если вы желаете подчиниться в этих трех пунктах: а) пасху должны соблюдать в свое время, б) таинство крещения, в котором мы возрождаемся для Бога, вы должны совершать по обычаю св. римской и апостольской церкви, и в) вместе с нами должны проповедовать слово Господне англам; то во всем прочем, хотя и держитесь обычаев противоположных нашим, вы войдете в общение с нами».

В чем заключалась разность между британской и римской церковью в совершении таинства крещения, выяснить трудно. Ланфранк (*Lanfranc*, XI в.) указывает, что младенцев крестили не употребляя священной хризмы. Возможно, что британские священники не употребляли освященного еля и вливали елей не освященный. Третья особенность — тонсура. Британские клирики в этом отношении отличались от клириков римских.

Первый пункт требования Августина — совершать пасху в свое время, т.е. вместе с римскою церковью, показывает, что пасха в британской церкви совершалась по обычаю мало-азийской церкви, отличавшейся в этом праздновании от римской церкви. Отсюда можно сделать то заключение, что британская церковь была представительницей восточного обряда. Но при внимательном рассмотрении источников с несомненностью следует только то, что британская церковь по вопросу о праздновании пасхи ссылалась на восточные авторитеты: Феофила и Кирилла, патриархов александрийских. И можно отсюда было бы думать, что британско-ирландская церковь следует восточной церкви.

Вопрос о праздновании пасхи имеет свою историю. Первым моментом ее была борьба Колумбана (младшего) с гальским духовенством. Колумбан неоднократно апеллировал в Рим, ища там поддержки. Он утверждал, что папа должен стоять на его стороне, мотивируя это указанием на Анатолия, епископа лаодикийского, восхвалявшего блаженного Иеронима за утверждение последним всеобщего обычая празднования пасхи (которому следовал Колумбан) и называвшего всех, несогласных с Иеронимом, еретиками. Колумбан не получил поддержки и одобрения от папы Григория, но не уступал.

Второй пункт — собор в Стренешалке (Strenaeshalc synode) в 664 г. История его такова. Король нортумберландский Освии (Oswiu) получил крещение из Британии и требовал отсюда епископов, которых действительно и сменилось несколько один за другим. Между тем при его преемнике в Нортумберланд стало проникать римское влияние. Преемник Освия был женат на Эанфлед (die konigin Eanfled, die tochter Aedwins), принцессе, крещенной по римскому обряду. Таким образом, при нортумберландском дворе появилось два обряда — в одном году праздновали две пасхи. Вокруг королевы стали группироваться сторонники римского обряда, а король не был расположен допустить его распространение. Буря борьбы разразилась, когда епископом стал Кольман (Colman), ярый поборник местного обычая. Ирландцы, благодаря их страсти к путешествиям, убеждались, что, по их словам, почти по всей земле пасху празднуют по-римски, а не по-ирландски. Ирландцы пришли в смущение, и по вопросу о праздновании пасхи состоялся в 664 г. собор. Епископ Кольман защищал местный обычай, а обычай римский — Вильфрид (Wilfrid). Последний начал диспут напоминанием о важности значения единства в обычаях. Кольман в защиту ирландской церкви указывал, что она держится предания св. отцов — ап. Иоанна и далее Анатолия лаодикийского. Важности ссылки на указанных отцов Вильфрид опровергал замечанием, что, с одной стороны, за римский обычай стоит авторитет ап. Петра, утвердившего этот обычай, а с другой — что ирландцы не имеют права ссылаться на авторитет ап. Иоанна, так как названный апостол — авторитет церковью малоазийских, празднующих пасху 14—15 нисана, в какой бы день недели это число ни пришлось, а они между тем празднуют пасху непременно в воскресный день. Вопрос же об Анатолии Вильфрид находит неудобным для ирландцев. Дело в том, что в Ирландии была в обращении «liber Anatolii» — подложная, свидетельствующая в пользу ирландцев, но стоявшая в противоречии с подлинной книгой Анатолия, с которой нас знакомит Евсевий посредством выписок из нее в своих сочинениях.

Дальше на этом соборе обсуждался вопрос о святости ирландских отцов, праздновавших пасху не кафолически. Вильфрид высказался по этому вопросу уклончиво, — вероятно, они праздновали пасху по-своему потому, что не были извещены относительно римского обычая — кафолического. Во всяком случае, как ни велика их святость, замечал Вильфрид, а авторитет ап. Петра выше, ибо ему сказано Христом, что он камень Церкви и у него ключи царствия небесного. Король спросил, простираются ли эти обетования на ирландских епископов, и, когда Вильфрид его уверил, что нет, он сказал, что принимает обычай римский. Таким образом, король отрекся от ирландского обычая, а Кольман взял мощи первого нортумберландского епископа и ушел с ними в Шотландию. Папа Вителиан совершил по этому поводу благодарственное Богу молебствие. Таким образом, британская церковь ссылалась на ап. Иоанна и Анатолия. Но Вильфрид уничтожил значение ссылки на ап. Иоанна и поколебал авторитет Анатолия. Кроме *liber Anatoli de ratione paschali*, ирландские ученые выпустили трактат Афанасия, еп. александрийского о счислении пасхи и пролог св. Кирилла, еп. александрийского. Как известно, последний написал пасхалию на 95 лет, а ирландцы исказили ее применительно к своим обычаям. Так как Римская империя несла на Британские острова счисление Дионисия Малого, которое есть и

счисление Кирилла александрийского, принятое повсеместно, то ирландская и британская церковь вооружалась и против практики всей церкви. Конечно, возможно предположить, что восточная церковь следовала практике римской церкви, а британская практике более древней восточной, но не общепринятой. Но и это вовсе не так: ирландско-британская церковь следовала древнему римскому западному чину, а не восточному. Дело в следующем: с 213 по 312 год был написан Августалием цикл празднования пасхи и в Риме — *Romana Supputatio*; в 312 г. этот цикл был продолжен по 412 г. В некоторых пунктах цикл Августалия в Риме отменен, но общая основа оставлена та же (84-летний цикл). Извещение этого нового цикла на Арелатском соборе (Agies 314 г.) возложено было на римского епископа. На этом соборе было постановлено: «*Primo in loco de observatione paschae dominicae ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observatur, ut iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu diregas*» [Прежде всего относительно празднования Пасхи Господней в один день и в одно время по всему миру нами отмечено, чтобы ты, по обычаю, направил всем письма (Лат.)]. На соборе этом в числе других епископов присутствовали также и британские, которые получили копии с продолженного счисления, считая их вполне удовлетворительными. Но в Риме скоро почувствовали несовершенство нового счисления, почему в 354 г. подвергли его исправлению. И в конце концов в Британии было введено счисление Дионисия Малого (84-летний цикл).

Не менее важное значение придавали «тонсуре». Ко времени миссии Августина между ирландскою и римскою церковью установилась разница в ношении волос. В настоящее время при посвящении в стихарь подстригают прядь волос, а по древне-восточному обычаю подстригали под гребенку, и ношение длинных волос свойственно было только мирянам. Высказанное предположение подтверждает древняя икона Николая, изображающая его с короткими волосами. Римский епископ Дамас, по вопросу о епископском достоинстве Максима Киника, признает его недостойным епископского сана, как длинноволосого. Но с течением времени между церквями по данному вопросу установилась разница: в Риме носили тонсуру — волосы кругом были подстрижены коротко и представляли венчик, а на маковке волосы выстригались гладко и по мере повышения иерархического сана тонсура увеличивалась, так что у пап она была так велика, что для покрытия ее употреблялась шапочка. В Ирландии тонсура была другая — шла от уха до уха, передняя часть была обнажена. В этом обычае ирландцы не следовали восточному обряду, где волосы носили короткие. Один из канонов Халкидонского собора требует, чтобы в городах не проживали так называемые эрмиты, носившие тогда длинные волосы. Таким образом, в половине V века длинные волосы были отличием эрмитов. Очень может быть, что обычай ирландского духовенства носить длинные волосы находит здесь свое основание, опираясь на монастыри, но с другой стороны — у ирландского духовенства половина головы все-таки остригалась.

Другое различие между римскою и британскою церквями состояло в учении о брачной жизни духовенства. Целибат духовенства римской церкви не был принят в британской церкви. Доказательством этого служат существовавшие в то время наименования: «*domina episcopa*», употреблявшиеся тогда в приложении к женам епископов. Отсюда можно видеть, что в древности епископы жили с своими женами. Но имеются также и противоположные сведения относительно этого. По этим сведениям в то время хотя и считалось безобразием разводиться епископам со своими женами, однако, принимая целибат, епископы обещали жить с своими женами, как с сестрами. Восточная же церковь решительно требовала развода епископов с женами или назначая им (женам) пособие или требуя от них принятия монашества. Таким образом, мы не можем указать, что ирландские епископы вели брачную жизнь. Но известно, что Бонифаций называл ирландских миссионеров, приходивших с евангельскою проповедью в Германию, блудными. Ясно, что они не признавали римского целибата.

Неизвестно также определенно, признавала ли британская церковь приматство римского епископа. В то время приматство римской церкви было двоякого рода: «*primatus honoris*» (первенство чести) и «*primatus potestatis*» (первенство власти). Относительно *primatus potestatis* римского епископа можно смело сказать, что оно в то время не признавалось британской церковью, по крайней мере *de facto*. Известно, что Колумбан, хотя и получил от папы Григория отрицательный ответ относительно галльского духовенства, однако не считал нужным повиноваться указанию папы.

Взаимные отношения обеих этих церквей сильно обострились со времени миссии Августина в Британию. Для большего успеха в борьбе со скоттами и пиктами ирландцы пригласили англо-саксов, но скоро убедились, что те слишком опасные помощники. Англо-саксы утвердились в южных провинциях <Британии> как наиболее плодородных и, оставаясь язычниками, захватывали в плен ирландцев и продавали их в рабство. Григорий Великий выкупал их и некоторым из них давал богословское образование с целью отослать их обратно на родину в качестве миссионеров. С этой целью была отправлена к англо-саксам целая миссия, состоявшая из 40 монахов, во главе которых стоял Августин. Главный король (*konig Aedilbert von Kent*) англо-саксов, женатый на Берте (*konigin Bereta, «a daughter of Caribert, king of Paris»*), согласился принять эту миссию. Римским миссионерам пришлось действовать на почве не совсем невозделанной. Сама королева делала все, чтобы расположить мужа к христианству. Король Этельберт не был фанатиком. Епископ жил в Кенте. Для богослужения в Кентербери была восстановлена королем церковь, разрушенная во время саксонского завоевания. 2 июня 597 г. в день 50-цы Этельберт принял от Августина крещение в восстановленной им церкви св. Мартина. Англия тогда управлялась при посредстве витенагемота (*witenagemote*) или сейма, которому король доложил о своем обращении в христианство. Более 10 тысяч англичан последовало примеру короля.

Григорий Великий предвидел такие успехи и потому дал согласие на рукоположение Августина в епископа. В 597 г. в Галлии он и был хиротонисан. Теперь, по прошествии 13 веков, полагают, что хиротонию над ним совершил Виргилий, епископ арелатский, викарий папы. Беда же называет не Виргилия, а Этерия, епископа лионского. Точные сведения об этом не сохранились. Григорий Великий, извещая об успехах христианского дела Евлогия, еп. александрийского, писал между прочим в своем послании: «*data a me licentia, a Germaniarum episcopi episcopus factus*» (разумеется Августин). Под Германией разумеется место около Рейна (Рейнская долина). По буквальному смыслу здесь необходимо искать место рукоположения Августина. Географическая карта Галлии говорит против того, что рукоположение совершено в южном городе Галлии — Арле. В самом деле, с какой стати Августину ехать чрез всю Галлию? Дело шло не о зависимости Англии, рукоположение совершено не в силу права, а *data licentia*, — с позволения; поэтому невозможно, чтобы Августин получил хиротонию от Этерия Лионского, хотя Лион и далеко от Англии. Словом, вероятнее искать места рукоположения в северной Франции.

Возвратившись в сане епископа, 25 декабря 597 г. (первый индиктион) Августин крестил более 10 тыс. англичан. Об этом Григорий Великий узнает в сентябре 598 г. Так как Августин успешно продолжал свою деятельность в сане епископа, то папа в 601 г. 22 июня прислал ему паллиум и возвел его в архиепископа. При этом папой были присланы — план иерархического устройства Англии и инструкция, разъяснявшая недоуменные вопросы Августина. Насколько вопросы последнего обнаруживали в нем узость воззрений, настолько папа в плане и инструкции высказал свои широкие взгляды на миссионерское дело. Августина, например, смущала разность обрядов в английской церкви, совершение богослужения для королевы по галльскому, а не римскому обряду;

Григорий Великий, напротив, не настаивает на всеобщем введении римского обычая, а предлагает всюду выбирать лучшее и целесообразное для дела. По его совету должно уничтожить идолы, капища же обращать в христианские храмы, на место существовавшего языческого праздника, когда англичане убивали быков и устраивали торжество, творить память мучеников, устанавливая также пиршество во славу Единого Бога. Августин умер в 604—605 г. В последний год своей жизни он рукоположил Юста (Justus of Rochester) в еп. рочестерского и Меллита (Mellitus of London) в еп. лондонского.

Дело, оставшееся после его смерти неоконченным, продолжал Лаврентий, еп. кентерберийский, умерший в 619 году. Но можно думать, что дело было непрочным; после смерти Этельберта в Кенте язычество снова восприняло прежний свой характер, так что Лаврентий подумывал даже бежать из Англии. Но буря миновала, и христианство укрепилось твердо. 26 марта 655 г. Итамар (Ithamar [of Rochester] the first english bishop consecrated the first english archbishop, + 14 July 664), еп. рочестерский — первый епископ из природных англичан, имел счастье посвятить первого саксонца под именем Фритона во еп. кентерберийского. Конечно, дело христианизации не обошлось без серьезных потрясений, но, — во всяком случае, христианство все более и более проникало в жизнь народа и делалось национальным, так что седьмой кентерберийский епископ Феодор Тарсийский пользовался уже всеобщим уважением.

Остается сделать некоторые замечания насчет широких взглядов Григория Великого на дело миссии; в своем основании эти взгляды имели отчасти политическую подкладку. Если бы в настоящее время австрийский император явился бы гостем к итальянскому королю, то в Ватикане посмотрели бы на этот визит таким образом, что папе никогда уже не отдадут церковной области и что объединение Италии под управлением Савойского дома решено безвозвратно. Нечто подобное было и в жизни Англии; ее коренные жители — бритты были покорены англо-саксами, но бритты никогда не хотели примириться с своими победителями, всегда вели с ними борьбу и всегда мечтали свергнуть их иго. Этим объясняется то обстоятельство, что бритты вовсе не старались просветить христианством своих победителей, так как это повело бы к сближению и примирению враждующих сторон, чего бритты не желали. Поэтому Григорий Великий и не упрекает бриттов за то, что они не проявляли миссионерской деятельности; он делает упрек епископам Галлии в том, что они еще раньше должны были взяться за просвещение англо-саксов. Григорий Великий политично призвал к делу христианизации англо-саксов не бриттов, а особую миссию из Рима, и самое рукоположение Августина было совершено епископами не британской церкви, а галльской. Этим было обнаружено совершенное игнорирование существующей британской церкви, которая держалась обрядов церкви восточной; и так как римская миссия принесла с собою и римские обычаи, то существовавший разрыв между бриттами и англо-саксонцами еще более увеличился.

Когда Августин был награжден паллиумом, то вместе с последним Григорий Великий прислал ему и свой план будущего устройства английской церкви. Этот план, как составленный человеком, незнакомым с положением дел на месте, несмотря на свою теоретическую стройность, был весьма непрактичный. Папа знал, что в Англии есть два великих города — Лондон и Йорк и потому думал, что здесь и будет центр христианства. Но дело в том, что только кентерберийский король был христианином, Лондон же был во власти язычников, а потому намерение сделать этот город столицей христианства оказалось неосуществимым. Григорий Великий предписывал, далее, Августину поставить 12 епископов в пределах Англии, а затем, когда йоркский епископ также получил паллиум, то и он также должен был рукоположить 12 епископов для своей области. Англия и Галлия в церковном отношении должны быть независимы друг от друга. Пока жив Августин, все епископы Англии должны подчиняться ему, но после его смерти

старшим должен быть или лондонский или йоркский епископ, смотря по тому, кто старше по хиротонии. Общие дела должны были решаться на соборе епископами. «Итак, твое братство, — писал папа Августину, — не только тех епископов, которых сам рукоположил, не тех только, которые йоркским епископом будут рукоположены, но и всех британских священников (твое братство) должно иметь в подчинении...». Таким образом, британская церковь должна пребывать в подчинении у Августина, все ее прошлое совершенно зачеркивалось.

Августин решил созвать собор. Британские епископы явились на совещание. Дело сначала обстояло более благополучно, чем можно было ожидать. Вожди британской церкви были так настроены, что они ничего не имели против согласия с Римом; но это соглашение они намеревались принять только под тем условием, если личность епископа произведет хорошее впечатление — человека Божия, если он встретит их с почетом и если встанет при встрече с британскими епископами. Но Августин при встрече с ними остался сидящим на своей кафедре. Вследствие этого британские епископы не согласились ни на что, потому что уступка в одном пункте повела бы за собою пренебрежительное отношение к ним епископов римских. Поэтому британские епископы отказались, во-первых, праздновать пасху в один день с римскою церковью, и, во-вторых, признать Августина за архиепископа.

Отношения иерархов к Лаврентию были весьма натянуты. Об этом свидетельствует тот факт, что когда Лаврентию пришлось однажды встретиться с британскими епископами, то последние отказались от совместной трапезы. Беда свидетельствует, что общение между церквами происходило в силу необходимости. В своем очерке о британской церкви он говорит, что новая саксонская церковь ответила ударом, не став признавать хиротонии британской церкви.

План Григория Великого состоял в том, что англо-саксонская церковь должна состоять из 26 епископов, объединиться с британскою церковью и быть в подчинении у Августина. Христианизация англо-саксов не шла быстро, потому что англо-саксы были разбиты на несколько королевств, поэтому и на юге христианство не особенно шло быстро, так же, как и на севере. Дело шло медленно, и лишь в 625 году можно было посвятить Павлина в йоркского епископа. Деятельность этого епископа была блистательна, но только до 633 г., когда он закончил свою жизнь на кафедре рочестерской. Таким образом, миссионерская деятельность все сильнее утверждалась на севере Британии.

Мы знаем, как в 664 г. Вильфриду удалось убедить короля Освия принять не британские, а римские обряды. Когда Кэадда (Ceadda) прибыл в Кент, то архиепископ кентерберийский скончался, и Кэадда, чтобы не возвратиться пресвитером, отправился в Венчестер к еп. Вини, и последний, призвавши двух британских епископов, рукоположил его во епископа Нортумбрии. Таким образом, новый епископ оказался с саксонской точки зрения сомнительного посвящения, потому что и рукоположение его совершено британскими епископами и праздновал он пасху также вместе с ними.

В том же 664 г. епископ Агильберт (парижский) присутствовал на соборе епископов и, удаливши британских епископов, заставил рукоположить Вильфрида во епископа. Между тем спросили короля, кому оставаться на высоком престоле Нортумбрии; и тогда же решили позаботиться о скорейшем замещении архиепископа кентерберийского и остановились на личности Вигарда англо-саксонского. Но чтобы иметь Вигарду законное рукоположение, для этого ему нужно было отправиться в Рим, куда он, действительно, и отправился и сделался жертвой чумы.

Возникла переписка между римским епископом Вителианом и Освием о замещении кафедры кентерберийской. Дело было уладить нелегко. Вителиан говорил, что он рукоположит такого человека, которым будут все довольны, и предложил аббата Адриана. Последний не был принят, и вместо его пожелали Феодора, о котором известно, что он в 667 году находился в Риме. Мысль, будто он пришел с императором <Константом>, — гипотеза; но что он был человек образованный, об этом свидетельствует папа Захария (741—752), который называет его греко-латинским философом и говорит, что он воспитывался в Афинах («*graeca latinus ante philosophus et Athenis eruditus*»). Адриану предложили отправиться вместе с Феодором в Рим, чтобы иметь надзор за Феодором, потому что последний был с восточным воспитанием, а то было время монофелитства, и там все духовные признавали не только *εκθεσις*, но и *τυπος*, а поэтому имели основание не доверять Феодору. В 667 году Феодору было 65 лет, когда он получил кафедру. В Риме же он был посвящен в иподиакона. Но tonsura не могла быть возложена на него раньше 4-х месяцев, пока не отросли у него остриженные волосы. Он быстро возвышался по иерархическим степеням и 26 марта 668 г. Вителианом он был рукоположен во епископа кентерберийского. Через два месяца он отправился в путь чрез Галлию — ряд франкских владений, где личность его спутника Адриана произвела неблагоприятное впечатление, после медленного и продолжительно пути он, наконец, прибыл в Англию.

В английской иерархии в то время были беспорядки. Епископы Вильфрид и Кэадда были между собою в раздоре из-за вопроса, кому быть епископом Нортумбрии, и, когда Освий принял в этом споре сторону Вильфрида, Кэадда, изгнанный из Нортумбрии, занял другую кафедру. В то же время еп. Вини путем симонии получил лондонскую кафедру Феодор, не имея силы прекратить эти беспорядки, должен был мириться с ними. План Феодора отчасти напоминает план Григория Великого, — вместе с последним он стоял за умножение епископий. Но в этом стремлении он столкнулся с тем обычаем, чтобы в Англии не было много епископов. 24 сентября 672 года Феодор созвал собор в Хертфорде, на котором были все английские епископы, кроме Вини. Первым поставлен был вопрос о том, согласны ли присутствующие епископы следовать канонам св. отцов, и когда был дан общий утвердительный ответ, приступили к изданию законов и прежде всего — закона о пасхе, которым решено было ее праздновать в первый воскресный день после 14 марта. Вообще в постановлениях этого собора сохранились римские обычаи.

Но положение Феодора было ненадежно. В 670 году Освий и Эгберт (Egbert) умерли, и так как на поддержку преемника <Освия> Эгфрида Феодор положиться не мог, то он удалился на север Англии. Но там у него произошло столкновение с Вильфридом, и он перешел на сторону Эгфрида. В отсутствие Вильфрида он прибыл в Йорк и, заботясь об умножении иерархии, поставил трех епископов. Вильфрид был изгнан и он с апелляцией к апостольскому престолу прибыл в Рим в 679 году. На соборе в Риме в октябре 679 года под председательством папы Агафона (Agatho) рассмотрено было заявление Вильфрида и признано правым, определено было, чтобы в Англии было 12 епископских кафедр и из них одна архиепископская. Вильфрид, таким образом, был вполне удовлетворен: действия Феодора признаны были неканоническими и рукоположенных им епископов решено было низложить.

Но когда, спустя некоторое время, Вильфрид возвратился в Йорк (680 г.), то король, ставший на сторону Феодора, приказал арестовать прибывшего Вильфрида и посадить в тюрьму. Таким образом, Вильфрид, вместо признания его законным преемником на йоркской кафедре и несмотря на утверждение в этом римского собора и папы, попал в темницу, и о каком-либо уважении к нему не было и речи. <...> В скором времени последовало облегчение участи Вильфрида. Он был освобожден из темницы, но

принужден был удалиться из Нортумбрии; местом его деятельности был Сассекс, где он приобрел почетную известность при обращении англосаксов в христианство.

Между тем Феодор продолжал действовать на севере в Нортумбрии, поэтому намерение Григория Великого — основать митрополию в Йорке — не было осуществлено. Феодор действовал как митрополит всей Англии, он возводил и поставлял епископов, открывал новые кафедры и т. п., хотя в выборе людей и не был счастлив. Так, рукоположенного в 681 г. им во епископы Нехам Тунберта, Феодор принужден был в 684 г. низложить, а на его место <хотел> поставил Еата; 26 марта 685 г. на хексемскую кафедру он поставил Катберта. Но 685 год является кульминационным пунктом значения и популярности Феодора для всей северной Англии.

Следующий 686 год отмечен другим замечательным явлением в жизни Феодора. Чувствуя приближение смерти, он пожелал примириться с Вильфридом, тем более, что до него доходили слухи о успешной деятельности последнего. Феодор отнесся к нему с почтением и смирением и предложил ему даже быть преемником на кентерберийской кафедре. Но Вильфрид, человек железных убеждений и истинно немецких понятий о своих правах, остался непоколебимым. Он требовал, чтобы ему была возвращена йоркская кафедра. По влиянию Феодора, ему была предложена одна из нортумберских епископий, так как йоркская была в то время занята; мало-помалу Вильфрид дошел и до йоркской кафедры, но его энергия была такова, что не позволила ему окончить здесь дней своей жизни; он стал игнорировать распоряжения Феодора. Вильфрид не хотел увеличивать епископские кафедры в Нортумбрии, а вздумал там остаться одним епископом. Однако теперь этого не пожелали уже сами англо-саксы, поэтому в 691 году ему предложили на выбор: или придерживаться распоряжения Феодора или совершенно удалиться, и Вильфрид предпочел альтернативу последнего рода. Собор английских епископов по этому поводу высказался не в пользу Вильфрида; он перенес это дело в Рим, вследствие чего в 704 году, при Иоанне VI, права его были признаны законными. Сам Вильфрид, утомленный жизненными невзгодами, хотел окончить дни свои в каком-нибудь из римских монастырей, но папа настоял на том, чтобы он отправился на родину и фактически принял свои права. Когда Вильфрид прибыл в Нортумбрию, ему сказали, что старые порядки не будут больше восстановлены, а если ему угодно, то пусть удовольствуется епископскою кафедрою и основанным им монастырем в Рипоне, в противном случае он будет туда сослан в заточение без права выхода оттуда. Престарелый Вильфрид согласился быть епископом хексханским и рипонским, и, спустя недолгое время после занятия этой кафедры, он умер в октябре 709 г.

19 сентября 690 г. не стало Феодора, архиеп. кентерберийского. Беда Достопочтенный справедливо замечает, что он так много сделал для англо-саксонской церкви, как никто до него, равно и преемники его не могли с ним сравняться. Феодор создал основной строй церкви английской, хотя он стремился к тому, что история не подтвердила вердиктом. Англо-саксонская церковь не сделалась церковным телом с одной главой — кентерберийской кафедрой. Наряду с ней возвысилась йоркская, о возвышении которой Феодор не предполагал. Но намеченные им епископские кафедры остались до сих пор. Положение английской церкви, которое было до Феодора, стало невозможным. Он содействовал благоустройству английской церкви и насаждению монастырей. Заботился о подъеме просвещения не только богословского, но и чисто гражданского. Он не забыл в Англии своего греческого происхождения и заботился о насаждении образования не только латинского, но и греческого. Но вряд ли дело пошло дальше копирования греческих книг и понимания их.

Таким образом, для первоначальной истории английской церкви Феодор составляет выдающуюся эпоху. Но всех дел он не решил; После него британская церковь, существовавшая отдельно от англо-саксонской, начинает ей медленно уступать. В 766 г. англо-саксонская церковь справляла торжество вследствие победы над британскими обрядами (пасха и tonsura). В 768 г. в северном Уэльсе был введен римский обряд, а в остальных местах — к первым десятилетиям IX века, и то — это торжество не церковное, а гражданское, потому что основанное англо-саксонским королем Эгбертом единое англо-саксонское государство наложило одну печать и на церковную жизнь.

Таким образом, современная английская церковь может считать началом своего возникновения 597 г. Британская церковь, несомненно, существовала раньше, может быть, лет на 300 или еще древнее, тем не менее английская церковь ведет начало от англо-саксонской, устроенной Августином. Но полного смешения древнего типа с новым не произошло; напротив, древний тип был подавлен новым, и если осталось от него кое-что, то это в ничтожных кусках, не изменив церковного характера. Если эти отношения не повели к полному закреплению Риму, несмотря даже на выходку Иоанна Безземельного, <то это> лежало в характере народа, а не в характере церковного типа, к которому примыкает английская церковь в настоящее время. Поэтому, несмотря на то, что она принадлежит к реформатским церквям, в суждении относительно римского престола она является такою, как ни одна из других протестантских церквей. Может быть, здесь сказывается бессознательно уважение к прошлому страны, потому что и сама английская церковь получила начало из Рима.

Учение о Христе, как Боге и теория о Логосе

В рассматриваемый период было положено начало выяснению тех вопросов, споры из-за которых составляют главное содержание следующей эпохи — эпохи вселенских соборов. Если бы достаточно было одного синтеза, то историю богословской мысли периода вселенских соборов, по VI включительно, можно бы определить парой слов: это опыт церковного истолкования слова θεάνθρωπος ("Богочеловек"). К объяснению этого слова и сводилась вся задача деятельности соборов и церковной литературы.

В истории разъяснения этого слова различаются две стадии: богословская и христологическая. Под "богословием" (θεολογία) разумеется учение о Христе, как Боге, как втором лице Св. Троицы, как это видно из самого слова; под "христологией" же — то, что древние выражали словом οικοδομία ("домостроительство"), т. е. учение о воплощении и о том, что было результатом его: единении божества и человечества во Христе. Различие этих двух стадий определилось не сразу. Вначале элементы богословский и христологический излагались совместно, и трудно выделить из этого комплекса строго богословский элемент. В сущности то, что мы называем учением о Троице, сводилось к вопросу о том, что думать о Христе? Этот вопрос — христологический, но так как в нем на первый план выдвигалась божеская сторона Христа, то рассуждения об этом и получили название "θεολογία", богословие.

Легко представить, что во времена апостолов и ближайшие к ним для догматствования не было повода. В писаниях апостольских сохранилось достаточно отдельных случаев, из которых мы знаем, как совершалось крещение. Прозревали во внутреннее человека, оценивали серьезность заверения и на этом основании крестили, не пускаясь в какие-либо длинные оглашения. Бывали случаи, что вера возгоралась в минуту и в следующую уже минуту крестили, уяснение же учения о Христе предоставлялось дальнейшему времени пребывания в церкви. Крестились преимущественно лица еврейского происхождения или затронутые еврейскими воззрениями, а для них самый важный вопрос состоял в том,

пришел ли Мессия, и когда кто-либо крестившийся из них говорил "верую во Христа", то этим исповедовал, что Мессия пришел и что жизнь должна устроиться иначе.

В Новом Завете "богословие", учение о Св. Троице, формулировано в заключительных словах Евангелия Матфея: *"шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа"* (Мф. XXVIII, 19). Но когда в апостольских писаниях делается разъяснение относительно лица Иисуса Христа, то замечается уже соединение богословия с христологиею. Иисус Христос мыслится как Бог вочеловечившийся. *"Един есть Бог и един Ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус"* (1 Тим. II, 5). Очевидно, здесь подле единого Бога ставится Христос как Искупитель. В 1 Кор. VIII, 4—6 христианский монотеизм противопоставляется языческому политеизму. Языческое понятие о Боге здесь разветвляется и дает два оттенка: *"бози"* и *"господие"*. Исторически это вполне понятно; мученикам предлагали принести жертвы богам и сказать: *κύριε καίσαρ*. Таким образом, в язычестве установилась такая система: боги на небе и боги на земле, т. е. императоры. Поэтому апостол и утверждает: *"но нам один Бог Отец, из Него же вся, и мы у Него, и один Господь Иисус Христос, Им же вся, и мы Тем"*. Различие означает именами: Бог Отец и Господь Иисус Христос, и дополняется частицами — из Него, у Него, Тем (ἐξ οὗ, εἰς αὐτόν, — δι' οὗ, δι' αὐτοῦ). Подобным же образом обрисовывается и учение о Св. Троице в конце 2 Кор. XIII, 13: *"благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и общение Св. Духа со всеми вами"*. Таким образом, христиане, веровавшие в Бога и Христа, привыкли соединять с именем "Бог" понятие о Боге Отце, и о Христе мыслить как о "Господе".

Но "Господь" — сирийское *ܩܕܝܫܐ ܡܪܝܢܐ* — есть заместитель еврейского "Iehova", и это слово получило значение термина, означающего Бога, потому что евреи заповедь: *"не приемли имени Господа Бога твоего всуе"* (Второз. V, 11) поняли в том смысле, что вовсе не следует произносить имени "Иегова", и это имя стало непроизносимым. Когда наступило время перевода священных книг на греческий язык, переводчики слово "Иегова" передавали не через *ὄν* ("Сущий"), а через *Κύριος*.

Итак, бесспорно, когда Христа называли Господом, то вместе с тем признавали его и Богом; а тем обстоятельством, что это имя Христу усвоилось преимущественно, давался некоторый оттенок мысли в том направлении, чтобы при сохранении единства Отца и Сына выяснить их личные отношения. Не вдаваясь в исследование чисто онтологической природы Христа, говорили о Нем только как о Боге откровения. Когда приходилось говорить о Его домирном бытии, то в сущности говорили о Его отношении к миру, говорили, что Он, пребывая в Боге от вечности, исходит от Бога для сотворения мира.

Первые верующие были большею частью люди простые, без научного образования. Первые опыты богословской науки у христиан могли появиться лишь тогда, когда в церковь вступили лица, философски образованные, как, например, Иустин Философ. Генерация церковных писателей-апологетов, начиная с Иустина Философа, известна в немецкой литературе под именем *Logoslehrer*, "учителей о Слове". Действительно, учение о Христе как *Λόγος* составляет главный предмет их творений. В философской литературе предшествовавшего времени даны указания на учение такого рода. Там на философском монотеизме основывается пантеизм. При этом подле абсолютной единицы ставится понятие о Логосе. Это понятие не исчерпывается ни русским "слово", ни латинским *"verbum"*. *"Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος"* ("В начале было Слово") нельзя передать точно словами *"in principio erat Verbum"*. *Verbum* есть собственно *ῥῆμα*. Уже Тертуллиан заметил, что основной момент в понятии *Λόγος* — не "слово", а "разум" = *ratio*, и пытался ввести в употребление более чем *verbum* соответственное *"sermo"*. Греческий язык пропорциональность частей, взаимное отношение между ними означает также словом

λόγος. Λόγος в философии означает отражение божественного в мире. Λόγος есть не только отображение Абсолютного, но и идеальный мир, совокупность "Богословская стадия" раскрытия учения о Богочеловеке идей, которые в мире осуществляются. Греки названием Λόγος давали понять, что это выражение Абсолюта в действии.

Обращаясь с проповедью христианской истины к язычникам с философской подготовкой, эти христианские учителя, естественно, обратили внимание на тот пункт философского умозрения, который мог быть полезным пропедевтическим средством. Объясняя мир подле Бога, конечное подле бесконечного, философы не допускали возможности непосредственного отношения Абсолюта к конечному, сущего (το δν) к материи (υλη). Необходимо было низшее божественное,— выше мира, но ниже Абсолютного, чтобы быть посредником между Богом и миром. Это низшее божественное отражает в своем существе черты бесконечного и конечного и называется Λόγος.

Если по этой стороне философское учение о Λόγος'ε могло приблизить язычников к уразумению христианского учения о Сыне Божиим, "Им же вся быша", то другие элементы этого философского посредствующего понятия были неблагоприятны для усвоения христианского догмата во всей чистоте его.

1. Философский Λόγος — неизбежно (в этом лежит его *raison d'etre*) низшее божественное (субординационизм, *subordinatio secundum substantiam*).

2. Λόγος — для мира. У христианских писателей это сказалось теорией двойственного Слова: а) Λόγος ἐνδιάθετος, Слово имманентное, сущее в Боге, и б) Λόγος προφορικός, Слово в явлении, открывшееся в мире. По Феофилу антиохийскому, "в начале бе Слово и Слово бе к Богу" = Λόγος ἐνδιάθετος, "и Бог бе Слово: вся Тем быша" = Λόγος προφορικός.

В связи с этим стоит особенное представление о рождении Слова предмирном, но не предвечном (не ἀίδιος). У Тертуллиана от вечности есть *Sermo in Deo, intra Deum, cum Deo*, и это бытие Слова есть в некотором смысле *Ego generatio*. Однако "*nativitas perfecta Sermonis*" последовала в предмирное мгновение, когда "рече Бог" (т. е. *miserat Sermonem suum*): "*Fiat lux*", и *Sermo, lux vera, "prodeundo generatus est"*, и "*procedendo*" стал "*Filius*". Поэтому бытие домирное для Тертуллиана есть бытие "до рождения Сына", бытие *pondum Filio apparente*. Отсюда в этом бытии и Бог еще не был Отцом: *fuit tempus, cum Filius pop fuit,— qui Patrem Deum faceret*.

Эта же идея у Ипполита разрешается уже в три момента,— в тройственное рождение Слова, как а) Λόγος ἐνδιάθετος, б) τέλειος Λόγος μονογενής, "совершенное однородное Слово" (= Λόγος προφορικός), и в) εἰς Υἱός τέλειος Θεοῦ, "единый совершенный Сын Божий" (со мгновения, когда Λόγος σαρξ ἐγένετο, "Слово стало плотью").

Монархианство

Воззрения, осложненные такими недостатками, могли вызвать против себя реакцию. Эта реакция вышла, впрочем, из кругов весьма темных, неглубоких богословских умов.

Когда во Фригии и Азии стало распространяться учение Монтана о наступивших откровениях Св. Духа-Утешителя, в той же области выступили решительными противниками монтанизма (они не хотели признать монтанистов даже христианами) лица, которых полемисты иронически называют *алогами* (ἀλογοί = неразумные, бессловесные). В Монтане видели, как известно, того Параклита-Утешителя, которого обещал Христос. Но об Утешителе говорится только в четвертом евангелии. Тем, кто полемизировал

против монтанистов, естественно, могла прийти лукавая мысль: "а что, если отказаться от четвертого евангелия?!" — Тогда упали бы столбы, на которых держался монтанизм. Но вместе с этим наносился бы удар и учению о Логосе. На этой почве возникла секта "алогов", имеющая в основе противомонтанские тенденции.

Так как Монтан опирался в своем учении на писаниях Евангелия от Иоанна, то алоги признали и Евангелие его и апокалипсис подложными (Кириинф написал их под именем Иоанна) и вместе с тем и самое учение "о слове проповеданном от Иоанна" отвергли, как неизвестное апостолам. Предвечного бытия Сына Божия алоги тоже не признавали, находя, что в Евангелии сказано только, что на Иордане на Христа сошел Дух Святой и в это мгновение Иисус провозглашен "Сыном возлюбленным".

Но не одним только антимонтанистам-алогам, а и другим "простецам" учение о Христе, как Λόγος'ε, как предвечном Сыне Божиим, казалось странным учением о "втором Боге", несогласным с христианским учением о едином Боге. Явилось своеобразное движение, известное под именем *монархианства*. Обычное название этого движения — ересь "антитринитариев". Но в сущности название это неправильно; только филологическое убожество могло допустить соединение греческого *αυτί* с латинским *trinitas*. Термин "монархиане" есть древнейший. Тертуллиан, когда третирует их "злейшими и пустейшими мо-нархианами", то передает, что военным кличем и знаменем их было — "мы держимся монархии" (*monarchiam tenemus*), и это греческое слово *μοναρχία* произносили даже невежественные латины. Под монархией разумелось учение о Боге едином. Слово это употреблялось для показания того, что учение христианское противоположно учению античного мира с его политеистическими тенденциями. Нужно было христианам выразить, что они признают единого только Бога, и для этой цели был выработан термин "монархия".

Когда догматы, всеми признаваемые, становятся знаменем партии, то выходит неладное. Неладное вышло и со всем этим движением, и это потому, что за решение богословских вопросов взялись лица с плохой философской подготовкой. Когда они стали производить операции с числами один, два, три, то эта работа оказалась им не под силу, и закралось темное подозрение, что учение об "οικονομία" находится во внутреннем противоречии с "монархией"; оно паралогично и уму неместимо. Чтобы выбраться на ясный свет, нужно было пожертвовать чем-нибудь одним: отречься или от "μοναρχία", или от "οικονομία". Представлялось более легким сделать второе. Во-первых, "μοναρχία" такое учение, которое представляло прямое *oppositum* против язычников, а "οικονομία" — учение, которое держалось внутри церкви. Во-вторых, учение о "μοναρχία" — учение о едином Боге есть столь светлое, что до него додумывались и лучшие язычники. Поэтому приверженцы "монархии" и сја-ли говорить: "мы стоим за монархию, что бы вы там ни думали". Термин "οικονομία" был недостаточно ясен. В специальном смысле он означал воплощение Христа; в широком же смысле — все отношение Бога к миру и самое воплощение, как часть в этом целом.

Указанное учение о Логосе с его недостатками должно было содействовать осложнению в ходе этого спора. При обычном учении об "οικονομία" оперировали с понятиями "Бог" и "Господь", "Отец" и "Сын". Термин "Отец" предполагает бытие "Сына"; где нет сына, там нет отца. Но если это так, то этим неизбежно указывался мысли путь от "μοναρχία" к "οικονομία". И, действительно, это мы находим у Тертуллиана. "Мы веруем в единого Бога с тем, однако, ограничением, что у этого Бога есть Сын", — говорит он. Так просто представляли дело. И вдруг появилась определенная тяга, верхнее интеллектуальное течение, которое поставило себе целью осветить это учение при помощи средств философских. Стали пользоваться термином Λόγος, как термином, много объясняющим,

говорящим о до-мирном бытии Сына. Когда простолюдины привыкли встречать определенное выражение, то новое им, естественно, должно было показаться странным, и на эту странность христианский мир ответил своеобразным движением, которое прежде всего и выразилось в протесте алогов против писаний ап. Иоанна. Для простого монархианина, который был способен более кричать "monarchiam tenemus", чем рассуждать, самое понятие "Λόγος" казалось мудренным. Для сохранения монархии казалось нужным отвергнуть это учение.

Самое отрицание повелось двояким путем. 1) Во-первых, зачеркивали "θεολογία",— богословствование по отношению ко Христу, говорили, что Христос — человек, а если Он человек, то нет надобности о Нем и богословствовать; таким образом, остается монархия. 2) Другие находили выход из затруднения не через поставление минуса вместо плюса (т. е. не через отрицание Божества), а через замену плюса знаком математического равенства, т. е. через признание тождества Отца и Сына, и тогда нет повода богословствовать особо об Отце и Сыне; остается, таким образом, опять одна монархия.

Таким образом, монархиане, приемля учение о едином Боге, отвергали, как несогласное с ним, учение о Христе, как втором Лице Св. Троицы. Принудительно логической формулой монархиан могла быть только следующая: Иисус Христос не есть δεῦτερος Θεός, не есть Бог рядом с Богом Отцом, или потому, что Христос не есть Бог по существу, а есть только человек, исполненный силою Божию, или потому, что Сам Бог и есть Христос, что Отец и Сын различаются между собою только по имени, по понятию, по тому образу, *modus*, в котором они нам открываются (следовательно, в конце концов, различаются *только субъективно*, хотя для такого представления о Них у нас есть объективная подкладка), по существу же, по самому бытию, Отец и Сын — одно. В первом смысле дилемму решают монархиане *динамисты*, во втором — монархиане *модалисты*²).

А. Монархиане динамисты

Первое движение связано с именем византийца *Феодота Кожевника* (ок. 190 г. в Риме). Продолжателями его учения были *Феодот Банкир* (ок. 200 г.) и *Артемон*. Феодот Кожевник во время гонения отрекся от Христа³). Укоры ли совести, попреки ли христиан приводили его в смущение, только у него явилась нужда подыскать себе оправдание: он стал говорить, что от Бога он не отрекся, а отрекся от Христа, Христос же простой человек. С понятием о Христе, как о простом человеке, он, однако не думал уходить далеко. Он не отвергал, что Христос родился сверхъестественным образом, но родился не Бог, по его мнению, не "Λόγος", но человек, преимущество которого перед остальными людьми состояло в его "αρετή". 'Αρετή — значит добродетель. Но мы мало вдумываемся в смысл этого слова, для нас αρετή представляется понятием этическим, так что для нас странно звучала бы такая фраза: "добродетельный" человек может ограбить. В действительности же под "αρετή" нужно разуметь умелость, соответствие данной вещи ее природе и назначению. Как бы то ни было, приписывая Христу "αρετή", Феодот признавал нечто высшее в Нем, именно преимущественное обожествление. По природе своей Христос не Θεός, а άνθρωπος: нигде в Писании не сказано, что Христос есть Бог. "*Дух Святой найдет на тебя*" (Лук. I, 35), но не сказано: "родится от тебя". Родился, следовательно ψιλός άνθρωπος, простой человек, хотя он родился и сверхъестественным способом от Девы. Но в Нем Дух Божий обитал преимущественным образом, Он был полнее обожествлен, чем другие пророки.

Это движение сводилось в существе дела к отрицанию всего христианства. В своем продолжении оно нашло себе смягчение; тезис, что Христос — простой человек, был

оставлен, стали говорить только, что Он не есть величайшее явление в истории, а когда стали аргументировать это положение, то выдвинут был вопрос о Мелхиседеке, начали говорить, что, во-первых, родословие Мелхиседека неизвестно, тогда как родословие Христа известно, во-вторых, Мелхиседек был священником Бога высшего, а Христос — священником только "по чину Мелхиседеко-ву". Сравнивая с этих двух указанных сторон Мелхиседека и Христа, пришли к мысли, что Христос ниже Мелхиседека, что Христос — посредник между Богом и людьми, Мелхиседек же между Богом и ангелами.

Не имея возможности представить свое учение в качестве идеала для простого народа, динамисты старались привлечь на свою сторону христианскую интеллигенцию и потому действовали посредством научных приемов, обрабатывая Священное Писание критически. В лице последнего своего представителя, *Павла Самосатского*, они выставили потом замечательного диалектика, одержать верх над которым стоило христианам большого труда.

Б. Монархиане модалисты

Праксей

Наряду с движением, связанным с именем Феодота Кожевника, возникло другое движение, представителем которого был *Праксей*, исповедник, прибывший в Рим из Азии (вероятно, при Елевфере 175-189 гг.), ненавидимый Тертуллиану своею энергичною и успешною борьбою против монтанизма. Имя Праксея до такой степени исчезло из истории, что возможны были самые диковинные предположения. Предполагали даже, что имя Праксей — нарицательное, значит — "делец"; прилагалось оно Тертуллианом к Ноиту смирнскому. Основания для такого предположения видели в том, что Праксей, по Тертуллиану, действовал в Риме, Ипполит же не упоминает о его деятельности. Но последнее ничуть не удивительно, потому что Праксей был в Риме очень недолго, не имел успеха, и когда выступил на поприще литературной деятельности Ипполит, то представлял величину уже забытую. А если не забыл его Тертуллиан, то это потому, что в конце своей жизни последний совратился в монтанизм, а Праксей был самым видным борцом против монтанизма и потому, следовательно, лицом, неприятным Тертуллиану. О нем Тертуллиан выражается очень резко. "Праксей не вправе,— говорит он,— называться исповедником; все его мученичество состояло в том, что он поскучал в тюрьме, затем, явившись в Рим, изгнал Утешителя и распял Отца" (Adv. Prax. с. 1).

Собственно воззрения Праксея, как они изложены в единственном источнике, у Тертуллиана, не могут представляться отчетливыми. Виновата в этом полемическая голова Тертуллиана. При нашей научной дисциплине мы требуем, чтобы нам точно сказали, что говорит противник; между тем Тертуллиан с громом противопоставляет возражениям противника свои тезисы, предполагая, что он будет отвечать на них. Запутанность изложения сводится на эту особенность полемики Тертуллиана. По Тертуллиану, весь Ветхий Завет для Праксея сводился к словам: "Я Бог и нет другого кроме Меня" (Исайя XLV, 5), а Новый Завет — к словам: "видевший Меня видел и Отца", "Я во Отце и Отец во Мне" (Ио. XV, 9, 11), "Я и Отец одно" (Ио. X, 30). Таким образом, существенное в обоих Заветах согласно, это — учение о едином Боге. Но когда Тертуллиан начинает подробнее излагать эти положения Праксея, то у него выходит, что будто бы последний допускал модализм. Тертуллиан ставит Праксею вопрос о выражении "*сотворим*" (Быт. I, 26) и других множественных числах и думает, что он будет отвечать в том смысле, что в Боге есть некоторая множественность. Наиболее характерное выражение в предполагаемом объяснении слов Писания Праксею встречаем мы по вопросу о том, кем Моисею дано было откровение. Тертуллиан полагает, что Праксей

слова: "Аз еайь Сый", вынужден будет отнести к Сыну; но если стать на эту точку зрения, возражает со своей стороны Тертуллиан Праксею, то непонятно, как Моисей мог видеть Того Бога, Который назвал Себя невидимым.

Все движение это Тертуллиан заклеил словом "патрипассиане" (*patripassiani*) и хочет навязать им феопасхитство в наигрубейшей форме: Сам Отец был распят и пострадал. Но это вывод, во всяком случае, неправильный. По Праксею, "*ipse (Pater) se Filium sibi fecit*" ("Сам (Отец) себя Сыном себе соделал"), и, следовательно, принял "образ" Сына (*modus*). В строгом смысле назвать Праксея патрипассианином нельзя: если он предполагает, что Отец, будучи невидимым, сделался видимым, то он уже не патрипассианин, потому что он этим самым допускает, что в Боге произошла какая-то непостижимая метаморфоза: прежде чем страдать, Он привел себя в такое состояние, что сделался видимым. Патрипассианство получилось бы только в том случае, если бы Праксей допустил, что Сам *Pater passus est*, что вочеловечился, не изменяя своей модальности, Сам Отец; а если бы Праксей сказал, что Отец воплотился, но *in modo Filii*, то термин "*patripassiani*" уже к этой доктрине будет неприменим.

В чем состоял этот *modus*, неясно. Праксеяне, по Тертуллиану (с. 27), утверждали: "*Filium carnem esse, id est hominem, i. e. Jesum, Patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum*" ("Сын есть плоть, то есть человек, т. е. Иисус, Отец же — Дух, т. е. Бог, т. е. Христос"). По-видимому, словом *Filius* они хотели назвать самое человечество во Христе. Они утверждали: "*Filius quidem patitur, Pater vero compatitur*" ("Сын ведь страдает, Отец же сострадает") (с. 29). Вербально они, следовательно, не *patripassiani*. По их словам, страдания человечества были только не безразличны для Христа-Отца и потому "*Pater compassus est Filio*" ("Отец сострадал Сыну"). Теопасхитства они и не думают допускать: Отец умер не по Божеству, а по человечеству. Различие между ними и кафоликами в этом пункте заключается лишь в том, что кафолики говорят: умер Христос-Сын, а праксеяне: умер Христос-Отец.

При оценке положений Праксея, что "Сын" есть лишь название человеческой стороны во Христе, а по божеской Христос есть Сам Отец, нельзя упускать из виду той возможности, что Праксей мог самое вочеловечение представлять как бы необходимым следствием внутренних определений Бога, как бы генетическим развитием Божества. В таком случае уже в том самом, что Сам Отец сделал Себя Сыном-Человеком-Иисусом, будет содержаться намек на некоторую новую модальность и Праксей ускользнет из-под обвинения в противоречивом пат-рипассианстве. Таким образом, кличка "патрипассиане" есть изобретение Тертуллиана.

Если Праксей последовательно разумел под "*Filius*" человечество и только человечество во Христе (не "богочеловечество"), то, конечно, его модализм был еще очень смутный,— если, действительно, он полагал, что *Deus quo Pater* (не *Pater quo Filius*) принял плоть и в ней пострадал.

Ноит

Из других монархиан наиболее энергичным выразителем модализма был смирнский ересеучитель Ноит. Последователи его действовали в Риме и ставили в затруднение римских епископов, которые не были выдающимися богословами, но тем не менее должны были принимать участие в богословских спорах.

И Ноит, подобно Праксею, заканчивал так, что из его учения невольно выдвигался вопрос, не разумеет ли он под Сыном человечество Христа? Бог, по его мнению, есть сущность,

снемлющая противоречия и являющаяся в двух категориях: как невидимая и видимая, сокровенная и являющаяся, бесстрастная и страдающая. Первая категория — Отец, вторая — Сын. Бог, хотевший страдать, явился Сыном, но от достойных и могущих вместить Он не скрыл и того, что Он есть Отец. Таким образом, в Боге строго выдержано единство субстрата Отца и Сына. Когда в Смирне его спрашивали, зачем он вводит лжеучение, он отвечал: "Что же худого я делаю тем, что желаю славить Христа?"

Савеллий

Ноитиане пропагандировали свое учение в Риме. Здесь же из ноитианства выродилось савеллианство. Переходный момент, вероятно, выразился в формуле "Υἱοπάτωρ" (Сыноотец); это слово было, так сказать, конспектом первоначального учения Савеллия. По аналогии с другими словами (θεομήτωρ), Πατήρ здесь главное имя; следовательно, ὁ Πατήρ — есть Υἱός, Υἱός — лишь модус Отца. Однако θεάνθρωπος = Богочеловек дает уже предостережение против уверенного толкования, что Υἱοπάτωρ есть "Отец", Который Сам есть и Свой Сын. Но, разумеется, понятие "Отца" и у ноитиан предшествовало понятию "Сына". В этом понятии Υἱοπάτωρ выражена уверенность, что Тот Самый, Который в Евангелии является как "Сын", есть вместе и "Отец", что имена "Отец" и "Сын" означают одно и то же "подлежащее", ὑποκειμενον. В том обстоятельстве, что Υἱός и Πατήρ в термине Υἱοπάτωρ как бы уравниваются между собою (notiones coordinatae), содержится протест монархианства против субординатического богословия, которое подчиняло Сына Отцу не только по ипостаси, но и по существу. По этой стороне модалистическое монархианство являлось историческим ферментом, который содействовал очищению богословия от субординационизма.

Римские епископы должны были занять то или иное положение в отношении к пререканиям, происходившим в Риме. Епископ *Зефирин* (199-216 г.) высказался так: "Я знаю единого Бога Иисуса Христа и кроме Его не знаю другого рожденного и пострадавшего". В это время в Риме выдавались три лица (все пресвитеры?): Ипполит, Каллист и Савеллий. Первый был решительным противником монархиан, Савеллий примыкал к ноитианам, Каллист хотел держаться середины. По его наставлению и Зефирин высказался вышеприведенным образом. Когда, по смерти Зефирина, Каллист (217-222) сделался его преемником, одна часть римских христиан осталась им недовольна. Желая примирить с собою недовольных, Каллист даже отлучил Савеллия от церкви ("боясь меня", говорит Ипполит) и тем навлек на себя со стороны Савеллия укоры в измене своим прежним убеждениям.

Сам *Каллист* учил следующим образом. Слово (τον Λόγον) Сам есть Сын, Сам и Отец; это различные имена, но единый нераздельный Дух; не иное Отец и иное Сын, но одно и то же. Это едино по существу. "Бог есть Дух", говорит Писание,— [Дух] не иной подле Слова и Слово не иное подле Бога. Это — единое лицо (πρόσωπον), различное по наименованиям, но не по существу. Это Слово есть единый Бог, воплотившийся и вочеловечившийся*.

* Philosoph. XI, 12: τον Λόγον αὐτόν εἶναι Υἱόν, αὐτόν και Πατέρα, ονόματι μὲν καλούμενον, ἐν δὲ ὄν τό Πνεῦμα ἀδιαίρετον. οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν, ἐν δὲ και το αὐτό ὑπάρχειν. X, 21: οὐσία δε [ἐν] εἶναι- Πνεῦμα γάρ, φησὶν, ὁ Θεός οὐκ ἰτερόν ἐστι παρά τόν Λόγον ἢ ὁ Λόγος παρά τόν Θεόν. Б/ οὖν τοῦτο πρόσωπον, ονόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσία δὲ οὐ. Τοῦτον τόν Λόγον ἵνα εἶναι Θεόν ονομάζει και σεσαρκωσθαι λέγει.

Следовательно, а) Πνεῦμα есть синтез (первичное понятие, prius) Отца и Сына, б) Ὁ Λόγος — понятие более первичное, чем Отец и Сын: ὁ Λόγος есть подлежащее, Πατήρ и Υἱός — сказуемые.

Ипполит и Каллист имели своеобразную судьбу в истории. Учение Каллиста было по меньшей мере неясно. Если же принять показания "Философумен" буквально, то придется допустить, что этот римский епископ был близок к монархианству. Это обстоятельство неудобно для папистических претензий. Римские послы на востоке всегда трубили, что учение римской кафедры никогда не было омрачено приражением какой-нибудь ереси. И о Каллисте постарались забыть. Лишь Феодорит (Haeret. fabul. сотр. III, 3) на основании "Философумен" поставил Каллиста в ряд еретиков, не называя его епископом римским (и, видимо, не догадываясь об этом). А когда в 1851 году "Философумены" были опубликованы, то римские католические ученые стали, без особенного успеха, усматривать в словах Каллиста необычайные богословские достоинства (твердое учение о "единосущии ипостасей", den hypostatischen Homousianismus).

Ипполит — тоже лицо забытое. Его принимали то за епископа города "Порта" — близ Рима, то за епископа "Порта" Аравийского = Адена, то за епископа миссионера in partibus. Несмотря на то, что в пользу "Portus Romae" высказался в 1891 году не кто меньший, как Моммсен, нужно признать, что Ипполит был епископ римский — антипапа, противопоставленный Каллисту партией строгих. Точно так же забыто было и то, что он писал "Философумены", которые оставались неизвестными до половины XIX века.

Вследствие этого последнего обстоятельства и о начале савеллианства были представления неясные. Евсевию, видимо, ничего неизвестно о том, что Савеллий жил в Риме около 215 года. Он знает лишь о последующем распространении савеллианства в Ливии и Пентаполе. Поэтому и вопрос о происхождении Савеллия не бесспорен. Позднейшие писатели называют его ливийцем; но можно подозревать, что это только их догадка на основании сообщения Евсевия в "церковной истории" о савеллианстве в Ливии.

Признают бесспорным, что в савеллианстве модалистическое направление нашло свое полнейшее выражение и завершение. Но вопрос о содержании доктрины Савеллия принадлежит к числу пререкаемых. В сущности это вопрос об источниках наших знаний о савеллианстве. Источниками являются: Епифаний кипрский, Василий Великий, Феодорит, Афанасий Великий. Сущность учения Савеллиева, с одной стороны, заключается, как уже замечено, в слове "Υἱοπάτωρ". Но с этим трудно связать другие данные о сем предмете. Является потребность, так сказать, надстроить систему Савеллиева учения. Это удалось сделать Шлейермахеру (на основании данных Епифания). (1822). Неандер возражал против этой реконструкции. Баур (1841) примкнул к Шлейермахеру. Заслуга Баура в том, что он представил реконструкцию учения Савеллия в законченном виде. Методически она сводится к тому, что Баур в словах Афанасия Великого угадал ту истину, что Савеллий отличал "Отца" от "монады", а не отождествлял их, как склонен был предполагать Афанасий. Новым противником против этого изложения выступил Цан (77г. Zahn, Marcellus von Ancyra. Gotha 1867). Он полагает, что писатели IV века не знали подлинного учения Савеллия, и когда они полемизируют против него, они в действительности ведут борьбу против Маркелла анкирского и под видом савеллианства излагают взгляды Маркелла, что Афанасий Великий в IV слове против ариан⁴) излагает весьма разнообразные взгляды "савеллианствующих", имеет дело с целым направлением, а не с учением Савеллия в его подлинном виде. Но это мнение

Цана, будто Афанасий Великий, Василий Великий, Епифаний под видом Савеллия опровергали только Маркелла и, следовательно, излагали маркеллианство, а не савеллианство, неправдоподобно, а) Невероятно, чтобы Афанасий, Василий, Епифаний не могли знать подлинного учения Савеллия и вынуждены были черпать аналогии из Маркелла; в) они, Василий Великий в особенности, не затруднились бы опровергать Маркелла под его собственным именем. Последователи Цана (Гарнак и др.) уже не держатся строго его воззрения и, признавая за свидетельствами Афанасия Великого значительную долю истины, утверждают, что учение Савеллия было переработываемо и историю его изменений трудно восстановить.

По свидетельству *Епифания* (haec. 62), Савеллий представлял, что в Боге одна ипостась и одно существо, Бог есть безусловное единство и троичен не в ипостасях, а в *πρόσωπα*, *personae*, личинах, под которыми обнаруживается единый Бог. Он указывает на то, что человек состоит из тела, души и духа: Отец, по нему, есть, так сказать, тело, Сын — душа, Дух Святой — дух. Указывает также на солнце: оно является то как сферическое тело, то как светящее, то как согревающее. Сферическое тело — Отец, свет — Сын, теплота — Дух. Савеллий эксплуатирует также в свою пользу и слова Спасителя: "*Аз и Отец едино есма*" (Иоан. X, 30). По Афанасию, Савеллий ссылается и на апостольское учение: "*разделения дарований суть, а тойжде Дух*" (1 Кор. XII, 4). Троичность он приурочивает к истории домостроительства: прерога-тивным проявлением Отца было ветхозаветное синайское за-коноучительство, Сына — воплощение, а Духа Святаго — Его сошествие на апостолов. *πρόσωπον* Отца прекращает свое существование, когда является *πρόσωπον* Сына, а Сын перестает существовать, когда является *πρόσωπον* Духа Святаго.

Изложение учения Савеллия у *Василия Великого* (ep. 210. 214) в главном и существенном тождественно с данными у Епифания. Из слов Василия Великого лишь не видно, что откровение Бога в трех *πρόσωπα* Савеллий приурочивал к истории откровения в Ветхом и Новом Завете. Бог по нужде (*ὅν μὲν — ὅν δέ*) проявляет себя в том или другом *πρόσωπον*. Эти слова можно понимать и в том смысле, что Бог и в один день может проявляться в трех *πρόσωπα*.

Серьезнее различие данных у св. *Афанасия Великого*. По согласному показанию Василия Великого и Епифания, *πρόσωπα* Отца, Сына и Св. Духа являются понятиями, счиненными (скоординированными) между собою (*notiones coordinatae*) и подчиненными высшему логическому *grūus* — "Бог". По этой стороне доктрина Савеллия составляет как бы протест против тех субординатических систем, которые ставили Сына ниже Отца, представляет опыт построения учения о Троице в смысле совершенного равенства Божеских Лиц между собою. Не так по Афанасию Великому. Савеллий, по нему, отождествляет монаду — понятие о Боге в Самом Себе — с понятием Отца и уже от Отца производит *πρόσωπα* Логоса-Сына и Духа (IV, 25. 13). Однако в одном месте и Афанасий ясно допускает, что *Μονάς* у Савеллия не то же, что *Πατήρ* (IV, 13).

В объяснение этой особенности Савеллия в передаче у Афанасия Великого нужно заметить, что Афанасий был ум слишком продуктивный, чтобы ограничиться объективной передачей чужих мнений без критики их. Сам последовательный в своих догматических понятиях, он и другие мнения передавал с точки зрения своей системы; что было логически немыслимо для него, он считал логически немыслимым и для своего противника. Он не мог допустить, чтобы какая-нибудь догматическая система могла "Отца" не считать тождественным с "монадою". Следовательно, различие "*Μονάς*" от "*Πατήρ*" следует считать точною передачею учения Савеллия, а отождествление *Μονάς* и *Πατήρ* приписать самому Афанасию.

Показание Афанасия Великого, что Μονάς и по Савеллию есть Πατήρ, а Λόγος — Υἱός, очевидно, составляет одно из веских данных в пользу Неандера, который возражает Шлейермахеру, что древний христианин не мог допустить и мысли, чтобы Λόγος был логически прежде понятия "Отца". Однако открытые потом "Философумены" представили веское данное в пользу реконструкции Шлейермахера. Уже Калл ист учил, что Λόγος есть Сын, Он же Сам есть и Отец; это различные названия, но единый нераздельный Дух (τον Λόγον αὐτόν εἶναι Υἱόν, αὐτόν καὶ Πατέρα). Здесь ὁ Λόγος, очевидно,, есть подлежащее (ὕποκειμενον), к которому понятия Υἱός и Πατήρ относятся как его praedicata (сказуемые). Следовательно, в этом месте заявлено как бесспорный факт то самое, что Неандер считает исторически невозможным.

На основании всех наличных данных, в том числе и показаний Ипполита в "Философуменах", кажется, следует признать два периода в учении Савеллия. Во дни оны он не отличался по своим воззрениям от Ноита: Отец и Сын суть "modi", а сущность и ипостась одна. Тогда единство Отца и Сына он мог назвать "Υἱοπάτωρ". Но Каллист в борьбе с ноитианством изложил свое воззрение, в котором ὁ Λόγος является логическим ὑποκειμενον даже и в отношении к Πατήρ, а Πνεῦμα есть синтез Отца и Сына. Это воззрение Каллиста заимствовал в свою систему и Савеллий.

Под влиянием такого прецедента ему естественно было возглавить свое учение об Υἱοπάτωρ, поставив как prius над ним понятие Πνεῦμα. Таким образом, не только Υἱός является здесь модификацией Отца, но и Πατήρ есть модификация Духа. Вдумываясь в эту схему, можно было прийти и к ее завершению.

Бог Сам в Себе (Μονάς), мыслимый вне отношения к миру, Бог не открывающийся, есть Бог молчащий. Но Бог, открывающийся миру (Μονάς πλατυνθεΐσα), есть уже Бог говорящий, λαλῶν. Для того, чтобы λαλεῖν, Бог полагает Себя как Слово — Λόγος, Ratio (обычное представление у православных учителей: Λόγος рождается для сотворения мира). Но эта речь Слова миру имеет характер трилогии, обнимающей всю οἰκονομία. Λόγος открывается в τρία πρόσωπα: как Πατήρ, как Υἱός, как Πνεῦμα. Итак, у Савеллия Μονάς не есть Πατήρ, Λόγος не есть Υἱός; Λόγος предшествует Отцу. Вот оригинальность его концепции. А полнота ее в том, что он ясно говорит и о Святом Духе, именно — как о третьем πρόσωπον. Теперь он — ив этом несомненное достоинство его догматической системы — ввел в свое умозрение не только Отца и Сына (как прежде в Υἱοπάτωρ), но и Св. Духа, и все три эти πρόσωπα подчинил понятию Λόγος, как высшему. При этом для Савеллия πρόσωπον не есть ὑπόστασις, а скорее только ὄνομα ("имя"); ὑπόστασις же есть οὐσία ("сущность"). Бог ἐν τῇ οὐσίᾳ, ἐν τῇ ὑποστάσει, ἐν τῷ ὑποκειμενω. Πρόσωπον есть только προσωπεῖον — маска актера.

Явилось, таким образом, дважды повторенное ноитианст-во. Понятия Бога трансцендентного (в Самом Себе, ἀόρατος Πατήρ у Ноита) и Бога откровения (в отношении к миру, ορατός у Ноита) выражены теперь а) в виде различия между Πνεῦμα и Λόγος, и б) в виде детального различия между Μονάς и Τριάς. Жизнь Божества в первом определении иллюстрируется противоположением σιωπᾶν — λαλεῖν. Πνεῦμα, как ум (νοῦς), имеет тенденцию раскрыться в Λόγος'ε, который есть и слово,— заговорить, λαλεῖν. В данном пункте учения Савеллий приближается к воззрениям православных богословов, которые также говорят о рождении Слова от высочайшего Ума, т. е. Бога Отца. Но для иллюстраций Савеллий назвал понятие "Духа" и Λόγος'3 одним словом "Μοναда". Отсюда иллюстрацию второго определения (б) составляет противоположение συστολή — πλατυσμός.

Математическая не имеющая измерений точка, $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$, постепенно расширяется в измеряемую площадь. Различие этих двух объяснений, однако, не выдержано в уцелевших источниках. Бог — Пνεῦμα — Μονάς, благоволив открыться миру, выступает из своей трансцендентности, полагая Себя Самого как Λόγος. Бог откровения, Бог Λόγος, проявляет Себя затем в πρόσωπα Отца, Сына и Св. Духа; Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα суть modi высшего modus — Λόγος.

В учении о Троичности у православных главным образом намечалось логическое различие между первым и вторым лицами Св. Троицы на основании сравнения отношений Отца к Сыну. Савеллий в основу этого различия полагает отношение Бога к Слову, причем различает *пять* моментов, в которые и вмещает все свое учение. Бога Самого в Себе, вне отношения Его к миру, он признает за *Монаду*, внутри себя заключающую в себе все свое содержание. Когда же начинается божественное действие, Бог является и *Словом*. Это есть всеобщий модус Бога в Его откровении. Этот модус имеет три отдельных слова или откровения, которые обнимают все содержание мира, так что все бытие есть трилогия. Эта трилогия предполагает три πρόσωπα: *Отца, Сына и Св. Духа* в Боге, которые последовательно проявились в мире.

Мы уже знаем, что Πατήρ по преимуществу проявился в момент синайского законодательства. Но остается неясным важный вопрос: кто, какое πρόσωπον есть творец мира? а) Вероятно, что и Савеллий (подобно св. отцам, которые по поводу слов: "и рече Бог", спрашивали: "видишь ли славу Единородного?") творцом мира признавал Λόγος (а не одно из трех πρόσωπα), б) Но не невозможно, что мир сотворен Отцом и, следовательно, смена πρόσωπα не тождественна с полным прекращением бытия их. Пока существует сотворенный мир, не должно прекратиться и πρόσωπον Отца. Отсюда возможно и воззрение Василия Великого, что Бог и донныне говорит по желанию и является по нужде то как Отец, то как Сын, несмотря на то, что по принципу жизнь церкви есть сфера деятельности лица Св. Духа. Но во всяком случае πρόσωπα меняются. С Нового Завета открывается второй диалог: Λόγος принимает личину Сына; воплощение и искупление служат типичным проявлением Сына до вознесения Его на небо. Затем, в управлении церковью до скончания мира открывается Дух Святой.

А что же будет по сих, если ни одно πρόσωπον не вечно, т. е. каково эсхатологическое учение Савеллия? Как при заходе солнца вместе с солнцем исчезает (как бы вбирается в него) и истекший из него луч, так ради нас явившийся Λόγος после нас возвратится (ανατρέχει) в единство Монады. Мир не может быть вечным; конечно, следовательно, и откровение Бога в этом мире. Если πρόσωπον Отца сменилось лицом Сына, а лицо Сына — лицом Св. Духа, то и πρόσωπον Св. Духа прекратится, а вместе с тем и самый modus Λόγος. А после этого будет ли молчать Монада, или снова заговорит, следовательно, станет творить новые миры, неизвестно.

Вот в каком виде доктрина Савеллия была изложена в окончательной стадии ее развития.

Когда стройная система Савеллия находилась еще в зачатке, незнание с нею обстоятельно смотрели на нее свысока, как на плод недомыслия. Даже Ориген, младший современник Савеллия, так смотрел на учение Савеллия. Это вполне и объяснимо, так как Ориген завел сношения с Ипполитом и, став на точку зрения последнего, третировал учение Савеллия. Только ученику Оригена Дионисию александрийскому пришлось понять, какую силу представляет савеллианство. Ко времени Дионисия оно так широко распространилось в Пентаполе, что вести об этом разливе Евсевий принял за известие о начале ереси (что Савеллий — бывший римский пресвитер, Евсевию осталось неизвестно). В это время в борьбе с савеллианством нужно было иметь дело не только с

мирянами, но и епископами. По словам Евсевия, Дионисий писал по этому поводу к епископам — Аммону вереникскому, Телесфору, Евфранору, опять к Аммону и к Евпору. Еретичество дошло до того, что около 260 г. и Сын Божий в Ливии долго не был проповедуем. Евсевий кесарий-ский в своей церковной истории говорит очень глухо об этом еретическом движении, так что почти не представляется никакой возможности восстановить систему Савеллия по его истории. Он говорит только, что ересь Савеллия содержит в себе много хулы и заключает большую нечувствительность по отношению к лицам Св. Троицы.

Примечания

¹⁾ Ср. В. В. Болотов, Учение Оригена о Св. Троице. Спб. 1879 (А. Б.). То же в кн.: В. В. Болотов, Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1: Учение Оригена о Св. Троице. М. 1999. (А. С.) — 329.

²⁾ Ср. оценку этих двух течений в монархианстве у А. Спасского: "Одни из них, модалисты-динамисты, утверждают, что Христос есть простой человек ($\psi\lambda\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\tau\omicron\varsigma$), в котором действовала особая Божественная Сила; другие же, монархиане-модалисты, учат, что Христос есть Сам Бог Отец, принявший плоть ради нашего спасения. Отсюда ясно, что сущность монархианского движения лежала не столько в учении о Троице, сколько в христологии, и что под условным термином монархианства или антитринитаризма понимаются два диаметрально противоположных направления, совпадавшие только в одном из своих конечных выводов — в отрицании идеи Логоса и связанном с ней учении о Троице" (А. Спасский, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. 1. Сергиев Посад 1914, с.31-32). (А. С.) — 336.

³⁾ Следует отметить образованность этого Феодота. "Епифаний называет его человеком начитанным и мужем "многоученным" — πολυμαθής τῶ λόγῳ . По всей вероятности, он был воспитан главным образом на положительных науках; потому что о последователях той общины, главою и основателем которой был Феодот Византийский, Евсевий выражается, что они занимались гео-метрией Евклида, философией Аристотеля, читали Феофраста, а Галена едва ли не боготворили" (Д. Гусев, Ересь антитринитариев третьего века. Казань 1872, с. 89). (А. С.) - 336.

⁴⁾ Принадлежность этого слова Афанасию Великому в настоящее время признается не всеми (Draseke 1893, Stfflcken 1899, Hoss 1899). (А. Б.) — 343.

Учение о Св. Троице Тертуллиана и Оригена и общая схема построения этого учения в доникейский период

Возникновение еретической системы Савеллия, окончательно сформировавшейся во время после Оригена, свидетельствует о недочетах в богословских системах того времени, лучшими выражениями которых являются богословская система Оригена на востоке и система Тертуллиана на западе. Главный недостаток в этих системах совершенно одинаков. Он заключается в субординатизме, который тот и другой ввели по отношению к Лицам Св. Троицы. Но системы Оригена и Тертуллиана, при некоторых неправильностях в их построении, принесли и свою долю пользы для церкви, оказав православию значительные услуги в борьбе с другими еретическими системами, возникшими в христианской церкви.

Рассматривая системы Тертуллиана и Оригена с этой последней точки зрения, т. е. со стороны их исторического значения, мы должны будем признать за системой Тертуллиана

большую историческую ценность, чем за системой Оригена. Превосходство системы Тертуллиана заключалось не столько в полноте и совершенстве ее обработки, сколько в ее внешних литературных достоинствах, т. е. в точности и ясности языка, чем отличались вообще все сочинения Тертуллиана. Благодаря этим внешним достоинствам сочинения Тертуллиана читались верующими даже в IV веке, и читатели оказывались настолько сведущими в богословии и настолько подготовленными к защите православия, что смело выступали против лжеучений еретиков и одерживали над ними решительные победы.

Самое богословское учение *Тертуллиана* можно представить в следующих чертах. Каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог. "Et Pater Deus,— говорит он,— et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque". Но вместе с тем Тертуллиан учил, что все Они — одно. Такое учение Тертуллиана поднимает его на высоту августиновского воззрения, что "единый Бог и есть самая Троица". Затем Тертуллиан учил, что Лица Св. Троицы, хотя и едины по существу или по субстанции, тем не менее различаются как Лица. Сын есть *persona*, а не отдельная от Бога Отца *substantia*, равно как и Дух Святой. Субстанция, как он выражается, "в трех соприкасающихся" — одна. Таким образом, все Они от одного, все Они — одно, вследствие единства субстанции. Итак, учение Тертуллиана о Св. Троице можно формулировать в следующих словах: каждое из трех Лиц есть Бог, все три — Бог; три различаются, как Лица, но едино, как субстанция. С такими положениями можно было твердо стоять против Ария.

Впрочем, возможно, что учение Тертуллиана на самом деле не было так глубоко, как оно представляется нам в настоящее время. Вероятно, с его выражениями стали соединять с течением времени более глубокий смысл, соответствовавший позднему более высокому состоянию богословских знаний. Во всяком случае, из его слов о Св. Троице никоим образом нельзя выводить учения о единосущии Лиц Св. Троицы, какое утверждено на Никейском соборе. Учение о субстанции божеских Лиц соединяется у Тертуллиана с субординационизмом. Он говорит, что Отец есть субстанция, Сын есть излияние, есть *portio de summa*. Бытие Сына подле Отца есть как бы форма, в которую вытекает существо Отца. Отсюда ясно, что Тертуллиан учил о подчинении Сына Отцу. В такой же зависимости от Отца он ставит и Духа Святого.

Все хорошие и дурные стороны в учении Тертуллиана имеют один источник. Дело в том, что Тертуллиан вырабатывал свою систему не как философ, а как юрист (по Моммсену, он был прекрасный юрист). Юридическую точность понятий Тертуллиан внес и в свою богословскую систему. Эта юридическая подкладка его учения, составляя его достоинство, явилась вместе с тем и причиной его слабости. Как юрист, он не мог чувствовать ошибочности и неполноты своих представлений и выражений, не мог чувствовать так сильно, как чувствовал бы это философ. Эта слабость особенно сильно проявляется в некоторых сравнениях Тертуллиана. Таково, например, его сравнение, имеющее своею целью примирение монархии с существованием трех Лиц в Боге. Это он разъясняет на примере римского государства. Он указывает на то, что римское государство остается монархией, несмотря на то, что кроме государя в управлении принимают участие и другие лица,— остается монархией в силу того, что эти другие являются лишь простыми органами, через которые действует император. Отношениями между императором и чиновниками он и поясняет отношения между Отцом и Сыном и Св. Духом. Последние, в силу этого сравнения, являются лишь органами, через которые действует Бог Отец. Очевидно, что подобное сравнение искажает православное учение о Св. Троице.

Эта юридическая точка зрения лежит у Тертуллиана и в основе других догматических выражений и терминов. Таков, например, термин "субстанция". Под этим термином

Тертуллиан понимает не сущность, общую предметам одного рода, но нечто конкретное. Он противопоставляет субстанции "природу". Субстанция свойственна каждой вещи в отдельности, тогда как природа одинакова во всех вещах. Например, камень и железо — субстанции, тогда как твердость составляет природу. Природа обнимает и камень и железо, тогда как субстанция разделяет их. Мы познаем единство природы в то время, как познаем различие субстанции. Таким образом, "субстанция" является у Тертуллиана юридическим, а не философским понятием. В силу этого Тертуллиану не трудно было допустить, что Сын и Св. Дух — сообщники Отцу по субстанции, т. е. по владению ею. Но если Отец, Сын и Св. Дух совместно владеют одною суб-станциию, то понятие единства владения не обуславливает еще полного равенства. Тертуллиан говорит, что в Троице есть нечто общее (*status, substantia*), но Лица Троицы различаются по степени и форме. Не всякий владелец есть владелец полностью, а может быть владельцем и третьей части. И для пайщика в 50% и 25% владение остается одним и тем же — нераздельным, *status* владения один и тот же, а различаются только *gradus*. Таким образом, Тертуллиан пользовался юридическими терминами, и этим терминам только впоследствии был придан более глубокий богословско-философский смысл⁵).

Ориген в своих богословских воззрениях был счастлив менее Тертуллиана. Ориген является богословом-философом, а не юристом, и свои богословско-философские понятия он брал в полном их объеме. У него не *πρόσωπον* (у Тертуллиана *persona*) противопоставляется *οὐσία* (*substantia*), а *ὑπόστασις* — *ὑποκείμενον* (*subjectum*). Но раздельности в понимании этих терминов Ориген не достиг. Считаясь с философскими понятиями, он не достиг уяснения того, что Отец, Сын и Св. Дух суть три *ὑποστάσεις* при единстве *οὐσία*. У него *ὑποκείμενον* и *οὐσία* обычно не разделяются, и три Лица могут быть поняты, как три *οὐσία*. Поэтому и изложение учения о трех ипостасях у него не могло иметь исторического значения.

Когда Ориген исходит из философской точки зрения, его богословие остается неуязвимым, но в конкретных его объяснениях явно виден бывает субординационизм. Ориген, имея предшественником Климента, уничтожает различие между *Λόγος ἐνδιήθητος* и *Λόγος προφορικός*. Рождение Бога Слова он понимает так высоко, что дальше богословам нельзя было идти. Он учил, что рождение Сына не *aeternum*, а *sempiternum*, что Сын не просто *γεννητός*, а *ὄχι γεννητός*. Сын рождается вечно, и этот акт всегда и вечно совершается. "Быть" для Сына значит "рождаться" и, таким образом, нельзя сказать о Сыне, что Он "родился". Из богословия Оригена вытекает, что Сын совечен Отцу и между Отцом и Сыном нет промежутка. Отношение между Ними то же, какое существует между воском и печатью.

Ясно, что он должен с этой точки зрения мыслить Сына не только Богом по существу, но и равным Отцу, рожденным из существа Отца. Но когда он говорит о рождении Сына языком богословским, то рождение Сына "из существа" Отца представляется для него как бы чувственным актом, делением существа Отца на части. Он не допускает поэтому единого существа Отца и Сына и Их полного равенства. Для него является большим вопросом, можно ли молиться Сыну, как и Отцу. Он приходит к тому выводу, что молиться как Богу можно одному Отцу.

Кроме этих частных надо обратить внимание на общую *схему* тогдашнего богословствования.

Точка зрения древних богословов и их схема была совсем другая, чем наша, основанная на никейских понятиях и положениях. Наша точка зрения основывается на признании единства существа (*οὐσία*) и на различении от существа ипостасей." Такое построение есть

синтез. Троиный Бог, по нашему пониманию, есть синтез Отца, Сына и Св. Духа. Напротив, древние писатели излагали учение о троединном Боге в схеме генетической. Отец мыслится здесь, как единый Бог, и если Он есть Отец, то немислим без Сына и Св. Духа. Выражения древних в этом отношении ясны. Например, Тертуллиан говорил: "Мы всегда веруем в единого Бога, но под тем неизменным условием, что у Него есть Сын" (Adv. Prax. 2). Климент в своих "Строматах" говорит: "Отец немислим без Сына, ибо понятие Сына дано в понятии Отца" (V, 1,1). Невозможно представить Отца, чтобы не допустить Сына, подобно тому, как в геометрии нельзя говорить о шаре, не имея понятия об окружности, радиусе, центре и т. п. В такой постановке учение о троичности дано было в древнее время.

Подле чисто богословской конструкции учения о Св. Троице существовала философская, которая, хотя и оперировала с философскими понятиями, но в таком смысле, в каком разрабатывало их богословие. Здесь Бог мыслится, как простое единое существо, $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$. Как существо простое, Бог не может иметь каких-либо свойств и качеств, потому что они вносили бы в Него сложность. Но не говорить о свойствах и качествах в Боге древние учителя все-таки не могли и поэтому искали выхода в том, что, признавая качества в Боге, носителем их считали не Бога, а другое существо в Нем, $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Бог немислим без $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ и $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ немислим без Бога, как свойство немислимо без субстрата. Каждое определение божественной природы по отношению к Богу Отцу должно быть мыслимо как $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$, как должствующее; а как $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$, как осуществленное реально, оно мыслится уже в Сыне. Отношение возможности к действительности, скрытой энергии к актуальной, $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ (силы с оттенком возможности) к $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ (силе действующей) — вот тот круг аналогий, в котором вращаются философствующие богословы, говоря об Отце и Сыне (августинская конструкция учения о Троице на основании аналогии с психическим актом самосознания принадлежит последующему периоду).

Подобного рода конструкция отразилась известным образом на субординационизме. Одна из прочных возможностей говорить о равенстве Сына с Отцом заключается в том, что все божеские свойства Отца существуют и в Сыне. Напротив, богословы, говорящие о $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ и $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ в Боге, когда начинали говорить о Сыне, как личном существе, старались отличить известную черту Бога Отца от таковой же в Сыне; они хотели, например, благодать Отца понимать иначе, чем благодать Сына.

Так, Ориген говорил, что и Сын благ, но не $\acute{\alpha}\lambda\alpha\rho\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\tau\omega\varsigma$; Его благодать есть нечто варьирующееся, тогда как благодать Отца есть нечто постоянное. Сын, таким образом, является ипостасною проекцией божественных свойств Отца, ипостасною сущностью Бога, тогда как Бог Отец мыслится как Самобог ($\text{A}\acute{\upsilon}\tau\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$). Если взять аналогию из другой сферы, то это отношение представляется в таком виде. Вообразим себе белое пятно света, белый луч. Он так сложен, что для нашего глаза является простым, до того простым, что перестает даже быть для него цветом, а остается только светом, является чистым пространством, чистым *esse* без всякого содержания. Когда это белое пятно проходит через призму, то призматические цвета, его составляющие, открываются нашему глазу и выясняется, что это простое *esse* — весьма сложная сущность, богатая содержанием. Допустим, затем, что этот белый цвет, или свет, имеет внутреннюю необходимость призматически преломляться, что разлагаться на свои цвета для него то же, что светить (существовать). Предположите далее, что, быть может (вероятно, и на самом деле), свои благотворные действия в природе свет развивает не всегда всю свою совокупность, а иногда лишь некоторыми, в различных случаях различными, составляющими его цветами, и вы можете судить, какое место занимает Сын в системе древних философствующих богословов, как они представляли себе различие двух, так сказать, форм единого Бога, первичной и производной, и как понимали отношение Слова,

как посредника между Богом и миром, к Богу. Бог в Своем содержании, в Своих качествах был бы для нас непостижимым, в силу Своей величайшей простоты, как содержание белого цвета (призматические цвета) не постигнуто нами до тех пор, пока оно не дано нам в призматической проекции. Климент александрийский определенно выражается, что Бог не может быть предметом познания, потому что существенное средство науки заключается в возможности выводить одно понятие из другого, а Бог есть Единое Первое; по отношению к Нему нет первой посылки; следовательно, и познать Его невозможно. Сын, как *Σοφία πολυλοικήλος* ("многообразная Премудрость"), Своим ипостасным существованием выясняя для человека свойства Божий, является необходимым посредником, приводящим мир к познанию Бога.

Обыкновенная схема построения учения о Св. Троице до-никейских богословов: "единый Бог есть Бог Отец", менее ясна, чем положение: "единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух". Это последнее указано в ней лишь *implicite*. Конкретность единства трех Лиц ослаблялась в воззрении древних богословов примесью субординационизма. Тем не менее в основе этой схемы заключался уже плодотворный источник поправок субординационных погрешностей, и она при своем последовательном раскрытии уничтожала эту последнюю теорию и приводила к полному познанию единосущия божеских Лиц и Их конкретного единства.

Учение о Св. Духе было лишь слабо затронуто в рассматриваемый период, потому что в это время мысль богословов вращалась преимущественно около Лица Иисуса Христа. Учение о Св. Духе рассматривалось настолько, насколько представлялось необходимым для установления точки зрения на Лицо Иисуса Христа. На Св. Духа перенесены были, так сказать, готовыми все те догматические итоги, которые выяснились в учении о Лице Иисуса Христа.

Примечания

⁵⁾ Детальный анализ учения о Святой Троице Тертуллиана, проведенный одним современным исследователем, позволяет ему сделать вывод, что главным лейтмотивом данного учения было церковное Предание: "Не позволительно верить в то, что [нам] не было передано", *pop licet credi (quod) pop itatraditum est*. Ограниченный, естественно, местом и временем, Тертуллиан в своем тринитарном богословии был вынужден прежде всего давать отпор монархианским тенденциям, подчеркивая "нумерическое различие" Лиц Святой Троицы, но, в то же время, ему удалось достаточно адекватно для своей эпохи решить и проблему единства Ее (*unus Deus*). В целом, Тертуллиан "создал новый богословский язык", и специфика этого языка заключалась в том, что в нем сочетались объяснения, опирающиеся на Священное Писание и Предание, с философскими рассуждениями и диалектическими доказательствами. Этот язык, созданный Тертуллианом, стал основой всего последующего развития латинской патристики. См.: *J. Moingt, Theologie trinitaire de Tertullien, t. 3. Aubier 1966, p. 1078-1091. (A. C.) - 351.*

Учение о человеческой природе Христа в доникейский период

Другая сторона Лица Иисуса Христа, Его человечество, была разъясняема в доникейский период главным образом в борьбе против гносиса. При общем всем гностическим системам воззрении на мир как на что-то низкое представлялось неестественным такое непосредственное отношение конечного к бесконечному, какое устанавливала христианская церковь в Иисусе Христе. Поэтому вместо действительного воплощения гностики более склонны были представлять Лицо Христа докетически, предполагать, что

Он недействительно воспринял человека, а принял только образ человека. Он для всех окружающих Его казался человеком, а на самом деле был призраком.

Против этих докетических воззрений православные богословы с особенною силою настаивали на мысли, что Иисус Христос действительно воплотился, принял действительное человечество. Но так как видимая сторона человека, именно человеческая плоть, есть сторона наиболее ясно представленная Самим Христом в Евангелии и более осязательно выясняющая, что Иисус Христос не был просто призрак, то учение о человечестве Иисуса Христа в противогностической полемике является главным образом в виде разъяснения вопроса о действительности плоти Иисуса Христа.

Но, конечно, древние богословы говорили и о том, что Иисус Христос воспринял полное человечество. В творениях св. *Иринея лионского* есть немало высоковажных в этом отношении положений. Ириней говорит, что Иисус Христос воспринял полное человечество, из *σαρξ, ψυχή* и *πνεῦμα*, что Христос пролил за нас Свою собственную кровь, дал за нас Свою собственную душу, и Его божественный дух служит соединительным звеном между Богом и человечеством. Он настаивал на полной действительности всей человеческой стороны Лица Христа, указывал высокое сотериологическое значение в том, что Иисус Христос проходил разные фазы человеческого возраста. Иисус Христос был младенцем, был отроком, чтобы освятить младенческий и отроческий возрасты, был юношей, был мужем и, как он полагал, был даже старцем. Но на первый план у Иринея все-таки выдвигается более понятие о воплощении, чем о вочеловечении⁶).

Тертуллиан особенно настаивал на действительности плоти в лице Иисуса Христа против докетов и против других гностиков, оспаривая их докетизм, и — что особенно важно — признавал, что в Иисусе Христе была не только действительная человеческая плоть, но и душа человеческая. К раскрытию этой мысли он был приведен особым воззрением валентиниан, которые признавали во Христе "саго animalis", что в сущности равносильно было "anima carnalis". Валентиниане, предполагая, что Иисус Христос имел действительное тело, но тело не такое, какое было у других людей, а именно — тело душевное, более тонкое, эфирное, чем материальное человеческое тело (насколько душа в человеке духовнее, нежели самое тело), тем самым устанавливают смешение между телом и душою и делают сомнительным существование во Христе как души, так и тела. Тертуллиан с особою силою говорит, что необходимо для спасения всего рода человеческого, чтобы Христос принял не только действительное человеческое тело, но и действительную человеческую душу.

Вообще, в сочинениях Тертуллиана встречается учение о человеческой стороне Христа в виде весьма развитом, так что некоторые из его положений могли с достоинством стоять и в учении последующих богословов. Например: "мы видим двойственное состояние неслиянное, но соединенное в одном лице, видим Бога и человека Иисуса. Я говорю о Христе. Свойство той и другой субстанции в Нем остается до того неизменным, что и дух производит в Нем то, что ему свойственно (*res suas*), т. е. значения и чудеса, равным образом и тело испытывает свои страдания, например — голод, потому что обе субстанции действуют с раздельностью, каждая в своем состоянии (*substantiae ambae distincte agebant*)" (*Adv. Prax.* 27). Таким образом, различие двух естеств во Христе здесь формулируется с надлежащею богословскою точностью. Тертуллиан не менее энергично указывает и на единство Лица Христова. "Говорится и о Сыне Божиим, что Он умер, в отношении той именно природы, которая одна может воспринять смерть, и о Сыне Человеческом, грядущем во славе Отца. По этой причине и божеская природа во всем Св.

Писании представляется под человеческими именами, и человеческая украшается отличиями, непосредственно заимствованными из божеской"7).

Одновременно с Тертуллианом на литературном поприще действовал *Климент александрийский*. Воззрения этого церковного писателя были весьма своеобразны и не лишены докетического оттенка. Он с несомненностью полагал, что Иисус Христос воспринял реальное человечество, реальное человеческое тело, хотя не совсем ясно стоит вопрос о том, что он думал о человеческой душе. Таким образом, Климент был чужд докетизма, даже полемизировал против него. Но в то же время реальность этого человечества он определял слишком узко: он полагал достаточным для реальности допустить истинно человеческое существование этого тела, но без существенных его определений, без таких условий, без которых реальность была бы невысказана ни в каком другом человеке. Увлекаясь стоической идеей бесстрастия, он полагал во Христе это бесстрастие в высшей степени. Христос у Климента является как идеал истинного гностика, и так как задачу человека гностика Климент полагал в том, чтобы, насколько возможно, стоять выше страстей, то в Лице Иисуса Христа он видит высшее проявление этого бесстрастия. Для Него не были нужны условия человеческого существования. Смешно было бы думать, что тело Иисуса Христа имеет те же потребности, как и тело другого человека. Спаситель, правда, ел, но ел не для поддержания Своего существования, не для Своего тела, которое было поддерживаемо в своем существовании божественною силою, а чтобы не подать повода думать, что Он — призрак, потому что на самом деле явились люди, которые воображали, что Он открылся только видимым образом. Он был просто бесстрастен: никакое страстное движение, ни удовольствие, ни печаль, не были Ему свойственны⁸).

Ориген в своей христологической доктрине с особенною силою настаивает на совершенной необходимости для искупления, чтобы Христос был совершенным человеком. Церковное учение по этому вопросу Ориген формулирует так. Иисус Христос воплотился, пребывая Богом, и вочеловечился. Он воспринял тело, подобное нашему с тем единственным отличием, что оно родилось от Пресвятой Девы и Св. Духа. Иисус Христос родился и пострадал воистину, не призрачно принял Он общую всем нам смерть, истинно умер и истинно воскрес из мертвых. Вследствие этого все верующие во Христа Им искуплены действительно, а не призрачным только образом. В истинно человеческой разумной душе Христовой Ориген признавал необходимое посредство для соединения Божества с человеческой плотью, хотя антропология Оригена и представляла неразрешимые трудности для признания человеческой души в Иисусе Христе. Ориген держался следующего взгляда на первородный грех. Бог сотворил известное определенное количество конечных духов, не различных друг от друга по своим природным задаткам; все они — *tabula rasa*, все были одарены одинаковою свободою, одинаковою возможностью направляться к добру и злу. Различие по нравственному совершенству этих духов есть результат свободного употребления этих естественных возможностей. Серафим по природе не выше человека, и если серафим возвысился до степени первого ангела, то это значит, что он так пользовался своею свободою. Равным образом и демоны пали по свободному произволению. Первоначально духи совершенно не нуждались в материальном теле, доколе в них действовала одна любовь к Богу, к которому они все стремились, как к своему естественному центру. Но по мере того, как охлаждалась в них эта любовь, начиналось в них, так сказать, центробежное стремление; по мере того, как охлаждалась любовь, они переставали быть чистыми духами и становились душами (*ψυχή* от *ψύχος* — холод). Для этих охлажденных духов = душ и потребовались материальные тела.

С этой точки зрения, Ориген, естественно, не мог допустить, чтобы какой-либо человек начал быть в определенный эмпирический момент своего рождения,— он требовал

предсуществования душ. Он предполагал поэтому, что и Христос-человек существовал от начала мира не в предведении только, но и реально. Человек-Иисус, воспринятый в личное единство с Богом Словом, существовал ранее, как личный дух. Этот дух так воспользовался своею естественною свободою, что достиг теснейшего единения с Божеством. Этот человек никогда не охлаждался в своей любви к Богу. Но здесь и лежит неразрешимая трудность для примирения этого учения с христологией Оригена. Является вопрос, каким образом этот человек, оставшийся чистым духом и всегда пламеневший любовью к Богу превыше серафимов, мог стать человеческою душою во Христе? Несомненно, во всяком случае, что, по оригеновскому основному положению, Христос и по Своей человеческой стороне существовал реально до воплощения, и таким образом Его воплощение, Его соединение с телом в единство ипостаси Бога Слова есть момент последующий, составляющий продолжение и, так сказать, награду за предшествовавшее тесное общение человека-Иисуса с Богом. И по вочеловечении это общение все более и более усиливается и, наконец, такое тесное единение устанавливается между ними в момент по воскресении, что человечество становится не только причастным Божеству, но, так сказать, переходит в самое Божество.

Ориген думает, что и человеческое тело во Христе не совсем походило на другие тела; он предполагал, что Иисус Христос имел способность принимать различные образы. Каждый, взиравший на Лицо Богочеловека во время Его земной жизни, видел в Нем то, чего был сам достоин. И такие явления, как преображение, составляли, по мнению Оригена, не исключительные моменты Его человеческого существования, а лишь прерогативное выражение того, что в Нем происходило всегда. Три верховных апостола удостоились видеть Христа преображенным во славе; но и тем, которые не были этого достойны, Христос всегда представлялся в различных образах (в этом Ориген усматривает своеобразное обнаружение Его, как *Σοφία πολυλόκιλος*, в человечестве). Поэтому, хотя Иисус Христос всегда учил в храме, однако до времени враги не могли взять Его, потому что не могли заметить Его.

Примечания

⁶⁾ А. Орлов указывает на теснейшую связь христологии св. Иринея с учением апостолов Иоанна и Павла, а также с христологией мужей апостольских. Их всех объединяет общая тенденция, которую А. Орлов характеризует как "мисти-ко-реалистическую христологию". Главной идеей ее "является идея об обожении человечества во Христе, понимаемая притом в строго реальном, почти натуралистическом (физическом) значении,— в смысле субстанциального преображения человеческой природы, ее качественного смешения, причастия Божеству, по аналогии соединения огня с металлом в раскаленном куске железа. "Бог сделался человеком, чтобы человек стал богом" — таков основной тезис и жизненный нерв христологических умозрений Иринея и сродных ему богословов" (*А. Орлов, Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2—4 вв. Сергиев Посад 1909, с. 1*). Помимо акцента на человеческой природе Христа для св.Иринея характерно еще и подчеркивание единства Богочеловека (опять же — в полемике с гностиками). См.: *A. Housian, La christologie de saint Irene. Louvain-Gembloux 1955, p. 143-256. (Л. С.) — 356.*

⁷⁾ Современные исследователи также констатируют "богословскую выверенность" христологической терминологии Тертуллиана. Ряд его христологических формул, особенно: "две сущности в одном Лице" (*dual substantiae in una Persona*),— намного опередили богословское сознание его эпохи, получив развитие лишь у бл. Иеронима и Августина. См.: *R. Cantalamessa, La cristologia di Tertulliano. Friburgo 1962, p. 150-176. (А. С.) — 357.*

⁸⁾ Подозрения в "докетизме" относительно Климента высказывают и некоторые современные ученые, но, как отмечает А. Гриллмайер, они не совсем справедливы: реальность человечества Христа отнюдь не ставится под сомнение александрийским богословом. См.: *A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, v. 1. London-Oxford 1975, p. 136.* В Воплощении Бога Слова Климент подчеркивает момент "таинства", причем это — тайна любви Божией к человеку (τά της αγάπης μυστήρια). См.: *P. Th. Camelot, Foi et gnose. Introduction a l'etude de la con-naissance mystique chez Clement d'Alexandrie. Paris 1945, p. 88-90. (A. C.) — 358.*

Динамическое монархианство Павла Самосатского

Уже после смерти Оригена и других замечательнейших богословов древнего периода является монархианская доктрина Павла Самосатского.

Павел Самосатский сделался антиохийским епископом около 260 года. Под какими влияниями развилось его учение, неизвестно! Но несомненно то, что он пришел к своеобразному воззрению на Лицо Иисуса Христа довольно рано, так что большой Антиохийский собор 264 года должен был поставить вопрос о православии Павла Самосатского. Но осуждение на этом соборе не состоялось, так как епископу антиохийскому удалось скрыть истинное содержание своего учения, неправославие которого чувствовалось смутно. Даже такой авторитетный епископ востока, как Фирмилиан кесарийский, признал воззрения Павла неправославными, но отказался дать свое согласие на осуждение Павла Самосатского, потому что тот обещался исправить свое учение. По всей вероятности, на этот собор был приглашен и Дионисий александрийский. Но он отказался, ссылаясь на свою старость и болезнь, и выразил свои воззрения в послании, присланном с одним пресвитером (вероятно, Евсевием лаодикийским). Характеристичною чертою этого послания было то, что оно было адресовано не к антиохийскому епископу, а к анти-охийской церкви. О епископе не было упомянуто, ему даже не посылались приветствия. В этом усматривалось *implicite* достаточное осуждение Павла.

Вопрос об учении Павла не сходил со сцены. В то время соборный институт действовал с известною регулярностью, и всегда поднимался вопрос о Павловой учении. В самой Антиохии собирался два раза собор, потому что Фирмилиану приходилось дважды иметь дело с Павлом Самосатским. Наконец, в 268 или 269 году был последний великий собор. Вопрос о дате этого собора запутан вследствие неточности истории Евсевия и его хроники. Этот собор был еще при жизни Дионисия римского. По одному документу, Дионисий умер в 269 году. Но исследователи предполагают, что это указание ошибочно, и считают годом смерти 268. Следовательно, и собор был в 268 г. На этот собор был приглашен Фирмилиан. Он уже прибыл в Таре, и все ждали его на собор. Но в Тарсе он заболел и скончался. Председателем на соборе был Елен, епископ тарсский, вторым лицом был Именей иерусалимский. Послание собора было писано от имени епископов и пресвитеров. В числе последних упоминается, между прочим, Малхион, который играл существенную роль на соборе. Он был представителем софистической школы и содержал училище, где наряду с прочими предметами преподавалась логика, преподаватели которой назывались софистами. Поэтому он необходимо должен был быть выдающимся диалектиком. Как диалектик, он только и мог померяться с Павлом. Но, однако, потребовалось, чтобы тахиграфы записывали рассуждения,— так сложна была система Павла и так он изворотливо держался. Благодаря этим тахиграфам можно было составить надлежащее понятие об учении Павла. Состоялось осуждение Павла, и преемником ему был назначен Домн, сын епископа Димитриана⁹⁾.

По учению Павла, насколько выясняется оно из отрывков, дошедших до настоящего времени, Бог есть единое лицо — εν πρόσωπον. Это единое лицо или единая ипостась имеет смысл в высшей степени точный и конкретный. Это такое единство, которое никак не могло развиться во множество. В этом конкретном Боге есть Λόγος; но этот Λόγος не есть ипо-стасный Сын Божий, а есть только заключающееся в Боге не-ипостасное знание (σοφία). Иногда Λόγος у Павла называется Сыном, рождающимся от Бога без Девы Марии предвечно, но тем не менее Λόγος-Сын не есть ипостасный *. Таким образом, существование Христа, как исторического лица, нисколько не нарушает единства Божества: до воплощения Слово, как ипостась, не существует, а если Павел приписывает Ему предвечное бытие, то только в предопределении Божиим и предвоз-вестительно (τω προορισμῳ μὲν προ αἰώνων ὄντα, προκαταγγελλ-τικῶς), как лицу, имеющему существовать на земле.

* Бог — ἡ πρόσωπον — μή εἶναι τον υἱόν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλά ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ — ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος — εἰς Θεός ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός αὐτοῦ ἐν ὁῶτι ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ) — Λόγος προφορικῶς — ὁ πρό αἰώνων υἱός — τον λόγον ἐγέννησεν ὁ θεός ἀνευ παρθένου καὶ ἀνευ τινός οὐδενός ὄντος πλην τοῦ θεοῦ· καὶ οὕτως υπέστη ὁ λόγος. (Бог — одно лицо — не есть Сын Божий *существующий* [отдельно], но в самом Боге — в Боге неипостасное знание — един Бог, Отец и Сын, сам в себе, как слово в человеке — Слово изреченное — предвечный Сын — Бог родил Слово без Девы и без кого-либо другого кроме Бога; и таким образом *стало* Слово). См. А. Harnack, Artik. "Monarchianismus" в Herzog-Plitt-Nauck, Real-Encyclopadie ffir protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. В.Х.С. 195 [3 Aufl. (1903) В. XIII, S.320].

В действительности Сын Божий явился ипостасно сущим лишь в воплощении. Но нельзя представлять, что в момент воплощения возникла особая ипостась в Боге. Слово сошло на человека Иисуса, как ранее сходило на пророков, только с преимуществом, в большей мере и силе. Собственно о воплощении у Павла Самосатского не может быть и речи. Это было лишь сосуществование премудрости со Христом. Признавая Христа человеком (ἀνθρώπος ἐντεύθεν, δεῦρο, κάτω), Павел допускал только степенное отличие Его от всех предшествующих пророков. Он стоит в теснейшем отношении к Λόγος'ν, чем все пророки, тем не менее никакое физическое соединение божества и человечества не могло иметь места, потому что Бог и человек во Христе две отдельные природы и два лица: они ἄλλος καὶ ἄλλος (иной и иной), а не только ἄλλο καὶ ἄλλο (иное и иное, αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τα διάφορα πρόσωπα — ἄλλος γάρ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός καὶ ἄλλος ὁ Λόγος, различные природы и различные лица, ибо иным является Иисус Христос и иным Слово). Между Христом и Λόγος'οМ могло установиться только отношение соприкосновения (συνάφεια κατὰ μάθησιν, κατὰ θέλησιν, κατ' ἐνέργειαν) в смысле единства знания, желания, действия, но Λόγος нельзя мыслить как существо, осуществившееся в теле (οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι).

Павел старался оправдать такое учение об отношении божества и человечества. Он находил, что, во-первых, никакое другое отношение кроме συνεργεία между различными лицами и не мыслимо. С другой стороны, отношение по существу и не нужно, потому что оно унижительно для Христа-человека, потому что тогда нравственное лицо Христа теряло бы свою ценность; отношения, утверждающиеся на неотразимых законах природы, не вменяются в похвалу, и восхваляют только то общение, которое свободно устанавливает дружба. В ответ на возможное возражение, что отношение, не имеющее под собою другой почвы, кроме настроения воли, может легко изменяться, Павел развивает теорию

"непрерывного и всегда возрастающего движения дружбы", которое исключает мысль о том, чтобы единство божества и человечества во Христе когда-либо прекратилось. Рассматривая учение Павла Самосатского о Боге в Самом в Себе, мы видим, что оно в своей основе тождественно с учением других динамистов: Λόγος — безличен, и Христос, как лицо, от вечности не существует. Но Павел усвоил и лучшее достояние тогдашней церковно-богословской литературы. Хотя Христос является у него человеком обожествленным, однако его, кажется, нельзя упрекнуть в субординационизме. Это воззрение возможно лишь там, где мыслятся два самостоятельных лица; но так как Павел признает Λόγος непостасною мудростью Бога Отца,— вопрос о подчинении сам собою уничтожается. Сравнивая философские предположения Павла Самосатского и католических богословов, мы видим, что они совершенно расходятся. Те исходят из платоновских представлений о Божестве, первое лицо является у них с чертами отвлеченного единства без определенного содержания. У Павла, напротив, Бог-Отец является совершенно конкретным, понятие о нем содержательно. Павел приписал Ему премудрость и слово в смысле непостасных качеств. Таким образом, вопрос о бытии Сына у Павла Самосатского лишается философской почвы. В Лице Христа Павел выдвигает на первый план Его человеческую сторону. Христос стал Богом по единству действия и воли человека с Λόγος'ом. Павел обосновывает эту мысль на учении о достоинстве человеческой личности, указывая, что при ином сочетании жизнь Христа не имела бы нравственной цены. В этом последнем пункте Павел Самосатский сближается с Оригеном. Последний, признавая великое значение свободного подвига, и самое вочеловечение Слова рассматривает как воздаяние человеку Иисусу, существовавшему от начала мира (не в предведении, а ипостасно). Но для Павла Христос до воплощения существовал лишь в предведении.

Борьба с Павлом Самосатским дала одну подробность, чрезвычайно важную для последующей истории спора о божестве Иисуса Христа. Отцы Антиохийского собора, осудившие Павла Самосатского, отправили послание, в котором, излагая православное учение, высказали, между прочим, что Сын не есть единосущен Отцу, вследствие чего стали в прямое противоречие с никейским символом. Когда в IV веке велась борьба против никейского символа, то Иларий пиктавийский узнал, что деятели против православия в Геллеспонт и Азии выставили основанием против омоусиан это именно послание. Для не отличающих идеи от ее оболочки это обстоятельство имело чрезвычайно важное значение. Посему признававшие никейский символ говорили, что не следует ли отвергнуть это послание, как недействительное. Но предположить неподлинность последнего было невозможно, и сам Иларий пиктавийский относился к нравственному характеру противников с уважением (*De synod.* 81. 86). Затем этот факт признал Василий Великий.

Относительно его имел возможность высказаться также и св. Афанасий Великий. Но он не имел пред собою самого послания. Но в принципе он не отвергает возможности послания. Приводить в столкновение, говорит он, никейских отцов с теми неприлично, ибо все они отцы, и неприлично утверждать, что эти сказали хорошо, а те худо, ибо все во Христе почтили; на этом же основании не имеет значения и различное число тех и других (по Афанасию, на Антиохийском соборе было 70 епископов, по Иларию пиктавийскому — 80, но во всяком случае не 180, как сказано в актах III вселенского собора). Нельзя сравнивать их и в отношении времени, в какое жили те и другие, чтобы не оказалось, что отцы, жившие прежде, уничтожили отцов последующих. Таким образом, Афанасий Великий, не имея документа, лишен был возможности толковать по существу, но он не оспаривал, что в послании антиохийских отцов могли заключаться указанные слова. Он стоял лишь за то, что все отцы, и потому христианин должен смотреть на всех их, как на православных, и устранять толкования, которые бы делали их противоречащими. Очевидно, св. Афанасий

не стоит на стороне дешевой критики, которая желает умолчать, затемнить неприятное. Он принимает факт, но не желает приводить в столкновение отцов. Следовательно, вообще Афанасий не отрицает послания (De synod. 43).

Трудно понять смысл этого неблагоприятного суждения отцов собора о термине, служащем теперь для выражения православного учения. Иларий пиктавийский и Василий Великий читали послание, но их сообщения о нем противоречивы. Св. отцы представляют два неодинаковые объяснения этого, а) Павел словом $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ пользовался для отрицания ипостасного бытия Слова ($\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron$ = $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ = $\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\lambda\omicron\nu$: тождество лица Отца и Сына). Так Афанасий Великий и Иларий. б) Отцы вынуждены были так отнестись к слову "единосущный" одним полемическим приемом Павла Самосатского. Если, говорил он, мыслить Сына единосущным Отцу, то придется допустить нечто нелепое: прежде Отца и Сына предположить какое-то общее Им существо, по отношению к которому Они являются единосущными, как позднейшая его формация (как две медных монеты в отношении к меди). Так Василий Великий и опять Афанасий Великий. Василий Великий в послании к каноникам (женщинам девственницам, ер. 52, ал. 300) рассуждает так: "Сошедшиеся на собор против Павла выразили порицание этому слову, как неблагозвучному; ибо, говорили они, это выражение возбуждает представление о существе и о тех, которые от одного существа, посему существо представляется разделенным". Так, например, медь разделена между монетами, которые из нее сделаны. Но существо не старше логически понятий Отца и Сына. Нечестиво было бы сказать это, ибо что может первенствовать пред тем, что есть нерожденное? Посему воззрение это делает Отца и Сына братьями, утверждая их происхождение от одного. Очевидно, и Иларий пиктавийский и Василий Великий не имеют точных сведений об учении Павла Самосатского. По первому объяснению, Павел сам признавал единосущие, по второму — он отвергал его.

По-видимому, заявление послания антиохийских отцов объясняется особым свойством рассуждений Павла Самосатского. Кажется, вся тактика его состояла в том, что он допускал положения противников, но таким образом поворачивал их, что с естественностью делал из них какой-либо нелепый вывод, вследствие чего падали и самые положения. Это видно, между прочим, из того, что Павел не допускал ипостасного бытия Слова по божеству, а между тем у него встречались выражения (например, $\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\upsilon\lambda\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta$), по которым можно бы заключить о противном.

Примечания

⁹⁾ Личность и мировоззрение Павла Самосатского не перестает вызывать оживленные дискуссии в церковноисторической науке. Эти дискуссии во многом связаны с плохим состоянием источников, которые весьма скудны, а часто—и противоречивы (основной массив их собран в книге: *F. Loofs, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur — und Dogmengeschichte. Leipzig 1924, S. 323—339*). Основным ориентиром остаются сведения, сообщаемые в седьмой книге "Церковной истории" Евсевия кесарийского. См.: *Burke, Eusebius on Paul of Samosata: A New Image. Kleronomia 1975, t. 7, №1, p. 8—20*. Фрагменты соборных деяний 268 г. собраны и проанализированы в книге: *H. Riedmatten, Les Actes du proces de Paul de Samosate. Etude sur la christologie du III au IV siecle. Fribourg in Suisse 1952*. Однако некоторые исследователи высказывают весьма серьезные сомнения в достоверности этих деяний, считая их подделкой IV в. См.: *J. L. Sample, The Christology of the Council of Antioch (268 C. E.) Reconsidered. Church History 1979, v. 48, p. 18—26*. Источники, касающиеся личности и богословия Павла Самосатского, увеличиваются. См., например, недавнюю публикацию: *J. H. Declerck, Deux nouveaux fragments attribues a Paul de Samosate. Byzantion 1984, t. 54, p. 116—140*.

Классической работой, всесторонне освещающей жизнь и мирозерцание этого еретика, остается книга: *G. Bardy, Paul de Samosate. Etude historique. Louvain-Paris 1923*. Судя по всему, в лице Павла Самосатского мы впервые встречаем в истории церкви "обмирщенного архиерея", с явно авантюристическими чертами характера. Будучи епископом, он занимал одновременно весьма доходную мирскую должность "дуценария" (*procurator ducenarius* — управляющий финансами); активно участвовал в политических интригах своего времени, встав под покровительство пальмирской царицы Зиновии; не останавливался перед тем, чтобы вводить литургические новшества: запретил песнопения в честь Господа и, наоборот, ввел гимны, прославляющие его самого и т.д. (*А. С.*) — 361.

Опыт системы христианского гнозиса Оригена

Гносис и монархианство требовали усиленной борьбы с собою учителей церкви. Гносис удерживал в себе чисто языческие начала, лишь покрытые христианской оболочкой. Монархианство не только возникло на почве христианской, но обязано ей своим происхождением. Обнаруживавшееся в появлении монархианства движение не прекратилось и в позднейшее время, выразившись в истории христологических споров. Не только в арианстве, но и в несторианстве чувствуется несомненная связь с монархианством динамистическим через доктрину Павла Самосатского, а в евтихианстве и монофелитстве — с модализмом*.

* Что касается монтанизма, то монтанизм есть уже собственно раскольническое движение. Он, как и всякий раскол, начавшись с мелочей жизни, пришел к отделению от церкви. Так и всегда бывает. Достаточно взглянуть на русский раскол, который от обрядов перешел к колебанию самого существа церкви и дошел до таких явлений, как, например, беспоповщина. Монтанизм по своему существу не мог иметь и не имел прямого влияния на развитие догматической науки, так как он догматов в целом не затрогивал и содержал их те же, что и остальные христиане

Борьба с этими направлениями дала богатый материал богословско-научному знанию. Желая основательно и научно отнестись к гностицизму, христианские писатели должны были серьезно взяться за языческую философию, на что невольно наталкивали их интеллигентные противники.

В трудной борьбе против гносиса богословие пошло двумя путями. Западное богословие заняло вполне консервативное, только отрицательное положение: оно старалось осудить гностицизм даже без полемики с ним, требуя от него доказательств действительного преемства гностических учений от апостолов и отсутствие этих доказательств обращая в признак неправоподобности гностиков предлагать свое учение. Восточное богословие, в лице представителей знаменитого александрийского огласительного училища, взяло на себя положительную часть задачи: удовлетворить естественным стремлением образованных христиан к знанию лучше, чем это делали гностики, противопоставить доктринам последних систему, вполне церковную по содержанию и более их научную, разъяснить смысл церковного догмата, который философски выше и глубже, чем еретические измышления. На долю *Климента* выпал труд оправдать такую постановку полемики, оправдать самую возможность церковного гносиса и законность научного стремления все испытывать. Климент не столько намечает содержание церковного гносиса, сколько воспекает самого христианина — гностика, доказывая, что это —

идеальный христианин (мнимое изречение Христово: γίνεσθε δόκτοι τραπεζίται! [Str. I, 28])¹⁰).

Лишь *Ориген* (f 254) сделал опыт научного изложения христианского учения. Он хочет быть вполне консервативен (церковен): *regula fidei* — мера его доктрины; ничто ей противное не должно иметь места в его учении. Но он хочет вести дело научно: под догматические положения церкви подвести разумные основания, восполнить заключениями на основании данных Писания и разума пробелы в "правиле веры" и построить из элементов вероучения цельную логичную систему*.

* Наиболее полно и удовлетворительно система Оригена обследована в сочинениях: *G. Thomasius*, *Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts*. Nürnberg 1837. *E. R. Redepenning*, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*. B.I—II. Bonn 1841-1846. *F. Bohringer*, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. B.V: *Origenes*. 2 Aufl. Stuttgart 1874. [Известны кроме того: *I. Denis*, *De la philosophie d'Origene*. Memoire couronne par l'Institut. Paris"1884. *Faireweather*, *Origen and greek Patristic Theologie*. Edinbourg 1903. Ср. также статьи об Оригене вообще: *B. F. Westcott* в *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography*. Vol.IV (1887), 96-142; *E. Preuschen* в *Hauck's Realencyklopadie fur protest. Theologie und Kirche*. B.XIV (1904), 467-488]. У нас в России: *Г. Малеванский*, *Догматическая система Оригена*. (Труды Киевской Дух. Акад. 1870).

Начало всего сущего есть Бог *Отец*, благий и сущий, непостижимый уже потому, что в совершеннейшем единстве содержит всю полноту Своих определений, самым бытием Своим, как *δύναμις*, предполагающий бытие Слова-Сына и в Нем, как Своей *ενέργεια*, Себя открывающий, Его рождающий не из существа Своего, но существом Своим, вне пространства и времени, всегда, днесь, непрестанно, от вечности.

В догматической системе Оригена *Сын* имеет то же значение, как зоны и пиромы в лучших, наиболее развитых гностических системах. Это — раскрывшаяся в разнообразии, реально осуществившаяся в живом личном Духе сумма божественных предикатов, предполагаемых в Отце, но еще в безразличном единстве. Сын есть посредник между абсолютным Богом и конечным миром, в гносеологическом смысле — как существо, в раздельной, законченной определенности открывающее в Себе миру каждое из свойств Отца, в метафизическом смысле — как существо, самым бытием своим приводящее в бытие все существующее, как Творец мира.

Сын, по Оригену, подчинен Отцу и по сущности. Необходимо предполагаемый самым *существом* Отца, Его присносущее выражение, Сын, однако же, родился не из *существа* Отца,— это было бы слишком материально, походило бы на гностические эманации,— не единосущен (или не равносущен) Ему, поскольку все Его божественные свойства индивидуальны, присущи Ему в иной форме, чем Отцу (в Отце они *δύναμις*, потенциальность, в Сыне *ενέργεια*, действительность), и Сын по божеству не есть то, что есть Отец (например, Отец *есть αγαθος*, благ,— значит, Сын *не есть* благ просто: Он только образ благости; Сын *есть* премудрость,— следовательно, Отец *не есть* премудрость: Он выше ее, Он премудр и источник премудрости).

Этот принципиальный субординационизм (впрочем, не ари-анский) в дальнейшем развитии системы Оригена обрисовывается штрихами несколько более грубыми.

Полагают, что в системе Оригена он составляет такую же необходимость, как субординационизм эонов: чтобы быть посредником, Сын должен стоять ближе к миру. Справедливость этой мысли остается недоказанной: факт тот, что Сын есть посредник *и* (cum hoc) ниже Отца, что черты, благоприятствующие этому посредству, *вместе с тем* рассматриваются как некоторый minus в природе Сына сравнительно с природою Отца; но не видно, чтобы Сын был ниже Отца *для того, чтобы* (propter hoc) быть посредником между Ним и миром. По Оригену, и при равносущии с Отцом Сын мог бы посредствовать между миром, умаляясь только кат οἰκονομίαν, путем приспособления к миру. Вернее, субординационизм Оригена есть дань его веку, когда все богословы понимали отношение между Отцом и Сыном более или менее с этой точки зрения (субординатически).

Св. Дух в системе Оригена подчинен Отцу и Сыну и происходит через Сына. Но философски Его значение в Троице не выяснено, да — пожалуй — и не могло быть выяснено до тех пор, пока отношение между Лицами Божества пытались понять не под формою личной жизни духа, процесса самосознания, а с точки зрения отношения между сущностью и ее определениями. Таким образом, действительное посредство между Богом и миром у Оригена представлено только в Сыне.

Каким же образом на бесконечном обосновывается *конечное!* Для Оригена эта задача решается просто. Он признает как факт, что, по свидетельству Св. Писания, Бог всемогущ. А коль скоро между божественными определениями есть и это, — и оно не может быть только потенциальным, а должно раскрыться актуально. Но по самой своей сущности всемогущество (Παντοκράτωρ = Вседержитель) предполагает объект (παν), на который оно направлено (κράτει). Этим объектом может быть только конечный мир. Мир (το πάν) должен существовать, потому что Бог всемогущ (Παντο—κράτωρ). А далее, так как в Боге все вечно, и не может быть постепенного перехода от возможного к действительному, то и объект *актуального* всемогущества должен *реально* (не только идеально) существовать от вечности: он, — если позволительно так выразиться, — современен Богу и *после* Него в смысле только причинном, но отнюдь не во временном.

Этот вывод мира из божественного всемогущества может казаться слишком внешним и нефилософским (можно спорить: считать ли всемогущество определением самого существа Божия, или оно стоит к Богу в таком же отношении, как понятие о Нем как Искупителе, Спасителе?). Белые нити, бросающиеся в глаза в этой аргументации, затушевываются в другом, параллельном этому объяснении. По (платоническому) представлению Оригена, благодать есть сама сущность бытия Божия; сказать: "Бог есть сущий" — это все равно, что сказать: "Бог благ". (1. Аз есмь *сый*, ο ὢν = А; 2. Никто же *благ*, αγαθός, токмо един Бог Отец = В; А = В). Но благодать может быть только деятельною и с полнотою выразится лишь тогда, когда есть и низший (не равный Богу) объект ее (например, милосердие в ипостас-ных отношениях Троицы не может иметь проявления). Таким образом, Бог *есть*; следовательно, и мир *должен существовать*.

Из этого вы видите, что вопрос о происхождении конечного из бесконечного у Оригена имеет другую постановку, чем в развитых гностических системах. Эти стараются наглядно показать, *как* из бесконечного образовалось конечное {процесс перехода от абсолютного через его ограничение — к конечному}; Ориген указывает только, *почему* бытие Бога ведет и к предположению бытия мира.— Мир получает свое бытие через Слово: если бы те божественные свойства, которые его предполагают, могли оставаться только в возможности, мир мог бы существовать только идеально; но они существуют не δυνάμει только, но и ενεργεία, и эта энергия божественного Существа, Его актуально существующие определения, есть Слово. Следовательно, от Сына мы непосредственно переходим к миру. Все воззрение Оригена на современный лад можно бы выразить в

таким образом. Бог есть свет, всецелый и нераздельный; в Сыне он всецело же дан во всем разнообразии призматических цветов. Свет окрашенный (голубой или синий) для нашего взора кажется уже более осязаемым, стоит ближе к телам, чем свет чистый, белый, цельный. Так и Сын — ближе к миру.

Если в этом представлении о посредничестве Слова Ориген несколько сближается с гностиками, то в целом его понятие о мире совсем другое. Для гностика мир есть или химическое смешение бесконечного с небытием, или патологическое отложение самого бесконечного (аффекты Софии). Следовательно, и в том и другом случае мир до известной степени божественной природы (и как *субъект*). Этой пантеистической черты нет у Оригена: мир есть только *объект* божественной природы. Если мир есть божественная идея, мысль Божества, то для гностика это значит, что мир есть сама (объективировавшаяся) мысль как психическое состояние; для Оригена это — мысль как ее логическое содержание.

По теории Оригена, вечная благодать предполагает и вечный объект ее. Это ведет к безначальному и бесконечному миру. Из этого *contradictio in adjecto* Ориген выходит, полагая целый ряд миров, преемственно сменяющих друг друга, бесконечных в своей совокупности, конечных в единичности, индивидуальных и вместе с тем объединяемых тождеством субстанций, их составляющих. Эта смена не есть бесцельное круговращение: миры не повторяются, потому что, при единстве субстанций, каждый мир имеет свой определенный образ, индивидуальный в полном смысле. Эта смена миров, при таком разнообразии, имеет высокую нравственную цель. Это переводит нас к теодицее Оригена, к его ответу на вопрос: откуда *зло в мире!*

Болезненный смысл придавали этому вопросу случаи, в которых выяснялось несоответствие между нравственным состоянием и внешним положением человека. Потому и приходилось говорить о зле в мире, что здесь замечали бездну страданий, видимо незаслуженных. Показать, что в каждом частном случае страдание адекватно преступности и ею обусловлено, — значит решить вопрос о зле в мире. Но вопиющий факт тот, что человек, заброшенный в мир, по-видимому, случайно и, конечно, помимо собственной воли, подпадает под его гнетущие условия, под которыми он фактически не может остаться безгрешным, падает в трагической неравной борьбе и затем страдает. За что же?

На эти вопросы, на которые опирается гностический пессимизм, Ориген умел дать ответ оптимистический.

Мир совечный Богу и первосозданный был мир чистых духов. Все они одарены нравственной свободой *in statu aequilibrii*, в состоянии полного равновесия, с равной возможностью выбора между добром и злом. По природе, по своим нравственным задаткам, эти духи безусловно равны друг другу. Какое-либо неравенство между ними было бы произволом со стороны Бога и в отношении к ним несправедливостью. Они сами должны были стать виновниками своего состояния: не природа, а мера свободного самоусовершенствования установила различие между высшим из серафимов и последним из ангелов. Эта же мера положила различие между ангелом и человеком. Дело в том, что одни духи (*πνεύματα*) стремились к высшему, другие пошли обратным путем: в них охладела любовь к Богу, и в этом состоянии нравственного холода (*ψύχος*) их природа настолько сгустилась, что они стали уже не духами, *πνεύματα*, а душами, *ψυχαί*, для существования которых еще более грубое материальное тело становится необходимостью.

Таким образом, материальный мир вызван к бытию нестроением в высшем конечном мире, отпадением духов от единства с Богом, и души существуют прежде своих тел. Гностики (валентиниане) хотели представить, так сказать, постепенную материализацию самого *божественного* начала, у Оригена этот процесс имеет место в сфере *конечного*, хотя и духовного мира. Нравственную сторону своей задачи гностики удовлетворительно не решают. Падают София, страдает Энфимисис (Ενθύμησις), в материальном мире живут порождения этой последней, падению горней Софии не причастные. Здесь Ориген имеет перед гностиками огромное преимущество. На страдания в материальном мире обрекаются сами существа согрешившие; их земная жизнь ими заслужена, есть необходимость и нравственная и физическая. Их земной путь оказывается тернистым прежде, чем они успевают запятнать на земле себя личным грехом. Но, говорил впоследствии Августин, они страдают потому, что они уже *греховны* (однако же лично они в том грехе не виновны); они страдают, утверждает Ориген, потому, что они сами *лично согрешили*; они только не помнят этого, но их кара совершенно ими заслужена.

Однако же и помимо этого мир материальный не зло; не зло и эти страдания, потому что их цель — *спасение*. Посредник между миром и Богом при творении, Слово-Христос, есть и Искупитель; Он должен взыскать и спасти погибшее. Он все приведет к тому единству, когда все будут одно с Богом, как Он и Отец,— одно. И с этой целью Отец предал Ему царство миро-правления. Принцип Его есть тоже благодать, только не в чистом своем элементе, а в состоянии οκνομοίας, применительно к данному состоянию душ. Эта благодать есть правосудие, начало целесообразного действия, и его носитель — Логос (не Отец, Который = αγαθός = αἰὲν).

Известное число духов пало и стало душами, но степень падения каждой души различна. Применительно к этому различно и самое тело и земная судьба каждого индивидуума. Дух может пасть так глубоко, что заслужит воплощение в теле омерзительного животного, и виновность его может быть сравнительно так легка, что он будет послан в тело великого праведника. В итоге земной жизни может получиться известная сумма добрых навыков, исправление усвоенного прежде порока; но может быть и более глубокое падение. Для дальнейшего усовершенствования (очищения) души снова посылаются в материальные тела; но, очевидно, судьба их должна быть иная; нужно ударить на новую сторону их личности; повторение пережитого не имело бы воспитательного значения. Так идут миры за мирами, с разнообразною историей", с изменяющимися *личностями*, и однако же с теми же действующими субъектами (*субстанциями*) и с той же конечною целью: все очистить, все искупить, все восстановить в единство.

Великий царь мира, Слово, в божественнейшем и всесовершенном смысле бывает всем для всех, одних врачует, просвещая других, поражая жезлом земных скорбей третьих. Он и Α и Ω человеческой истории, сокровеннейший смысл всех разнообразных мировых осложнений. Но помимо этих откровений постоянных, Он, наконец, явил Себя как Искупитель чрезвычайным образом, Сам явившись на земле человеком и пожив с человеками.

При своем представлении о пред существовании душ, о свободе конечных существ как последней основе их определенного состояния, знаменитый александрийский учитель в учении о *воплощении* [как было уже выше сказано] имел дело с трудностями, ему одному свойственными. Душа Христова должна существовать раньше воплощения и заслужить (в известной степени) высокое блаженство личного соединения с Богом Словом. Действительно, между всеми сотворенными конечными духами только один показал совершенство свободы, никогда не уклонялся ко злу, постоянно совершенствовался в добре и ни на мгновение не прерывал Своего единения с Богом. Это был дух Иисуса.

Через это высокое совершенство Он удостоился теснейшего единения с Богом Словом, так что они — едино, как душа и тело — одно. Как представлял это доисторическое единение человеческого духа и Слова Ориген, было ли это личной жизнью их, это неизвестно. В истории догмата Ориген знаменит тем, что первый ввел слово θεάνθρωπος, богочеловек [De princ. II, 6, 3]. Вопреки докетизму, он хотел твердо сохранить действительность обеих природ во Христе. Он ясно учил, что Христос не только воплотился, но и вочеловечился, принял не только человеческое тело, но и разумную человеческую душу. Она составляет естественное посредство между абсолютным духом, Богом, и материальным организмом, телом, необходимое для их единения условие. Христос пришел спасти всего человека, всего человека Он должен и воспринять в единство с Собою. Но из антропологии Оригена вы видите, что он не был в строгом смысле трихотомистом: душа человека в своей глубине содержит чистое зерно духа, необходимо предполагает его самым своим существованием; но дух есть отрицание душевного; в духе нет души. К сожалению, Ориген не всегда держался этой терминологии точно, и его христология не ясна. По принципу, Христос не мог воспринять человеческой души; безгрешный дух Иисуса всегда *пламенел* любовью к Богу и не сделался *душою*. Разве только τη οκνοορία, в целях искупления, этот дух принял на Себя и душевные свойства, кроме греха, и вместе с Словом воплотился, отелесился в девственной утробе Марии. Как бы то ни было, но Ориген понимал не аллегорически, а в строго историческом смысле свидетельства Писания о постепенном духовном развитии человечества Иисуса, исполнявшегося премудростью и возрастом.

Цель воплощения — откровение Божества человечеству, освящение человеческой природы личным единением с Словом. Вся Его жизнь имела высший символический смысл, гностическое значение. Но страдания Христа — не призрак; они имели и высокое искупительное значение: на Себе понес Он грехи наши и претерпел то, что должны бы мы претерпеть. Оно простирается даже не на одних только людей, а на весь конечный мир. "Было бы нелепо думать, что Христос пострадал за людей, но не пострадал и за ангелов: ведь и самые совершенные между ними тоже не безгрешны: *И звезды не чисты пред лицом Его* (Иов. XV, 15)".

Для гностиков страдания Христа оставались камнем преткновения; не понял их в истинном смысле и Ориген. Они были искупительною жертвою за человечество, ценою, λύτρον, но кому? Кто получил этот выкуп? "Он дал *душу Свою ценою за многих* (Матф. XX, 28). Но кому же именно? Конечно, не Богу, а разве только лукавому. Ведь он держал нас, пока не получил за нас в плату души Иисуса. Но он ошибся в своих расчетах: и получив, не мог овладеть ею и удержать ее". И таким образом лишился всего своего царства. Над нами он властвовал по справедливости. Душою Иисуса он хотел завладеть не по праву. Она послужила ему платою, для него самого бесполезною. В этом странном взгляде, от которого не свободен был и св. Ириней лионский, Ориген сближается с гностиками. Те тоже не могли понять положительной стороны искупительных страданий и потому всею силою ударяли на отрицательную — поругание над князем мира и его ангелами и разрушение дел их.

Эсхатология Оригена дошла до нас в крайне запутанном виде, благодаря цензорскому усердию Руфина, а отчасти нерешительности в заключительных выводах и самого Оригена. Миры сменяют друг друга, и воспитательные цели человечества достигаются постепенно. Кажется, Ориген думал, что существование каждого отдельного мира завершается частным судом, после которого "чистительный огонь", πυρ καθάρσιον, довершает педагогическую роль странствования души в мире. Во всяком случае, после каждого мира достигается лишь частичное, а не всеобщее усовершенствование, плоды

которого разрушаются иногда последующими новыми грехопадениями духов, так что последующий их μετεμψύχωσις и новый мир становится необходимостью.

Но в принципе Ориген был склонен к мысли, что будет некогда мгновение, когда нравственное направление свободы духов будет, наконец, упрочено; греховные пятна в мире конечном изгладятся окончательно. Сын восторжествует над всеми Своими врагами. Цель воспитательного руководства миром будет достигнута, и Он приведет всех к безграничной любви благого Отца. Царство правосудного Сына есть лишь предварительная ступень царства благого Отца. Бог дал Ему царство над миром и примет его из рук Сына только чистым и безгрешным. Сын предаст Свое царство Богу Отцу не прежде, как после окончательной победы над всем злым, когда ничего злого не останется, когда решительно все добровольно покорится воле Отца. Следовательно, мучение грешников, это состояние бого-отчуждения, не может быть вечным. И самый диавол некогда должен раскаяться и очиститься. Все материальное делается излишним и возвратится в небытие. Тогда-то наступит великое мгновение — восстановление всего в единство с Богом. *Сам Сын покорится* в лице воспитанного им мира *Покорившему все Ему, да (и) будет Бог все во всем* (1 Кор. XV, 28).

На этом пункте оптимизм Оригена достигает своего зенита. Ἀλοκατάστασις гностиков никогда не бывает полным: остаются страдающие психики. И вечные терзания их кажутся некоторым из гностиков (Василид) с этической стороны до такой степени беспричинными, что приходится вводить туман "великого неведения", чтобы, притупив самочувствие психиков, заглушить их мучения. У Оригена, напротив, ничто существующее, чувствующее и самознающее не погибает. Ни один из самых слабых даже мировых тонов не пропадает для окончательной гармонии. Не остается в конце концов ничего нечистого и ничего несчастного. Добро торжествует видимо. Все в единении с Богом, и Бог, благий и любящий, все во всем.

В системе Оригена, нецерковной в значительной дозе своих предположений, мы имеем самый полный славный образец христианского гносиса на церковной почве, самое цельное выражение успехов христианского богословствования в первые века и первую систему христианского догматического богословия.

Примечания

¹⁰⁾ Столь скромная оценка значения Климента александрийского в истории христианского богословия вряд ли соответствует истине. Ибо он "занимает особенное место в церковной литературе: он — христианский философ. Уже в древности, у последующих за ним писателей, которые называют его „превосходнейшим учителем христианской философии“, „философом“, „поистине философом из философов“ утвердилась за Климентом слава философа" (*Д. Миртов*, Нравственный идеал по представлению Климента Александрийского. Спб. 1900, с. 1). Подобная репутация отражает тот факт, что "Климент Александрийский считается основателем христианской науки, потому что он первый положил начало церковнохристианскому гносису, т.е. научно-философскому, но стоящему на почве церковного понимания, уяснению и изложению откровенных истин" (*Д. Миртов*, Нравственное учение Климента Александрийского. Спб. 1900, с. 219). Новейшие исследования показывают, что, хотя Климент ставил основной акцент на учении о христианской нравственности, остальные области вероучения (учение о Боге, Логосе, сотериология и т.д.) также получили освещение в его творениях. См.: *W. Volker*, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin 1952; *E. F. Osborn*, The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge 1957; *S. R. C. Lilla*, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford 1971. (A. C.) — 368.

Монтанизм

Довольно своеобразное, среднее положение между ересями, с одной стороны, и расколами в тесном смысле этого слова с другой — занимает так называемый монтанизм. Гносис можно считать прототипом всех ересей, потому что исходное заблуждение гностиков было заблуждение мысли. Они погрешали главным образом в учении*. Напротив, схизма обыкновенно не представляет своей собственной догматики, и если интересуется догматическими вопросами, то главным образом в полемических видах — доказать законность своего отделения от церкви. Монтанизм представляет близкую аналогию с расколами, но поставить его на один уровень с ними нельзя, потому что все-таки эти сектанты развили свое довольно своеобразное учение, которое далеко отделяет их от других сектантов.

* Гносис имел роковое влияние на употребление слова αἵρεσις; со времени гностицизма αἵρεσις (αἰρέω — беру, избираю) стало являться чем-то низким, недостойным, ересью в нашем смысле слова. Напротив, для истинных греков αἵρεσις было не только не предосудительным, но даже желательным явлением. В этом смысле ап. Павел в послании к Коринфянам говорит, что "подобает быти между вами (христианами) ересям, дабы явлены были искусные" — οἱ δόκτοί, т.е. представители чистых правильных воззрений (1 Кор. XI, 19). Выбор, αἵρεσις, между различными воззрениями необходим, чтобы отличить настоящую монету от фальшивой, поддельной. Сам ап. Павел до обращения в христианство жил, по его словам, "в строгой фарисейской ереси" (Деян. XXVI, 5), "ревнитель сый отеческих преданий" (Гал. I, 14). В иудействе были различные αἵρεσεις — фарисеи, саддукеи, — и принципиально иудей не мог смотреть на их существование как на незаконное. Это походит на то обстоятельство, как в конституционном государстве различные партии ведут борьбу между собою за преобладание, но при этом все они имеют одинаковое право на существование. Ап. Павел заявляет, что он проповедует "путь", а не ересь (Деян. XXIV, 14). Путь один, который ведет к известной цели, месту, но на пути иногда приходится делать объезды. Это понятно всякому, кто знаком с проселочными дорогами. Предстоит выбор, какая дорога скорее приведет к цели, и останавливаются обыкновенно на лучшей. В дождливую погоду, например, более удобна горная дорога, между тем как в сухую — преимуществует дорога низменная. С этой точки зрения, и αἵρεσις — вполне закономерный прием, но выбирать можно лишь между равноправными, в принципе одинаково хорошими величинами. Гносис также выбирал, но выбирал не из лучшего, а из худшего. Гностики принимали все системы, которые удовлетворяли их субъективному ведению. Дстойно замечания, что αἵρεσις, понимаемое в истинном смысле, прилагалось даже и к христианству. Константин Великий назвал последнее "кафолической ересью", каковая была одною из равноправных религий в греческом государстве [Eus. h. e. X, 5, 21, 22: αἵρεσις ἡ καθολική, ἡ ἀγιωτάτη].— Схизма, в отличие от ереси, не имеет собственной догматической системы, она на первых порах очень мало интересуется догматическими вопросами и только впоследствии затрагивает их в видах апологических и полемических. Иллюстрацией в данном случае может служить следующий пример из древней церковной жизни. Когда был поднят Юстинианом спор об осуждении известных трех глав — сочинений Феодора мопсуэстийского, Феодорита кирского и Ивы эдесского, в каковых сочинениях находили следы несторианских воззрений, то значительная часть западной церкви (карфагенская) порвала связь с восточною. Таким образом, на этой почве произошел раскол; но многие западные епископы, видя, что это разделение благоприятствует монофиситам и вынужденные необходимостью объяснить простому народу, который ничего не знал о трех главах, причину раскола, хитро придали делу догматическую подкладку. Обвинили

константинопольскую церковь в ереси "мертвогонителей" (νεκροδόκται). Смысл ереси был тот, что константинопольская церковь, осудивши уже умерших пастырей, поступила вопреки 7 члену символа веры, так как, по смыслу этого члена, право суда над мертвыми принадлежит Самому Христу, Который еще не приходил.

Чтобы понять основание, на котором мог утвердиться монтанизм, нужно обратить внимание на почву, общую монтанизму с другими расколами. Христианство явилось в мир, как общество необыкновенно нравственно высокое в жизни своих членов. Помимо возвышенных принципов, которые носило в себе христианство, помимо в высшей степени строгого выбора своих членов, одно обстоятельство поддерживало нравственное напряжение христиан на чрезвычайной высоте. Все предречения Христа о кончине мира, как известно, в Евангелии стоят в связи с предсказанием о разрушении Иерусалима. В настоящее время, когда христианство существует уже вторую тысячу лет, легко, конечно, экзегетически выяснить, что между двумя этими фактами нужно полагать различие. Но в древней христианской церкви было довольно сильно распространено то воззрение, что второе пришествие Христа последует в скорое время. Иерусалим разрушен, нужно ожидать и скорого второго пришествия Христа. Ожидание близкой кончины мира, ожидание пришествия Христова поддерживало нравственную жизнь христиан на той высоте, какую естественно нужно предполагать в лицах, которые готовились во всякий час своего существования встретить Христа, своего Жениха.

Но по мере того, как церковь разъясняла цель своего исторического существования, по мере того, как проходили десятилетия за десятилетиями, то предположение, что мир скоро кончится, уже начинало терять свою почву. К тому же христианство начало принимать членов не столь высокой пробы, как те, из которых состояла первоначальная церковь; неизлишне заметить здесь, что христиане стали уже не только делаться, но и рождаться. Таким образом нравственный уровень христиан вообще начал понижаться. Состояние древней христианской церкви, интересное в этом отношении, описано в особенности в древнем христианском памятнике, известном под названием "Пастыря Ермы". По наиболее достоверному известию, это сочинение написано братом епископа Пия (ок. 140—155 гг.), в начале 40-х годов II столетия по Р. Х., и написано, как видно из его содержания, прежде всего к христианам римским, а затем ко всем другим христианам. В той картине нравственности, которая разворачивается в этом сочинении, можно усмотреть, что подле лиц, в которых нравственная жизнь заявляет о себе со всею энергиею, так что существует мнение, что они ничем не нарушили той чистоты, которую они получили в крещении, есть немало людей нравственно слабых, есть отпадшие, т.е. люди нравственно холодные, и в особенности много так называемых двоедушных (δίψυχοι), людей, колеблющихся между христианством и миром. Строгим ригористам, которые мерою нравственной жизни христиан брали только идеальную чистоту церкви апостольской, положение христиан данного времени представлялось неудовлетворительным. Существующими церковными властями они оказываются не совсем довольными. И вся эта пресвитерская коллегия с епископом во главе представлялась им впавшею в усыпление. Ерма получает предписание пробудить заснувшую нравственную жизнь христиан, во-первых, возвестить им о близком окончании здания церкви, что стоит в связи с предположением о близкой кончине мира; затем, этому пробуждению ослабевших христиан должно содействовать еще возвешение о наступлении покаяния. Строгие аскеты склоняются в римской церкви к тому воззрению, что для получивших благодать крещения не должно существовать покаяния. Некоторые проповедовали покаяние лишь однократное, после крещения они отрицали возможность вторичного покаяния для тяжких грешников. Ближайшим основанием для этого отрицания является

предположение, что здание церкви завершится очень скоро, и, следовательно, для второго покаяния не открывается места. Таким образом, в церкви замечаются в то время два течения. Одно, направляющееся в сторону приспособления к миру, заурядное течение жизни со своими случайными обыкновенными добродетелями и с довольно значительными недостатками. Затем подле него проходит струею течение более высокое, требование большего нравственного ригоризма, которое в некоторых случаях завершается крайностями. Сам проповедник покаяния, Ерма, занимает, так сказать, посредствующее положение между слабыми и крайними ригористами. Он позволяет покаяние, но только однократное. У ригористов второй брак считается недозволительным. Он признает, что после смерти мужа жена может выходить во второй раз в замужество. Вот эти ригористические элементы христианства и подготовили такое явление, как монтанизм.

По своему началу монтанизм представляет явление, во многих отношениях противоположное гносису. Насколько в гносисе преобладает характер теоретический, настолько монтанизм отличается характером практическим¹⁾. Гносис — это доктрина аристократов мысли. Центры, в которых он распространялся,— Александрия, Антиохия, Рим. Монтанизм, так сказать, демократичен и зарождается в захолустье.

Основателем монтанизма был некто Монтан, родившийся в незначительном городке Ардабау на границе между Фригиею и Мизиею. Это был скопец, едва ли не бывший жрецом Кибелы. Первоначальным центром, "новым Иерусалимом" этого движения была Пепуза, маленький незначительный городок во Фригии. Самая Фригия, с точки зрения интеллектуальной, не пользовалась доброю репутациею: на нее смотрели так же, как в настоящее время англичане смотрят на ирландцев. Но нравственный характер этих простецов был довольно высокий. Эти люди вообще были замечательно честны, божились крайне редко. В несколько угрюмом естественном складе фригийцев заложено было глубокое религиозное чувство, сказавшееся в особом исступленном культе Матери богов, Кибелы, который пользовался здесь большим распространением. Время, когда выступил Монтан, с точностью определить невозможно, и нужно полагать его в начале 2-й половины II века¹²⁾.

Личность Монтана и его первых сподвижников в полемических сочинениях, направленных против них, обрисовывается весьма своеобразно: между тем как одни из современников признавали в них вдохновенных пророков, другие видели в них одержимых злым духом. Некоторые епископы (Сота анхиальский, Юлиан апамейский) просто-напросто хотели исцелить пророчиц Прискиллу и Максимиллу от заблуждения, изгнав из них беса заклинаниями. Но им только помешали приступить к экзорцизмам. Рассказывали даже, что Монтан и Максимилла в припадке сумасшествия покончили свою жизнь петлею. Эти черты, не встречаемые в описаниях других ересиархов, в описании, например, основателей гностических сект, обрисовывают весьма живо эксцентричные фигуры фригийских пророков, которые, видимо, весьма сильно походили на помешанных. Очевидно, что люди такого сорта всего меньше способны были создать историю, и можно сказать, что Монтан и его ближайшие сподвижники ничего и не основывали, они только обострили уже существовавшие элементы.

Монтан свое обращение к христианству ознаменовал особенною ревностию, отречением от всего имущества. Уже это показывает, какого настроения люди образовали ядро монтанистического движения. Они действительно вербовали первые свои силы не в худших слоях тогдашнего религиозного общества. В числе первых членов монтанистической группы насчитывали двух исповедников, или "мучеников", как их называли (Александра и Фемисона). Правда, православные полемисты сомневаются в нравственном характере обоих этих мучеников и вообще предполагают, что в рядах

монтанистов стояло весьма немало искателей личной наживы. Но с такой стороны первые монтанисты далеко не были всем известны, и по крайней мере само общество могло считать себя состоящим из ряда выдающихся нравственных сил того времени. Несмотря на свое темное происхождение, монтанистическое движение довольно скоро заявило себя и со стороны литературной, именно предвещания Монтана и других монтанистических пророков и пророчиц были записываемы. Составился, таким образом, дополнительный канон Священного Писания, на который монтанисты ссылались, как и на другие канонические священные книги. Упомянутый выше Фемисон написал "соборное послание" (καθολικὴ ἐπιστολή); литературным образцом для него послужило Откровение Иоанна Богослова, обращенное к малоазийским церквям.

Это движение распространилось с значительной быстротой и охватило всю *Фригию*. В Фиатире пропагандисты действовали с таким успехом, что к монтанистам примкнул весь город. Весьма значительный успех был вообще в *Лсии*, *Понте* и даже *Фракии*. Но против этой энергии пропагандистов нового учения и церковь выступила с замечательной энергиею. Почти все наличные литературные силы тогдашнего времени вступили в полемику с монтанизмом. Клавдий Аполлинарий, епископ Иераполя, главного города Фригии, Мильтиад, Аполлоний, какой-то неизвестный пресвитер или епископ, может быть, Мелитон сардийский, несомненно Серапион антиохийский, и может быть, Дионисий коринфский заявили себя литературною борьбою против монтанизма. Многократные соборы в Малой Азии, первые соборы, о которых знает церковная история (так, например, в Иераполе под председательством самого Аполлинария), осудили фригийских сектантов¹³). Церковь не признала нового пророчества, ударив таким образом против самого центра нового движения. Силы его на востоке были подорваны, хотя оно и не прекратило своего существования. Во второй четверти III в. собор Иконийский постановил даже обращающихся из монтанизма принимать в церковь не иначе, как чрез перекрещивание. В IV и V в. монтанисты представляли на родине этого движения, особенно в Фригии, довольно значительную цифру. Были они и в других восточных городах, например, в Константинополе. В 530—532 гг. император Юстиниан издавал еще указ против монтанистов, следовательно, они существовали в VI в. Есть даже известие, что они удерживались до VIII в., именно в 724 г. Лев Исаврийский издал закон, принуждавший монтанистов принимать православие. Применение этого закона пробудило такой фанатизм в сектантах, что некоторые из них сожгли себя заживо с своими молитвенными домами.

Это общество поражало полемистов некоторыми своеобразными странностями-, которые и послужили основанием для различных прозвищ, даваемых сектантам. Их называли "таскодругитами" и "пассалоринхитами", потому что для означения своего грустного и серьезного настроения и всегдашней готовности к покаянию они имели обыкновение молиться, прикладывая большой палец к носу. Затем их называли "артотиритами", потому что для своих таинств они употребляли хлеб и сыр. Их иерархическое устройство имело тоже своеобразные отличия от устройства общецерковного. Именно, во главе всех монтанистов стоял патриарх, имевший свою резиденцию в Пе-пузе, где монтанисты ожидали откровения нового Иерусалима. Следующую иерархическую ступень представляли кеноны (κενονοι, οικόνομοι?) и третью занимали епископы.

Из других обрядовых особенностей восточных монтанистов обращает на себя внимание их решение пасхальных споров. Определение времени празднования пасхи представляло известные трудности ввиду, между прочим, того, что здесь нужно держаться не только солнечного круга, но и лунного. Восточные монтанисты чрезвычайно упростили дело. Они нашли, что на луну не следует обращать внимания. Так как тогда весенним равноденствием признавалось 24 марта, то на этом основании они полагали, что это и есть

четвертый день, в который сотворены небесные светила. Таким образом, с каждым 24 марта возвращалось действительное начало года. Так как пасху положено праздновать в 14 день первого месяца, то они постановили, чтобы 6 апреля, т. е. в 14 день, праздновалась пасха, если этот день падает на воскресенье, а если нет, то в следующий воскресный день, в какой бы день лунного месяца это число ни приходилось.

С востока сектанты скоро перенесли свою пропаганду на *запад*. В то время *Галлия*, как мы знаем из истории лионских мучеников, находилась в живых сношениях с Малою Азией и Фригиею. Вообще, между церковными силами востока и запада обмен существовал, можно сказать, постоянно. Например, преемником лионского епископа Пофина был Ириней, происхождения восточного. Таким образом, о монтанизме галльская церковь узнала весьма рано. Во всяком случае, в 177 г. о существовании монтанизма в Галлии знали. Существенный пункт монтанизма, именно его воззрение на новое пророчество, и здесь не был признан. Но церковно-практический запад оценил монтанизм несколько иначе, чем это сделал восток. Не признавая исходного пункта монтанизма, здесь дорожили практическими следствиями этого движения в смысле оживления и возвышения нравственного уровня. К строгому направлению церковной жизни отнеслись здесь с сочувствием, хотя, впрочем, самые видные представители галльской церкви отнеслись отрицательно к крайним ригористическим тенденциям нового движения. Во всяком случае, галльская церковь вздумала занять посредствующее, примирительное положение по отношению к сектантам, именно мученики галльские и представители церквей написали послание, по отзыву Евсевия, вполне православное (следовательно, отнеслись отрицательно к провозвестникам нового пророчества), но вместе с тем они ясно имели своею задачею установить мир церквей. С подобным посланием галльская церковь отправила посольство к римскому епископу Елевферу. Во главе этого посольства стоял Ириней, тогда еще пресвитер.

И в Риме точно так же практическая сторона монтанизма встретила к себе сочувствие. По словам далеко не беспристрастного Тертуллиана, в которых заключается, может быть, значительная доля правды, какой-то римский епископ будто бы хотел признать пророчество Монтана и Максимиллы и совершенно стать на сторону нового движения: он заготовил послание и, по-видимому, отправил в Асию и Фригию. Но в Риме явился известный впоследствии монархианист Праксей. Он раскрыл римскому епископу глаза на некоторые опасные стороны движения, и потому он взял назад послание и осудил монтанизм. Кто этот римский епископ, определить нелегко. Но, во всяком случае, нужно думать, что это был или тот же Елевфер, или его преемник Виктор. Впоследствии в римской церкви поддерживалась довольно оживленная борьба против монтанизма. Известен диспут ученого римского пресвитера Гая с монтанистом Проклом. Анонимный составитель так называемого Мурато-риева фрагмента полемизирует с монтанизмом. Ипполит также писал против монтанизма. Несмотря на это, и здесь сектанты держались довольно долго. В конце IV в. последовало даже оживление римского монтанизма. Но после победы над Максимом Феодосий издал указ против монтанистов, и главные их представители бежали из Рима. С этим теряется последний след монтанизма в Италии.

Благотворную почву для себя монтанизм нашел еще в латинской *Африке*. Строго аскетическое воззрение здесь было давно высоко ценимо, и здесь монтанизму удалось сделать такое блестящее завоевание, как обращение пресвитера карфагенского Тертуллиана к этой секте. Это обращение было подготовлено и совершилось вполне естественно. Путем своего внутреннего развития строгий Тертуллиан уже давно начал приходить к воззрениям, которые нашли крайнее выражение в монтанизме. В 197 г. он защищает церковь еще как христианин, вполне кафолический. В 201 или 202 г. он стоит всеми симпатиями на стороне монтанизма, не разрывая, однако, своего союза с

кафолическую церковь. Но в 208 или 209 г. (De anima) Тертуллиан уже заявляет, что африканские монтанисты, к которым примкнул он, имеют свои богослужебные собрания, отдельные от кафолической церкви. Общество, известное под названием тертуллианистов, существовало до времен Августина; оно имело свое особое место богослужения. Благодаря усилиям Августина тертуллианисты обратились в лоно кафолической церкви, причем поступил к кафоликам и храм их. Такова история внешней стороны монтанистического движения.

Благодаря тому обстоятельству, что монтанисты успели привлечь на свою сторону такой литературный талант, как Тертуллиана, дело историка значительно облегчено. Тертуллиан систематизировал и литературно обосновал различные стороны монтанистической доктрины; таким образом, благодаря ему монтанизм является пред нами с большою ясностью, чем это было бы в том случае, если бы наши сведения о монтанизме почерпались только из отрывков восточных полемистов против этих сектантов.

а) Монтанизм по его существенной стороне Тертуллиан определяет как *"новое пророчество"* (nova prophetia, ἡ ἐπικαλούμενη νέα προφητεία), или откровение Параклита. Признать монтанизм значило признать пророчества Монтана и Максимилиана, признать открывшиеся в них духовные дарования (χαρίσματα), признать Самого Св. Духа Утешителя. По мнению монтанистов, именно теперь наступила та эпоха, о которой предсказывал пророк Иоиль (II, 28): *"в последние дни излию от Духа Моего на всяку плоть"*. Теперь настало время полного откровения Параклита, Духа Утешителя: пришел Дух истины, чтобы научить верующих всему (Иоанн. XIV, 26).

аа) *Авторитет "нового пророчества"*. В ту эпоху, когда монтанизм появился в истории, дар пророчества в церкви еще продолжался. Были люди, прославившиеся бывшими им откровениями. А в эпоху особенного возбуждения религиозной жизни, в особенности во время гонений, знаменательные пророческие сны далеко не были редкостью. Например, Поликарпу смирнско-му и Киприану карфагенскому было во сне предсказано о роде их смерти. Точно так же Перпетуя и вообще мученики времени Киприана видят пророческие знаменательные сны очень часто. Дионисию александрийскому тоже в видении было открыто, что ему следует читать всякие книги, не исключая и еретических, потому что он обладает даром различения духов и направлений. Таким образом, являясь как пророчество, монтанизм примкнул к существующему положению дел в церкви. Монтанисты даже прямо ссылались на некоторые известные в Малой Азии личности, например, на Мелитона, на Аммию, как предшественников своих по пророческому озарению. Выделяли монтанистов из строя кафолической церкви их воззрение на значение их пророчества и затем самая его форма. Дар пророчества существовал в апостольское время, однако же история ничего не знает о том, чтобы какому-нибудь из этих отдельных пророчеств придаваемо было в церкви общеканоническое значение. Напротив, монтанисты посмотрели на откровение своих пророков именно с этой точки зрения. Они должны были поэтому дополнить ими канонические книги Св. Писания, как высшею частью канона¹⁵).

бб) *Форма "пророчества"*. Самые пророчества монтанистов предлагаемы были в особой форме, которая, по их мнению, особенно характеризовала высоту открывавшегося в них дара, именно, существенным характеристическим отличием этих предсказаний было то, что они открывались в экстагическом состоянии. Сам Тертуллиан с особенным ударением говорит об этой черте. Человек, созерцающий славу Божию, осеняемый божественною силою, необходимо должен был выступить из своего нормального состояния (necesse est excidat sensu). Поэтому новое пророчество и характеризуется экстагическим состоянием, т. е. оно должно отличаться характером внеумным. Тертуллиан даже прямо называет это

пророчество "как бы безумием" (ecstasin dicimus excessum sensus et amentiae instar). Подле откровения в экстазе, состоянии во всяком случае бодрственном, высоко ценилось еще пророчество в состоянии сна, откровение во сне, как состоянии тоже "внеумном". Предлагаемые в состоянии экстаза или в состоянии сна пророчества должны были отличаться характером особенно чистым, потому что деятельность человеческого ума здесь приостанавливалась и ничего субъективного, ничего от себя личного пророк вносить здесь не мог (soror apud nos revelationes per ecstasim in spiritu patitur).

На эту сторону "нового пророчества" и ударяли церковные полемисты (μη δέϊν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλᾶν, пророку не подобает болтать в исступлении). Но Тертуллиан отстаивал ее со всем жаром. Монтанисты охотно признавали, что Христос ничего не говорил в состоянии экстаза, что учение Христа было предложено в состоянии совершенно спокойного обладания естественным человеческим умом. Но они находили, что последние пророчества никак не могут быть подобны пророчествам первым, потому что последние пророчества выше тех, и потому состояние, в котором они предлагаются, есть состояние в полном смысле избранное. Некоторые, немногие, впрочем, сохранившиеся отрывки пророческих изречений монтанистов показывают, что действительно экстатическое состояние было в них преобладающим. Ум здесь был "потемняем" (obumbratus), как они предполагали, обилием божественного света, изливавшимся на пророков. Пророки и пророчицы теряли здесь сознание и говорили не от своего имени, а прямо от лица Бога вообще или от лица Параклита.

На этом держится обвинение некоторых полемистов против Монтана, будто он выдавал себя за Духа Утешителя; в действительности нужно полагать, что Монтан себя за Параклита не выдавал, но видел в себе и других пророках только чистый орган Параклита, в котором Дух Утешитель говорит от Своего собственного имени. Монтан говорил о себе: "вот человек спит, а я бодрствую; Бог дает сердца человекам"; "Я Отец пришел"; "Я — Господь Бог Вседержитель, открывшийся в человеке". Характеристично также для нового пророчества было то, что женщины пророчицы, Прискилла и Максимиλλα, когда входили в состояние экстаза, начинали говорить о себе в мужеском роде. Максимиλλα так пророчествовала: "Господь послал меня благо-вестителем (μηνυτήν) и истолкователем (ἐρμηνευτήν) этого нового обетования, послал меня вынужденного (ἠναγκασμένον), хотящего (θέλοντα) и не хотящего познать ведение Божие".

Таким образом, монтанисты в предречениях своих пророков видели самые чистые откровения, возвещавшиеся самим Господом, так что человек здесь является простым инструментом, посредствующим между Богом и тою общиною, которая получает откровения. Такова форма и обязательность монтанистических пророчеств.

б) Что касается *содержания* монтанистического учения, то в вопросах догматических, как категорично признают все полемисты против монтанизма и сами монтанисты, не существовало никакого различия между католическою церковью и монтанистами. Regula fidei была одна и та же. Монтанисты, как и католическая церковь, веровали в одного и того же Бога Отца, Сына Христа Иисуса и Св. Духа Утешителя. Не только о Троице или о воплощении монтанисты предлагали то же учение, какое предлагает и католическая церковь, но и по всем другим церковным вопросам, например, о душе, о воскресении плоти, учили согласно с церковью. Своеобразное мнение монтанистов, хилиазм, находило последователей и в лоне католической церкви, и если некоторые из откровений монтанистических пророков и пророчиц могли представляться еретическими с точки зрения православного учения (монтанистов заподозривали в наклонности к монархианству, в отрицании ипостасного различия между Лицами Троицы), то это нужно отнести на счет неясности выражения, или неясности понимания ими этих таинств

догматики. Весь смысл монтанистического движения лежит не в этой области: все содержание пророчеств монтанизма касалось нравственной стороны христианства. Оно затронуло глубоко практическую сторону христианской церковной жизни, а) Вкратце Тертуллиан обозначает пророчества Монтана, как предсказание *о будущем суде*. Действительно, одна из существенных сторон нового движения заключалась именно в том, что они предсказывали близкое наступление второго пришествия, за которым должно открыться тысячелетнее Христово царство. Максимилла предсказывала: "После меня уже не будет пророчицы, но кончина мира (συντέλεια)". Ввиду этого близкого наступления кончины мира христиане приглашаются перестроить на ригористический тон всю свою религиозно-нравственную жизнь ("tempus in collecto est", 1 Кор. VII, 29; "novissima tempora" — ходячие положения монтанистов).

бб) Еще ранее Тертуллиан, хороший тип всякого ригориста, пришел к заключению, приблизившему его к монтанистической доктрине, именно он усмотрел в историческом развитии церкви строгую преемственность и постепенность нравственных обнаружений. Первоначально люди были в состоянии невинности, как Адам и Ева. Потом жили в период патриархальный, руководясь только естественным, вложенным в душу человека нравственным законом. Затем наступило время закона, данного чрез Моисея. За законом последовала благодать Евангелия, возвещенная Христом, и затем, после благодати Евангелия, ап. Павел сделал некоторые дополнительные распоряжения (in extremitatibus saeculi), возвышавшие нравственный уровень христианской жизни. Сделавшись монтанистом, Тертуллиан признал лишь тот факт, что окончательный, высочайший период этого христианского нравственного усовершенствования наступил с полным откровением Параклита, действующего в Монтане и других пророках и пророчицах. Он теперь различает с особенною ясностью такие периоды в истории религиозно-нравственной жизни человечества: первоначально люди существовали в периоде детства; период отрочества наступил со времени закона; Христос ввел церковь и всех верующих в состояние юношества; наконец, с последними откровениями Параклита наступил полный *зрелый возраст* исполнения Христова.

Человек так устроен, что совершенство ему дается лишь постепенно. Поэтому вся полнота нравственных требований не могла быть предъявлена человечеству сразу. Первоначально сделаны были известного рода послабления, которые с течением времени постепенно отменяются. Например, от дней Моисея до Христа царствовало жестокосердие человечества, которое вынуждало допустить развод. Евангелием устранена эта *duritia cordis* ("жестокосердие", развод не дозволен "разве словесе прелюбодейна", Мф. XIX, 8, 9), но допущена *infirmitas carnis* ("немошь плоти", дозволен второй брак) и царствовала до Параклита. С полным откровением Параклита устраняется и "немошь плоти".

При такой теории преемственного развития религиозной жизни монтанисты посмотрели и на самое Евангелие прежде всего как на *новый закон*. Как закон, Евангелие, разумеется, должно иметь обязательную, принудительную силу для всех и каждого. Но при данном состоянии человечества, во дни Иисуса Христа, этот закон не мог быть выражен вполне. Поэтому теперь, со временем полного откровения Параклита, должно вступить в обязательную силу то, что прежде было только предназначено.

вв) *Второй брак* представляет один из самых видных вопросов в той нравственной реформе, какую предлагали монтанисты. Общее воззрение древней церкви на второй брак можно выразить словами Амвросия: "поп prohibemus secundas nuptias, sed поп suademus" ("не запрещаем второго брака, но и не поощряем"). Монтанисты воспретили второй брак со всею решительностью по следующим мотивам: 1) отмена "немощи плоти" на этом

пункте своевременна, потому что человечество достаточно подготовлено к этой мере советами ап. Павла (1 Кор. VII, 8); 2) второй брак лежит вне намерений Творца (Мф. XIX, 4), создавшего лишь одну человеческую пару; 3) второй брак не уместен потому, что брак есть *seminarium generis humani* ("рассадник рода человеческого"), между тем размножаться (Быт. 1, 28) нецелесообразно, когда *tempus in collecto est* ("время сжато"); 4) нравственная ценность второго брака — самая невысокая: *pop aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri* ("не надо говорить иного о втором браке, кроме как о разновидности блуда").

Воспрещая вторые браки, монтанисты позволяли первые. Тертуллиан, защищавший брак против Маркиона, говорит, что *auctore Paraclito* дозволено (*praescribens*) заключать "*unum in fide matrimonium*" ("один брак в вере"). Однако же с точки зрения монтанизма это была только непоследовательность — уже по одному тому, что цель Утешителя — отменить "*infirmitas carnis*" ("немота плоти") вообще, а не в одном только частном ее применении. Аргументация Тертуллиана против второго брака была дальше своей цели (пункт 3): брачная жизнь вообще (*infantes pipe-antes*, щебечущие дети) плохо мирилась с "*conditio novissimorum temporum*" ("условиями новейшего времени"). Брак, по воззрению Тертуллиана, дозволен Богом не "*ex mera et tota voluntate*" ("из чистой и полной воли"), а лишь "*de invita voluntate*" ("по нежеланной воле"), и даже не "*voluntate*", а только "*necessitate*" ("по необходимости"). Брак не есть благо уже потому, что он дозволен: "*quod permittitur bonum non est*" ("что дозволено, не есть благо"), он только "*pessimo melius*" ("лучше наихудшего"). И карфагенский монтанист вполне последователен, когда и о первом браке он выражается как о первой степени нравственного падения: девы, выходя замуж, нисходят с высшей ступени нравственного совершенства на низшую (*de summo virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo*).

гг) Далее монтанисты, с тем же характером строгого закона, сделали некоторые постановления относительно *поста*. Кафолическая церковь II—III в., по свидетельству самого Тертуллиана, держала: 1) общехристианский пост пред пасхою (*solos legitimos jejuniorum dies*), на основании Мф. IX, 15, неопределенной продолжительности, когда постились и в великую субботу (единственную, в которую пост дозволялся, — Апост. пр. 64); 2) "дни стояний" (*dies stationum*, в среду и пятницу), когда постились "*ad nonam*", до девятого часа (до третьего пополудни); и 3) посты чрезвычайные, назначаемые епископами по случаю каких-либо общественных бедствий (чтобы *dolere cum dolentibus*). Сохраняя пост пред пасхою и "дни стояний", по аналогии с постами чрезвычайными, монтанисты ввели у себя "свои посты" (*jejunia propria*), именно: а) какие-то особые "*stationes*" (в какие дни неизвестно, но конечно не в субботу и воскресенье), когда они постились не "*ad nonam*", как в среду и пятницу обыкновенные, а "*ad vesperam*", и б) "приносили Богу две в году седмицы сухоядений, и то не полные, за исключением т.е. суббот и воскресных дней" (какие это недели, неизвестно; но очевидно предпасхальная не совпадала с ними), когда предписан был строго самый род пищи (*ξηροφαγίαи και ραφανοφαγίαи*, "сухоядения и капустаядения") монтанистическими пророчицами.

Полемисты против монтанизма возражали и против этих постов, выставя на вид, что это посты новые, самоизмышленные, что монтанисты вводят их с ветхозаветною строгостию (тогда как новозаветные посты "*ex arbitrio agenda, non ex imperio*", "на основании суждения, а не власти"), что, наконец, *ξηροφαγίαи και ραφανοφαγίαи* аналогичны с установлениями в культах Аписа, Исиды и Кибелы. Как на мотив для установления своих постов, монтанисты указывали опять-таки на "*tempora novissima*", последние времена.

дд) В духе той же строгости монтанизм относился к так называемым "*α δ ι ά φ ο ρ α*", к вещам "безразличным", ни в Писании, ни в предании не запрещенным и потому

признаваемым за дозволенные. Монтанизм не хотел признавать ничего за безразличное и находил, что в "последние времена" неуместны дозволения, когда Сам Бог "revocavit quod indulserat" ("отменил то, что дозволил"). Монтанистическая регламентация касалась даже мелочей.

1) Большое волнение в Карфагене произвел спор "de virgini-bus velandis" ("о покрове дев"), едва ли не послуживший поводом для формального отделения монтанистов от церкви. В 1 Кор. XI, 5—13 предписывается, чтобы "жены" (mulieres) на богослужебные собрания являлись с покрытой головой. Замужние женщины в Карфагене так и делали; но партия "строгих" потребовала, чтобы покрывались и девицы (понимая "mulier" вообще в смысле женского пола, тогда как их противники полагали, что апостол и здесь, как в 1 Кор. VII, 33, "mulier" противопоставляет "virgo"). Признавая, что на стороне их противников "consuetudo", строгие находили, что за них "veritas" ("истина"): монтанистам было "откровение" не о том только, что и девственницы должны покрываться, но даже о том, какой длины они должны носить покрывало. Однако же монтанисты готовы были идти на компромисс между "истиною" и "обычаем" и желали только, чтобы дозволено было покрываться тем девственницам (virgines), которые сами того пожелают; но их противники даже и на эту уступку не соглашались.

2) Спор "de corona militis" ("о венце воина") начался из-за того, что один христианин солдат, при раздаче императорских подарков, явился для получения назначенной ему награды с лавровым венком в руке: надеть, по обычаю, на голову не позволяла ему религиозная совесть. В конце концов выяснилось, что он был христианин, и его осудили на смерть. Некоторые находили, что подобная скрупулезность только понапрасну раздражает язычников, между тем как "coronari licet, quia non prohibet scriptura" ("дозволено быть увенчанным, ибо Писание этого не запрещает"). Тертуллиан возражал: "ideo coronari non licet, quia scriptura non jubet" ("поэтому и не дозволено быть увенчанным, так как Писание этого не предписывает"). "Что не прямо дозволено, то запрещено". Настаивая на том, что ношение венков — религиозно-языческого происхождения, Тертуллиан не допускал употребления венков ни в каком житейском случае: ни в праздники, ни при браке, ни при отпущении раба на волю. Все это — pompa diaboli (пышность дьявола).

Общий взгляд Тертуллиана был тот, что и дозволенным христианин должен пользоваться как можно менее — лишь настолько, насколько это неизбежно для того, чтобы существовать: "necessarii vitae" ("жизненно необходимым") должно ограничиваться пользование благами мира. Это потому, что "licentia plerumque temptatio est disciplinae" ("дозволенность по большей части является искушением дисциплины"): дозволенное именно для того и дозволено, чтобы, не пользуясь им, нравственный человек показал свое самоотречение.

е) Тем же характером отмечено и отношение монтанистов к *мученичеству*. Обыкновенно они рьяно стремились к мученическому венцу, лишь только открывалось гонение, и всякие средства для отклонения от себя опасности считали недопустимыми. Гонения попускает Сам Бог; уклоняться от них значит делать бесплодную попытку уйти от воли Божией. Всякие оправдания такого уклонения несостоятельны: "infirmitas carnis" — вот его действительная основа. Ссылка на Мф. X, 23 не относится к данному вопросу: те слова сказаны только апостолам, носившим в себе всю церковь; от жизни их зависело существование церкви, еще не распространившейся. Теперь положение церкви совсем иное.

жж) В вопросах *покаянной дисциплины* монтанисты были строжайшими ригористами. Практика принятия согрешивших в различных церквях и обстоятельствах была различная, как дело пастырской мудрости. Тертуллиан отмечает, однако, как обычный в кафолической церкви факт, что "neque idololatriae neque sanguini (убийство) *ra*x ab ecclesiis redditur" ("мир дается Церквам не для идолопоклонства и не для убийства"); к таким же *reccata mortalia* или *mortifera* (смертным или смертоносным грехам) он причисляет и "moechias et fornicationes" ("разврат и блуд"). Поэтому, когда римский епископ объявил, что за грехи последнего рода дается прощение (*ra*x) кающимся, Тертуллиан увидел в этом "эдикте" оскорбление святости церкви и позор для христианского имени и в полемике против этой римской практики развил свой монтанистический взгляд на покаянную дисциплину.

Тертуллиан различает легкие грехи (*leviora delicta*) от тяжелых, смертных (*mortalia, mortifera*). В первых кающемся дает прощение епископ, последние непрощительны: их разрешить может только Бог (*venia inremissibilibus a solo Deo*). Впавший в такие грехи всю жизнь должен провести в покаянии и не разрешается даже и при смерти: смертные грехи отпускаются только чрез крещение, разрешить их — значило бы повторить крещение; поэтому тяжким грешникам вход в церковь открыт только чрез "крещение крови", мученичество. При всем высоком уважении к мученикам, Тертуллиан и им не позволяет предстательства за других: кровь мученика очищает лишь его собственные грехи. С желчью Тертуллиан рисует те сцены, когда к христианским исповедникам сбегались со всех сторон люди, тяжкими грехами заградившие себе вход в церковь.

Впрочем, не позволяя прощать "смертных" грехов, Тертуллиан исходит не из каких-нибудь догматических предположений, ограничивающих власть церкви: "церковь может прощать грех" — гласит одно изречение монтанистического пророка,— "но я не сделаю этого, чтобы не стали грешить еще больше". Следовательно, эта строгость есть лишь дело пастырской мудрости монтанистических предстоятелей. Тертуллиан находит, что простить тяжкого грешника можно бы только тогда, когда последовало бы о нем особое, специальное божественное откровение. Так, по мнению Тертуллиана, и ап. Павел (1 Кор. V, 1—5, 2 Кор. II, 1—10) действовал в вопросе о коринфяnine "поп ex disciplina, sed ex potestate", в силу особого божественного полномочия. Таким образом, признавая в епископах преемников апостолов, монтанизм на этом пункте противопоставлял иерархии авторитет своих пророков, в которых говорил Сам Бог. "Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli, est jus et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis" ("Таким образом Церковь даровала проступки, но Церковь духа через духовного человека, а не Церковь как совокупность епископов. Ведь господами, а не слугами, являются право и суждение; Самого Бога, а не священника").

В практической церковной жизни монтанизм означал торжество ригоризма. Аскетическая строгость монтанистов в руках такого талантливого полемиста, как Тертуллиан, была дешевым средством, чтобы пятнать своих кафолических противников; он представлял, например, что "психики" (кафолики) потому не приемлют откровений Параклита, "quod doceant saepius jejunare quam nubere" ("что чаще учат поститься, чем не вступать в брак"). Несмотря на то, что центр тяжести монтанизма лежит в нравственной области церковной жизни, он представляет все-таки значительную аналогию с гносисом. Гносис есть тип ересей и, однако, отличен от всех ересей последующего времени; так и монтанизм, при тождестве почвы его и других расколов этого времени, отличен от этих последних. Нравственные идеалы монтанизма были таковы, что их и сама кафолическая церковь считала своими же идеалами. Различие между кафоликами и сектантами заключалось здесь лишь в том деликатном пункте, что церковь признавала подобную строгую

дисциплину делом личной свободы каждого христианина, а не предметом ветхозаветно-строгих церковных определений. Поэтому, когда монтанизм был побежден, нравственные его идеалы еще долго продолжали заявлять себя в церкви различными сектантскими движениями. Что разделяло монтанизм и церковь прямо и положительно, это было их воззрение на новое пророчество Монтана, которое католическая церковь вовсе не признавала пророчеством. Но именно на этом пункте монтанизм и соприкасается с гностицизмом.

Гносис расширял источники христианского вероучения, предлагая высшие сравнительно с церковно-каноническими откровениями так называемых "пророков" вроде Баркофа, Пархора; обесцвечивая христианство, гносис расширял его до языческого универсализма. Равным образом, признавая все канонические книги, содержащиеся в церкви, Ветхого и Нового Завета, монтанизм хотел дополнить церковное откровение новыми источниками, именно всеми теми пророчествами, которые сообщает Дух чрез своих пророков и пророчиц, которые для монтанизма имели совершенно каноническое значение. Поэтому совершенно справедлив был упрек полемистов против монтанизма, упрек, может быть, имеющий основание в каком-нибудь буквальном изречении монтанистических писателей, что по воззрению этих сектантов, Св. Дух гораздо более (*plura*) сказал в Монтане, чем во всех пророках и апостолах, и даже открыл гораздо более высокие тайны (*meliora atque maiora*) в монтанизме и его пророчествах, чем Христос в Евангелии. Здесь воззрение на усовершенствование христианства заявило себя самым широким образом, несмотря на то, что, по всему своему смыслу, монтанизм можно понимать и как движение, так сказать, ретроградное: он хотел удержать в церковном сознании навсегда то ошибочное воззрение одной эпохи, что земное существование церкви скоро окончится; на этом пункте он никаких поправок и дополнений не допускал. Дополнив таким образом божественное откровение церкви своим собственным учением, монтанизм относится к христианской церкви так же, как гносис. Оба эти движения не столько отрицали церковь, не столько противопоставляли себя ей, как заблуждающейся, сколько ставили себя над нею, признавая у себя высшие истины, а в церкви только низшие. Замечательно, что монтанисты, как и гностики, себя называли "пневматиками", *spirituales*, а членов католической церкви "психиками", душевными. Здесь сказались аристократически-гордое воззрение на католическую церковь вообще.

Монтанизм, как и гностицизм, в отличие от других ересей последующего времени, охотно допускал, что церковь католическая и в настоящее время соблюдает то же самое учение, которое возвестили ей апостолы, что она ничего в нем, по крайней мере ничего существенного, не изменила. Все другие ереси начинают обыкновенно с положения: мы последуем божественным отцам; в нас именно сохранилось то самое учение, которое церковь содержала издревле и от которого она отступила лишь в недавнее время. В этом смысле, например, высказывались арте-мониты, уверявшие, что прежде и церковь содержала то самое учение, которое они теперь проповедают. Напротив, и монтанисты, и гностики находили, что церковь и теперь держится того же самого учения и практики, которых держалась и в век апостольский; но только они были убеждены, что у них есть источник откровения гораздо более высокий, чем тот, которым располагает церковь. Таким образом, для них католическая церковь была не столько погрешающею, заблуждающею, сколько церковью отсталую. Она остановилась на той ступени своего исторического развития, которая для гностиков и монтанистов была ступенью пройденною. В теоретическом воззрении монтанизма и заключалась главная его отличающая от церкви черта, и восточные полемисты против монтанизма показали лишь глубокое понимание самой сущности этого движения, когда ударили именно на эту сторону монтанизма, на то, что он признает новое, отвергаемое церковью пророчество.

Примечания

¹¹⁾ Монтанизм иногда сравнивают с протестантством, видя в нем движение "религиозного энтузиазма". См.: *J. Lebreton, J. Zeiller, Histoire de l'Eglise, t. 2. De la fin du 2^e siecle a la paix constantinienne. Paris 1935, p. 35. (A. C.) — 381.*

¹²⁾ Точную дату появления секты установить трудно, ввиду противоречивых сведений источников, но, вероятнее всего, она возникла в 156—157 гг., хотя некоторые ученые придерживаются и более поздней датировки. См.: *А. Покровский, Хронология раннего монтанизма. Христианское Чтение 1913, с. 1442; 5. L. Greenslade, Schism in the Early Church. London 1953, p. 223. (A. C.) — 382.*

¹³⁾ Первоначально в Малой Азии состоялся ряд небольших поместных соборов ("собориков" по определению А. Покровского), а затем (в 70-х гг. II в.) был созван и сравнительно большой Иерапольский собор. См.: *А. Покровский, Раннейшие "малые" противомонтанистические соборы. Христианское Чтение 1913, с. 928—943; А. Покровский, Большой Иерапольский собор против монтанизма. Там же, с. 1060-1084. (A. C.) — 383.*

¹⁴⁾ G. N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881, S. 165 Anm. 3,211*, также в *Hauck's Realencyklopadie fur protest. Theologie u. Kirche. B. XIII (1903), Artik. "Montanismus", S. 423* "ἀ- отождествляет "cenones" в Hieronymi epist. 41 с "κοινωνοί" в Cod. Justin. 1, 5, 20. Ср. также *А. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1884, S. 578, 598. (A. B.) - 384.*

¹⁵⁾ По наблюдению Д. Касицына, отличие монтанистских "лжепророков" от "многих из братии в Церкви, имевших дары пророчества", состояло в том, что в католической Церкви пророки только раскрывали и разъясняли смысл Писаний Ветхого и Нового Заветов под руководством самой же Церкви, а монтанистские "лжепророки" привносили нечто чуждое Писанию и Преданию церкви, баснослова о наступлении нового и более высокого этапа Богооткровения. Поэтому "монтанизм своей проповедью нового, совершеннейшего откровения и его постоянного развития в сущности ниспровергал все современное христианство, низводя его на низшую, уже пережитую стадию религиозного развития, которую переросло теперь монтанистическое христианство, христианство „третьего завета" и зрелого возраста Церкви". См.: *Д. Касицын, Расколы первых веков христианства. М. 1889, с. 33-34, 41. (A. C.) — 387.*

Раскол Каллиста и Ипполита

Почва, на которой велась борьба, разрешавшаяся расколами, это вопросы церковной дисциплины, имевшие такое важное значение и в монтанизме. В истории сохранились некоторые следы того, как постепенно смягчалась строгая дисциплинарная практика в церкви. Из сохранившихся до нас данных видно, что, например, в римской церкви существуют друг подле друга два воззрения,— можно бы сказать: две партии, если бы это название не вызывало представления о чем-то организованном и оформленном,— воззрение умеренное и строгое. На римской кафедре является ряд лиц умеренного воззрения. *Виктор* (189—198 или 199) еще довольно ригористичен, как показывает положение, занятое им в споре о пасхе; и быть может, не Елевфер, а Виктор колебался в суждении о монтанизме. *Зефирин* (198 или 199—26 августа? 217) бесспорно не был ригористом; своею церковною дисциплиною он вызвал негодование монтаниста Тертуллиана: "audio edictum esse propositum et quidem pe-remptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta

poenitentia functis dimitto"¹⁶). Наконец, правление *Каллиста* (217—14 октября 222) отмечает собою торжество снисходительной дисциплины. Реформа Каллиста была так широка, что повела к формальному разрыву с партией строгого соблюдения, которая противопоставила Каллисту своего епископа, первого исторически известного антипапу, св. Ипполита*¹⁷).

* Об этом мы узнаем только из "Философумен", открытых в 1842 году (греком Миноидом Миною) и изданных в первый раз в 1851 г. На авторство "Философумен" есть 6 претендентов: Ориген, Тертуллиан, Вирон, пресвитер Кай, Ипполит и Новатиан. Первые три — совершенно безнадежные и всеми оставленные. За *Кая* в свое время стоял *Баур*, но впоследствии и он перешел к Ипполиту, и теперь эта гипотеза не находит себе солидных защитников. *Новатиана* в 1862 г. предложил иезуит *Армеллини*, и в 1878 г. поддерживал иезуит же, иннсбрукский профессор *Гризар*, против которого писал *Гергенрёттер*. Тенденциозность этой гипотезы заключается в тайном желании добрых католиков видеть в первом антипапе не святого, каков Ипполит, а раскольника, давно заклеянного этим именем в истории. *Ипполита* в 1851 г. выставил *Якоби*; весьма ценные разъяснения с этой точки зрения сделал в специальном сочинении *J. Dollinger, Hippolytus und Callistus. Regensburg 1853*. В настоящее время это имя поддерживается огромным большинством ученых. Католический профессор *Функ* в 1881 г. сделал пересмотр всех оснований в пользу трех последних претендентов на написание "Философумен" и остановился на Ипполите. Его аргументация, впрочем, нисколько не полнее, чем представленная в известном докторском сочинении профессора *Иванцова-Платонова*, *Ереси и расколы первых трех веков христианства. Москва 1877*.

В своем сочинении Ипполит дает крайне невыгодное изображение своего противника. В лице Каллиста римская кафедра получила, действительно, "многоопытного мужа". Раб по происхождению, он от имени своего господина, христианина Карпофора, вел банкирские операции, обанкротился, хотел спастись бегством, настигнут был Карпофором в ту минуту, когда садился на корабль, бросился в воду, был вытасен и отправлен своим господином работать на ручных мельницах. Христианские друзья упростили Карпофора освободить Каллиста и дать ему возможность оправдаться. Но, сознавая невозможность оправдаться, Каллист задумал покончить с собою мученической смертью. В одну субботу он явился в иудейскую синагогу, произвел здесь беспорядок и за этот беспорядок отдан был под суд (Ланген делает остроумную догадку, не затем ли в действительности Каллист пришел в синагогу, чтобы поймать нескольких евреев, может быть, состоявших в долгу у него). Praefectus Urbis Фускиан (189—192) отправил Каллиста в сардинские рудники. Но вскоре затем известная Маркия выхлопотала освобождение сардинским исповедникам за имя Христово. Епископ Виктор отделил дело Каллиста от дела исповедников и, не желая освобождения Каллиста, пропустил его имя в поданном списке, но пресвитер Иакинф, приводивший в исполнение указ Ком-мода, освободил почему-то и Каллиста. Выждав смерти своего господина, Каллист явился в Рим, вошел в доверие Зефирина и сделался самым влиятельным римским пресвитером. Известно, что ему Зефирин поручил устройство обширного христианского кладбища, так называемого coemeterium Callisti.

В 217 г. этот человек, вращавшийся в разнообразных слоях общества, испытанный всеми бурями жизни, но не зачерстевший и не озлобленный, сделался преемником Зефирина и так смягчил все еще строгую церковную дисциплину, что в Риме поднялись против него вопли. Ипполит обвиняет Каллиста 1) в том, что он принимает в церковное общение всех

отлученных, равно как и возвращающихся из еретических обществ; 2) что он утверждает, будто бы епископ не подлежит низложению, если бы даже впал в смертный грех; 3) он поставил в иерархические степени лиц второбрачных и троебрачных и не низложил даже и тех, которые женились, занимая клировые должности, как будто сделавшие это не согрешили; 4) Каллист покровительствует прелюбодеянию и убийству; 5) при нем дерзнули ввести в церкви второе крещение. В особенных пояснениях нуждаются лишь некоторые из этих обвинений.

Прежде всего вопрос о *второбрачных*. Второбрачных в иерархических степенях, даже в сане епископа, знает уже Тертуллиан. Невозможно решить с положительностью, имеются ли в виду здесь браки, заключенные до крещения, или после него, т. е. затронуто ли было уже здесь различие в воззрениях между римскою и греческою церковью. Дело в том, что восточная церковь утверждала, что крещение — второе рождение, что человек выходит из купели, как отроча младо. Стоя на этой точке зрения, она не хотела знать жизни человека, предшествовавшей крещению, и потому придавала значение только бракам, совершенным после крещения. Крещаемый до крещения мог состоять в трех или четырех браках, но все они по вступлении в церковь забывались. Не так думала западная церковь в лице [своих представителей кроме] Иеронима. Обращая внимание на слова: "исповедую едино крещение во оставление грехов", она говорила, что в крещении оставляются только грехи, брак же не грех; следовательно, браки, совершенные до крещения, законны. Каллист не стал на западную точку зрения. Новый шаг он сделал, по-видимому, только в том, что не низложил женившихся после хиротонии клириков. Соборы начала IV века признают тот факт, что нужно считаться с желаниями посвящаемых. Поэтому, только в том случае, если человек при вступлении в клир не заявил о своем желании вступить в брак, а потом женился, он был извергаем. Раннее вдовство для клирика было обстоятельством непредвиденным, и можно думать, что тогдашняя церковь не смотрела в подобных случаях так строго, как современная. Могло быть, что и Каллист разрешал вступать в брак по принятии хиротонии. Контекст дает право думать, что речь идет о высших иерархических степенях клира: об епископах, пресвитерах и диаконах. Сам Ипполит рассматривает эти деяния Каллиста, как вопиющие нарушения церковной дисциплины; следовательно, о низших клировых должностях здесь не должно быть речи. Далее, Каллист обвиняется в покровительстве *прелюбодеянию и убийству*. В основании этого обвинения лежит вот какой факт. Пока христианство держалось преимущественно в низших слоях общества, оно избегало одной чрезвычайно тяжелой коллизии с тогдашним римским правом. Но со времени Коммода христианство начинает быстро распространяться в аристократических кругах Рима, и в римской церкви оказываются молодые христианки сенаторского происхождения, с слишком пылкою кровью, чтобы оставаться незамужними, но найти мужа, равного по общественному положению, было очень нелегко. Между тем христиане уже и тогда относились неодобрительно к смешанным бракам, в особенности бракам христианок с язычниками. Уже Тертуллиан насчитывает чрезвычайно много неудобств, которые вытекают для христиан из подобных сочетаний. Жена — христианка, например, должна скрывать от мужа, куда исчезает ночью, когда праздновалась память мучеников, должна скрывать свои посещения мучеников и исповедников в темницах и пр. А христиан сенаторов в то время, нужно думать, было значительно меньше христианок высокого происхождения. Между тем римское законодательство чрезвычайно ревниво охраняло чистоту аристократической крови, и женщинам сенаторских родов, носившим титул "*feminae clarissimae*", позволяло браки только с аристократами же. Браков этих женщин с рабами и вольноотпущенниками (*liberti*) закон не признавал вовсе. Подобные брачные сожития с точки зрения римского права были только *concubinatus* (в смысле юридического явления, как это было в античной жизни); такие супруги поэтому назывались не мужьями, а *concubinarii*. Браки патрицианок со свободнорожденными мужьями из низшего сословия закон признавал, но за такой

mesalliance наказывал женщин лишением senatorских родовых прав; они теряли титул clarissimae (сиятельных). А если они хотели сохранить свое звание, вступая в подобные браки, то должны вступать с лицами низшими не в браки в точном смысле этого слова, не в connubium, а только в contubernium.

Таким образом, брачное римское право ставило христианок senatorского происхождения пред весьма тяжелою альтернативою: или, выходя замуж, числиться незамужнею, или отказаться от своих прав по происхождению. Христианки не желали последнего, и понятно, как церковь, для которой не было ни раба, ни свободного, могла относиться к таким бракам, которые были незаконны с точки зрения государства. Каллист, как сам раб по происхождению, меньше всего, конечно, был расположен поддерживать аристократические претензии тогдашнего законодательства вопреки точке зрения христианской, меньше, чем другой епископ, способен был смотреть на раба или вольноотпущенника, как на существо низшей природы. Поэтому Каллист признал подобные неравные браки законными по суду церкви. Что подобные граждански незаконные браки (или законные contubernia) действительно практиковались — это доказано эпиграфически. Есть надгробные надписи, на которых читаются имена христианских супругов и муж не носит титула clarissimus, а жена, например, Cassia Feretria, титулуется femina clarissima. Жены, следовательно, не утрачивали senatorских прав, вступая в брак.

Постановление Каллиста, с точки зрения церкви, единственно законное и единственно возможное, но оно далеко не развязывало всех узлов общественных отношений. Ипполит упрекает своего соперника в том, что он покровительствует прелюбодеянию и убийству. Не знаю, есть ли какая-либо возможность дать удовлетворительный комментарий к первому обвинению. Может быть, Ипполит только выпукло обрисовывает то сомнительное положение, в какое ставили себя патрицианки такими неравными браками. В самом деле, они имели законное гражданское право бросить своих христианских мужей, неравных им по происхождению, и выйти за senatorов. Закон словно вызывал их на подобный поступок. Но вторую половину обвинения разъясняет сам Ипполит. Подобные браки вели к роковому вопросу о детях и об их правах. Некоторые аристократические матери желали не иметь совсем детей от своих худородных супругов, а для иных вовсе не желательно было, чтобы в большом свете говорили об их замужестве. Подобный мотив весьма возможен в ту пору, когда огонь первого христианского одушевления охладел (как показывает самая возможность вопроса о senatorских правах). Были покушения на детоубийство.

Последнее обвинение против Каллиста одно из самых темных. При нем дерзнули в церковь ввести *второе крещение*. Комментарии на это место самые запутанные. Наиболее рискованное мнение принадлежит Гризару. Каллист, по его мнению, признавал крещение еретиков состоятельным, т. е. подле единого церковного крещения допускал другое крещение. По Бауру, здесь речь идет об упомянутом в "Философуменах" элкесаите Алкивиаде, который действительно повторял крещение. Дёллингер полагает, что Ипполит упрекает Каллиста лишь за то, что он не прервал церковного общения с Агриппином, епископом карфагенским, который узаконил на соборе перекрещивание еретиков. Ланген полагает, что Каллист перекрещивал еретиков, т. е. суровый и трудный путь примирения их с церковью чрез покаяние заменял легким актом крещения. Но в этом случае при Каллисте римская церковь держалась бы совсем не той практики, какой спустя 30 лет при Стефане. Поэтому приходится отдать преимущество гипотезе Дёллингера.

Все эти дисциплинарные послабления Каллиста осложнились еще его весьма не точной терминологией в учении о Троице. Каллист обзывал субординациониста Ипполита

двубожником, Ипполит считал Каллиста нозтианином или савеллианистом. Горючего материала было достаточно для того, чтобы ригористическая партия с епископом Ипполитом во главе составила особое общество. Ипполит третирует сторонников Каллиста, как секту (σχολή). Но у него самого там и здесь прорывается сознание, что он почти одинок в протесте своем против своего соперника. Видимо, огромное большинство было на стороне Каллиста, а малочисленная партия Ипполита теряла своих членов очень быстро: на сторону Каллиста переходили все те, которые становились объектом суровой дисциплины ригористов.

Полагают, что раскол пережил и Каллиста и его преемника Урбана. Основание для этого — известие в *Catalogue Liberianus*, что одновременно сосланы были епископ Понтиан и пресвитер Ипполит в 235 г. в Сардинию. Может быть, эта ссылка вызвана была последними вспышками борьбы между разделившимися христианами, которые, затем соединившись между собою, поставили епископом Антероса. Во всяком случае, в известных нам документах, касающихся раскола Новатиана, нет никакого намека на этот предшествующий разрыв в римской церкви. Это молчание говорит не в пользу продолжения раскола Ипполита; от Понтиана до Корнелия всего 16 лет.

Западные ученые обыкновенно сардинскою ссылкой и оканчивают историю Ипполита: полагают, что он не перенес вредного сардинского климата. Наш ученый Иванцов-Платонов отождествляет нашего Ипполита с Ипполитом, подателем послания Дионисия александрийского (ἐπιστολή διακοική) римским христианам (Eus. h. e. VII, 46), затем с Ипполитом, ан-тиохийским пресвитером, с Ипполитом пустынножителем и Ипполитом священномучеником, пострадавшим при Клавдии II (268—270), и полагает, что Ипполит антипапа мог дожить до 270 года. Из всех этих позднейших Ипполитов хорошо засвидетельствован исторически только Ипполит, податель послания Дионисия александрийского.

Примечания

¹⁶⁾ "Слышу я, что издан эдикт — и какой же суетный! Именно верховный первосвященник, то есть епископ епископов, изрекает: „Я отпускаю грехи блуда и прелюбодеяния раскаявшимся" (лат.).— В настоящее время почти всеми, по-видимому (ср., однако, например, *Наука* в *Realencyklopadie fur protest. Theologie u. Kirche* B. III (1897), S. 641¹⁴²¹), принимается мнение, высказанное некогда *De Rossi* (1866), что и Тертуллиан в данном случае (*De pudic.* 1) имеет в виду также Каллиста. Ср. ■*£. Rolffs*, *Das Indulgenz-Edict des romischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruirt.* (Texte u. Untersuchungen herausgeg. von Gebhardt u. Harnack, XI, 3). Leipzig 1893. *G. Esser*, *Die Busschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.* Bonn 1905. *P. Batiffol*, *Etudes d'histoire et de theologie positive.* I. 4 ed. Paris 1906, p. 78-110. (A. B.) - 399.

¹⁷⁾ Св. Ипполит был достаточно плодовитым писателем и, помимо "Фило-софумен" (более точное название: "Опровержение всех ересей"), известно еще большое количество его творений, хотя многие из них дошли лишь фрагментарно или в переводах: "Об Антихристе", "Апостольское Предание", экзегетические сочинения и т.д. См.: *J. Quasten*, *Patrology.* V. II. *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus.* Utrecht-Antwerp 1975, p. 163-207. (A. C.) — 399.

Расколы Новата и Новатиана

Довольно близкую аналогию с этим первым римским расколом представляет и второй здешний раскол — новатианский. Во главе недовольных здесь становится человек высокообразованный и в общем довольно симпатичного характера. Мотив протеста — тоже строгое соблюдение, ригоризм, возмущенный смягчением церковной дисциплины. Борьба партий и здесь велась средствами аналогичными, т. е. путем преувеличенно темной обрисовки характера противника, в данном случае — представителя ригористической партии.

Но новатианскому расколу в Риме предшествовал еще раскол *Новата и Феликиссима* в Карфагене.

В 248 г. на епископскую кафедру Карфагена был избран Тас-кий Цецилий Киприан. Против него весьма скоро составила оппозиция из 5 пресвитеров с Новатом во главе. Кажется, здесь вопрос о церковной дисциплине в том смысле, в каком он ставился в борьбе между Каллистом и Ипполитом, не имел места: недовольны были личностью Киприана и отложились от него. Мотив недовольства, не разъясненный фактически, угадать довольно нетрудно. Киприан, весьма уважаемый в церкви, как характер, приобретший эту завидную репутацию еще будучи язычником, крестился недавно, в 245—246 г.; следовательно, через 2—3 года сделался епископом кафедры, первенствующей во всей Африке. Более чем возможно, что лица, давно уже состоявшие в клире и имевшие по существовавшей церковной практике совершенно законное право быть возведенными в высшие степени, почувствовали себя несколько затронутыми этим избранием почти неопита. По-видимому, на первое время Киприану удалось примириться с партией, против него враждовавшей. Однако Новат скоро пошел еще дальше. Без ведома Киприана и против его воли он поставил приближенного ему Феликиссима диаконом при своей церкви. Затем в Карфагене прошли слухи о злоупотреблениях Новата по управлению церковным имуществом, появились возмутительные рассказы о его жестоком обращении со своим престарелым отцом и беременною женою, так что под давлением своей паствы Киприан назначил день, в который намеревался произвести дознание по делу о Новате.

Но случилось, что в промежуток этого времени началось гонение Декия, и дела приняли другой оборот. Киприан для блага паствы счел нужным скрыться от преследования. Он продолжал своими посланиями, которых до нас сохранилось 13, руководить делами церкви из своего убежища. В его убеждениях, между тем, под влиянием пастырского опыта произошла значительная перемена. Этот епископ, несомненно высококафолический, симпатизировал, однако, монтанисту Тертуллиану. Киприан до конца жизни оставался почитателем Тертуллиана, каждый день прочитывал сколько-нибудь страниц из его сочинений и просил своего секретаря подать книгу не иначе, как словами: "da magistrum" ("дай учителя"). Совершенно в духе Тертуллиана Киприан рассуждал, что грехи против Бога может простить только Сам Бог, следовательно, высказывался за все-жизненное покаяние впадших в тяжкие грехи против Бога, находил, что церковь даже при смерти не должна давать прощения в них кающемуся. Но теперь, по зрелом обсуждении, в особенности под влиянием гонения, он пришел к мысли, что падшим никак не следует отказывать в надежде на мир с церковью после долгого и тяжкого покаянного искуса. В самом деле, рассуждал он, вина прелюбодея не хуже ли и не тяжелее ли, чем грех ли-беллятика? И церковь не отказывает первому в прощении. "И какая насмешка над братскими чувствами, какая жалкая уловка для несчастных — увещевать их к удовлетворению за грехи покаянием — и отказывать в исцелении по удовлетворении, говорить нашим братьям: плачь и лей слезы, воздыхай и дни и ночи, прилагай все усилия омыть и загладить твой грех,— но после всего этого ты все-таки

умрешь вне церкви: ты сделаешь все, чтобы заслужить мир, и, однако, не получишь мира, которого ты ищешь".

Киприан отдал в этом смысле распоряжение оставшимся заведовать управлением пресвитерам: отпадшим от христианства они должны обещать возможность принятия в церковь по зрелом обсуждении, т. е. после соборного совещания епископов, когда гонение прекратится. Но поведение Киприана и его изменившееся воззрение для врагов его было находкою. "Бегство" карфагенского епископа шокировало даже пресвитеров римских, *sede vacante* управлявших делами церкви, так что они в послании к карфагенской церкви, при всей сдержанности тона, позволили себе напомнить слова Евангелия о наемнике, "*ему ове не суть овцы своя*", который "*видит волка грядуща, и оставляет овцы и бегает*" (Иоанн. X, 12). А Феликиссим с товарищами прямо заявлял, что сам Киприан, некогда столь строгий, есть падший, потому что бежал от гонения. Понижение требований в отношении к падшим далеко не удовлетворяло видам Феликиссима. Прикрываясь уважением к последней воле мучеников, Феликиссим требовал всем, предъявлявшим от них так называемые *libelli pacis*, немедленного и полного прощения и принимал падших толпами. Таким образом, церковь сектантов сделалась убежищем всех отпадших от христианства и всех недовольных тяжелыми требованиями, которые предъявляла церковь.

Своею угодливостью и почтением партия Феликиссима умела привлечь на свою сторону исповедников и вооружить их против епископа. Положение для Киприана было очень затруднительное. Сам он за это время мог только превозносить подвиги исповедников и мучеников, что он и сделал. Но теперь он убедился, что их авторитет будет для него весьма серьезным препятствием к проведению церковной дисциплины. Геройское стояние за веру Христову далеко не всегда предполагало высокое разумение христианства и пастырскую духовную опытность. Дошло дело до того, что некоторые исповедники начали писать свои записки в диктаторском тоне. Например: "Все исповедники папе Киприану *salutem*. Знай, что всем, о которых у тебя идут рассуждения, мы дали мир. Поручаем тебе уведомить о сем и прочих епископов. Желаем тебе иметь мир со святыми мучениками". Один из мучеников, Павел, дал оставшемуся после него исповеднику такое простое поручение: "Всех, которые попросят у тебя мира, дай от моего имени". Если так писали исповедники, то поднимались требования и со стороны самих падших. Некоторых епископов они осаждали толпами и требовали себе церковного общения не как милости, а как должного; предъявляли свои *libelli pads* с угрозами.

Таким образом, Киприан должен был употреблять все средства к тому, чтобы урегулировать, с одной стороны, деятельность исповедников, с другой — сдерживать требование падших, желавших церковного общения. Исповедников он стал просить, чтобы в деле выдачи *libelli pads* они были осторожны, т.е. не выдавали записок безыменных (на предъявителя) с простою формулою: "пусть он имеет общение со своими (*commu-nicet ille cum suis*)", а обозначали имя того лица, которому дают, и выдавали бы только тем, которых обстоятельства были им действительно известны. Да и самые ходатайства мучеников Киприан готов был с уважением принимать к сведению, но не к исполнению. Он говорил о падших: "Пусть они стучат в двери церкви, но не должны выламывать их; пусть они являются стоять на страже во вратах в небесный лагерь, но вооружившись только смирением: они должны понимать, что они не более как дезертиры". В продолжение гонения Киприан пошел дальше в уменьшении строгости дисциплины. Именно, когда в знойное время года появилась чума и многие падшие умирали, не вступив в церковное общение, Киприан дал поручение пресвитерам, чтобы ввиду смертной опасности они принимали кающихся, не дожидаясь разрешения епископа.

Столкновение Киприана с партией недовольных в то время произошло еще и по вопросу о церковной милостыне. Именно, Киприан отправил от себя в Карфаген комиссию, которая должна была обсудить, кому следует выдавать пособие от церкви. Но Феликиссим с угрозами говорил всем своим единомышленникам, что все, которые обратятся к Киприану за милостыней или получат ее от Киприана, те будут лишены общения с его церковью. Таким образом, беспорядки приняли значительный размер.

Когда гонение стало ослабевать и Киприан мог возвратиться к своей пастве, около пасхи, которая приходилась в 251 г. на 23 марта, был собор епископов в Карфагене, оставшихся после гонения. Все они, по зрелом обсуждении вопроса о Новате и Феликиссима, лишили их церковного общения. Затем собравшиеся епископы занялись вопросом о падших. Здесь, конечно, жизнь предстала со всем разнообразием положений, которые не поддаются одной определенной формуле. Рассудили, что отказывать в прощении всем не следует, потому что это было бы несправедливостью, так как вины падших были далеко не равны. Одни, например, мужественно стояли за веру долгое время и отреклись лишь после того, когда жестокие истязания стали невыносимы. Другие употребляли все возможное, чтобы избежать участия в жертвоприношениях, и отделялись лишь ложным удостоверением того, что принесли жертву. А иные, напротив, сами явились для принесения жертвы. Различие было очень большое. Затем нужно обращать внимание не только на прошедшее, но и на будущее. Гонение Декия, по выражению современников, оставило церковь покрытую развалинами; падшие были везде. Лишить навсегда их общения с церковью, это значит слишком сократить число христиан, ограничить внешнюю миссию церкви, и вместо добра можно наделать лишь зла. Все эти лица могли примкнуть или к еретикам, или прямо отпасть от христианства в язычество. Кроме того, было немало таких, которые оскверняли свою совесть получением *libelli* от языческой власти и тем самым спасали от преследования весь дом, так что вся семья их оставалась христианскою. Если их отлучить навсегда, они могли увлечь за собою и свои семьи. Поэтому нужно со всею осторожностью относиться к этим различным обстоятельствам. Установлены были две грани. С либеллятиками решено было поступать легче, т. е. после довольно продолжительного искуса дозволить принимать их в церковное общение. Затем с *sac-rificati* и *thurificati* решено было поступать более строго, именно, покаяние их должно продолжаться всю жизнь, и они должны получать мир в самые последние минуты своей жизни. Впрочем, в отношении к этому последнему пункту произошло потом смягчение, именно, когда в 252 году возобновилось гонение при Галле, снова собрался собор в Карфагене 15 мая, и здесь, после долговременного обсуждения, решили даже осквернивших себя жертвоприношением принимать в церковное общение.

Во всем этом прогрессе смягчения дисциплины весьма характеристично, как воззрение, до крайности, до ригоризма церковное, в конце концов разрешается мерами снисходительности. В данном случае Киприан, руководивший собором, отправлялся от своего воззрения на католическую церковь, как едино-спасающую. Из этого понятия, конечно, истекла и самая строгость в отношении к падшим. На этом же понятии утверждается и тот пункт в учении Киприана, что крещение еретиков совершенно несостоятельно. Но имея пред собою древнее воззрение, что оскорбивший Бога отпадением от Христа может получить разрешение только посредством нового крещения, *baptismus sanguinis*, Киприан, исходя из своего воззрения на церковь, должен был прийти к мысли, что церковь должна дать мир этот еще при жизни падшего, потому что и самое "крещение крови" возможно только в церкви. Именно, чтобы падшие проявили ту твердую и живую веру в Бога, которая свидетельствуется кровию, нужно, чтобы в этих лицах действовала благодать, нужно сделать их причастниками благодати. И как единственная носительница благодати, церковь и должна дать благодать покающимся для этих решительных минут. Поэтому ввиду того, что многие падшие могут искупить свой

грех мученичеством, решено не отказывать будущим мученикам в таком подкреплении, как тело и кровь Христова.

Лишенные церковного общения, схизматики не остановились в своих происках. Они решились избрать своего карфагенского епископа, и выбор их пал на пресвитера Фортуната. Кажется, к 15 мая 252 г. схизматики уже подыскали 5 епископов, которые за разные вины, частью за отступничество от веры во время гонения, лишены были католическою церковью церковного общения. Они рукоположили Фортуната и составили сектантскую церковь. Для поддержания своего авторитета отщепенцы распустили молву, что будто бы их епископа рукоположили 25 епископов. Они попытались завязать переговоры о церковном общении с Римом, но встретили здесь очень энергичный отпор.

Новат, между тем, вступил уже ранее в общение с партией *Новатиана* в Риме. Известно, что после смерти римского епископа Фабиана (250 янв. 20) римская церковь более года управлялась пресвитерами. Между ними выдавались Моисей, скончавшийся исповедником, и Новатиан, самая известная тогда литературная сила римской церкви¹⁸). Совет пресвитеров, когда к нему партия Новата обратилась с просьбою об общении, в самом начале отказал в этом. Тем не менее Новат повел в Риме агитацию так успешно, что привлек на свою сторону Новатиана и произвел в Риме раскол более важный, чем раскол карфагенский. По странному контрасту, партия Новата в Карфагене ратовала за принятие всех падших в церковное общение. Напротив, Новатиан в Риме сгруппировал около себя самые ригористические элементы. При отсутствии фактических данных, невозможно решить, однородность ли принципов сблизила теперь Новата с Новатианом, или же первый был ловкий интриган, действовавший не справляясь с принципами.

В начале марта 251 г. римская церковь поставила епископом безвестного дотоле пресвитера Корнелия. С формальной стороны выбор Корнелия был вполне законный. Он был рукоположен 16 епископами. Но противники его, недовольные его отношением к падшим, противопоставили ему пресвитера Новатиана. Этот последний, прежде высказывавшийся в смысле практики, временно установленной Киприаном, теперь сделал почему-то шаг в другом направлении и стал отрицать за церковью право принимать в свое общение падших. О характере Новатиана мы узнаем, главным образом, из послания противника его Корнелия к антиохийскому епископу Фабию. Здесь Корнелий рисует Новатиана в самых черных красках.

По его словам, вера Новатиана началась с того, что он впал в беснование, отдан был на попечение экзоркистов, крещен на смертном одре обливательным крещением клиников, выздоровел и, однако, не получил епископского запечатления, т. е. не был конфирмован; поэтому он считался неспособным к прохождению иерархических должностей. Лишь в виде исключительной меры епископ Фабиан против желания клира поставил Новатиана в пресвитеры, вероятно, уважая в нем литературные дарования. Но в предшествующее гонение Новатиан запятнал себя еще трусостью. Когда его просили помочь братьям, он отказался от пресвитерства и сказал: "Я держусь другой философии". (Действительно, Новатиан удалился из Рима и занялся литературною деятельностью). Новатиану удалось привлечь на свою сторону несколько уважаемых в Риме пресвитеров и исповедников; но заметив его честолюбивые планы, исповедники и пресвитеры взяли с него клятвенное обязательство, что он никогда не примет епископского сана. Новатиан не сдержал этой клятвы. Заманив в Рим под предлогом соборных совещаний трех простецов — итальянских провинциальных епископов, он продержал их взаперти до 4 часов пополудни и затем, когда они уже были в нетрезвом виде, принудил их рукоположить его. После один из этих епископов со слезами умолял о прощении. Он был принят как простой мирянин; остальные два епископа низложены римским собором, признавшим Корнелия

законным епископом. Наконец и исповедники оставили его сторону и обратились к церкви. Видя, что его партия убывает со дня на день весьма быстро, Новатиан решился на такой отчаянный способ: причащавшихся у него он хватал за руки и говорил: "Клянись мне телом и кровию Господа нашего Иисуса Христа, что ты никогда не оставишь меня и не перейдешь к Корнелию", — и несчастный не прежде получал Св. Тайны, как сказав вместо обычного "аминь": "Я никогда не перейду к Корнелию".

В свою очередь Новатиан, насколько известно, обзывал Корнелия либеллятиком. Вероятно, в поведении Корнелия был повод к такому неосновательному в существе обвинению, равно как и в преувеличенном описании Корнелия есть фактическая основа. Сам Новатиан уверял Дионисия александрийского, что он принял епископский сан поневоле. Во всяком случае, нужно думать, что это не был такой дурной характер, каким он является по описанию Корнелия: достаточно указать на то, что Дионисий александрийский пишет к нему, уже как к раскольнику, называя его "братом", и увещевает его добровольно отказаться от того сана, к принятию которого его, по его словам, принудили. А Сократ уверяет, что при Валериане Новатиан скончался мучеником.

И Корнелий и Новатиан обращались с общительными посланиями к различным епископам. Собор Карфагенский, подобно римскому, решил дело в пользу Корнелия и мягкой дисциплины. Энергическое содействие Киприана и поддержка Дионисия александрийского, конечно, немало содействовали торжеству дела Корнелия. И Новатиан не оставался без лиц сочувствующих. О Фабии антиохийском известно, что он склонялся в пользу схизматиков по уважению к строгости правил новатиановой партии и, может быть, даже к личному характеру Новатиана, насколько он мог быть ему известен из других источников. Многие отцы собора Антиохийского хотели также поддерживать Новатиана; во главе их стоял Фирмилиан кеса-рийский, приглашавший Дионисия александрийского на этот Антиохийский собор. На западе особенно энергично поддерживал Новатиана впоследствии епископ арльский Маркиан, за это и низложенный.

Раскол Новатиана оказался более живучим, чем раскол Новата и Феликиссима в Карфагене. Это видно уже из того, что на сторону Новатиана становится некоторая часть уважаемых епископов. Да и сам Новатиан имел все же рукоположение, которое было не столь законно, как постановление Корнелия, но — нелегко сказать, было ли недействительно. Во всяком случае, этот раскол пережил своих основателей. Новатиане всегда стояли на стороне самой строгой церковной дисциплины. О воззрениях этой секты мы узнаем в особенности из писателей V века. В принципе новатиане не были против права церкви прощать кающихся грешников. Но они находили, что гораздо целесообразнее предоставить это прощение Богу, что раб не должен прощать согрешивших против его Господа. Ввиду такого взгляда на права и обязанности церкви, они считали себя исключительно обществом "чистых", καθαροί. На кафолическую церковь они смотрели как на запятнавшую себя общением с грешниками (падшими).

Распространившись не только на западе, но и на востоке, новатиане встретили благоприятную почву в тех местах, по которым прошло движение монтанизма. Во Фригии произошло слияние монтанизма с новатианством; здесь дело дошло до того, что объявлен совершенно недозволенным второй брак. Вообще со стороны многих христиан новатиане пользовались уважением, потому что, с догматической точки зрения (в учении о Троице и о Христе), они представлялись православными, и их главное отличие от кафоликов состояло лишь в замечательной строгости их нравов. Ввиду этого многие государи, издававшие указы о преследовании других еретиков и сектантов, делали прямое исключение в пользу новатиан. В эпоху арианства, по некоторым известиям, православные даже расположены были вступить в общение с новатианами (в

Константинополе). Новатиане держались, вероятно, до VII в. В VI в. в Александрии эти сектанты представляют из себя еще столь значительную силу, что православный патриарх александрийский Евлогий (579—607), современник Григория Великого, должен был писать против них особое, не дошедшее до нас сочинение.

Вопрос о слабой или строгой церковной дисциплине продолжал занимать собою умы. В гонение Диоклетиана из-за дисциплинарного вопроса отделились от церкви еще две секты: донатисты и мелитиане.

Примечания

¹⁸⁾ Новатиан (или Новациан), родившись в конце II—начале III вв., обратился в христианство уже в зрелом возрасте, до этого будучи философом-стоиком. Был достаточно плодовитым писателем, но из его сочинений дошли до нас очень немногие; наиболее известное из них — трактат "О Троице", в рукописной традиции приписываемый Тертуллиану. В римской церкви Новациан был, собственно, первым "богословом-систематиком", и указанный трактат его сравнивают с сочинением Оригена "О началах". В трактате большое место уделялось проблемам христологии: полемизируя против гностического докетизма, с одной стороны, и адопцианизма — с другой, Новациан защищал и истинное Божество, и подлинное человечество Господа. См.: *A. D'Ales, Novatien. Etude sur la theologie Romaine au milieu du III siecle. Paris 1924, p. 1-30, 83-134; R. J. De Si-mone, The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine. Roma 1970, p. 7-137. (A. C.) — 411.*

Спор о крещении еретиков

Чтобы разъяснить содержание раскола донатистов, как догматического учения, важно взять его в связи с историей споров о крещении еретиков, потому что связь между воззрениями, развитыми здесь, и учением донатистов весьма тесная.

Вопрос о крещении еретиков связан с историей слова "ересь". Это слово в древнейший период церковной истории прилагалось собственно к гностикам, потому что других еретиков в то время в наличности не было. А содержание гностицизма таково, что с полным правом можно поставить вопрос о том, считать ли гностиков христианской сектой, или языческой. Христианское вероучение у гностиков подвергалось слишком важному искажению, чтобы можно было затрудняться над вопросом: крестить ли *гностиков*, если они приходили в церковь, или не крестить? Таким образом, древнейшая церковная практика по этому вопросу сводилась к тому, что и еретиков принимали в церковь чрез крещение. Для Сирии это засвидетельствовано "Постановлениями апостольскими", для Малой Азии — двумя соборами, Иконийским и Синнадским, для Африки — Карфагенским собором при Агриппине и, наконец, для александрийской церкви — Климентом александрийским. Исключение из этой обычной практики представляли лишь те случаи, когда человек, крещенный в православной церкви, обращался затем в гностицизм и наконец опять возвращался в церковь. Таких лиц принимали только чрез возложение рук, т. е. чрез покаяние, потому что, очевидно, общее правило к ним неприменимо: они крещены были самою же церковью. Это были церковные овцы, но только заблудшие и теперь снова возвращающиеся к церкви.

Появление *монтанизма* составляет эпоху в истории этого вопроса. В первый раз появляется на сцене ересь или, может быть, вернее сказать — схизма, догматика которой вполне совпадала с церковною и представляла не извращение ее, а лишь незаконное дополнение. Представители католической церкви весьма скоро почувствовали, что здесь

они имеют дело с фактом новым, с задачей, которой предшествующая практика еще не разрешила, и потому поставили прямо вопрос о том, как смотреть на крещение, совершаемое монتانитами. Соборы Ико-нийский и Синнадский и Карфагенский при Агриппине (ок. 220 г.) решили, что и монтанитов нужно принимать в церковь чрез крещение.

Но вопрос опять с новою силою заявил себя, когда церкви пришлось ведаться с *новатианами*. Эта секта была только схизмою, против догматики которой нельзя было поставить даже тех возражений, которые вызывало учение монтанитов,— до такой степени новатиане были близки к кафолической церкви. Но, с своей стороны, новатиане перекрещивали переходящих к ним из православия. Практические счеты с новатианами приходилось вести главным образом, если только не исключительно, римской церкви. Римские епископы ожидали лишь благотворного в миссионерском смысле действия на новатиан, если они отнесутся к ним снисходительно. Этим надеялись привлечь большее число новатиан в лоно церкви. Принимая новатиан чрез возложение рук, а не чрез крещение, церковь тем самым подчеркивала свою собственную снисходительность и ригористичную жесткость сектантов, которые перекрещивали кафо-ликов. Крестить новатиан нежелательно было уже и в тех видах, чтобы не походить на самих новатиан. Даже возбужден был вопрос о том, не принимать ли новатиан, занимавших в сектантстве клировые должности, в церковь в тех же степенях, какие они занимали в схизме. В таком виде вопрос о новатианах поставлен был при епископе римском Стефане (с середины мая 254 г., f 2 августа 257).

Практика римской церкви произвела впечатление даже на христиан африканских. Некоторые лица стали обращаться к *Киприану* за разъяснениями по этому поводу. Карфагенский епископ был человек с крепко сложившимися убеждениями в отношении к спорному вопросу. Не без влияния на его поведение, конечно, остался и тот факт, что для африканской церкви новатианство было чужою бедою; а в подобных случаях человек бессознательно становится строгим принципиалистом, теоретиком, на воззрения которого влияет только логика, нисколько не умеряемая психологическими данными, которые человек получает из практических сношений с сектантами. Киприан решил вопрос в смысле существующей африканской практики.

В 255 году *Карфагенскому собору*, состоявшему из 31 епископа, тот же самый вопрос поставили 18 нумидийских епископов. Спрашивали: действительно ли крещение у еретиков и схизматиков? Карфагенские отцы ответили решительным "нет". В следующем году *Карфагенский собор* из 71 епископа из Африки и Нумидии снова обсудил этот вопрос и опять пришел к тому же решению. Об этом Киприан уведомил римского епископа Стефана, отправив к нему и акты собора. Киприан защищал свою точку зрения со всем полемическим жаром. Но всегда и послания свои по этому вопросу оканчивал заявлением, что своего воззрения он не возводит в закон для других епископов, что каждый епископ должен руководствоваться своими собственными убеждениями, как лицо, имеющее дать ответ Господу за свои действия.

Когда карфагенские послы с актами собора и сопровождавшим их посланием Киприана прибыли в Рим, то *Стефан*, знавший о содержании актов, не только отказал им в церковном мире и общении, но и в простом человеческом гостеприимстве, не только не допустил их до беседы с собою, но и всем в своей пастве запретил давать им кров, принимать в дом. Отправлено было из Рима в Африку послание, в котором Стефан во имя предания римской церкви, хранимого от апостолов Петра и Павла, требовал, чтобы африканцы переходящих еретиков не крестили, а только возлагали на них руки *in poenitentiam* (в знак покаяния), и чтобы не вводили новшества против предания. Киприана

папа обзывал лукавым делателем, лжехристианином, лжеапостолом и, кажется, формально ему и его сторонникам отказывал в церковном общении. Около этого же времени в том же смысле папа писал и на восток, Елену тарсскому и Фирми-лиану кесарийскому, чтобы еретиков не перекрещивали. Кажется, и здесь папа требовал покорности римской практике или грозил отлучением от церкви.

Дионисий Великий александрийский сам был в пользу римской снисходительной практики, но здесь выступил примирителем. Он писал папе, чтобы он не возмущал того мира, которым все церкви пользуются теперь. Он знал, что восточные церкви опираются, во всяком случае, на постановление своих древних и авторитетных соборов, а в законе написано: "не передвигай пределов ближнего твоего, которые положили отцы твои".

Киприан, когда ему сделалось известным отлучающее послание папы, собрал в сентябре того же 256 г. второй *собор в Карфагене*, на котором присутствовало 87 отцов. Вопрос о крещении еретиков пересмотрен был снова, основания повторены и усилены, и заключительное решение осталось то же самое. Затем Киприан завязал сношения с Фирмилианом, епископом Кесарии каппадокийской. К нему он отправил посла с посланием, препроводил и свою переписку со Стефаном по этому вопросу. Как и следовало ожидать, ответ Фирмилиана получен был самый сочувственный. Он примкнул ко всем пунктам в аргументации Киприана и о Стефане отзывался, что, отлучив от себя все церкви востока, папа в сущности только сам себя отлучил от церкви.

Этот вопрос пережил самих действующих лиц последнего спора. Он продолжал волновать церковь и при Ксисте II (с конца августа 257 — 6 августа 258 г.). Ксист, во всяком случае, не поддерживал полемического тона Стефана и вступил в церковное общение с Африкою, и Малою Азиею. Даже при преемнике Ксиста Дионисии римском (22 июля 259 — 27 декабря 268 г.) Дионисий александрийский вел какую-то переписку, касавшуюся Лукиана, преемника Киприана карфагенского. Вопрос заглох сам собою, и окончательное решение по нему состоялось лишь в 314 г. на Арльском соборе (прав. 8), который постановил, что еретиков, обращающихся в церковь, должно допрашивать, как они веруют во Св. Троицу, и если они веруют православно, то следует принимать их без перекрещивания. В этом смысле состоялось впоследствии и вселенское церковное решение (Трулл. 95; Констант. I, 7; Ник. I, 8).

Прежде обсуждения догматической стороны спора, нужно коснуться пунктов, осложняющих вопрос о крещении еретиков.

а) Сторонники римской церковной практики, как на мотив своего решения, указывали на факт *перекрещивания* переходящих из кафоличества у *самых новатиан*. Следовательно, кафолическая церковь *per antithesin* должна принимать обращающихся к ней без перекрещивания. Этот мотив Киприан отклонил блистательно, выставив принцип, единственно правильный: кафолическая церковь должна идти своим царственным путем, не обращая внимания на то, что делается у еретиков; она должна сознавать свое собственное высокое достоинство и руководствоваться только своими основаниями и своими положениями. Обращать внимание на то, что делается у еретиков, опасно и потому, что это повело бы слишком далеко. Например, у новатиан существует иерархия; чтобы не походить на новатиан, не должно ли и кафолической церкви отменить иерархию?

б) Сторонники римской практики выставляли *desideratum*, не следует ли обращающихся *новатианских клириков* принимать в их иерархических степенях? Киприан отвечает решительным отрицанием. Не следует принимать в иерархических степенях даже тех

новатиан, которые свои иерархические степени получили в католической церкви. Они обратили то оружие, которое дала им церковь, против нее самой, поэтому не имеют права употреблять его по обращению в церковь. Тем более это следует сказать о хиротонисованных у новатиан епископах. Принимая этих лиц в их сане, церковь оскорбила бы тех из своих пресвитеров, которые никогда ей не изменяли. Что можно дать в награду им, если такие высокие преимущества предоставить обращающимся сектантам? Последние должны довольствоваться лишь тем, что церковь принимает их как кающихся и дает им свое общение.

в) Затем в качестве основания своих действий защитники римской практики ссылались на *предание*, идущее от времен апостолов. Киприан, как и Фирмилиан, оспаривает тот факт, чтобы подобное предание существовало. Они обращались к новозаветному Священному Писанию и здесь нигде не находили указаний, чтобы еретики могли быть принимаемы без перекрещивания. Напротив, всюду слышится только строгое осуждение ереси. Даже те случаи, на которые могли сослаться представители римской практики, как на свидетельство в свою пользу, сюда не относились: именно, здесь речь могла идти лишь о тех лицах, которые принадлежали к церкви, потом перешли в ересь и затем снова обратились к церкви.

г) Наконец представители римской церкви ссылались на свой *обычай* — *consuetudo*. Но Киприан отвечал: обычай, если на его стороне не стоит истина, есть только старое заблуждение, которое должно уступить место истине (*veritas praevaleat et vincat; nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est*). Таким образом рассчитывались в Африке со всеми формальными основаниями и случайными мотивами действия римской церкви.

В чем же состоит догматика той и другой стороны?

а) И Стефан и все его противники одинаково признавали факт, что крещение *едино* и потому самому *неповторяемо*. Киприан решительно протестовал, когда его обвиняли, что он перекрещивает. "Мы не перекрещиваем, мы крестим". По воззрению Стефана, нужно рассуждать таким образом: так как крещение неповторяемо, то получившего правильное крещение в сектанстве не следует крестить снова при обращении его в церковь. Киприан, напротив, рассуждал иначе: так как крещение есть едино, то оно есть или у еретиков, или в церкви. Если совершенное еретиками крещение правильно, сама церковь не имеет крещения. А так как церковь должна иметь то крещение, которое есть едино, то, следовательно, крещение еретиков нельзя считать за крещение.

б) В споре между римским и карфагенским епископами сталкивались два принципа, одинаково высокие. Точку зрения, на которой стоял Стефан, можно обозначить, как точку *христианско-догматическую*, христианско-богословскую. Основанием воззрений Стефана служило представление о величии того, что внесло в мир христианство. Христианство принесло человечеству такие высокие блага, что они не теряют своей ценности, в чьих бы руках они ни находились, даже в руках недостойных. Даже в сектантских обществах *христианская вера* должна иметь свою известную действенность, свою отчасти священную силу. На иной точке зрения стоял Киприан; эту точку можно назвать *церковною*. Епископ карфагенский был решительным и замечательным защитником церковного единства. Он учил, что *церковь* не только *едина* (*una*), но и *единственная* (*unica*). Как истинная, она должна обнимать собой все церкви как их естественный и нормальный союз. Как единственная, церковь тем самым полагает, что кроме ее одной нет другой церкви и что не в церкви, то не есть церковь. Важность союза с церковью Киприан понимал так высоко, что, например, сектантских мучеников, пострадавших за веру во Христа, не признавал исповедниками. Для них даже крещение

кровью не имело действительности: "Не может иметь Бога своим Отцом тот, кто не имеет церкви своею матерью", — так рассуждал Киприан и в своем трактате "О единстве церкви", и в полемике со Стефаном из-за вопроса о крещении еретиков. Смотри на все, окружающее церковь, как не на церковь, Киприан игнорировал всякое различие в том, что существовало вне церкви. В существе дела, кто не во Христе, тот против Христа, кто не собирает, тот расточает (Лук. XI, 23). Поэтому все сектанты, будут ли то еретики или раскольники, представлялись ему в одинаково темном виде. Он знает для всех только название "adversarii Domini et antichristi" ("противники Господа и антихристы"). Даже различие между ними, как христианами и язычниками, он признавать не хочет, ссылаясь в данном случае на Матф. X, 5—6. Когда Христос посылал апостолов на проповедь, то дал им заповедь: "На путь к язычникам не ходите и в город самарянский не входите, а идите наипаче к овцам погибшим дому Израилева". Здесь самаряне, видимо, поставлены на один уровень с язычниками. Самаряне представляли еврейскую секту, схизму, или ересь. Следовательно, для Христа всякий сектант, схизматик, еретик должен быть тем же, чем является язычник. Кто не в церкви, тот должен быть для церкви как язычник и мытарь. Понятно, как мог Киприан, стоя на такой точке зрения, рассуждать о всем, что делается у еретиков. Все, что у них делается, несостоятельно и ложно. Ни одному из их действий церковь не должна давать своей апробации, поэтому крещение, совершенное еретиками, не очищает, а лишь оскверняет.

в) И Киприан, как и Стефан, конечно, признавали то идеальное *concretum* христианской жизни, которое описывается в словах апостола: "Един Господь, едина вера, едино крещение" (Ефес. IV, 5). Но при данных исторических условиях Стефан взглянул на дело практически, не позволил отуманить свой взор какими-нибудь полемическими предубеждениями. Для него ставился вопрос о том, как быть в тех случаях, где "един Господь и едина вера", но не едина церковь? На какую сторону поставить здесь "едино крещение"? Не вдаваясь в какие-нибудь утрировки воззрений отщепенцев, Стефан признал, что еретики обладают, во всяком случае, таким высоким благом, как вера в Бога, в Троицу. Поэтому крещение, совершаемое еретиками во имя Св. Троицы, нужно признать правильным. Таким образом, благодать крещения, по воззрению Стефана, следует за верою; отправляясь от веры, можно прийти к относительной благодати. По мнению Киприана, нужно отправляться не от веры, а от церкви. Прежде чем ставить даже вопрос о том, есть ли у еретиков крещение, нужно спросить, есть ли у них церковь; если нет церкви, то нет и крещения. Но даже такой постановки дела, какую принимал Стефан, т. е. един Господь, едина вера, но не едина церковь, Киприан не желал допустить. Он расположен был, правда, настаивать на том, что при подобном разделении благодать последует церкви, потому что все те блага, которые даны во Христе, даны только в церкви и для церкви. Он ссылается на то, что *единство веры* в данном случае не спасает, и указывал как на пример на отделение от ветхозаветной церкви Корея, Дафана и Авирона. Они содержали ту же веру в единого истинного Бога, хотели служить тому же Иегове, но отступили от церкви и за это поглощены были землею. В таком же отношении к церкви стоят и все сектанты. Но Киприан оспаривал даже тот тезис, что сектанты обладают единством веры и единством поклонения истинному Богу. Он находил, что все, что делается у еретиков, как бы ни напоминало церковь, имеет сходство лишь видимое. О единстве веры у сектантов с церковью не может быть речи, потому что не может быть единого символа веры. При своем крещении новатиане должны спрашивать крещаемого: "Веруешь ли ты в прощение грехов и жизнь вечную через святую церковь?" — крещаемый отвечает: "Да". Но этот ответ неправилен, потому что сами сектанты не обладают церковью; они, следовательно, обязуются веровать в то, чего не имеют.

г) Но Киприан шел еще дальше, и Стефан в данном случае одним промахом облегчил ему полемику. С одной стороны, Стефан допустил неточное выражение, из которого как будто

следовало, что крещение, совершенное только *во имя Христа*, а не во имя Св. Троицы, должно считаться действительным. Киприан категорично заявил, что крещение может быть совершено только во имя Троицы. Затем Стефан пошел так далеко, что признавал даже крещение маркионитов, таким образом, свою толерантность от схизматиков перенес собственно на *еретиков*, на сектантов, во всяком случае, тесно примыкавших к гностикам. Но Киприан доказывал, что содержание веры маркионитов может быть сходно только по фразе с содержанием учения кафолической церкви, при глубоком, однако, различии по самому содержанию. Например, маркиониты, называя Бога Отцом, не признавали его вместе с тем Творцом мира. Представление о Христе у них совершенно другое, потому что отношение Христа к Ветхому Завету иное у маркионитов и у кафоликов. Фирмилиан кесарийский точно так же доказывал, что даже у монтанистов догматическое учение о Св. Троице различно от кафолического. Если поставить дальнейший вопрос: кто есть тот Христос, в которого монтанисты веруют? — они должны сказать: тот Христос, который послал Духа Утешителя, проявляющегося в Монтане и его пророчествах. Так как этих пророчеств кафолическая церковь не признает, то должна признать, что монтанисты веруют не в того Христа, в которого верует кафолическая церковь. При помощи таких полемических натяжек, конечно, можно было бы оспаривать православие догматического учения о Троице даже у новатиан. Например, Дионисий александрийский позволял себе такую дедукцию, что Новатиан вводит хульное учение о Боге и клеветает на всеблагого Господа нашего Иисуса Христа, представляя Его немилостивым. В данном случае взгляд Стефана на схизматиков отличается беспристрастием. Он не думал открывать каких-нибудь не существующих в действительности различий между учением сектантов и кафоликов, которые в конце концов были только тенденциозными выводами.

д) Чтобы установить свою точку зрения как единственно правильную Киприан придавал делу гораздо более широкую постановку. Единичный вопрос о крещении он развивал в вопрос о самой *благодати*. Крещение, по его убеждению, слагается из двух сторон, которые никак нельзя отделить одну от другой, и нельзя сказать, чтобы одна сторона была действительна, другая не действительна. В крещении, с одной стороны, является крещаемый, которого в Риме признают крещаемым правильно. Но, с другой стороны, в крещении несомненно является и тот, кто крестит. Раз мы признаем, что крещение схизматиков в первом моменте правильно, мы должны допустить, что и тот, кто крестит, крестит правильно, а следовательно, должны допустить, что в схизматических обществах существует *иерархическое* преемство, что там существует благодать. А раз там существует иерархическое преемство, то трудно сказать, чего же там не существует.— В Риме полагали, что схизматики могут совершать таинство крещения, но крещенных ими нужно конфирмовать снова, нужно возлагать на них руки, чтобы сообщить им благодать Св. Духа. Но здесь они допускают *implicite* самое нелепое предположение, что Дух Святой выше Христа, что посланный выше пославшего. Где есть Христос, там нераздельно существует и Дух Святой. Кто может сообщить благодать в крещении, тот может сообщить ее и в руковождении (*confirmatio*). Чтобы совершить крещение, нужно возродить Духом, для чего требуется не только вода, но и Дух. Следовательно, схизматики, совершающие крещение, если они совершают его правильно, должны мыслиться, как обладающие дарами Св. Духа. Следовательно, нужно допустить, что они могут совершать и правильную *конфирмацию*. Затем, при крещении крещаемый помазывается елеем, который освящается на алтаре. Следовательно, допустив, что крещение схизматиков правильно, мы должны допустить, что они обладают и правильным алтарем, а в таком случае обладают возможностью совершать правильную *Евхаристию*. Таким образом, получится тот вывод, что у схизматиков существует правильное иерархическое преемство, следовательно, благодать хиротонии; они могут совершать не только крещение, но и конфирмацию, могут совершать и Евхаристию. Таким образом, существенно поколеблется то воззрение, что спасение возможно только в

церкви. Какое же благо может предложить церковь, если такими благами могут обладать и сектанты? — Исходя из этого взгляда, Фирмилиан каппадокийский обзывает Стефана защитником еретического крещения, врагом церкви, более тяжким, чем сами еретики и схизматики. Последние, по крайней мере, обращаются к церкви за ее дарами, сознавая свою беспомощность; Стефан же отказывает им в том облаго-датствовании, которого они ищут, и следовательно, защищает благодать, находящуюся у еретиков и схизматиков.

е) Сторонники римского воззрения ударяют на тот пункт, что в подобных вопросах, как крещение еретиков, не нужно обращать внимание на то, *кто крестит*, так как крещаемый принимает отпущение грехов сообразно с тем, во что он верует, аа) С этим Киприан никак не мог согласиться уже по изложенным выше (в, д) основаниям: он был убежден, что даже совершенное единство веры не спасает отступников от церкви, и не признавал тождества веры у еретиков и в церкви. Если еретики по вере получают, то получают лишь то, во что веруют, а так как веруют неправильно, то не могут получить и благодати. Для Ки-приана было несомненно, что *ubi veritas, ibi gratia*. А так как истина едина и она находится только в католической церкви, то и благодать должна быть едина, и именно та, которая находится в католической церкви. Другой благодати не может быть никакой, бб) Посредство священника в крещении Киприан признает настолько существенным, настолько неизбежным условием самого крещения, что для него было далеко не безразлично, кто будет этим посредствующим. Как может, говорит он от имени собора 255 г., молиться за крещаемого *sacerdos sacrile-gus et peccator*, священник, нарушивший законы веры и грешник, когда написано: *"Грешников Бог не слушает, но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает"* (Иоан. IX, 31)? Как может совершать духовное то, кто сам лишился Св. Духа? Как может дать то, чего сам не имеет? Как может мертвый сам оживотворить другого? Совершенно необходимо потому, чтобы обращающийся в церковь был обновлен и освящен святыми, ибо написано: *"Будьте святы, ибо Я свят Господь Бог ваш"*. Здесь Киприан вступает уже на скользкий путь субъективизма в своих воззрениях. Правда, он держится еще такого субъективизма, под которым лежит крепко объективная почва: свят для него тот, кто принадлежит к единой святой церкви, кто исповедует католическую веру. Но приводимые им основания бьют далее его наличной цели. Кто начинает толковать о грешном священнике, как о неспособном совершать иерархические действия, тот находится в серьезной опасности с почвы объективно-церковно-догматической перейти на шаткое основание субъективно-личной нравственности. Нужно прибавить, что этими же словами Писания Киприан доказывал и то, что два епископа испанские (Martialis и Basilides), как *libellatici*, должны быть непременно лишены сана, потому что не могут молиться за свою паству и совершать для нее иерархические действия.

ж) Практический вывод из всех этих частных положений у Киприана звучит очень категорично: *у врагов и антихристов нет ни крещения, ни благодати, потому что у них нет церкви*; они то же, что язычники; приходящих из них в церковь нужно крестить как некрещеных. Этого пункта нужно держаться строго: поступиться здесь чем-нибудь значило бы, подобно Исаву, преступно отречься от прав своего церковного первородства. Римская практика показывает в христианах недостаток ревности о славе Божией. Такой толерантизм хуже еврейского закоснения, потому что об евреях апостол говорит, что они имеют ревность о Боге, но ревность не по разуму (Рим. X, 2); о христианах, держащихся римской практики, нельзя сказать даже и этого.

В полемике против римской практики Киприан ссылаясь на следующие места Священного Писания. Притч. IX, 19: *"от воды чуждия ошайся, и от источника чуждаго не пий"*. Иер. XV, 18: *"бысть мне яко вода лживая, не имущая верности"*. Сир. XXXIV, 25: *"омывайся от мертвеца, и паки прикасайся ему, кая польза ему от бани?"*

(Собственно в карфагенской церкви эти слова читались по-латыни таким образом: "Кто окрестится от мертвого, что пользы ему в этом омовении?" *Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus?*) Пс. CXL, 5: "*елей же грешного да не намастит главы моея*". Ос. IX, 4: "*требы их (или жертвоприношения) яко хлеб жалости им, еси ядуущи тыя осквернятся*". Числ. XVI, 26: "*отступите от куц человек жестокосердых сих, и не прикоснитесь ко всем, елика суть им, да не погибнете купно во всем гресе их*".

Раскол донатистов ¹⁹

Раскол донатистов, который я связываю с предшествующим спором Киприана со Стефаном, представляет особый интерес. Он показывает, как опасны заблуждения гения. Малейшая ошибка, допущенная в гениальной аргументации, последовательно приводит иногда к розни, которой гений не предвидит, и к таким следствиям, что часто нужно бывает много усилий для исправления ошибки гения. Как ни блестящи воззрения Киприана, но в них была такая крайность, что нужен был гений Августина, чтобы нейтрализовать и обезвредить взгляды Киприана.

В Африке латинской, находившейся под управлением Максимиана, гонение было и должно было быть. Максимиан был такого жестокого характера, что Диоклетиану стоило намекнуть на что-либо жестокое, чтобы Максимиан с удовольствием взялся за это. Поэтому в Африке гонение поведено было круто, но, сильно разгоревшись, скоро погасло и не имело такого значения, как на востоке. Как только оно стало затихать, христиане стали принимать меры, чтобы не раздувать пожара. Во главе карфагенской церкви стоял тогда епископ *Менсурий*. Особенный колорит гонение в Африке получило потому преимущественно, что там обращали внимание на священные христианские книги и требовали их сожжения. Менсурий держался воззрений весьма умеренных, внушаемых пастырским благоразумием, и не считал нужным от ревностного стояния за Христа переходить в прямой вызов языческим гонителям, и употреблял все возможные для него меры, чтобы ослабить столкновение между христианами и языческою властью. Опасность выдачи священных книг он предотвратил тем, что положил в той базилике, в которой предполагалось произвести обыск, вместо священных книг еретические сочинения, чем языческие власти и удовлетворились и не сочли нужным вести дело далее, когда подмена была открыта. Менсурий предполагал, что многие африканские ригористы к этой мере отнесутся довольно неодобрительно. Поэтому он имел переписку по этому вопросу с Секундом ти-гизским, представителем крайнего ригористического воззрения. В ответе Менсурию Секунд отнесся к его практике с довольно ясным порицанием. Он говорил, что не считает даже возможным делать подобные послабления, ссылаясь в оправдание своей строгости на пример Елеазара, который не только не хотел вкусить мяса запрещенного, но даже отказался от предложенного ему мяса, законом дозволенного, чтобы не подать повода думать, что он изменяет своей отеческой вере.

Отношение Менсурия к мученичеству вообще было таково, что могло навлечь на него только негодование неразумных ригористов. В то время сами языческие власти запада старались сколько возможно ограничить число христианских мученичеств. Поэтому мучеников, призванных к этому подвигу течением неотвратимых обстоятельств, было если не мало, то, во всяком случае, и не так много, как было лиц в наличности взятых под стражу. Кроме мучеников по необходимости и, следовательно, по христианскому долгу, было довольно много фанатиков, которые сами своим заявлением о том, что они христиане и не исполняют эдикта, вызвали языческие власти на распоряжение взять их под стражу. Были люди и еще низшего разбора. Оказывается, что к исповедникам примкнули и некоторые проходимцы, считавшие возможным под видом страдания за Христа избавиться от необходимости платить по своим долговым обязательствам или

рассчитывавшие по крайней мере некоторое время пожить в свое удовольствие в тюрьмах на счет христианской благотворительности или даже обогатиться из этого источника. Ввиду подобных мнимых ревнителей за имя Христово, Менсурий счел себя обязанным объявить, что лица, которые сами предадут себя языческой власти и будут казнены не за имя Христово, а потому, что навлекли на себя подобную казнь какими-нибудь другими обстоятельствами, не будут считаться карфагенскою церковью за мучеников. Это, разумеется, могло возбуждать только неудовольствие против епископа в среде тех, против кого эта мера направлялась. А так как опыт Киприана показывал, что исповедники могут производить и большое смущение в церковной дисциплине, то Менсурий счел себя обязанным быть на страже при сношениях между христианами и лицами, взятыми под стражу.

Ревностным помощником его был архидиакон *Цецилиан*. Позднейшие донатисты описывают того и другого в самых ужасающих красках. Под их пером Менсурий является более жестоким, чем сами палачи, а Цецилиан — его достойным помощником. Этот архидиакон будто бы поставил пред входом в темницы, где были заключены христиане, несколько людей, вооруженных ремнями и плетями. Эти стражи у лиц, приходивших навестить исповедников, отнимали пищу, которую они им приносили, и разбрасывали ее даже собакам. "Пред воротами тюрем лежали отцы и матери исповедников и вопияли к небу о мщении против тех, которые не позволяют даже издали взглянуть на детей своих и, таким образом, заставляют проводить у порога тюрьмы дни и бессонные ночи. Поднимался отовсюду громкий вопль и горький плач потому, что не дают обнять святых мучеников и не позволяют христианам совершать дела милосердия, так как свирепствует тиран и жестокий палач Цецилиан". Весьма вероятно, что во всем этом рассказе залючается какая-нибудь доля правды, тем более, что и по другим известиям Цецилиан представляется характером весьма решительным и способным на меры довольно крутые. Но в целом этот рассказ, несомненно, страдает сильнейшими преувеличениями.

Таким образом, еще ранее возникновения раскола против Менсурия и Цецилиана существовало недовольство в Карфагене и других местах, вызванное отношением их обоих к исповедникам. Когда гонение совершенно затихло, на Менсурия пало одно неприятное дело. В Карфагене распространился какой-то пасквиль (*epistola famosa*) против Максентия. Подозрение в авторстве его пало на диакона Феликса, который укрывался в доме Менсурия. Менсурий решительно отказался выдать этого диакона властям, и сам, вызванный на суд пред императора в Рим, отправился туда, оправдался, но на возвратном пути скончался, и таким образом карфагенская кафедра сделалась вакантна²⁰).

Отправляясь в Рим в эту опасную поездку, с которой была соединена опасность быть казненным за укрывательство пасквилянта, Менсурий решил принять последние меры, зависящие от него, как от епископа, по части охранения церковного имущества, которое он передал двум доверенным лицам, пресвитерам (*seniores*) Ботру и Целестию. После смерти Менсурия явились самые разнообразные течения в Карфагене. Указанные два лица намерены были повести дело так, чтобы передача имущества была произведена секретно и часть имущества можно было присвоить себе. Но Цецилиан был хорошо знаком и с самим Менсурием и с имуществом. Таким образом, и эти два лица подверглись соблазну образовать общество недовольных Цецилианом. Значительная часть карфагенских христиан избрала преемником Менсурия архидиакона Цецилиана. Но существовало много недовольных им, которые и повели против него свою атаку. Они завязали сношения с нумидийскими епископами, во главе которых стоял *Секунд* тигизиский.

Эти епископы считали всех так называемых traditors безусловно неспособными совершать иерархические действия. Впрочем, сторонники Менсурия имели основание думать, что суровые нумидийские ригористы были более строги к другим, чем к самим себе. Указывали на протокол собора в Цирте (305 г.), подлинность которого основательно не опровергнута ни донатистами, ни современною наукою, из которого видно, что когда Секунд вздумал очистить на этом соборе нумидий-ский епископат от подозреваемых в предательстве, то оказалось, что чуть ли не большинство нумидийских епископов стоят под этим подозрением. Один из них в ответ на обвинение Секунда ответил ему решительным заявлением, что он его самого, Секунда, подозревает в том, что он едва ли так легко отделался от требований языческой власти, как он сам рассказывает. Заседание приняло столь бурный характер, что Секунд решился передать дела всех суду Божию. Это нисколько не мешало ему оставаться рьяным преследователем всех traditors и представителем самой строгой церковной дисциплины в отношении к падшим. С лицами этих убеждений завязали сношение карфагенские христиане, недовольные Цецилианом, намеченным в карфагенского епископа.

По-видимому, опасаясь серьезного столкновения с недовольными, партия Цецилиана желала ускорить его хиротонию. К удивлению, одновременно со сторонниками Цецилиана действовали в том же направлении упомянутые карфагенские пресвитеры, которые сами имели виды на кафедру и рассчитывали, что их планы скорее удадутся, если вопрос о замещении кафедры останется домашним делом в Карфагене. Таким образом, решено было пригласить на собор для хиротонии ближайших к Карфагену епископов. Во главе их стоял Феликс аптунгский, который и хиротонисовал Цецилиана.

Уже после хиротонии явился Секунд со своими 70 нумидий-скими епископами и стал на сторону недовольных Цецилианом. Одна карфагенская богатая вдова Люцилла с особенным усердием приняла этих нумидийских епископов. Она имела основание быть недовольною Цецилианом даже лично. Еще будучи архидиаконом и по этому званию обязанный надзирать за лицами, находившимися в церкви, он один раз серьезно укорил Люциллу за то, что она, по своему обычаю, прежде принятия святых Тайн, целовала кость какого-то сомнительного мученика. Цецилиан, по-видимому, пригрозил ей даже лишением церковного общения, если она не оставит этого обычая. Оскорбленная богатая ханжа сделалась непримиримым врагом архидиакона и особенно рьяно принялась агитировать с нумидийскими епископами.

Попытка Цецилиана завязать сношения со своими собратьями, прибывшими из Нумидии, оказалась бесполезною. Нумидийцы утверждали, что хиротония Цецилиана недействительна, так как ее совершил traditor Феликс аптунгский, потому что человек, запятнавший себя отступничеством, может сообщать только проклятие, а никак не благословение. Цецилиан решился на меру отчаянную, для наших современных понятий даже совсем невероятную. Он послал сказать нумидийским епископам, что если его рукоположение они не признают действительным, то благоволят признать его простым диаконом и, как такого, пусть хиротонисуют сами. Цецилиан хотел удовлетворить этим нумидийских епископов, оскорбленных тем, что поспешили хиротониею без их примаса, и утверждавших, что следовало бы, "ut princeps a principe ordinaretur" ("чтобы предстоятель был рукоположен предстоятелем"). Услышав об этом предложении Цецилиана, один из нумидийских епископов, Пурпурий, высказал самую неумеренную радость. "Пусть он только явится к нам,— говорил он,— и преклонит голову для рукоположения: пробить ему голову в знак покаяния — и делу конец" *. Но узнав о таком замысле против Цецилиана, все кафолики удержали его и не позволили ему явиться к таким "разбойникам". Нумидийские епископы составили против него *собор* и вызывали его на суд, и когда он не явился, они заочно признали его низложенным и отлученным. За

хороший подарок, предложенный Люциллою, они избрали и хиротонисовали в епископы карфагенского чтеца Майорина, бывшего домашним другом (*domesticus*) Люциллы. Таким образом, в Карфагене оказалось два епископа, и в африканской церкви появился раскол.

* "*Quassetur ei caput de poenitentia*", т. е. возложить на него руку как на кающегося. Низведши Цецилиана карфагенского до положения кающегося, тем самым нумидийские епископы лишили бы его даже диаконского сана и сделали бы его, безусловно, неспособным к принятию клировой должности.

Документы, содержащие сведения об этом [*Gesta apud Zenophilum* — протокол расследования консуляром Нумидии Зенофилом в 320 г. дела об отступничестве епископа Сильвана циртского] — живописнейшие памятники, обрисовывающие быт церковный в Африке. Сохранились и данные о подкупе Люциллы. Когда стало известным, что на сумму Люциллы совершен был подкуп, то нумидийские епископы объяснили, что она сделала от радости пожертвование на бедных. Но вовремя был сделан допрос, и оказалось, что хотя деньги лежали в церкви, но никто не заявлял, что это Люцилла жертвует от щедрот своих, так что хотя бы эти деньги и действительно были пожертвованы на бедных, однако им-то они не попали бы.

Прошло очень немного времени, когда это разделение под влиянием других обстоятельств приняло особенную окраску. Император *Константин* в то время оказывал особенно щедрое вспомоществование церквам христианским. Церкви эти в предшествовавшие, хотя и краткие, гонения Максимиана были разрушены, и на восстановление их была уделена часть щедрот Константина. Милостями его широко воспользовались и христиане Африки, но только в тех указах, с которыми эти милости сопровождалась, решительно исключались от пользования ими все те, которые не принадлежат к католической церкви. О донатистах в особенности Константин был весьма не лестного мнения, признавая в них фанатиков и граждански беспокойных людей. Узнав о содержании указа, донатисты почувствовали себя особенно затронутыми и не пожелали быть без суда осужденными. Проконсулу Африки они представили прошение на имя императора и целую кипу разных документов, которые нужно было препроводить при этом прошении*.

* Прощение донатистов (*Optat. I, 22*) Константину Великому, поданное ранее 15 апреля 313 г. (*Rogamus te, — quoniam de genere justo es, cujus pater persecutionem non exercuit, et ab hoc facinore immunis est Gallia — de Gallia nobis iudices dari. — Da-tae a Lucanio — et ceteris episcopis partis Donati.* "Мы просим тебя, поскольку ты из честного рода и отец твой не совершал гонений, так что Галлия не знает этого преступления, дать нам судей из Галлии. Подано Лукианом и прочими епископами, сторонниками Доната"), есть важный документ, признаваемый за подлог *D. VolterOu* (*Der Ursprung des Donatismus. Freiburg 1883, S. 138*) и *O. Seec'om* (*Que-Uen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus, в Zeitschrift für Kirchengeschichte, V.X, 1889, S. 550—551*) — на том I ("решающем") основании, что оно подано от *pars Donati*, тогда как в 313 г. донатисты назывались (в официальном документе от 15 апреля 313 г., при котором проконсул препроводил их жалобу с документальными ее основаниями Константину) "*pars Majorini*" и II, на том (дополнительном) основании, что "необъяснимо, почему между подателями прошения нет имени ни Майорина, ни Секунда тигизиского". *Igitur* (заключение Зеека), это прошение — "*eine so kindliche Falschung*", что

Оптат на такой "Machwerk" не способен, и, следовательно, подлог учинен не Оптатом,—

1) Критика ударяет только на внешность, не касаясь самого содержания прошения. 2) "Решающее" (1 -е) основание устраняется уже тем, что "Donati" может быть и позднейшею глоссой, поставленною в тексте (с поля) на место первоначального "Majorini". 3) Если указываемое во 2-ом мотиве обстоятельство "необъяснимо", то а) столь же необъяснимо, что и на соборе Римском 2 октября 313 г. и — видимо — на соборе Арльском дело донатистов защищает не Майорин и не Секунд, а Donatus de Casa Nigra (в римских актах назван по имени); равно и то, б) что главным борцом за донатизм на конференции карфагенской 411г. является Петилиан константиинский, а не Примиан карфагенский (этот последний лишь nachtraglich выбран в число собеседников); однако и а) и б) несомненнейшие факты. 4) В действительности "необъяснимое" объяснить нетрудно, а) Майорин не более как "чтец" и "domesticus Lucillae", оказался карфагенским епископом лишь по протекции этой богатой ханжи и ее благоволение заслужил, вероятно, не высокими умственными дарованиями, а потому для борьбы за дело донатистов и не был пригоден, б) В числе оснований, почему подлинность (недошедших до нас) деяний собора нумидийцев в 311 или 312г. признается сомнительною, фигурирует такое возражение. Оптат говорит: в числе этих 70 епископов были "omnes supramemorati traditores" ("все вышеупомянутые предатели"), участвовавшие на соборе в Cirta 5 марта 305 г.; "очень странно (sehr auffällig), что члены одного собора в полном составе спустя 6—7 лет являются на другом соборе", αα) Но, допуская даже, что "omnes" здесь вполне точно, странность эта значительно уменьшается, если мы вспомним, что в Cirta в 305 г. было всего 10 resp. 11 епископов, в том числе 4 resp. 7 "traditores"; если из 7—10 человек никто не заболел и не умер, в этом странного нет. ββ) Но в возражении против подлинности прошения выдвигают на вид, что в подписях нет имени Секунда. Однако — по естественному закону — и заболеть и умереть скорее других мог именно Секунд, уже в марте 305 г. бывший primas, т. е. senex Numidiae, т. е. старейший по хиротонии, а вероятно, также и по летам, епископ во всей Нумидии (где тогда было minimum 70 епископов). Если в 313 г. Секунд и был жив, то pars Majorini имели основание пощадить маститого старца от морского плавания. 5) Но так как Donatus a Casa Nigra, по известию у Августина, еще в то время, когда Цецилиан был диаконом, устроивший в Карфагене схизму, является несомненно вождем донатистов на Римском соборе 313 г., то становится сомнительным и самое основное положение Фельтера — Зеека, что в 313 г. они составляли pars Majorini; а потому возможно и то, что и тогда уже pars Majorini называлась также и "pars Donati", и у Оптата сохранено это второе название. [Зеек продолжает держаться мнения о неподлинности рассматриваемого документа и в настоящее время, в статье Urkundenfalschung des 4. Jahrhunderts в Zeitschrift für Kirchengeschichte, В. XXX, 1909. S. 214-216, не соглашаясь с защитой его Дюшеном].

Сторонники Майорина (pars Majorini) просили Константина быть и в отношении к ним справедливым. Так как в Африке существует спор о том, кому должно по праву принадлежать название церкви католической, то податели прошения и ходатайствуют о том, чтобы им дали в качестве судей в этом споре епископов галльских, мотивируя этот выбор тем, что во время гонения Галлия была под властью Констанция Хлора, не преследовавшего христиан; там traditores не могло быть, и, следовательно, судьи оттуда могли быть вполне беспристрастными. Это прошение поступило к Константину в 313 г., когда он находился в Галлии. Он удовлетворил просителей и назначил трех галльских епископов, Ретикия отенского, Матерна кельнского и Марина арльского, которые должны были отправиться на *собор в Рим*, и там, под председательством римского епископа, вместе с другими итальянскими епископами решить дело. Вызваны были из Африки

представители той и другой партий. Собор (2—4 октября 313 in Laterano) решил дело в пользу Цецилиана.

Но сектаторы, как легко было ожидать, не признали себя довольными решением этого вопроса. Они ударили на то, 1) что решение произнесено лишь немногими епископами (собор состоял из 19 членов и 21 тяжущегося), 2) что будто бы не принят был в соображение один какой-то важный для решения этого вопроса документ, и кроме того 3) собор был собран слишком поспешно, так что предварительное следствие в Африке за то время не могло быть произведено и фактическая сторона дела не была установлена.

Константин уважил и эту просьбу и отдал приказ гражданским властям произвести нужное расследование на месте по тем пунктам, на которые сторонники Майорина указывали. Это походило уже на *reductio ad absurdum* всего этого сектантского движения. Дело приняло направление очень странное. Люди, претендовавшие быть в особенности церковью святых, дали ему такую постановку, что в самом священном вопросе религиозно-христианской совести оказывался решающим голос простого язычника, который мог быть христианам даже враждебным. Вопрос шел о том: Феликс аптунгский был ли предателем или нет? И для решения этого вопроса к следствию были привлечены языческие власти, исполнявшие разные должности в то время, на которое приблизительно падает предполагаемое предательство этого Феликса. Были допрошены языческий аптунгский жрец и некоторые другие должностные лица; от добросовестности их показаний зависел исход дела Феликса. Председательствовавший на суде и производивший это следствие проконсул Элиан признал Феликса от подозрения в предательстве совершенно оправданным (15 февраля 315 г.). Все обвинение покоилось на одном имевшемся у донатистов письме язычника дуумвира*, который будто бы этим письмом удостоверял Феликса аптунгского, что книги Св. Писания, им преданные, уже сожжены. Как показало следствие, это письмо было написано при странных обстоятельствах. Один человек (*Ingentius*), лично недовольный Феликсом, вздумал взвести на него обвинение в предательстве, явился к дуумвиру во время обеда, когда он, очевидно, не был расположен к расследованию, и упросил последнего написать это письмо; Феликс будто бы желал присвоить себе скрытые им книги, сославшись на то, что они сожжены.

* Устройство городов было муниципальное. Во главе управления стояли лица, соответствующие количеству населения, так что были кватуорвиры, триумвиры и дуумвиры.

Созван был между тем второй *собор* в самой Галлии, в *Арле*, под председательством того самого Марина арльского, который присутствовал и на Римском соборе. Собор назначен был на 1 августа 314 г. По расследовании дела и здесь решение состоялось также в пользу Цецилиана. Выдающиеся обвинители его лишились епископского сана, прочие сектанты лишены общения впредь до обращения к кафелической церкви.

Видя, что и второе решение церковного суда не в их пользу, сектанты начали хлопотать пред Константином, чтобы он решил дело своею собственною властью. Император, желавший видеть в христианстве лиц более идеального направления, был возмущен этим требованием. "Какое безумие требовать суда у человека, который сам ожидает суда Христова! На суд священников (*sacerdotum*) следует смотреть как на суд Самого Бога",—

говорил император. Но отщепенцы (теперь уже не pars Majorini, а pars Donati, донатисты, по имени преемника Майорина, Доната "великого")²¹) умели найти при дворе представителей, которые разъяснили Константину, что отказывать в просьбе таким фанатичным людям не безопасно, так что Константин решился произнести суд и произнес его (10 ноября 316 г.) не в пользу донатистов. Но ввиду соблюдения спокойствия в Африке решено было Цецилиана задержать в Брешии (Brixia), а Донату, дозволив возвратиться в Африку, запретить жить в Карфагене*. Но когда получено было известие, что Донат самовольно возвратился в Карфаген, то отпущен был туда и Цецилиан. Император издал против донатистов строгие законы. Но преследование вызвало только еще более серьезное возбуждение в сектантах.

* Известие у Оптата (I, 26) о задержке Цецилиана Brixiae и командировке Константином "episcoporum Olympii et Eunomii", которые "apud Carthaginem fue-runt per dies quadraginta, ut pronuntiarent, ubi esset catholica" ("были в Карфагене 40 дней, чтобы сообщить, когда он станет кафолическим"), Зеек (Zeitschrift fur Kir-chengeschichte, В. X, 1889, S. 562—566) признает неподлинным ввиду несообразности с тем, что нам достоверно известно о ходе событий между Римским собором и Арльским. Оптат помещает эти события именно в этот промежуток времени. Но нужно думать, что Оптат в этом (и только в этом хронологическом) вопросе ошибается. Если поставить эти события после 10 ноября 316 г. до 5 мая 321 г., то никаких несообразностей не будет, и аналогия отношения Константина к Це-цилиану с достоверно известным отношением императора (в 336 г.) к Афанасию Великому говорит за достоверность известия. [Прежнее мнение Зеек отстаивает и в Zeitschrift fiir Kirchengeschichte, В. XXX, 1909, S. 216-220].

Наконец, в 321 г. они обратились к императору с просьбою оставить их в покое и предоставить им пользоваться правами религиозной свободы, которыми они пользовались прежде, а о своем отпадении от церкви донатисты заявляли, что никакая сила в мире не заставит их войти в церковное общение "antistiti ipsius nebuloni". Император удовлетворил этой просьбе и отменил действие направленных против донатистов законов. В этом отношении Константин был настолько последователен, что он не позволил себе репрессалий против донатистов даже тогда, когда дерзость их выходила из ряда вон. Они разрушили церковь, строившуюся Константином в Африке для православных. Император решился лучше восстановить церковь на свой счет, чем сталкиваться с фанатичными сектантами.

До какой степени были сильны фанатики в то время, можно судить уже по тому, что в 330 г. считалось 270 епископов донатистов. Эта секта оставалась сектою положительно африканскою²²). Все другие церкви признали карфагенским епископом Цецилиана. Лишь для Рима сектанты Африки поставили своего собственного епископа, который со своею паствою собирался за городом в какой-то пещере. Сделали они попытку проникнуть в Испанию. Непресекуемыми со стороны гражданской власти донатисты оставались до 348 г. В то время императору западному *Константу* пришла мысль испробовать задобрить сектантов и побудить их войти в церковное общение посредством милости. Но в это время сектанты особенно ярко выказали фанатизм свой и вошли в тесное общение с партией так называемых *циркумцеллионов*.

С какого времени появились эти люди в Африке, неизвестно. Но в истории они упоминаются в первый раз в связи с событиями 345 г. Судя по всем данным,

циркумцеллионы представляют собою извращение аскетического общества. Сами донатисты сравнивали их с христианскими монахами. Это были люди, под предлогом высшего совершенства отставшие, по отзыву блаженного Августина, от всякого полезного труда. Вышли они из темных, самых низменных слоев простонародья и обыкновенно не понимали никакого другого языка, кроме пунийского. Это были потомки того же племени, откуда вышел и Ганнибал, 9-ти лет поклявшийся быть врагом римлян и исполнявший это до своей смерти,— того племени, которое в древности изумляло своим утонченным терзанием тех, кто попадался к ним (смерть Регула), которое приносило в жертву богам своих детей. Такою же стойкостью и жестокостью отличались и циркумцеллионы. И в своей жизненной практике и в своих идеалах циркумцеллионы могли отразить в себе только полную меру недостатков темного простонародья. С дубинами в руках бродили они около хижин (*circum cellas*) и добывали себе пропитание то милостынею, а то и грабительством. Эти дубины имели у них религиозно-символическое значение, и они называли их "израилями" и носили в воспоминание о тех жезлах, которые держали в руках евреи, когда в первый раз вкушали в Египте пасху. С таким вооружением фанатичные толпы представляли опасную и в политическом смысле силу. До поры до времени они заявляли себя только диким стремлением к мученичеству. Во дни Августина, если язычники совершали у себя какой-либо праздник, то циркумцеллионы нападали на них с надеждою, в которой они очень редко и обманывались, что их убьют за веру. И действительно, их очень часто убивали. Если же не было столь благовидного предлога для страдания за веру, то циркумцеллионы не задумывались и пред другими способами. Иногда они делали нападения на вооруженных путешественников и грозно требовали от них, чтобы они их умертвили, и в случае отказа угрожали заколотить их самих своими дубинами до смерти. Иногда циркумцеллионы нападали на приезжавших начальников провинций, так называемых *judices*, и с угрозою требовали, чтобы они отдали приказ сопровождавшим их солдатам или палачам казнить их. Был случай, когда один *judex* обманул их; он приказал сопровождавшим его солдатам связать их будто для казни и, оставив их связанными, удалиться. Если же невозможно было умереть от руки какого-либо другого человека, циркумцеллионы бросались в воду или разложенные ими костры. Подобного рода смерть казалась им шуткою, которую они проделывали чуть не ежедневно. Они полагали, что этим исполняются слова апостола 1 Кор. XIII, 3: *"предам тело мое, во еже сжещи е"*. Около 345 г. некоторые епископы донатисты "подожгли их безумие". Под предводительством "вождей святых", Фазира и Аксида, они составили банду и начали свою противообщественную деятельность. Они насильно освобождали рабов, и кредиторы тогда считали себя счастливыми, если отделялись только тем, что разрывали долговые обязательства *proteges* цир-кумцеллионов. Если убежавший от своего господина раб становился под их покровительство, самая жизнь господ оставалась небезопасною. Встречая на дороге повозку, в которой ехали господа, сопровождаемые своими слугами, циркумцеллионы приказывали рабам садиться в повозку, а господ заставляли бежать впереди, точно лакеев. Некоторых почетных лиц из благородного сословия они отправляли на мельницы и заставляли их вертеть жернова. Таким образом, насилие, убийства, поджоги наводили ужас на всю Нумидию и Мавританию, и гражданские власти наконец категорично потребовали от епископов донатистов, чтобы они положили конец насилиям циркумцеллионов. Но епископы в свою очередь ответили: "Что же может церковь сделать с такими разбойниками?"— и просили гражданскую власть о помощи. Тогда комит Таврин в 345 году отправил несколько отрядов вооруженных солдат, которые истребили и рассеяли несколько банд циркумцеллионов. На первый раз донатистские епископы сами рады были такому исходу до такой степени, что строго воспретили воздавать этим убитым какие-либо церковные почести; но впоследствии на каменные плиты, лежавшие на могилах убитых, донатисты указывали, как на памятники мучеников. Высланные против циркумцеллионов отряды не могли уничтожить их всех, и во дни бл. Августина эта банда оставалась тем же страшилищем,

способным на всякое зверство. Например, одному епископу, добровольно присоединившемуся к католической церкви, они отрезали язык, другому пресвитеру выкололи глаза и отрубили пальцы, третьего выгнали из своего дома и с всевозможными истязаниями продержали

в своей толпе целые 12 дней и потом отпустили лишь случайно; наконец, одного пресвитера ослепили с утонченной жестокостью: положив ему на глаза негашеную известь, полили ее уксусом. "Deo laudes" ("Хвала Богу") — боевой лозунг циркумцеллионов — стал в Нумидии для поселян страшнее, чем рыкание льва. Общую характеристику этой банды Августин дает такую. "Это — сборище беспокойных людей, ужасных по своим преступлениям, оставших от всякого полезного труда: самым жестоким образом они умерщвляют других и сами лишают себя жизни, как вещи ничего не стоящей (*genus crudelissimum in morti-bus alienis, vilissimum in suis*). Что они делают нам, за то они не считают себя ответственными, и то, что делают над собою, возлагают на нашу ответственность. Они живут как разбойники, умирают как циркумцеллионы, и их чествуют, словно мучеников". Действительно, эти банды всегда представляли особенно почетное сословие в донатистской церкви. Вот с какого рода людьми в 348 г. заключили союз епископы донатистов.

Когда Павел и Макарий явились с дарами императора и представились карфагенскому епископу сектантов Донату, этот грубо спросил: какое дело императору до церкви (*quid est imperatori ad ecclesiam*)? До такой степени сектанты, когда-то искавшие суда императора, как высшей инстанции, чем суд собора епископов, изменили теперь свое воззрение. Затем Донат, по своему обычаю, осыпал посланных всевозможными ругательствами и приказал оповестить чрез глашатая, чтобы никто не смел принимать милость от императора. В свою очередь, другие епископы (Донат багайский) стали готовиться к борьбе с посланными императора. На ярмарках приказано было кликнуть ключ и приглашать всех циркумцеллионов постоять за веру. Воззвание не осталось тщетным. Явились целые вооруженные дубинами банды, которые серьезно готовились к тому, чтобы выдержать даже долговременную осаду, и сделали огромные запасы хлеба. Циркумцеллионы первые сделали нападение на конвой солдат, сопровождавший Макария и Павла, но были разбиты регулярной силой. Затем наступили так называемые "темпога Масагiana", которыми донатисты потом укоряли католиков. Вынужденные к обороне для самозащиты, солдаты перешли в наступление. Вожди банды были частью захвачены, частью разбежались, четыре донатиста казнены смертью, некоторые другие сосланы, в том числе сам Донат Великий, который в ссылке и умер. Базилики донатистов переданы католикам; разумеется, при этом дело не обошлось без насилий. В 349 г. на Карфагенском соборе официально объявлено об уничтожении раскола донатистов, и католические епископы единодушно благодарили Бога за то, что единение состоялось.

Продолжение

Но раскол в действительности продолжал существовать. Когда в 361 г. стал императором *Юлиан*, то сектанты, особенно превозносившиеся своею христианскою святостью и чистотою, теперь обратились с льстивою просьбою к этому отступнику от христианства. Донатисты взывали к высокой справедливости, одушевлявшей императора, прося его возвратить им гражданские права и свободу. Юлиан, конечно, без малейшего затруднения удовлетворил этой просьбе. С указом императора донатисты явились в Африку и, словно ураган, пронесли по Нумидии и Мавритании. В некоторых местах донатисты производили избиение католиков, так что церковь считает от этого времени несколько мучеников в своих мартирологиях. Отнятые храмы подверглись своеобразному очищению. Святые дары, если их находили, бросали на съедение собакам; миро

выбрасывали. Самые стены, оскверненные присутствием "предателей", теперь подвергались новой штукатурке; престолы или разламывались, если были деревянные, или поверхность их скоблилась. Очистив таким образом здания, донатисты приступили к очистке лиц. Всех, бывших в общении с "предателями", теперь подвергали покаянию (roenitentia), нередко даже младенцев. Древняя церковь даже за тяжкие преступления епископов лишала только сана, но всегда оставляла их в церковном общении на правах мирян (communio laica), руководясь тем правилом, чтобы за одно преступление не наказывать вдвое. Но здесь донатисты и епископам не давали общения и низводили их в разряд кающихся. Чтобы, наконец, лучше изгнать ту благодать посвящения, которую они получили от "предателей", донатисты обривали им головы. Вообще, фанатизм их в отношении к кафоликам в то время не находил никаких границ. Они третировали своих противников уже не как христианское общество, а как совершенно неверующих. Обыкновенно фанатичные сектанты обращались к кафоликам с такими словами: "Эй, Кай Сей, хороший ты человек, но погибнешь ты: будь христианином". Обращающихся к ним кафоликов донатисты заставляли на вопрос: "Кто ты?" отвечать: "Paganus sum", — и затем их снова крестили. Вообще перекрещивание всех у донатистов сделалось их обычной практикою.

Царствование Юлиана было непродолжительно. Сменившие его христианские императоры должны были принять меры к ограничению дикого произвола сектантов. К этому они вынуждаемы были не только религиозною ревностью, но и своими обязанностями, как государей. Донатистов нужно было ограничить для того, чтобы дать кафоликам возможность хотя дышать свободно в тех местах, где донатисты преобладали. Ограничительные законы императоров сопровождались значительным числом обращений сектантов в церковь, и это объясняется не одним давлением власти, которое всегда может вызвать подобное явление, а просто тем, что многие, жившие между донатистами, давно убедились в несостоятельности религиозного их общества и не решались присоединиться к кафолической церкви просто потому, что были уверены, что если бы сказали хотя одно слово в пользу кафоликов, их дома были бы немедленно разрушены.

Но временная свобода, предоставленная донатистам, дала тот результат, что сектанты сами разделились на новые, враждебные одна другой *секты*. Явились, таким образом, urbanenses, claudianistae, rogatistae (против circumcelliones), maximianistae.

Самая важная по своему значению была секта *максимианистов*. По смерти карфагенского епископа донатистов Пармениана поставлен был епископом в 392 г. Приммиан, который вскоре отлучил надменного своим родством с "великим" Донатом диакона Максимиана. Последний апеллировал к суду ближайших епископов, которые в числе 43 явились в Карфаген, но встречены были со стороны Приммиана враждою и насилием и передали дело на суд большого собора. 24 июня 393 года до 100 епископов этой партии собрались в *Кабарсусси*, заочно низложили Приммиана, назначили Максимиана ему преемником и определили шестимесячный срок, в который епископы и клир приммианистов могут войти в общение с Максимианом без лишения сана, а миряне не per roenitentiam. Собор 310 епископов-приммианистов в *Багаи* 24 апреля 394 г. объявил в свою очередь Максимиана и его рукоположивших лишенными сана и назначил отщепенцам восьмимесячный срок для единения с Приммианом: по истечении этого времени возвращавшихся ожидало лишение сана и roenitentia. Епископы были восхищены теми ругательствами, которыми этот декрет осыпал максимианистов, сравнивая их с Кореем, Дафаном и Авироном. Торжествующая партия действовала против максимианистов то легальным принуждением (обращались к суду iudices, иногда даже язычников, и на основании императорских указов против еретиков получали себе полицейское содействие против максимианистов), то самосудом и насилием (глашатаи

объявляли: "кто войдет в общение с Мак-симианом, того дом будет подожжен"). Если эти приемы роняли нравственно дело донатистов, то оба декрета, кабарсуссит-ский и багайский, подрывали догматическую почву, на которой стояли прежде эти сектанты: de facto было допущено, что действие благодати не прекращается и вне признаваемой за исключительно истинную церковь. Но торжество кафоликов было полное, когда 25 декабря 394 г. примианисты приняли в свое общение двух епископов максимианистов в епископском же сане и крещенных ими в состоянии отлучения — без перекрещивания.

Кафолическая церковь, стараясь императорскими эдиктами оградить себя от насилий донатистов, в то же время принимала свои собственные меры для воссоединения отщепенцев. Например, в 401 г. крещение у донатистов постановлено не считать препятствием для обратившихся к занятию клировых должностей в кафолической церкви; возвращавшихся донати-стских епископов и клириков, особенно если они приводили с собою и паству, принимать в их "сущем" сане.

Знаменитый Августин, епископ иппонский, старался действовать на донатистов путем убеждения. Это была задача весьма нелегкая. Донатисты боялись прений с "диалектиком", как они называли превосходившего их и талантом и образованием Августина, и избегали тех собраний, которые устраивались Августином. До какой степени донатисты не любили подобных совещаний, можно судить по тому, что когда одного донатистского епископа потребовали на собор, он сначала бросился в воду, а когда его вытащили из воды, то старался упасть таким образом, чтобы не мог больше двигаться и был оставлен в покое. Однако в 406 г. некоторые донатистские епископы изъявили желание обсудить вопрос, разделяющий их от кафоликов, на совместной конференции. Православные епископы этому исходу, разумеется, были очень рады. Поэтому в 409 и 410 г. от собора Карфагенского отправлена была к императору Гонорию депутация с просьбою о том, чтобы донатистам, уклонявшимся от публичного собеседования, было предписано явиться в Карфаген для публичного обсуждения вероисповедного вопроса. Императорский указ в этом смысле состоялся. Гонорий назначил в качестве третьейского судьи трибуна и нотарию Маркеллина.

В 411 г., ровно через 100 лет после начала схизмы донатистов, состоялась "*collatio Carthageniensis*", конференция карфагенская. В Карфагене собрались 286 кафолических и 279 донати-стских епископов. Предварительно обсуждали меры, путем которых вернее можно достигнуть соглашения. Приняты были все усилия к тому, чтобы получить акты, в высшей степени достоверные. Так как при таком количестве собравшихся не было возможности всем принять участие в собеседованиях, то решено было назначить для ведения прений особую комиссию. Та и другая сторона выбрала по 7 епископов для ведения прений, по 7 епископов помощников им (*consilarii*), по 4 епископа *cus-todes chartarum* ("хранители бумаг"), наконец, по 2 нотарию для записи прений. Для полной достоверности записи постановлено, чтобы каждый из собеседников проверил, что он сказал, и скрепил своею подписью каждое свое замечание.

В инструкции, данной своим уполномоченным для ведения спора, кафолики пошли на уступки донатистам известных преимуществ. Они соглашались на то, чтобы в случае, если донатисты докажут, что они правы в своем отступлении от кафолической церкви, т. е. что истинная церковь существует только у донатистов,— все кафолические епископы были лишены сана и приняты в общение с истинною церковью на правах мирян. Напротив, если донатистам будет доказано, что истинная церковь существует лишь у кафоликов, тогда донатисты, если они пожелают возвратиться в общение с нею, удерживают и свой сан и свои кафедры. Если бы за епископом его паства не последовала, он все-таки будет разделять кафедру с кафолическим епископом своего города. И

донатисты со своей стороны готовились к диспуту, но по-своему. Уполномоченные донатистами лица употребили самые добросовестные усилия к тому, чтобы, если невозможно помешать диспуту состояться, то по крайней мере сделать так, чтобы результаты его были по возможности ничтожны. Между уполномоченными кафоликов выдавались по степени догматического знания и мере того участия, которое они принимали в собеседовании: Августин иппонский, бесспорно самый главный из них, затем Аврелий карфагенский, Алипий тагастский, личный друг Августина, и Фортиуниан сикк-ский. Со стороны донатистов первенствовал в прении Петилиан константинопольский и выдавался затем Эмерит цезарейский. Уполномоченные донатистов старались тормозить дело как только возможно. *Первое заседание* конференции состоялось 1 июня 411 г. Это заседание донатисты с успехом свели к нулю для самого предмета, по которому они были собраны. Когда прочитана была уполномочивающая депутатов грамота от кафолических епископов, то донатисты пожелали удостовериться в подлинности подписей и действительно ли подписавшиеся лица дали свое согласие на диспут. Немало времени взяла эта явка почти 286 епископов и удостоверение их личностей их донатистскими соперниками. За чтением грамоты донатистов последовало такое же представление около 279 епископов их партии, и этим день закончился. Это заседание интересно с точки зрения статистики: присутствовало на заседании 286 епископов, 120 епископов отсутствовали, 64 кафедры в это время вдовствовали, и таким образом состав епископата африканской церкви равнялся 470 епископам.

Следующее заседание, назначенное на 3 июня, не состоялось, потому что донатисты отказались вести прения, так как протоколы первого заседания не были составлены и пересмотрены.

Наконец, последнее, *третье заседание* было 8 июня. Донатисты и здесь держались той же тактики. Они требовали предъявления им прошения кафоликов императору, в ответ на которое дан упомянутый эдикт, чтобы знать, все ли кафолики желают конференции и чем ее мотивировали. На этом требовании донатисты стояли очень долго, и приходилось давать им не один раз ответить, что это требование к делу не относится.

Далее, Петилиан попытался с ловкостью крючкотворца отклонить собеседование на том основании, что срок, для него назначенный, по-видимому, пропущен. Затем Петилиан требовал, чтобы кафолики наперед решили, будут ли они вести спор только на основании Священного Писания, или только на основании императорских законов (respective исторических документов). Кафоликам долго пришлось доказывать несостоятельность этой дилеммы (на основании Священного Писания нельзя было доказать, что Феликс не предатель; на основании законов невозможно было установить признаки истинной церкви). Наконец, возбуждены были пререкания по вопросу, кто на конференции истец и кто ответчик. После всех этих чрезвычайно долгих околичностей, показавших хорошее знакомство с римским правом, наконец дошло дело до расследования главного вопроса; именно, на основании Священного Писания решали, где истинная Христова церковь: у кафоликов или у донатистов. Затем перешли к вопросу, был ли Цецилиан карфагенский осужден и был ли Феликс аптунский предателем. Заседание продолжалось до глубокой ночи. О продолжительности его можно составить представление по тому, что протоколы его слагались из 587 так называемых prosecutiones, т. е. 587 раз участники брали себе слово, а равно и по тому, что Петилиан говорил так много, что под конец потерял голос (prosecutio 541, ubi Petilianus — impedimento raucedinis agere se non posse testatur, выступление 541, когда Петилиан свидетельствует, что не может говорить из-за хрипоты). Маркеллин в качестве уполномоченного императора признал донатистов в прении побежденными. Донатисты этим решением довольны не остались, заявив, что Маркеллин был кафоликами подкуплен. Во всяком случае, цель их была отчасти достигнута. Диспута

устранить им не удалось, но зато они достигли того, что получился из протоколов огромный том, так что немногие могли списать такой кодекс и не все имели терпение прочитать его до конца. Поэтому, чтобы не лишиться плодов этого диспута, кафолики (Маркеллин, Августин) вынуждены были составлять сокращения актов, так называемые *breviaria capitula*.

После того как донатисты объявлены были побежденными, от императора последовал указ, которым предписывалось донатистам предоставить свои базилики кафоликам. Фанатизм сектантов вспыхнул от этого с новой силой. Своими интригами донатисты довели Маркеллина до того, что его казнили смертью по обвинению в узурпации. В тех местах, где донатисты представляли господствующее население, они сделали попытку выморить кафоликов голодом, предписав хлебопекам не печь хлебов для кафоликов. Когда трибун явился в Тамугади, чтобы отобрать у донатистов базилику, то их епископ Гавдентий заявил, что, если его не оставят в покое, он сожжет себя в базилике со всю паствою. Таким образом, раскол донатистов и после этого времени, хотя и ослабленный, продолжал существовать до самого вандальского завоевания. В это время циркумцеллионы в свою очередь начали вместе с вандалами опустошительные походы против кафоликов. Под вандальским владычеством эти сектанты были преследуемы, однако, меньше, чем кафолики. Раскол пережил существование даже вандальского королевства в Африке. Последнее историческое известие о нем относится к концу VI и началу VII века (у Григория Великого епископа римского).

В чем же, собственно, состоял спор донатистов по его вероисповедной стороне?

Догматическая связь донатизма с полемикою по вопросу о крещении еретиков видна уже из того, что все указанные выше места Священного Писания приводятся и донатистами в защиту своего раскола. По своему содержанию раскол донатистов есть выражение африканской церковной жизни, которой Ки-приан был таким высоким представителем,— этой жизни со всеми ее ошибками, лишь только более развитыми.

а) Вопрос о падших был для донатистов вопросом законченным, решенным, именно так, как решил его Киприан. В том, что падших следует принимать в церковное общение, донатисты не сомневались. Прѳтов ψεῦδος ("первая ложь") их догматики лежит в круге киприановских понятий об *еретическом крещении*. Если, в самом деле, благодать дана для церкви и только церкви, и вне церкви вовсе нет благодати, несмотря даже на единство вероучения, что же думать о хиротонии Цецилиана? Молва настаивала, что Феликс аптунгский — traditor, и traditor в смысле совершенно бесспорном: его обвиняли именно в том, что он выдал не какие-нибудь медицинские или еретические книги, а книги Священного Писания. Если этот факт верен, то для строгих африканцев Феликс аптунгский был падшим и, как lapsus, в самый момент падения стоял уже вне церкви. Откуда же, следовательно, у него была благодать хиротонии, совершенной над Цецилианом? Как мог он совершать духовное, когда сам утратил Св. Духа? Как мог он преподавать то, чего не имел сам? Как мог, наконец, он, грешник и sacrilegus, молитвенно призывать Св. Духа на Цецилиана, когда написано: *грешника Бог не слушает*? По воззрению Киприана, крещение новатиан лишь оскверняет; также и по учению донатистов. В вопросе о действительности крещения, как и о действительности благодати вообще, нужно обращать внимание на совесть дающего, который омывает, и совесть приемлющего. Кто приемлет веру от неправомудствующего, тот принимает не веру, а лишь состояние его виновности (reatum). И чего нет во главе, того не может быть и в членах. Исходя из положения, что extra ecclesiam nulla salus, что вне церкви нет спасения, донатисты и кафоликов третировали, как язычников, некрещенных. Естественно было для них требовать, чтобы кафолик, являясь в церковь донатистов, говорил: "paganus sum", и

получал крещение. Вопрос о перекрещивании кафоликов получил высокую важность у донатистов именно потому, что они держались круга тех воззрений, которыми Киприан мотивировал крещение вновь еретиков. Наконец, руководясь двумя последними из приведенных выше текстов Священного Писания, донатисты находили, что они проявляют лишь свою ревность по Богу в борьбе против кафоликов и в самом строгом отделении от них.

Таким образом, во всех главнейших своих положениях донатисты могли с удобством ссылаться на Киприана. Лишь формальная сторона различала дело донатистов от воззрений Киприана. Донатисты не признавали благодати в лице, которое церковь еще не извергла формально из своей среды. Киприан, напротив, не признавал благодати в сектантах, представлявших, несомненно, отдельное от церкви общество. Но конечно, если держаться твердо киприановских понятий об отношении благодати к церкви, то это различие не изменяло существа дела: Феликс поставил себя вне церкви *ipso facto* своего падения. Таким образом, чтобы придать этой разности серьезное значение, нужно было представить какое-нибудь особое воззрение, по которому и тяжко согрешающий мог еще являться сосудом благодати.

б) Вопрос об отступничестве Феликса аптунгского имел высокую важность для донатистов; но они не могли доказать факта предательства с несомненностью. В то же время кафолики говорили, что для них даже предательство Феликса не имеет решающего значения. Церковь Христова остается истинною, несмотря на измену человека. Уже это говорит о том, что кафолики значительно видоизменили положение Киприана, из которого исходили донатисты. К тому же вопрос о предательстве Феликса был до такой степени запутан, что естественно было для самих донатистов попытаться решить спор с какого-нибудь другого конца. Историческая почва расследования дела была оставлена и спор перенесен на почву догматическую.

И кафолики и донатисты не сомневались, что Христос основал одну церковь и что эту церковь апостолы утвердили. Где же единая, святая, кафолическая и апостольская церковь? у донатистов или у кафоликов? При решении этого спорного пункта кафолики исходили из понятия о *церкви*, как *кафолической*, понимая этот нелатинский термин в смысле, главным образом, пространственном, как равнозначный слову "повсюдный, вселенский"; они определяли кафолическую церковь, как "рассеянную по всей вселенной даже до конца земли". Стоя на этой точке зрения, они могли бить жестоко своих противников, обращая в доказательство против них их локальное ничтожество. Кафолики постоянно требовали от донатистов, чтобы их епископы предъявили присланные им общительные грамоты от апостольских церквей: коринфской, ефесской, филиппийской, фессалоникской и т. д. Такого доказательства апостольского преемства в их обществе донатисты, разумеется, представить не могли и потому слабо отбивались на этом пункте от своих противников, ссылаясь в свою пользу на Песнь Песней I, 6: "*Где па-сеши, где почиваеши в полудне?*" В этом они видели пророческое указание на то, что истинная церковь есть церковь южная. Южная церковь — нумидийская, она и есть кафолическая.

В свою очередь, донатисты для решения этого вопроса избирали такой исходный пункт, на который неохотно становились их противники. Донатисты истинную церковь определяли прежде всего как церковь *святую* в субъективном смысле (т. е. как состоящую из людей святых) и в эмпирическом осуществлении своего идеала (т.е. уже теперь очистившую себя от греховного сора). В доказательство святости донатисты приводили, во-первых, тот факт, что из своей среды они гонят явных грешников; во-вторых, тот, что самих донатистов их противники преследуют; понятно, что "*нечестивый преобидит праведного*" (Аввак. I, 4): если бы они не были праведны, то их не гнали бы. Кафолики

были *traditores et persecutores*, следовательно, их церковь не святая и потому не католическая, и католическую церковь должны называться донатисты.

Кафолики, разумеется, тоже признавали свою церковь святою, и святою *in actu*, а не только *in potentia*. Доказывать только последнее, именно, что церковь обладает освящающими человека таинствами, было невозможно по самому существу спора: это было бы *retitio principii*, так как весь спор в том и состоял, где истинная церковь, в которой есть истинные освящающие человека средства. Кафолики поэтому доказывали ненадежность критерия донатистов, потому что в своем определении как "святая", церковь еще не дана эмпирически. Историческая церковь, по учению Августина, есть непременно тело Господне, истинное, но смешанное, или истинное и кажущееся (*Domini corpus verum et permixtum, verum et simulatum*). Видимая церковь всегда включает в себе не только истинных своих членов, но и лиц, принадлежащих ей только по-видимому. Своих знает только Сам Бог. Он, конечно, мертвые члены отсекает от Своей церкви, но это акт глубоко таинственный и для человека неповторимый. Видимая церковь не может исключить из своей среды всех грешников уже потому, что не знает всех их, и даже те, которые вновь войдут, может быть, сделают это по притворству, которого еще не может раскрыть церковь. В ответ на это возражение донатисты укоряли кафоликов, что они вводят две церкви, во-первых, истинную и, во-вторых, смешанную. Но это возражение Августин, конечно, без труда устранял замечанием, что здесь речь идет об одной церкви, но в двух моментах ее бытия: *in statu viae et in statu gloriae*, в моменте странствования и в моменте славы.

Необходимость строжайшего выделения из своей среды грешников донатисты доказывали теми местами Св. Писания, где говорится, что прикосновение к нечистому оскверняет чистого (Ос. IX, 4, Числ. XVI, 26). Поэтому они находили, что, по крайней мере, явных грешников нужно извергать непременно. В доказательство такой практики они приводили притчу о неводе (Мф. XIII, 47—50), в котором худые рыбы до тех пор только оставались вместе с хорошими, пока невод не был вытаскен на берег; после этого собрали только хорошие, а дурные выбросили вон. Это именно извлечение невода донатисты приурочивали к факту существования на земле церкви. Кафолики отклонили этот пример, понимая извлечение невода в смысле кончины мира, т. е. относя этот момент к единой церкви *in statu gloriae*. К земной же церкви кафолики относили притчу о пшенице и плевелах (Мф. XIII, 24—30, 37—43). Из этой притчи ясно, что из опасения вреда для пшеницы Господь повелел оставить и плевелы расти вместе с пшеницею. Донатисты ударяли на то, что здесь сказано "*поле есть мир*"; в мире, действительно, чистые могут быть вместе с нечистыми, но церковь должна состоять только из чистых.

Кафолики затем указывали на недостаточность требований донатистов для их даже собственной цели. Невозможно понять, почему грешники открытые, соприкасаясь с святыми, оскверняют, а грешники скрытые не оскверняют. Сами кафолики выходили из этого затруднения совершенно просто: под соприкосновением с нечистыми они понимали не простое совместное пребывание с нечестивыми в лоне одной церкви, а лишь сочувствие безнравственному образу действия последних. *Ad hominem* кафолики возражали, что Феликс аптунгский в момент рукоположения Цецилиана был еще тоже грешником скрытым, предполагая даже, что он выдал книги Священного Писания, следовательно, во всяком случае, африканские предатели не могли осквернить собою всей католической церкви, существующей в Греции и на отдаленном востоке, которая не знала даже о самом их существовании. Не следовало поэтому из-за этих предателей отделяться от церкви донатистам, тем более что сами донатисты, чтобы "не судить чужому рабу" (Рим. XIV, 4), не отделяются даже от таких членов своего общества, которые всего менее похожи на праведников.

Конечно, кафолики отвергали состоятельность и такого критерия, как вопрос о том, кто гонит и кто гоним, доказывая, что не всегда нечестивый преобидит праведного, но нередко бывает и так, что сравнительно менее нечестивый гонит человека совсем нечестивого.

в) И донатисты и кафолики одинаково признавали, что *extra ecclesiam nulla salus*, но расходились между собою в учении об отношении *благодати* к церкви. Здесь кафолические противники донатистов сделали огромный историко-догматический успех в деле уяснения учения о таинствах сравнительно с Ки-прианом или Стефаном. Воззрение Стефана страдало поло-винчатостью; оно никак не могло выдержать удара такой цельной системы, как учение Киприана. Не отвергая того, что крестить значит совершать действие иерархическое, Стефан не допускал у сектантов действительности других таинств, кроме крещения. Такой взгляд Киприан разбивал простым указанием на слова Христа (Иоан. III, 34): "*не меру бо Бог дает Духа*". Св. Дух есть единый и проявляется в церкви единым, следовательно, о частичном Его усвоении не может быть и речи. Где существует вода крещения, там существует все, Дух не может существовать лишь отчасти. Полемизовавшие против донатистов кафолики (начиная с Оптата милевиского) различают между ересью, искажающею содержание самой веры, и схизмою, разрывающею союз церковного единства, но веры не извращающею.

Без всяких произвольных натяжек кафолики признавали, что вера их и вера донатистов одна и та же; поэтому совершенно последовательно они признавали у сектантов и благодать не одного, а всех таинств. Это самым решительным образом разъяснял Августин: *sacramenta ubicunque sunt, ipsa sunt*. Невозможно указать никакой причины, почему тот, кто не может утратить самого крещения, может, однако же, утратить право преподавать крещение другим, потому что и крещение и хиротония преподаются человеку одинаково священнодейственным способом. Крещение преподается человеку тогда, когда он крещает-ся; благодать священства, когда он рукополагается. Поэтому в кафолической церкви нельзя повторять ни того ни другого таинства, и таинства, где только они есть, суть те же самые таинства. На этом основании, когда донатистские епископы присоединялись к церкви, они были принимаемы в их собственном сане. Правда, бывали случаи, когда им запрещали отправлять епископские действия; но это было решением дисциплинарным, а не догматическим: предполагалось само собою, что благодать хиротонии в них пребывает, но только, по известным основаниям, они не должны ею пользоваться. Поэтому в кафолической церкви никак не хотели возлагать рук на донатистских епископов при обращении их в кафолическую церковь и в ознаменование покаяния, чтобы таким образом не оскорбить не простого человека, а благодать таинства, в нем пребывающую. Таким образом, существование благодатных таинств в обществах некафолических здесь признано самым решительным образом.

Оставалось теперь для кафоликов показать, почему же положение, что "вне церкви нет спасения" безусловно истинно. Августин учил, что благодать таинств преподается действительно у донатистов и других не искажающих веры сектантов. Но только эта благодать, при отделении от церкви, не служит во спасение. Церковь кафолическая IV и V вв., как и ранее, оставалась исключительною носительницею всей таинственной благодати. Но только, по мнению Августина, не всегда она являлась этою носительницею и раздавательницею непосредственно. Схизматические общества, удерживавшие и по своем отделении от церкви свою церковную веру, с точки зрения Августина, походили на ручейки, отделившиеся от главного потока. Они содержат ту же самую веру, ту же самую воду, но всегда подвергаются опасности без пользы засохнуть, если не сольются с главным руслом и не войдут в единство основного течения. Благодать, преподанная донатистами, есть благодать действительная. Поэтому совершаемые таинства

действительны у донатистов, не ничтожны, а лишь неправильны. Но только для того, чтобы воспользоваться этой благодатью, каждый получивший ее должен обратиться к католической церкви. Католическая церковь представляет ту благодатную атмосферу, без которой спасение для отдельного лица невозможно. Таинства, полученные вне католической церкви, походят на огонь, который продолжает гореть, хотя снаружи покрывается пеплом. Этот огонь не дает ни полного тепла, ни света. Нужно, чтобы тлеющие уголья возвратились в чистую атмосферу католической церкви, и тогда покрытый пеплом огонь загорится ярким и полным пламенем.

Так католические противники донатистов выходили из того затруднения, какое представляла для них догматика их противников. А развив такое учение, они имели полную возможность и исторически ниспровергнуть доводы своих противников. С точки зрения католиков, человек и в отделении от церкви до известной степени может являться носителем благодати, носителем, преподающим ее совершенно действенно, хотя и незаконно и неправильно. Даже отпавши от церкви, он этой благодати не утрачивает окончательно. С этим донатисты никак не могли согласиться, признавая, что вне их малочисленного общества нигде не может быть благодати. Они, естественно, должны были прибегать к перекрещиванию всех, к ним обращающихся. Но в среде их самих и произошел роковой для их догматики раскол приммианистов и максимианистов. Приммианисты, представлявшие собою главное русло донатистического общества, смотрели на максимианистов, как и на всех отщепенцев, как на нехристиан. В их обществе они не признавали ни благодати, ни таинств. Однако по истечении назначенного для обращения срока, два епископа, упорно державшиеся Максимиана, обратились к приммианистам и были приняты в их сане. Таким образом, здесь донатисты подорвали под собою ту почву, на которой стояли. И затем все, крещенные и хиротонисованные этими епископами в состоянии отделения от приммианистов, признаны были точно так же законно крещенными или хиротонисованными, т. е. первые приняты в общение без перекрещивания, вторые — без покаяния, которое снимало бы с них благодать хиротонии. К этому факту Августин обращался в высшей степени часто и совершенно справедливо оценивал его значение такими словами: "Каждый из донатистов, у кого есть хотя сколько-нибудь крови в лице, должен покраснеть, читая эту страницу из своей собственной истории".

Примечания

¹⁹⁾ В новейшее время поднят был в ученой литературе вопрос о подлинности разных документов, относящихся к первоначальной истории донатизма. Отрицательные в большей или меньшей степени взгляды высказывали: *M. Deutsch*, *Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus*. Neu herausgegeben und erklärt. Berlin 1875. *D. Volter*, *Der Ursprung des Donatismus*. Freiburg 1883. *O. Seeck*, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, B. X, 1889, S. 505—568. Против Зеэка выступил *L. Duchesne*, *Le dossier du donatisme*, в *Melanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, t. X, 1890. Под влиянием аргументации Дюшена Зеэк изменил в значительной мере, хотя и не вполне, свой первоначальный взгляд в статье *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts*, в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, B. XXX, 1909, S. 181-227. Ср. еще о донатизме *W. Thiimmel*, *Zur Beurteilung des Donatismus*. Halle 1893. (А. Б.) — 426.

²⁰⁾ Вместо 311 года, обычно принимаемой даты смерти Менсурия и начала донатистского раскола, *O. Seeck*, *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts*, в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, B. XXX, 1909, S. 224-225 (ср. *его же*, *Geschichte des Untergangs der*

antiken Welt. B. III. Berlin 1909, S. 318, 505) устанавливает более раннюю дату — 307 год. (А. Б.) — 429.

²¹⁾ *D. J. Chapman, Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae*, в *Revue bene-dictine*, 1909, №1, p. 13-23, признает Доната Великого за одно и то же лицо с Донатом из Casae Nigrae. Ср. также *O. Seek, Urkundenfalschungen des 4. Jahrhunderts*, в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, B.XXX, 1909, S. 225-227 (и *его же Geschichte des Untergangs der antiken Welt. B. III. Berlin 1909, S. 509-510*). (А. Б.) - 435.

²²⁾ Современные исследователи подчеркивают, что донатизм возник в результате сложного взаимодействия религиозных, социальных и политических факторов. Центром его стала Нумидия, где существовали мощные реликты языческих верований (культ Ваала — Хаммона в романизированной форме культа Сатурна), и еще в середине II в. после Р.Х. здесь существовали человеческие жертвоприношения. Сатурн был ревнивым и страшным божеством, требовавшим от своих почитателей фанатического исполнения всех обрядов и ритуалов. См.: *W. H. C. Frend, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford 1952, p. 25-93. Определенную роль в возникновении донатизма сыграл также монтанизм, пустивший глубокие корни в североафриканской церкви. См.: *Н. Кутенов, Раскол донатистов. Церковно-историческое исследование*. Казань 1884, с. 1—5. (А. С.) — 436.

Мелитианский раскол

Представление о мелитианском расколе получается различное, смотря потому, будем ли мы руководствоваться источниками, изданными Маффеи (*Scipione Maffei* в 1738, из *cod. Veronensis*), или данными у Епифания (*haeres*, 68).

а) По известиям *Епифания*, не свободным от несомненных исторических ошибок, этот раскол возник из-за вопроса о принятии падших. Одновременно, вместе с другими исповедниками, находились в темнице архиепископ александрийский Петр и епископ ликопольский Мелитий *. Осаждаемые просьбами падших о ходатайстве за них, исповедники поставили вопрос о церковной дисциплине в отношении к отступникам веры. Мелитий высказался за строгую, Петр (в действительности представитель осмотрительно мудрой пастырской строгости) — за снисходительную. Не лишая падших надежды на принятие в общение, Мелитий стоял за продолжительный покаянный искушение их (чтобы послаблением не распустили и твердых в вере); а клирики падшие могли быть приняты в общение не иначе, как в качестве мирян. Петр, выражаясь о принятии клириков глухо, высказался за сокращение покаяния падших (чтобы, запуганные строгостью, они не остались отступниками навсегда). Когда между исповедниками вышло разногласие, архиепископ вместо завесы повесил посреди темницы свою одежду (*πάλλιον*) и приказал диакону возгласить: "Кто на стороне моего мнения, пусть переходит ко мне, а кто держится мнения Мелития, тот к Мелитию!" На сторону Петра перешли лишь немногие, большинство примкнуло к Мелитию. С тех пор разделившиеся врознь совершали молитвы и священнодействия. Даже сосланные в фэносские рудники исповедники не имели между собою сообщения. Мелитий по дороге в ссылку всюду ставил пресвитеров и епископов и устроил свои особые церкви (например, в Элии [Иерусалиме], Элевферополе, Газе). А Петр скончался мученически.— Возвратившись, по окончании гонения, Мелитий в Александрии имел свои отдельные богослужбные собрания, но с Александром александрийским находился в дружественных отношениях, и как православный в догматическом учении (разность между мелитианами и церковью ограничивалась лишь вопросом о падших), Мелитий первый обратил внимание Александра на заблуждения

пресвитера Ария.— Последователи Петра свою церковь называли "кафолическою", а мелитиане свою — "церковью мучеников".

*Я с особенным ударением произношу Мелитий. Мы встретимся в дальнейшей истории с Мелетием антиохийским, имя которого нужно отличать от имени настоящего Мелития ликопольского. Некоторые производили даже имя Мелетия антиохийского от греч. μέλι — мед = медоносный, но на самом деле Μελέτιος происходит, конечно, от μελέτη ("забота, попечение"), Μελίτιος же имя чисто египетское: χιεΑιτ (вместо ιϋεριΓ, juenpir) — возлюбленный = греч. Ἀγαπητός. [Ср. В. В. Болотов, Βρεβίον Мелития ликопольского, как источник для исторической географии Египта. Визант. Временник, 1908, т. XV, стр. 28, прим. 3].

б) *Веронские документы* (в подлинности которых никогда не возникало сомнения) представляют древний, часто неясный латинский перевод греческого утраченного подлинника и содержат: 1) послание Филея, епископа тмуиского, от имени его и других трех епископов исповедников (по Euseb. h. e. VIII, 13, все они скончались мученически), 2) заметки современника и 3) послание Петра александрийского к александрийскому народу— Из этих документов видно, что с вопросом о падших мелитианский раскол не имеет связи. Епископы исповедники упрекают Мелития, своего "возлюбленного сослужителя", за то, что в парикиях епископов исповедников он, не спрашивая соизволения ни от них, ни от архиепископа, совершает хиротонии. Так как все взятые под стражу епископы для управления своими парикиями поставили пресвитеров периодевтов, то Мелитий не может оправдываться ссылкой на то, что церквам недостает пастырей. Даже если бы до него дошли слухи об их мученической кончине, и тогда он, проверив эти слухи, должен бы был испросить соизволения архиепископа. Но Мелитий, не входя в сношения ни с Петром, ни с исповедниками, прибыл в Александрию. Два честолюбца (по-видимому, пресвитеры), Арий и Исидор, указали Мелитию периодевтов Петра. Мелитий отлучил их и поставил двух пресвитеров. Узнав об этом, Петр писал александрийцам, чтобы они с Мелитием не имели общения, и дело его обещался представить на рассмотрение собора епископов. Из Афанасия Великого мы узнаем, что Петр действительно на соборе в 305—306 гг. обвинил Мелития во многих противозаконных деяниях и даже в жертвоприношении (идолам). Низложенный Мелитий к другому собору не апеллировал, но образовал свое особое схизматическое общество и враждовал против Петра, Ахиллы и Александра александрийских (Александра мелитиане обвиняли даже пред императором).

Известия Епифания страдают очевидными неточностями. Петр и Мелитий совместно в темнице не были; оба они находились на свободе,— Петр в каком-то убежище; действительно, Петр скончался мученически лишь в 311 г.; к Александру Мелитий относился враждебно, а не дружественно. Нужно думать, что, сам элевферопольский уроженец, Епифаний почерпнул эти сведения из мелитианских источников, отсюда столь лестное для мелитиан освещение начала их раскола. В изложении Епифания заметно пристрастие к Мелитию, и в этом он разнится от Афанасия Великого, который мелитиан, наравне с арианами, считает очень вредным обществом. Кто не дремотным оком читал произведения Афанасия Великого, тот увидит, что и Александр относился к мелитианам, как Афанасий. У Афанасия читаем (между строк), что первый вселенский собор поступил с мелитианами очень мягко,— нужно бы их совершенно извергнуть из церкви. А по Епифанию — извергать их не нужно. Не трудно догадаться, что Епифаний вращался

среди таких мелитиан, которые представляли нечто вроде наших поповцев-окружников, которые на почве теории близки к православию. Так и эта часть мелитиан выставила свою историю в благоприятном свете: Мелитий — это мученик и т.д. Известие, что мелитиане свою церковь называли "церковью мучеников", слишком характеристичная частность, чтобы ее можно было считать взятою из воздуха. Следовательно, здесь мы стоим и у Епифания на фактической почве. Что Мелитий, потерпевший за веру изгнание, мог свысока смотреть на Петра, скрывшегося от гонения,— в этом нет ничего невероятного (как, с другой стороны, нельзя считать непонятным и того, что в ту пору, когда взаимная подозрительность возбуждена была чрезвычайно, и самого Мелития обвиняли в отречении от Христа).

Вопрос о падших, видимо, не имел места в первоначальной истории раскола, а выдвинут был как благовидный предлог мелитианами для оправдания своего отделения от церкви. Не против дисциплины в отношении к падшим, а против существующего в Египте церковно-административного строя направлялся раскол Мелития. Совершая хиротонии в чужих парикиях, Мелитий затрогивал права других епископов и вместе с тем права архиепископа александрийского. Централизация в церковном строе Египта уже в то время была весьма сильна: все епископы в Египте были посвящаемы или архиепископом александрийским или не иначе, как с его дозволения. Таким образом, каждая хиротония епископа, совершенная Мелитием, была вторжением его в права архиепископа александрийского. В новейшее время хотят осветить дело Мелития с другой точки зрения: говорят, будто бы он хотел добиться лишь автономии, самостоятельного правления для Фиваидской области, которая была населена, правда, природными коптами, но говорившими на своем (особом) отличном от северного диалекте. Но против такого мнения говорит самый факт: 29 рукоположенных Мелитием епископов распределяются равномерно по областям; следовательно, он не стремился только к автономии Фиваидской области с ликопольским епископством во главе, а действовал как александрийский архиепископ. Мелитианство крепче держалося в верхнем Египте, на почве слабо затронутой эллинскою культурою. Епископ Ликополя, самого выдающегося по своему гражданскому значению города в нижней Фиваиде, Мелитий, естественно, мог претендовать на такое же положение в верхнем Египте, какое александрийский архиепископ занимал и в нижнем и во всем Египте.

Мелитианским вопросом занимался и Никейский собор. В связи с этим вопросом стоит 6-е никейское правило (знаменитое в истории особенно тем, что на нем римские папы основывали свои чрезмерные претензии); оно предписывает "хранить древние обычаи в Египте, Ливии и Пентаполе", так что александрийский епископ имеет власть над всеми этими областями, потому что и "римскому епископу это обычно". Конкретный смысл этого канона тот, что епископ ликопольский не должен претендовать на властное положение для своей кафедры вопреки древним обычаям. По диоклетиановскому разделению египетской области, в ней было 5 провинций: 1) *Libya superior*; 2) *Libya interior*, 3) *Thebais* — Фиваида (впоследствии 2 провинции, при Диоклетиане еще одна), 4) *Aegyptus Jovia* (в честь Диоклетиана — *Diocletianus Jovius*) — западная половина северной части с Александрией; 5) *Aegyptus Herculea* (в честь *Maximianus Herculeus*) — впоследствии *Augustamnica*. Но в 6 правиле ни одним словом не упомянуто о Фиваиде. А между тем Фиваида была самым очагом мелитианского движения; там в Никополе епископствовал сам Мелитий, там же была значительная часть его приверженцев. Спрашивается, что может означать такой пропуск? Комментарии здесь возможны различные. Возможно, что восточные епископы считали для александрийского архиепископа территорию всей египетской области слишком обширною, что не могло мешать удобству в управлении. Возможно и иное толкование, при котором логическое ударение падает на Ливию и Пентаполь. Не только Фиваида с природным египетским

населением, но даже Ливия и Пентаполь, где было греческое население, говорившее, как можно догадываться, на дорическом диалекте,— даже эти провинции были закреплены за центральной властью александрийского епископа. Развязка мелитианского вопроса могла быть облегчена возможностью предоставить Фиваиде автономию. Может быть и то, что подчинением Фиваиды хотели дать возможность уничтожить возникший раскол. Остается несомненным, что и после первого вселенского собора Фиваида была под властью епископа александрийского. Этим собор покончил с мелитианством в принципе.

По вопросу о наличных мелитианах собор издал особое послание. За Мелитием оставлен только титул епископа без права совершать хиротонии и другие иерархические действия. Мелитианские епископы оставлены в их сане, хотя без права управлять церковью, пока жив их кафедральный совместник, епископ того же города. В случае его смерти мелитианские епископы могут занять его кафедру, если их изберет народ и утвердит архиепископ александрийский. При этом весьма трудным для понимания является выражение послания: "утверждение получает от лучших руки". Никак нельзя отрицать и той возможности, что в этих случаях александрийский архиепископ рукополагал их вновь. Вспомним, что в IV в. нередко были случаи вторичного рукоположения. Цецилиан карфагенский, например, готов был принять хиротонию в другой раз, а один епископ египетский принял вновь хиротонию от Георгия, арианского епископа. Но можно допустить, что в вышеупомянутом случае (над мелитианскими епископами) был совершаем некоторый особый обряд. Нечто подобное этому наблюдалось в сироперсидской церкви. Здесь католикос совершал обряд "дополнения" хиротонии над епископами в том случае, когда последние были рукоположены митрополитом, а не католикосом.

Согласно с постановлениями собора дело и было устроено во многих местностях, когда мелитианские епископы сделались преемниками своих православных совместников и таким образом окончательно слились с православной церковью. Но все-таки уладить мелитианский вопрос было очень трудно: это видно уже из того, что первое соглашение между мелитианами и Александром состоялось лишь в декабре 327—январе 328 года. Но затем ариане опять успели склонить мелитиан к союзу с ними, и они часто действовали совместно с арианами против влияния архиепископа Александра. Между православными Египта мелитиане пользовались такою же нелепотою репутациею, как и сами ариане.

Споры о времени празднования пасхи ²³

А) ПЕРВАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ РИМСКОЮ И МАЛОАЗИЙСКОЮ ПРАКТИКОЮ

Спор о крещении еретиков в III в. остался без последствий; между римскою и африканскою церковью произошел разрыв, но не схизма. Споры о времени празднования пасхи тоже лишь в позднейшее время повели к образованию сект.

а) Разность между римскою и малоазийскою практикою была весьма давняя и обсуждалась не раз.

аа) В 155 г. об этой разности зашла речь, но не спор, между св. *Поликарпом* смирнским и *Аникитой* римским. Оба епископа остались при своей практике и в мире и общении друг с другом (Поликарп совершил евхаристию в Риме).

бб) В 167 г. (Eus. IV, 20) был спор о пасхе в *Лаодикии* (во Фригии), по поводу которого писали Мелитон сардский, Аполлинарий иерапольский, Климент александрийский и

Ипполит римский. Все три последние держатся того воззрения, что Христос пред страданием 13 нисана совершил последнюю вечерю, но не вкушал законной пасхи, а Сам — таинственная пасха распят был 14 нисана. Противники их (сторонники малоазийской практики) утверждали, что Христос пострадал лишь 15 нисана, а 14-го вкушал законную пасху; "поэтому и нам надлежит делать, как Христос сотворил".

вв) Между 190—192 гг. произошел третий и самый важный спор²⁴). Вероятно, под влиянием схизмы Власта в Риме, утверждавшего (согласно с малоазийцами), что пасху следует праздновать не иначе, как в 14-й день лунного месяца, епископ римский *Виктор* обратился к малоазийским епископам с угрожающим требованием: присоединиться к римской практике. По этому вопросу (и может быть, по предложению самого Виктора) соборы были в различных местах соборы. Все они (Александрийский, Палестинский, Осроинский, Понтийский, Коринфский, Галльский, не говоря уже о Римском) высказались за римскую практику. Исключение составлял собор Ефесский, уполномочивший епископа ефесского Поликрата защищать асийскую практику. Поликрат, "имевший уже 65 лет о Господе", "прошедший все Святое Писание", считавший семь епископов из своих родственников (следовательно, основательно знакомый с церковною практикою), "угроз" Виктора "не побоялся" и в послании к нему и римской церкви твердо стоял за малоазийский обряд, освященный практикою апостолов Иоанна и Филиппа и многих славных епископов. Виктор ответил малоазийским церквам, видимо, формальным отлучением; но многие епископы, державшиеся той же практики, что и в Риме, встретили эту меру Виктора несочувственно и явно порицали его за этот шаг. Иринею лионский писал в этом (примирительно-увещательном) смысле Виктору и многим другим епископам.

б) Разность между малоазийскими церквами, с одной стороны, и всеми прочими, с другой, из-за которой велся спор, *касалась* собственно:

аа) *дня* празднования пасхи. Малоазийские христиане разрешали пост и совершали пасху в 14 день (первого весеннего лунного) месяца (нисана, в день законной ветхозаветной пасхи), в какой бы день недели это 14 число ни случилось. Все прочие церкви "по апостольскому преданию" разрешали пост и "совершали таинство воскресения Господня" исключительно в воскресный день.— Но разность в обряде этим, несомненно, не исчерпывалась.

бб) Предпасхальный *пост*, по Иринею, в разных церквах имел различную продолжительность (42 часа, один день, два и более).

вв) Можно предполагать различие и в самом *тоне* празднования. Христиане западные (равно как и другие не малоазийские) держали пред пасхою строгий пост (в пятницу и субботу), затем бдение (с субботы на воскресенье, *vigiliae*), с которым соединено было ожидание второго пришествия Христова, наконец (после полуночи), совершали праздник воскресения Христова: торжество открывалось евхаристиею (даже и в позднейшие века в этот день приобщались все, имевшие "мир" с церковью, т. е. неотлученные).— По известиям о "четыредесятниках" (т. е. позднейших, но упорно консервативных представителях мало-азийского обряда), малоазийские христиане 14 нисана держали строгий пост, а вечером того же дня совершали праздник пасхи и евхаристию. Этим одним днем их пасха и ограничивалась *. Воспоминание страданий Христовых было преобладающим моментом в малоазийском празднике: *πανηγυρίζουσι του πάθους την μνήμην* (праздновали память о страстях).

* Мнения [K. L. Weitzera, Die Christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. Pforzheim 1848], что сверх 14 нисана малоазийские христиане праздновали еще следующий воскресный день, как годичный праздник воскресения, что в Малой Азии были во II в. кроме четырнадцатников — кафоликов еще четы-ренадсятники иудействующие (евинитствующие),— не имеют оснований в исторических данных.

Таким образом, разность в тоне празднования определяется тем, что малоазийские христиане совершали в пасху "таинство *страдания*", τὴν τοῦ πάθους ἀνάμνησιν, христиане всех других церквей — "таинство *воскресения* Господня", το τῆς ἀναστάσεως μυστήριον. Празднование всех церквей, кроме малоазийских, выдвигало *исторический* момент: ежегодно христиане повторяли в своем воспоминании в раздельности последние дни земной жизни Христа, переживали их с теми религиозными чувствованиями (скорби и радости), которые естественно вызывает евангельская история последней вечери, страданий, смерти и воскресения Господа. Высочайший пункт (фокус) пасхи здесь был воскресение Христа, светлая радость христианина.— Евсевий (V, 23) характеристично называет малоазийскую пасху τὴν τοῦ πάσ-χα σωτηρίου εορτήν — *спасительным* праздником пасхи. Празднование там стояло на почве *догматической*. Это не было празднование одного момента евангельской истории; ветхозаветная пасха претворилась лишь в новозаветный праздник *спасения* как цельного факта в совокупности моментов, его составляющих. Не установление евхаристии, не страдания и смерть и не воскресение Христа в отдельности (последнее было никак не 14 нисана), а все эти события в *синтезе*, как единый догматически понимаемый факт искупления чрез страдания, составляли предмет празднования. Это был *праздник*, следовательно, радость спасения, но тон этой радости получался серьезно-торжественный.

в) *Происхождение* этой разности объясняется тем, что аа) праздник пасхи по своей основе есть годовщина воскресения Христова. А годовщина — понятие чисто условное. Например, Константинополь был взят турками во вторник 29 мая 1453 г. (20 числа джумади-уль-аввель 857 г. гиджры). В следующем 1454 году константинопольская церковь 29 мая в среду справляла годовщину по последнем византийском императоре. Но турки в том же году отпраздновали годовщину своей блистательной победы уже в субботу 18 мая — на том простом основании, что Константинополь был взят двадцатого числа месяца джумади-уль-аввель, 857 г. гиджры; а в 858 г. это число приходилось 18 мая. То же и с христианскою пасхою. Иисус Христос воскрес а) неизвестного числа марта или апреля, б) в воскресенье, следующее за полнолунием первого весеннего месяца, в) 16 нисана. Для христиан не из иудеев всего естественнее было бы принять первую (а) дату для празднования годовщины. Для человека латинского или греческого происхождения совершать годовой праздник воскресения Христова 16 нисана было столь же неестественно, как для турок праздновать свою победу 29 мая. Еврейский лунный год знаком лишь евреям. Эта неестественность увеличивается еще более от того, что 16 нисана расходилось с еженедельным празднованием воскресения Христова. Таким образом, христиане из язычников были поставлены пред альтернативою: праздновать воскресение Христово (а) в то число римского месяца, в которое это событие совершилось,— или (б) в тот день недели, который был посвящен этому воспоминанию, выбирая эту неделю приблизительно: именно ту, которая следовала за полнолунием пасхального месяца, т. е. первого весеннего месяца. Но первая дата осталась и, вероятно, навсегда останется для истории неизвестною, хотя некоторые сектанты и пытались восстановить ее*²⁵).

* Например, одна ветвь четырнадцатников на основании актов Пилата рассчитала, что Христос пострадал 25 марта (a. d. VIII kal. apr.) (Eriph. haeres. 50, 1). Вероятно, один из представителей этого направления в начале IV в., Трикен-тий (против которого писал Петр александрийский f 26 ноября 311) говорил: "Нам нет никакого дела до иудеев и их календаря, мы желаем только одного: совершать ежегодно воспоминание страдания Христова в то самое время, в какое предали совершать самовидца от начала" (т. е. в исторически точный день).

Поэтому совершенно логично принята была вторая (б) дата — тем более, что при этом годичный и недельный праздник воскресения не разделились между собою. Но, с другой стороны, для христиан из иудеев столь же естественно было бы совершать ежегодный праздник воскресения 16 нисана (3-я дата, в), ввиду того, что этот день падает на столь знаменательное время в праздничном еврейском круге.

бб) В действительности не случилось и этого, и в малоазийском обряде сказался особый момент. Христиане из иудеев, как известно, не порывали своей связи с иерусалимским храмом и его ветхозаветными обрядами. Сами апостолы (Петр и Иоанн, Деян. ИГ, 1) ходили в храм на молитву. Даже апостол Павел (XVI, 3; XVIII, 18-21; XX, 16; XXI, 17-30) отправлялся из Греции в Иерусалим на праздник и принимал на себя назорейский обет. Во имя той же христианской свободы, по которой слагали бремя иудейского обряда с одних, не принуждали пользоваться ею других. Нельзя поэтому сомневаться, что пока существовал второй храм, иерусалимские христиане совершали со всеми законными обрядами самый торжественный из ветхозаветных праздников — пасху. В этом торжестве ночи с 14 на 15 нисана исчезало празднование воскресения Христова. Не устанавливая особого христианского самостоятельного праздника 16 нисана, верующие из иудеев удержали, до названия включительно, пасху ветхозаветную, но вложили в нее новозаветный смысл (1 Кор. V, 7: *пасха наша, Христос, заклан за нас*), и, конечно, соединили ее с евхаристиею. 14 нисана предвляло событие воскресения; поэтому, отрешившись от строго исторического начала, они становятся на символическую догматическую почву, и в законе установленный день (ср. мнение четырнадцатников: "проклят, кто не сотворит пасхи в день месяца"; ср. Числ. IX, 13) и под формами ветхозаветного праздника спасения совершают новозаветную "пасху спасительную".

Таким образом, пасха церковью малоазийских не была праздником новозаветным в тесном смысле этого слова (по самому установлению), это была христианизированная ветхозаветная пасха. Поэтому малоазийцы с таким ударением говорят, что "Христос совершил пасху в тот день (τότε τη ἡμέρα) и потом пострадал (καὶ ἔλαθεν), и нам надлежит делать, как Он сотворил" ²⁶). Таким образом, в качестве основания для соблюдения 14 нисана они указывают не на то, что, например, в этот день Христос пострадал, а просто на то, что Сам Христос совершил этот ветхозаветный праздник и заповедал творить в Его воспоминание. Отсюда характеристичный термин "соблюдать, τηρεῖν" 14 день месяца, и у Иринея противоположение "αὐτοὶ μὴ τηροῦντες τοὺς τηροῦσιν"; ср. Деян. XV, 5, 24, ср. 29, где термин τηρεῖν, соблюдать, употребляется в применении к выполнению ветхозаветных обрядов (τηρεῖν τὸν νόμον). И вопрос еще далеко не решенный в отрицательном смысле — не употребляли ли даже в 190 г. малоазийские христиане опресноков. Поликрат говорит, что все светочи малоазийских церковей "соблюдали, ἡγαγόν", тот день, когда народ, ὁ λαός, отлагал квасное, не определяя прямо, что этот народ — иудеи (у Руфина judaeorum populus).

вв) В борьбе из-за вопроса о дне празднования пасхи столкнулись между собою два течения христианской жизни: юдаи-стическое и антиюдаистическое (в самом умеренном смысле этих слов). Иудейская *διασπορά* ("расеяние") была тем нервом, по которому прежде всего прошел ток христианства, сам ап. Павел обращался с проповедью прежде всего к иудеям. Верующие от обрезания обыкновенно были начатками христианских церквей востока. Существовавшие поэтому в асийских церквях иудейские обычаи могли лишь окрепнуть вследствие долговременной деятельности здесь апостолов Иоанна Богослова и Филиппа. Вообще восточная церковь относилась мирно к этим безвредным остаткам ветхозаветного в жизни верующих. Например, суббота осталась и в христианской церкви полупраздником (апост. прав. 65: "если кто постится в воскресенье или в субботу, за исключением одной и единственной, то если это клирик, да будет низложен, а если мирянин, да будет отлучен"). Впрочем, в некоторых местностях заходили так далеко, что, например, Лаодикийский собор должен был запретить христианам проводить субботу совершенно по-иудейски, в полном бездействии, и предписать, что в субботу должно читать при богослужении и новозаветные книги (Лаод. прав. 29, 16; впрочем, Фригия давно была довольно густо колонизована иудеями). На западе церковная жизнь развивалась вне зависимости от иудейских традиций. Например, в римской церкви в IV в. (и верно ранее) уже постились в субботу, как такой день, когда у церкви был отнят жених ее по Мф. IX, 15. Поэтому и борьба против малоазийского обряда имела характер эманципации от остатков иудейства.

Может показаться странным, что именно палестинские церкви в 190—192 гг. были против асийского обряда, находя его даже душевредным (Eus. h. e. V, 25: *μη (αδίως) πλανῶσιν αὐτῶν τὰς ψυχὰς*). Но история иерусалимской церкви делает понятным это отношение. До восстания Баркохбы иерусалимская церковь почти сполна состояла из христиан из иудеев, первые 15 епископов ее все были от обрезания, но разгром 138 г. (год по Overbeck), когда Иерусалим превратился в *Aelia Capitolina* и евреям запрещено было жить в нем, всецело изменил состав иерусалимской церкви: в Элии Капитолине поселились все христиане из язычников, и епископ Марк открывает собою эту новую эпоху в истории иерусалимской церкви. При такой колонизации Элии Капи-толины лицами языческого происхождения, понятно, иудейские предания не могли здесь удержаться и в христианской церкви.

г) [По обычному мнению, *конец* пасхальным спорам положил собор Никейский. В действительности собор этот, как показал Дюшен, имел дело не с четырнадцатниками, а с протопас-хитами, совершавшими пасху всегда в воскресенье, но только непременно в одном месяце с иудеями и потому иногда раньше весеннего равноденствия; представители этого обряда жили не в Малой Азии, а в Сирии]. Упорные приверженцы [асийского обряда к IV веку уже давно] образовали секту четырнадцатников, *τεσσαρεσκαίδεκάτιται*, *quartodecimani* (этим именем сторонники римской практики (Ипполит) еще в III в. не стеснялись обзывать асийские церкви, третируя их как еретическую секту), слабую численно, но удержавшуюся до V в.; о ней знает Феодорит, на соборе Ефесском 431 г. была речь о лидийских четырнадцатниках.

Б) ВТОРАЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРИЕЙ И СИРИЕЙ. ВОПРОС О ПАСХЕ НА НИКЕЙСКОМ СОБОРЕ

Первый вселенский собор созван был для решения догматического вопроса об учении Ария. Но был еще другой вопрос, которого должны были коснуться отцы собора. Это — вопрос о времени празднования пасхи. И на востоке и на западе этот вопрос [и в начале IV века] представлял живой интерес, потому что неудобства, которые вытекали из различия во времени празднования пасхи, неприятно отражались на репутации христиан. Поэтому отцы [западного Арльского] собора [314 г.] постановили [пр.1], чтобы римский епископ

издавал постановления относительно того, когда нужно праздновать пасху. Но тот же вопрос представлял злобу дня и для востока. Константин Великий придавал едва ли меньшее значение этому вопросу, чем арианству. Такое же значение придавал ему и такой епископ, как Евсевий кесарийский. Константин Великий очень сильно вооружался против обычая праздновать пасху по примеру иудеев. Иудеи могут сказать, говорил он, что христиане даже важнейшего своего праздника не могут отпраздновать, не отрешившись от иудейского обычая. А что этот последний ошибочен, Константин доказывает тем, что иудеи иногда празднуют две пасхи в год. Во всяком случае, неприлично следовать этому богоубийственному народу. В чем же заключалась деятельность собора по данному вопросу? Об этом мы имеем мало сведений. Так как не осталось никакого канона, который касался бы этого вопроса, то сделана была попытка сочинить такой канон. Попытка произведена была на греческом языке. Но подлог доказан самым очевидным образом. Каждый хотел найти в постановлениях собора оправдание своим взглядам. И чего в самом деле не приписывали отцам собора? Им приписывали даже введение целого цикла праздников, что совершенно невероятно. Если теперь нелегко обсуждать цифровые величины, то тем труднее это было в то время и притом для лиц с старческой сединой. Очевидно, деятельность отцов собора преувеличена. Самое большое, что они могли сделать, это постановление незаписанное, неоформленное, имеющее характер товарищеского соглашения,— постановление о том, что праздновать пасху должно согласно обычаю, установившемуся в александрийской церкви. Эта последняя заслуживала внимания потому, что в Александрии особенно процветала наука [и в частности астрономия]. Но никаких твердых постановлений не было издано. Что это так, видно из того, что на следующий год после собора на востоке праздновали пасху 3 апреля, а на западе — 10²⁷).

В этом случае оказалось ошибочным ожидание Константина, что после собора все будут праздновать пасху в один день. Но в сущности были ошибочны и самые толкования того разногласия, с которым приходилось иметь дело отцам собора. В 1880 г. французским ученым Дюшеном²⁸) было представлено [новое] толкование пререканий о пасхе на Никейском соборе. Но это толкование не было достаточно ясно. Ошибка [предшествующих ученых] заключалась в том, что пререкания Никейского собора ставились в связь с теми, которые были во время Поликрата, епископа ефесского, и Виктора, епископа римского. Там дело шло о том, что церкви малоазийские праздновали пасху вместе с иудеями — в ночь с 14-го на 15-е нисана, в какой бы день недели это число ни приходилось. Этих лиц называли четырнадцатниками, и [ученые] обычно предполагали, что с ними-то и имел дело Никейский собор *. Между тем [как указал Дюшен] в дошедших до нас документах нет ни одного слова о том, что те лица, которые составляли меньшинство на соборе, действительно праздновали пасху 14-го нисана, в какой бы день оно ни приходилось. Все были согласны в том, что праздновать пасху нужно в воскресный день. История, отделяющая Никейский собор от истории Поликрата, очень длинная. Находились такие лица, которые хотели праздник пасхи превратить в неподвижный праздник. Но не об этих лицах шла речь на соборе. Епископы асийские стоят теперь на стороне большинства, и только в Сирии сохранились [иные] традиции.

* [В основе этого недоразумения лежит тот факт, что как четырнадцатники праздновали пасху] в тот день, в который народ (иудейский) отлагал квасный хлеб, [следовательно, в один день с иудеями] так и лица, осуждаемые Никейским и Антиохийским соборами "праздновали пасху вместе с иудеями" [т. е. в один месяц с ними]. Находили, что в [Сирии] празднуют пасху *ιουδαϊκότερων* (Сократ I, 8. Созомен, I, 16). Антиюдаистическая черта сказалась и в окончательном решении вопроса о дне пасхи

на Никейском соборе: "Да не будет у нас ничего общего с ненавистным (τοῦ ἐχθίστου) иудейским народом: мы приняли от Спасителя другой путь" — вот аргумент Константина Великого против [сирийской] церковной практики. На Никейском соборе, по выражению Евсевия, "восточные отступились от богоубийц (κυριοκτόνων) и соединились с единоверными христианами" (*Schurer*, 230).

Итак, в чем же заключался вопрос о времени празднования пасхи на Никейском соборе? Как известно, для определения времени празднования пасхи нужно знать, в какой день приходится 14-е число первого лунного месяца, т. е. истинное 14-е нисана. Но, как известно, лунные месяцы не совпадают с солнечными [солнечный год содержит 365 дней (+1/4), а 12 лунных месяцев только 354 дня (+1/3)]. Поэтому приходится делать эпакту в 11 дней. Эта эпакта в каждые три года доходила до 33 дней, которые образовали целый месяц. Таким образом, чтобы вести счисление иудейское, а не мусульманское, нужно ввести такую систему, в которой бы известные годы состояли из 13 месяцев. Из-за этого вставочного месяца и идет спор. Система еврейская в общем была согласна с системами других восточных народов. Позднейшие иудеи даже самые названия месяцев заимствовали из арамейско-халдейского языка. Самые важные месяцы и у евреев и у сирийцев назывались одинаково. Иудейский месяц нисан носит то же имя и у сирийцев. Следующий месяц у тех и других назывался иар [ийяр]. Таким образом, в названии месяцев у иудеев не было разногласия с сирийцами. Вопрос только мог заключаться в том, не возникало ли у иудеев разногласия из-за вставочного месяца, в один ли год вставляли месяц и один и тот же ли месяц? Евреи после адара вставляли другой адар. Между тем лунный год не требует, чтобы был вставлен какой-либо определенный месяц. Можно было вставить всякий месяц. Вследствие этого и могло возникнуть различие в системе иудеев, которые пользовались лунным календарем, и сирийцев, пользовавшихся также лунным календарем.

Когда явилась христианская церковь и стала вводить свои праздники, то, естественно, она исходила из иудейских прецедентов. Христиане должны были праздновать пасху в том месяце, который все сограждане называли нисаном. Но в одних странах могли называть нисаном один месяц, а в других — другой. Таким образом, естественно могло произойти, что какая-либо часть христиан праздновала пасху в каком-нибудь иаре, становясь в прямое противоречие с текстом Библии, которая заповедует праздновать пасху в первом месяце, а не во втором.

По вопросу о том, как распределять вставочные годы между простыми, практикою выработаны традиционные приемы, соответствующие астрономическому течению луны. Все пришли к убеждению, что самый простой цикл есть 19-летний, но этот цикл складывается из двух половин — 8-летия (ὀγδοάς) и 11-летия (ἐνδεκάς). Делением на эти две половины и обуславливается вставочный год. Иудейский календарь, введенный около 358 года, имеет особенное техническое выражение: $ogw'''gaj$ Эти еврейские буквы и обозначают вставочные годы, а именно — 3, 6, 8, [1]1, [1]4, [1]7, [1]9 [буквы — $впк$ означают 1, 4, 7 и 9 годы — *после 10 года*, след. 11, 14, 17, 19]²⁹).

Но всякий круг имеет то свойство, что градусы в нем можно считать со всякого пункта; так и здесь не вполне определено, что такой именно год, а не иной должен состоять из 13 месяцев. Как известно, константинопольское летосчисление представляет собою наше счисление от Рождества Христова +5508 лет; иудейское же счисление представляет собою наши годы +3760 лет. Если 5508 разделить на 19, в остатке получится 17; если 3760 — на 19, в остатке получится тоже 17. Следовательно, первый год цикла такой системы

приходится первым и по нашей пасхалии. Вследствие этого счисление константинопольское и иудейское согласно. Но константинопольская церковь в своем счислении искажила счисление александрийской церкви. Вследствие такой непоследовательности произошло то, что 17-й год константинопольского счисления был первым александрийского счисления.

От этого-то и произошло столкновение, с которым имел дело Никейский собор. Если приложить *guch-adzat* к александрийскому счислению, то третий константинопольский год лунного цикла будет шестым по александрийскому счислению, шестой — девятым и т. д.³⁰). Отсюда может произойти, что год эмволимический по александрийскому счислению будет простым по иудейскому и константинопольскому, и праздник пасхи в одних церквях придется ранее или позже, чем в других. Так, 311-й год есть 8-й год 19-летия по александрийской пасхалии, и 14-е нисана этого года приходится по ней на 18-е апреля, так что пасху нужно было праздновать 22 апреля. Между тем по иудейскому счислению этот год [как 5-й год лунного круга] простой, и иудеи должны были праздновать пасху 22 марта и притом в четверг только потому, что нельзя было в среду³¹). Если держаться обычая иудейского, то нужно бы и великий пост начинать гораздо ранее, чем начали его в Александрии.

Выходило то, что в то время, как одни веселились, другие постились. Но нужно заметить, что вопрос в указанном смысле не был поставлен в настоящем освещении. Вследствие этого разногласия во времени празднования пасхи продолжались и после Никейского собора.

Из сказанного видно, в чем заключалась сущность вопроса о пасхе на Никейском соборе³²).

P. S. В объяснение разности в праздновании пасхи в начале IV века.

A = годы круга луны по александрийскому счислению.

K = годы круга луны по иудейскому и константинопольскому счислению.

AD = годы от P.X.

Буквы $\sim\iota\upsilon$ и т.д. = еврейские и константинопольские эмволимические годы.

Цифры: $\iota\xi$, $\iota\theta$, γ и т.д. = александрийские эмволимические годы.

Продолжение

		γ			ι		ϑ		1
K	13	14	15	16	17	18	19		
AD	319	320	321	322	323	324	325		326
A	16	17	18	19		1	2	3	4
						δ	γ	δ	ο
		ιξ		ιθ				γ	

		λ			ι		π		
K	2	3	4	5	6	7	8	9	10
AD	327	328	329	330	331	332	333	334	335
A	5	6	7	8		9	10	11	12
		ά		ς		ε	ν	δ	ε
		ς		η				ια	

	κ			γ			ι		ϑ
K	11	12	13	14	15	16	17	18	19
AD	336	337	338	339	340	341	342	343	344
A	14	15	16	17	18	19		1	2
		κ		ά	ς				
	ιδ			ιξ		ιθ			γ

Таким образом, и по К и по А годы 320, 325, 328,333, 336, 339, 344 были anni ombolismi и не давали повода ни к каким недоразумениям. Напротив, годы 322, 330,341, embolismi по александрийскому циклу, были anni communes по циклу иудейскому, и они-то и подавали повод к недоразумениям. То полнолуние (около 18—19 марта), которое с точки зрения александрийского цикла приходилось на μήν ἐμβόλιμος = 'π ιτκ, по мнению сирийских протопасхитов, было полнолунием нисана, и потому они праздновали пасху — обычно — на 28 дней [resp. 35 дней] ранее, чем в Александрии и других церквах, следовавших александрийской практике. Словом, дело шло о тех годах, когда пасхальная граница приходится по александрийской пасхалии на 17-е или 18-е апреля. Восточные епископы [на Никейском соборе] представляли слабое меньшинство против большинства втрое сильнейшего. Христианские церкви запада и юга были против сирийской практики; потому восточные поступились своим древним обычаем и примкнули к практике, можно сказать, общецерковной.

Празднование пасхи [вместе с иудеями] удержалось как одна подробность в практике архаической секты авдиан, слабой уже при Епифании, но в V в. еще существовавшей и лишь к VI веку исчезнувшей.

Антиохийский [поместный] собор 341 г.³³) постановил (правило 1-е): клириков низлагать, мирян отлучать за празднование пасхи с иудеями ["прежде весеннего равноденствия", *πρὸ τῆς εαρινῆς ἰσημερίας*, как поясняет 7-е апостольское правило]³⁴).

в) ТРЕТЬЯ ЭПОХА: РАЗНОСТЬ МЕЖДУ АЛЕКСАНДРИЕЙ И РИМОМ

а) Константин Великий радостно приветствовал состоявшееся на Никейском соборе соглашение между восточными и остальными церквами и надеялся, что весь христианский мир в один день будет праздновать пасху. На деле в следующем же 326 г. церкви греко-восточные праздновали пасху 3 апреля, латино-западные — 10 апреля³⁵). Разность повторялась в 330, 333³⁶), 340, 341, 345, 350, 357, 360, 373 и 387 гг. Это показывает, что на соборе разрешена была одна половина спорного вопроса и осталась не затронута другая, быть может, потому, что не подозревали о ее существовании³⁷). Никейский собор на епископа александрийского возложил поручение — заранее извещать церкви о дне пасхи³⁸). Выбор объясняется тем, что в Александрии процветала астрономия. Но отцы, видимо, не выразили своего желания с такою категоричностью, чтобы и римские епископы следовали беспрекословно александрийским вычислениям. Упорство Рима, защищавшего свой неудовлетворительный лунный календарь, и было причиной разногласия во вторую эпоху споров.

* Собор Арльский 314 г. (пр. 1) поручил римскому епископу извещать все церкви о дне пасхи; но, вероятно, собор имел в виду не разность, нами рассматриваемую, и не малоазиатскую [и не сирийскую] практику, а разногласие от неумения вычислить день пасхи по римской даже системе. Осию кордубскому [по *Sozomen. I, 16*] император поручал уладить разность лишь с церквами восточными.

б) Никейский собор определил: праздновать пасху в воскресенье, следующее за полнолунием первого весеннего месяца, т. е. того месяца, полнолуние (14-я луна) которого или совпадает со днем весеннего равноденствия или бывает после этого дня³⁹). Но этот последний день составлял только астрономическое искомое: римский календарь при Юлии Цезаре полагает равноденствие 25 марта, [св. Епифании и] "Апостольские постановления" — 22 марта, Ипполит — 18 марта⁴⁰), Анатолий — 19 марта; но после того александрийские астрономы высчитали, что равноденствие приходится на 21 марта.

Затем выступал вопрос о лунном цикле. Ипполит римский составил пасхальную таблицу (вырезанную на его статуе, найденной в 1551 г. в Риме) на 112 лет (222—333 гг.). Ее анализ показывает, что Ипполит положил в ее основу 16-летний (16x7=112) цикл, хотя мог бы сократить его в 8-летний, так как он принимал, что чрез каждые 8 лет (в 1-й, 9-й, 17-й, 33-й и т. д. год) полнолуние падает на 13 апреля⁴¹).

Ошибочность вычислений Ипполита была скоро замечена, и его таблица была оставлена; в Риме заменили ее 84-летним циклом, в котором удержалось довольно много следов канона Ипполита⁴²). Дионисий александрийский составил 8-летний канон, о котором более ничего не известно. Ученый александриец Анатолий, епископ Лаодикии сирийской, издал к 277 (266?) году свой пасхальный канон с 19-летним циклом в основе⁴³). Канон Анатолия впоследствии обработал Евсевий кесарийский⁴⁴) применительно к 21 марта, как дню равноденственному, в) Разность между Александриею и Римом состояла:

1) Прежде всего в определении дня весеннего равноденствия (т. е. самого раннего terminus paschalis = самого раннего полнолуния termini paschalis). Равноденственным днем в Александрии принимали 21 марта, в Риме — 18 марта (с Ипполитом⁴⁵))

2) Самая ранняя (в лунном месяце) пасха в Александрии приходилась на 15 день луны, в Риме (по методе Ипполита) лишь на 16 день⁴⁶). Александрийская аргументация: накануне пасхи в глубокую ночь оканчивается пост; а по закону (ветхозаветному) пасхального агнца дозволено вкушать лишь в ночь с 14 на 15 нисана; следовательно, пост нельзя кончать ранее 14 числа луны и, следовательно, пасху нельзя праздновать ранее 14-го. Римская аргументация: Христос воскрес 16 нисана; следовательно, пасху нельзя праздновать ранее 16 числа луны.

Поэтому, а) если в субботу 21 марта случалось полнолуние, то в следующее воскресенье 22 марта в Александрии праздновали самую раннюю пасху. Напротив, в Риме полнолуние в субботу 18 марта признавали пасхальным, но воскресенье 19 марта пасхальным не считали, потому что оно приходилось на 15 день луны; пасху в подобном случае праздновали 26 марта. Таким образом, самая ранняя пасха в Риме приходилась не ранее, как на 20 марта (когда полнолуние 18 марта приходилось на пятницу⁴⁷). б) Если полнолуние приходилось на 20 марта, то в Александрии не признавали его пасхальным и ожидали следующего полнолуния 18 апреля. Если на этот день приходилось воскресенье, то в следующее воскресенье, 25 апреля, праздновали пасху. 25 апреля — самая поздняя александрийская пасха. В Риме же не хотели выходить из ошибочных пасхальных пределов канона Ипполита⁴⁸). Последний предполагал, что пасхальное полнолуние никогда не случится позже 13 апреля. Если это число приходилось в субботу, то 21 апреля была пасха. Это была самая поздняя римская пасха.

г) Вопрос о пасхальной разности между Александрией и Римом впервые был обсуждаем на соборе Сердикском 343 г. Римляне отказались принять александрийский пасхальный цикл, уверяя, будто у них есть предание от ап. Петра — не праздновать пасхи позднее 21 апреля. Поэтому состоялось соглашение лишь на следующие 50 лет, по которому александрийская церковь поступалась отчасти своими вычислениями в угоду римской: в 346 г. пасха назначена была на 30 марта (вместо 23 марта), в 349 г. на 26 марта (вместо 23 апреля). Но с 350 г. каждая церковь начала праздновать по-своему.

Наступил наконец критический 387 год. Полнолуние приходилось в этот год на 19 марта, пятница, и 18 апреля, воскресенье. Для Рима первое было уже пасхальным, и 21 марта здесь праздновали уже пасху. В Александрии же пасха была только 25 апреля. Разность на целые пять недель. Тогда вопросу о дне пасхи придавали необыкновенное значение, рассказывали даже о чуде, ежегодно совершающемся накануне пасхи (в одном из горных приходов великую субботу чудесным образом крещальня наполняется водою, которая затем, по совершении крещения, исчезает); понятно, какое поражающее впечатление произвело это разногласие между Римом и Александрией⁴⁹). Император Феодосий I потребовал⁵⁰) от Феофила александрийского, чтобы тот разъяснил, как возможно такое невероятное разногласие. Феофил составил [по словам псевдо-Кирилла в его прологе] пасхальный канон на 418 [resp. 428] лет [наделе же — пасхальную таблицу на 100 лет, начиная с 380 года=96 эры Диоклетиана, т. е. с 1 года 6-го александрийского 19-летнего цикла, (19x5)+1]⁵¹). Кирилл александрийский [по словам того же псевдо-Кирилла] сократил этот канон в 95-летний [в действительности же, вероятно, по поводу спора о пасхе 444 года составил новую пасхальную таблицу на 95 лет] (153—247 гг. эры Диоклетиана, т. е. 437—531 гг. от Р. Х.⁵²).

Александрийская пасха теперь была в Риме заранее известна; но там не хотели оставить своего цикла, и всякий раз, как пасха выходила за предел 21 апреля, поднимали тревогу и переписку. Так было в 444 году (пасха 23 апреля) и в 455 году (пасха 24 апреля). В последнем случае Лев Великий затронул вопрос о разности в вычислениях (в Риме предполагали праздновать 17 апреля) уже 24 июня 451 г. и написал (между прочим) по этому поводу не менее 10 писем (3 кимп. Маркиану, 1 Протерию александрийскому). 28 июля 454 г. Лев Великий циркулярно оповестил церкви христианского запада, что пасху следует праздновать 24 апреля.

При папе Иларе в 465 г. был принят 19-летний цикл, изобретенный в 457 г. Викторией аквитанским, где устранена была значительная часть разностей между римским и александрийским счислением⁵³). Но конец разногласию положен был в VI в., когда (525 г.) римский аббат Дионисий Малый ввел александрийский 19-летний цикл. В 531 г. оканчивался канон Кирилла александрийского. Дионисий, повторив последние 19 лет канона, продолжил его до 626 г. и при этом ввел в употребление наше летосчисление от рождества Христова. Цикл Дионисия тогда же был принят в Риме и Италии; в 589 г. введен в Испании. Но Галлия до Карла Великого держалась цикла Виктория; в Британии даже следовали прежнему 84-летнему циклу, и когда появилось христианство у англосаксов и введен был римский (Дионисиев) цикл, то между англами и бриттами возникли пасхальные споры, которые Колумбан (f 597) перенес и в Галлию. Лишь в 729 г. большинство старобританских христиан приняло цикл Дионисия. [В отдельных уголках Британии 84-летний цикл просуществовал до начала IX в.]⁵⁴).

Примечания

²³) Ср. *В. В. Болотов*, Из истории церкви сиро-персидской. *Пáреруов*: Из эпохи споров о пасхе в конце II в. Христ. Чт. 1900, I, 439-454, особенно 450-454 (отд. отт. 111-126, 122-126); ср. также экскурс Е: Церковный год сиро-халдеев. 1901, I, 937-938 (169-170) прим. 1 (о "косой пасхе" армян).— Журналы заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V, стр. 31-49 (доклад В.В.Болотова о пасхалии, читанный в 3-м заседании Комиссии 31 мая 1899 г.).— День и год мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 143-174 (отд. отт. 281-312), 409 (317) прим. 71.— Настоящий отдел редактирован свящ. Д. А. Лебедевым, которому принадлежат и все дальнейшие примечания, отмеченные инициалами Д. Л. (А. Б.) — 460.

²⁴) Спор этот, по предположению *В. В. Болотова*, Из эпохи споров о пасхе в конце II в., в Хр. Чт. 1900, I, 450-454, возгорелся по поводу пасхи 189 г., которая в Александрии праздновалась, вероятно, 20 апреля, а в Малой Азии 20 марта. (Д. Л.) — 460.

²⁵) Предположение *Weitzel'n, Hilgenfeld'a, Schurer'a* etc., что Трикентий совершал пасху всегда 25 марта, не имеет для себя твердых оснований в сохранившихся фрагментах его полемики с Петром александрийским. По всей вероятности, Трикентий был протопасхит. Ср. *E. Schwartz, Christliche und jiidische Ostertafeln*, S. 109, 116. (Д. Л.) - 463.

²⁶) Эти слова четырнадцатников приводит св. Ипполит во фрагменте, сохранившемся в пасхальной хронике. (Д. Л.) — 464.

²⁷) См.: ниже прим. 35. (Д. Л.) — 467.

²⁸) *L. Duchesne, La question de la paque au concile de Nicee a Revue des questions historiques*. t. XXVIII, 1880, p. 5-42.— В 1905 г. на сторону Дюшена самым решительным образом

стали / *Schmid*, Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicaea. Wien 1905, и авторитетный *E. Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. Статья Дюшена у Шварца (S. 104) названа "epochenmachendes Aufsatz". {Д. Л.} — 468.

²⁹⁾ Такое точно распределение эволюционные годы имели по самому вероятному мнению (*Пето* и *Унгера*, см.: *G. F. linger*, Zeitrechnung der Griechen und Römer в *Iwan Muller*, Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft. В. I. Nordlingen 1886. 2-е Aufl. München 1892 (§ 28), в цикле самого изобретателя 19-летнего круга у греков — афинянина Метона (его цикл начинался с 432 г. до Р. X.). (Д. Л.) - 470.

³⁰⁾ По остроумному предположению самого В. В. Болотова (<в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V>, в его докладе о пасхалии, Б, стр. 33), константинопольский = иудейский 19-летний лунный круг, известный и западным средневековым пасхалистам (начиная с Дионисия Малого) под техническим названием "cyclus lunaris" (в отличие от александрийского cyclus или circulus decemno-vennalis [хотя оба эти цикла были лунные и оба 19-летние]) — *сиро-македонского* происхождения: в его 1-й год 1-е тишри приходится на 24-е сентября — день осеннего равноденствия (по календарю Юлиуса Цезаря) — идеальное начало сиро-македонского года. Следовательно, "лунный" круг не был иудейским изобретением: сами иудеи заимствовали его у сирийских язычников. (Д. Л.) — 470.

³¹⁾ Исключение та (ср. *В. В. Болотов*, День и год мученической кончины св. евангелиста Марка, в Христ. Чт. 1893, II, 157 = Из церковной истории Египта, 295, 4 [ср. 3]). По современному иудейскому календарю действительно Moled tiSri следующего 4071 года иудейской эры есть 6" [= пятница 31 августа 311 года] 3^h 947 хлаким, и только вследствие 2" 1-е тишри перенесено на субботу 1 сентября. Пасха же по иудейскому календарю (ср. *В. В. Болотов*, Календарь персов, в Христ. Чт. 1901, I, 445 = Из истории церкви сиро-персидской 133) приходится всегда за 163 дня до следующего 1-го тишри; след. в 311 году она была бы 22 марта. Но истинное новолуние в этот год приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 7 марта в 3 ч 57,4 мин утра по среднему александрийскому, в 4 ч 22, мин утра по среднему ан-тиохийскому времени. Следовательно, при заходе солнца 7 марта луна имела возраст только около 14-ти часов и едва ли могла быть замечена. Следовательно, "a visu" (День кончины св. Марка, с. 157 [с. 295], 7) 1-е нисана можно было назначить только на 9-е марта, следовательно, 15-е нисана (песах) приходилось бы никак не ранее *пятницы* 23 марта, а ввиду ВаДУ, могло быть 1-е нисана назначено даже на 10-е марта, 15-е, следовательно, на 24 марта. Сдругой стороны, по сиро-македонскому лунному кругу (см.: выше примеч. 30) 15-е нисана в 5-й год круга приходится на 20-е марта, в цикл Анатолия (в 16-й год его 19-летнего цикла) на 21 марта. (Д. Л.) — 470.

³²⁾ Несколько иное объяснение разности между александрийским и сирийским вычислением пасхи предлагает *E. Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln, S. 421-125.— В знаменитом codex Veronensis 60 (ср. *В. В. Болотов*, Реабилитация 4-х документов 343 года, в Хр. Чт. 1891, II, 80-81 = Либерии еп. римский и сирмийские соборы, 63—64), содержащем так называемое теперь "соборание Феодосия диакона" (см.: о нем *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius, Mittheilung II в Nachrichten von der Königl. Gesellschaft des Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1904. Heft 4, S. 357-391) содержится, между прочим, отрывок из послания отцов восточного Сердикского ("Филиппопольского") собора 343 (по *Schwartz* 342) года к западным. Восточные сообщают здесь западным, что они послали им пасхальную таблицу на 30 лет. Это сообщение содержится и в сирийском Codex Parisinus 62. Но в codex Veronensis сохранилась далее и самая таблица пасхальных полнолуний на 30 лет, начиная с 1-го

индикта при Константине, т. е., как думает Шварцц, с 328 года, а пред нею таблица иудейских пасх на 16 лет, след.— думает Шварцц — на 328-343 гг. Дни полнолуний и иудейских пасх выражены здесь в числах марта (mar) и апреля (ap), и все 16 пасх иудеев показаны в марте, один раз (в 10-й год = 337) "II mar" 2 марта (христианское же пасхальное полнолуние совпадает с иудейскою пасхою лишь в том случае, если последняя приходится не ранее 21 марта). Так как под деяниями "Филиппопольского" собора на первом месте стоит подпись Стефана епископа антиохийского, то, думает Шварцц, таблицы эти составлены в Антиохии, и в греческом оригинале вместо марта и апреля стояли дистр и ксанфик. Предполагая, что перевод этих антиохийских дат на римские произведен правильно, Шварцц и делает вывод, что, следовательно, антиохийские иудеи в середине IV века совершали свою пасху не по какому-либо циклу, а просто-напросто около полнолуния в сиро-македонском дистре, соответствующем нашему марту; протопасхиты же свою пасху праздновали в воскресенье, следующее за этим мартовским полнолунием. Следовательно, их пасха не 2 раза в 19 лет, как по гипотезе В. В. Болотова, а приблизительно 2 раза в 3 года, приходилась на месяц раньше александрийской пасхи. Не ограничиваясь этим выводом, Шварцц предполагает, что подобным же образом иудеи поступали и в других странах, и, например, в Малой Азии они совершали свою пасху в асийском ксанфике, начинавшемся ante diem IX kalendas Martias = 21 (biss.22) февраля и кончавшемся a. d. X kalendas Manias = 23 марта; и, следовательно, св. Поликарп смирнский мог пострадать 22 февраля 156 г. (*Schwartz*, S. 130) и, однако, в "великую субботу", т. е. в день иудейской и мало-азийской пасхи. А иудеи времен Иисуса Христа, по мнению Шварцца, совершали пасху в ксанфике по тирскому календарю, следовательно, не ранее 18 апреля и не позже 18 мая.— Гипотеза Шварцца имеет то преимущество пред гипотезой В. В. Болотова, что по ней поводов к столкновениям между Александриею и Анти-охию было гораздо больше, чем по В. В. Болотову— Позволительно, однако, поставить вопрос, таблица веронского кодекса, на которой основывается эта гипотеза, не есть ли позднейшая интерполяция в собрании Феодосия диакона; или, если такая таблица иудейских пасх стояла и в приложении к подлинному греческому посланию филиппопольских отцов, то насколько точно переданы ее даты в латинском переводе. Предположение, будто иудеи в такую эпоху, когда солнечный календарь только вводился на востоке и далеко не везде вытеснил лунный год (см., в частности, о Сирии в 411 г. доклад В. В. Болотова, <в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V,> стр. 39), в вычислении своей пасхи руководствовались солнечным антиохийским календарем, невероятно в высокой степени. Еще в III в. иудеи, по словам Юлия Африкана, держались 8-летнего цикла, и это сообщение подтверждает и апокрифическая книга Эноха. В это время и христиане держались 8-летнего же цикла (не только на западе, но и в Александрии). На смену 8-летнему циклу и у христиан и у иудеев на востоке выступил 19-летний цикл. Следовательно, времячисление тех и других шло параллельно. И так как у христиан 19-летний цикл появился в III в., то вся вероятность за то, что в это же время (и, вероятно, несколько раньше христиан) его приняли и иудеи. (*Д. Л.*) - 471.

³³) 333 года — по В. В. Болотов, Из истории церкви сиро-персидской. Экскурс Г. Что знает о начале христианства в Персии история? в Христ. Чт. 1900, I, 436 [108] прим. 43; ср. доклад о пасхалии, < в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V,> стр.35, и заметку об издании канонів Лаухерта в Христ. Чт. 1896, II, 183.— Ср. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VI, в Nachrichten der Konigl. Gesellschaft der Wissensch zu Gottingen. Philologisch-his-torische Klasse. 1905. Heft 3, S. 281. Ann. 1. (*Д. Л.*) — 472.

³⁴) Однако протопасхиты не исчезли в Антиохии и к 387-му году, когда против них беседовал св. Иоанн Златоуст. Из его аргументации против этих лиц, противившихся

определению Никейского собора, всего яснее видно, что и они совершали пасху всегда в воскресенье. Во 2-й половине IV века споры об отношении пасхи к весеннему равноденствию возникли среди новатиан. В царствование Валента фригийские новатианские епископы на соборе в фригийском селении Пазе постановили праздновать пасху вместе с иудеями. Но самые видные новатианские епископы не присутствовали на этом соборе (Socr. IV, 28, Sozom. VI, 24). В царствование Феодосия Великого в Константинополе последователем этого постановления Пазского собора явился пресвитер Савватий (родом иудей). По этому поводу константинопольский новатианский епископ Маркиан созвал собор новатианских епископов в вифинском селении Сангаре; отцы этого собора признали, что вопрос о пасхе не может быть достаточным поводом для отделения от церкви, потому пусть совершает каждый пасху, когда хочет, и издали об этом канон, который назвали ἀδιάφορον (Socr. V, 21, Sozom. VII, 18). (Савватий все-таки потом отделился от общества новатиан. Socr. VII, 12).— Какого лунного цикла держались фригийские новатиане и Савватий — неизвестно. Но что они совершали свою пасху всегда в воскресный день, прямо говорит Созомен (VII, 18: Οἱ δὲ Νουατιανοὶ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν ἐπιτελοῦσιν).— И неизвестный малоазийский пастырь в 387 г. (см.: ниже прим. 49), защищая александрийскую дату пасхи на этот год (25 апреля = 2-го числа 8 асийского месяца), имел в виду собственно не сирийских протопасхитов, а протопасхитов-новатиан. (Ср. *Schmid*, 75, 78, *Schwartz*, 119-120 (Д. Л.) -472.

³⁵⁾ Когда именно совершали пасху в 326 г. в Александрии и на западе — 3 или 10 апреля,— строго говоря, неизвестно. Пасхальные послания св. Александра александрийского не сохранились. А в таблице в хронографе 354 г., где — по общепринятому мнению — сохранился список исторических римских пасх на 312—342 гг. (по меньшей мере) под 326 годом, как и под 315 и 320, когда пасха и по александрийской пасхалии приходилась на 10-е апреля, стоит невозможная дата III id. arg. = 11 апреля (понедельник), которую одни поправляют на III id. arg. = 10 апреля, другие на III non. arg. = 3 апреля. А с другой стороны, по циклу Анатолия лаодикийского, пасха 326 года должна была приходиться на 10-е апреля (в 21-й день луны), и в этом случае на его стороне была и астрономия (истинное новолуние в 326 г. было 20 марта в 4 ч 18 мин веч. *Oppolzer-Ginzel*,— 12 мин *Newcomb*, 3 ч 58 мин *Lehmann*, 4 ч 12 мин *Πτολεμαῖος*; полнолуние — 4 апреля 6 ч 58 мин утра *Op.-Ginz.*— *Newcomb*,— 44 мин *Lehm.*, 6 ч 57 мин *Πτολεμαῖος*; следовательно, 3 апреля был только 14-й день луны, считая от истинного новолуния). Возможно, следовательно, что в 326 г. или и на западе совершили пасху 3 апреля (по гипотезе van-der-Hagen'a — Krusch'a, не опровергнутой Швартцем, римская церковь между 312—342 гг. назначала пасху не на 16—22, а на 14—20 нисана), или же и на востоке праздновали ее 10 апреля. Предположение, что уже в 326 г. нарушено было постановление собора — совершать пасху всем христианам в один день, потому невероятно, что в 333 г. сам Афанасий Великий назначил пасху на 15-е апреля, хотя по правилам александрийской пасхалии ее следовало бы назначить на 22-е апреля, очевидно, уступая западным, для которых 21-е апреля было *terminus post quem* поп пасхи, хотя и астрономия и в этом случае была на стороне западных, а Афанасий Великий, вероятно, и это имел в виду. (Д. Л.) -472.

³⁶⁾ В 333 году на деле и в Александрии и в Риме совершили пасху 15 апреля, в 14-й день луны по александрийскому циклу, но в 15-й от истинного астрономического новолуния. (Д. Л.) — 472.

³⁷⁾ Ср. В. В. Болотов, Доклад о пасхалии, В, II, стр. 41, <в Журналах заседаний Комиссии по вопросу о реформе календаря при Русском Астрономическом Обществе в 1899 г. Приложение V>. (Д.Л.) — 473.

³⁸⁾ Предположение о таком поручении, данном будто бы Никейским собором александрийскому епископу, покоится на словах Льва Великого в его послании к императору Маркиану от 15 июля 453 г. (*Krusch*, 258) и на скопированном с него сообщении псевдо-кирилловского *Prologus paschalis* (n. 2 ap. *Krusch*, 339, ср. 95). Но в 1899 г. (доклад в Журналах Комиссии о реформе календаря, 42—3, В, III) сам *В. В. Болотов* справедливо отнесся к этому сообщению Льва Великого скептически. Главные основания этого скепсиса: 1) "отцы Никейского собора к александрийской церкви писали нарочитое послание, но в нем ни единым словом не обмолвились, что на папу александрийского вселенский собор возложил столь высоко почетное поручение". В конце послания отцы собора "благовествуют" александрийцам "и о согласии относительно святой нашей пасхи". "Естественно ли, что отцы собора забывают сообщить александрийской церкви и другое "благовестив", что епископы александрийские отныне будут всей церкви от концов до концов земли возвещать день пасхи?" 2) "Если архиепископы александрийские вырабатывали пасхалию как уполномоченные на то вселенским собором, то нелегко объяснить самую возможность" [для римской церкви] — уклоняться от александрийских определений дня пасхи и — по старине — довольствоваться 84-летним циклом".— Обычай александрийских епископов извещать не только египетские, но и другие церкви о дне будущей пасхи, по справедливому предположению *В. В. Болотова*, возник сам собою из обычая их писать пасхальные послания. (*Д. Л.*) — 473.

³⁹⁾ В своем докладе о пасхалии *В. В. Болотов* доказывает уже, что Никейский собор воздержался от постановления: праздновать пасху непременно после весеннего равноденствия. В аргументации этого положения у него вкралась ошибка: Ипполит в 222 г. и *Q. J. Hilarianus* в 397 г. полагали весеннее равноденствие не 18, а 25 марта. Но то бесспорно, что собор не обсуждал вопроса о дне пасхи в подробностях (иначе всплыла бы уже в 325 г. разность между Александрией и Римом) и приписываемое ему обычно постановление: совершать пасху в воскресенье после 1-го весеннего полнолуния, есть лишь позднейшая формулировка принципа александрийской пасхалии: пасха в 1-е воскресенье после той 14 луны, которая приходится не ранее дня весеннего равноденствия (21 марта) (следовательно, в 15—21 дни луны).— Но 14-я луна по александрийскому циклу в IV в. почти никогда не совпадала с полнолунием. Полнолуние обычно приходилось на 15—16, редко на вечер 14 нисана по александрийскому счету. Например, в 323 г. *ἰδ' τοῦ πάσχα* по александрийскому циклу приходилось на 5-е апреля (= Ю-е *φάρμαθῆ*), и пасха на 7-е апреля, а истинное полнолуние в Александрии было только в 12 ч 40 мин ночи с 7 на 8 апреля (*Oppolzer-Ginzel*), следовательно, даже уже 17 нисана. (*Д. Л.*) — 473.

⁴⁰⁾ 18-е марта было для Ипполита только самым ранним пределом пасхальной 14-й луны; равноденствие же он полагал, по всей вероятности (как видно из *De pascha computus* анонима 243 года), 25 марта. (*Д. Л.*) — 473.

⁴¹⁾ О цикле св. Ипполита ср. *В. В. Болотов*, День и год кончины св. Марка, в Христ. Чт. 1893,1, 145 (= Из церковной истории Египта 283), прим.35. В 243 г. — невыяснено, где именно, в Риме или в Африке — появилась новая исправленная редакция 112-летнего Ипполитова цикла, начинавшаяся с 241 года и сохранившаяся между творениями св. Киприана. *De pascha computus* этого анонима дошел до нас целиком в двух рукописях, а в одной из них — *codex Remensis* (ср. *В. В. Болотов*, День и год кончины св. Марка, 146/284, прим.35) сохранились и пасхальные таблицы на 241—352 гг. Так как цикл Ипполита давал ошибку (опережал луну) в 16 лет на 3 дня, то здесь полнолуние перенесено было на 3 дня позже, чем у Ипполита. Но по истечении новых 16 лет и этот цикл оказывался столь же непригодным, как и цикл Ипполита. (*Д. Л.*) — 473.

42) О 84-летнем цикле есть превосходное исследование *Bruno Krusch*, *Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen*. Leipzig 1880. В недавнее время вопроса об этом цикле касался *E. Schwartz*, *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905. (Д. Л.) - 473.

43) Ср. *В. В. Болотов*, День и год мученической кончины св. евангелиста Марка, в Хр. Чт. 1893, И, 410 (= Из церк.ист. Египта, 318) прим. 72. Здесь В. В. Болотов принимает за факт, что цикл Анатолия начинался с 277 года и не упоминает о 266 годе. И это понятно: у Анатолия в 1-й год его цикла новолуние 1-го месяца (1-е нисана) приходилось на 26-е фаменот = 22-е марта, и в 277 году истинное новолуние приходилось в 1-м часу ночи на 22-е марта (12 ч 43 мин по *Oppolzer-Ginzel*, 12 ч 36 мин по Птолемею). А в 266 году истинное новолуние приходилось только 27 марта в 6 ч 35 мин [\pm ок. 40 мин] утра по *R. Schram* по среднему александрийскому времени, и среднее новолуние 23 марта в 4 ч 52 мин вечера, так что в тот год даже и александрийское 1-е нисана, 23 марта, на деле относилось к адару. *E. Schwartz*, *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905, S. 16—17, за 1-й год Анатолиева цикла принимает 258-й год (в 19-летнем цикле соответствующий 277-му). Но и в 258 году истинное новолуние приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 22 марта в 4 ч 27 мин вечера, по Птолемею в 3 ч 56 мин вечера по александрийскому времени, так что 1-м днем луны было не 22-е, а 23-е марта. (Д. Л.) - 474.

44) 19-летний цикл, принятый у нас теперь, приурочен к эпохе Диоклетиана (284/5 г.) и, следовательно, появился в *Александрии* и, следовательно, его автором не мог быть Евсевий *кесарийский*. (Д. Л.) — 474.

45) Нет, 25-е марта.— А начиная с 343 г. в Риме за день весеннего равноденствия принимают уже 22-е марта. (Д. Л.) — 474.

46) Но между 312-342 гг. — по гипотезе *van-der-Hagen'a* и *Krusch'a* (гипотезе, построенной на основании дат пасхальной таблицы хронографа 354 г.) римская церковь назначала пасху начиная с 14-го дня луны и кончая 20-м. (Д. Л.) — 474.

47) Так, по Ипполиту (по анониму 243 г. самая ранняя пасха приходилась даже на 19 марта), но римский 84-летний цикл IV—V вв. за *terminus ante quem* поп пасхи признает уже день весеннего равноденствия, 22-е марта, и лишь один раз в виде исключения допускает пасху 21 марта. (Д. Л.) — 474.

48) Дело было тут не в каноне Ипполита, а в том, что 21 апреля в Риме справляли день основания Рима, *Natalis Urbis Romae*, и потому римским христианам не хотелось, чтобы этот день приходился на страстную неделю. (Д. Л.) — 474.

49) О спорах между *Римом* и *Александрией* по поводу пасхи 387 г., строго говоря, ничего неизвестно. Но необычно поздняя пасха этого года (в последний раз пред 387-м годом пасха по александрийской пасхалии *приходилась бы* на 25-е апреля в 140 г. по Р. Х.) выдвинула старый вопрос о пасхе "вместе с иудеями". Пред пасхою 387 г. беседовали против *протопасхитов* антиохийский пресвитер Иоанн Златоуст и неизвестный малоазийский пастырь, 7 слов о пасхе которого сохранились тоже между творениями св. Златоуста. (Д. Л.) — 475.

50) По сообщению псевдо-кирилловского "Prologus paschalis". Но найденное Крушем в *cod. Lugd. Seal.* 28 посвятельное письмо Феофила к императору Феодосию (*Krusch*, S. 220 п. 2, cf. S. 85) показало, что Феофил свою пасхальную таблицу составил по просьбе частных лиц (может быть клириков) и только посвятил ее имп. Феодосию. (Д. Л.) — 475.

⁵¹⁾ Krusch, 92-93, 221. (Д. Л.) - 475.

⁵²⁾ Ср. В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. I. Введение в церковную историю. Спб. 1907. стр. 86, <то же В. В. Болотов, Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М. 2000, стр. 88>. — E. Schwartz, Ostertafein, 22-23, считает таблицу, приписываемую Дионисием Малым св. Кириллу, подлогом (на том основании, что о ней ничего не знают ни Лев Великий, ни Протерий александрийский), едва ли, однако, основательно. (Д. Л.) — 475.

⁵³⁾ Викторий составил первую на западе пасхальную таблицу на 532 года ("великий индиктион"). (Д. Л.) — 476.

⁵⁴⁾ О пасхальных спорах в Британии есть исследование J. Schmid, Osterfest-rechnung auf den britischen inseln. Regensburg 1904. (Д. Л.) — 476

Церковный строй в первые три века христианства⁵⁵

Данные новозаветных канонических книг относительно церковного устройства сводятся к следующему. Названия "епископ", "пресвитер" и "диакон" уже известны и в этот период; но везде, где говорится об "епископах", остается место предположению, что это название равносильно другому: "пресвитер" [ср. Деян. XX, 17, 28; Тит. I, 5, 7; Филип. 1,1; 1 Тим. III, 1, 8]. Пресви-териум рукополагает [1 Тим IV, 14]; следовательно, некоторые, носившие название пресвитеров, имеют и право хиротонии, этот существенный признак епископского сана. Но остается неизвестным, были ли в среде пресвитеров некоторые, не имевшие этого права. Таким образом, данные не позволяют нам отождествлять этих епископов-пресвитеров в целом ни с епископами, ни с пресвитерами, ни, наконец, с уверенностью утверждать, что между ними различались и те и другие. Над этими епископами-пресвитерами возвышаются некоторые отдельные лица, но мы не в состоянии решить, насколько это их положение определяется их личным значением или их чрезвычайными полномочиями, и насколько оно принадлежит их сану, их церковной степени.

Таким образом, для пополнения этих данных возникает необходимость обратиться к церковным писателям последующих веков. Естественнее всего начать с тех, которые занимаются именно интересующим нас вопросом об устройстве церкви апостольского периода — обратиться к толкователям тех мест новозаветного Священного Писания, где говорится об епископах-пресвитерах.

Самое древнее объяснение (если только его правильно понимают в этом смысле) принадлежит св. Иринею лионскому [Adv. haer. III, 14, 2: in Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus. "Ибо когда епископы и пресвитеры, пришедшие из Ефеса и других ближайших городов, собрались в Милете..."]. Если выражение Иринея не случайно и если бы оно должно было развиваться в целую теорию, то смысл ее тот, что подобное смешение названий объясняется просто случайностью. Евангелист Лука умолчал, что призываются вместе с пресвитерами и епископы, и к последним обращено слово апостола. Как бы объяснил Иринея другие места, конечно неизвестно.

Восточные отцы выставляют нам три теории. По Епифанию [haer. 75, 5], церковные степени и тогда назывались теми же самыми именами, как и в IV веке; молчание апостола о некоторых из них объясняется неполнотою состава церковной иерархии в тех церквях, к которым он пишет. Эта неполнота имеет только историческую причину: новость

распространения христианства, отсутствие настоящей нужды в полном составе иерархии в каждой церкви, а равно и недостаток достойных кандидатов для высших церковных степеней. Но можно заметить, что Епифаний оставляет без объяснения, почти уклончиво обходит весьма трудный пункт: для него, как и для всех его современников, несомненно, что в одной церкви только один епископ; между тем апостол говорит о многих епископах в Филиппах. Должны ли мы предположить, что, по Епифанию, в первенствующей церкви, хотя в виде исключения, бывало и по нескольку епископов? Его теория ведет к этому предположению, но ясно он его не высказывает.

Иначе объясняет дело *Феодорит* [in ep. ad Philipp. I, 1; in ep. 1 ad Timoth. III, 1]. Как и Епифаний, он предполагает, что каждая из трех церковных степеней существовала при апостолах под строго определенным названием, хотя и не тем же, какое она носит в IV—V вв., именно диаконы назывались диаконами, пресвитеры — пресвитерами и епископами, а епископы — апостолами. Таким образом, ни один из терминов, удержавшихся в последующее время, не имел высшего значения и в апостольский век: тогдашние пресвитеры не были выше, тогдашние епископы были даже ниже теперешних. Эту теорию Феодорит высказал очень определенно и держался ее твердо. Но и ему пришлось погнуться, когда дело дошло до 1 Тим. IV, 14: "с возложением рук пресвитерия". "Даром он назвал учение, διδασκαλία, а πρεσβυτέριον здесь (δέ ένταύθα) — удостоенных апостольской благодати (τους της αποστολικής χάριτος ήξιωμένους). Так и почетных (τους έντιμους) людей в Израиле божественное писание называет γερουσίαν".

Сильнее других поставлена теория *св. Златоуста* [hom. I, in ep. ad Philipp. I, 17], хотя он и не старается выдвигать ее на вид в подходящем случае. Ее гибкость — ее главное преимущество. Как и Феодорит, он утверждает, что в апостольский период церковные степени назывались не совсем так, как в IV—V вв., но, в отличие от Епифания и Феодорита, он полагает, что тогда терминология совсем еще не была устойчива: епископ назывался и епископом и пресвитером и даже диаконом, пресвитеры тоже назывались и епископами и пресвитерами. В последующее время терминология установилась — с номинальным возвышением епископов (скромные названия пресвитеров и диаконов уже были оставлены), тогда как по Феодориту — епископы высокое название апостолов обменяли на более скромное имя лиц, им подчиненных. Таким образом, у Златоуста есть некоторое различие в понимании самого направления последующего развития церковного строя.

При всем разнообразии трех теорий восточных отцов, они имеют между собою то общее, что если и допускают мысль о тождестве епископов-пресвитеров, то лишь в названии. По существу — епископы и пресвитеры были тогда различны.

Напротив, западные толкователи [*Иероним*, ep. 69 (al. 82, al. 83) ad Oceanum, ep. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum, comm. in ep. ad Tit. I, 5, 7 и *Ambrosiaster*, comm. in ep. 1 ad Tim. III, 10], допускают и реальное тождество этих степеней в первоначальной церкви. Различие между епископами и пресвитерами установилось лишь исторически; прежде оно было весьма относительным: епископ — лишь первый пресвитер, председатель пресвитериума. Образование епископской степени в ее отличии от пресвитеров Иероним и *Ambrosiaster* не приурочивают к определенному моменту. *Ambrosiaster*, кажется, допускает, что это совершилось уже при апостолах. Мысль Иеронима — менее ясна.

Таким образом, уже в ту отдаленную эпоху интересующие нас места обращали на себя внимание. Но объяснения даны различные. Можно ли поэтому думать, что мы имеем дело не с учеными экзегетами, а с историками, которые опираются на определенные факты, нам неизвестные? За исключением одного места Иеронима, объяснения восточных и

западных отцов, видимо, составлены на основании снесения известных мест Священного Писания,— представляют попытку гармонического соглашения новозаветных данных с практикою IV века. Словом, это экзегетические гипотезы, которые могли бы быть составлены и в другое время, и наиболее сильная между ними ставит историю апостольского века в наименее определенных очертаниях.

Но, по крайней мере, в каком виде существует церковная организация в начале послеапостольского периода? По этому вопросу у нас есть свидетельства Климента римского и Игнатия; их разделяет одно — много два десятилетия.

У *Климента* отсутствие разграничения епископа и пресвитеров тем более удивительно, что Климент уже ставит строй христианской церкви в аналогию с ветхозаветным, говорит о разделении ветхозаветной иерархии на первосвященников, священников и левитов, которые имели каждый свои особенные обязанности [с. 40, 41, 43]. Словом, молчание Климента об епископе коринфском столь полное, что, например, Ротэ, для спасения своей теории [о появлении епископата в церкви около 70 г.], строит целую конъектуру, что в то время епископ коринфский умер, и его смерть послужила сигналом к взрыву партийных страстей (R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*. Wittenberg 1837. S. 404-405)

Напротив, послание *Игнатия* представляет епископский сан в самых определенных чертах. Здесь нас может интересовать не столько это, очевидно, высокое сознание епископского достоинства — мысль о них, как заместителях Христа, не эти настойчивые увещания к повиновению епископу,— в чем одни видят доказательство более позднего происхождения Игнатиевых писем, другие, напротив, свидетельство о том, что епископат был тогда еще учреждением новым. Важнее проходящая всюду строгая определенность выражений, твердое разграничение епископа, как одного, от пресвитеров, как подчиненных ему многих. Нигде названия "епископ" и "пресвитер" не употребляются как взаимно заменимые.

В этом смысле терминология Игнатия довольно сильно разнится не только от Климента, но и от позднейших писателей. Например, в послании *Поликарпа* нигде граница между епископами и пресвитерами не проводится ясно. У *Иустина* мы знаем лишь о предстоятеле; у *Ермы* также не находят места, где бы епископ выделялся из круга подчиненных ему пресвитеров. Даже *Иринея*, во время которого различие между епископами и пресвитерами, бесспорно, уже выяснилось, все еще, говоря о временах минувших, употребляет выражения "епископ" и "пресвитер" смешанно: перечни предстоятелей церковей он называет то преемством епископов [III, 3, 1, 2], то преемством пресвитеров [III, 2, 2]. Римские епископы до Виктора называются у него пресвитерами, Поликарп смирнский — тоже "блаженный пресвитер" *.

* Rothe [S. 417—418] объясняет это, впрочем, тем, что название "пресвитер" было почетнее официозного "епископ". "Старец" — в этом заключалась дань уважения или почтенному возрасту или почтенной исторической давности, которая составляет ореол первых генераций епископов. Словом, "епископ" и "пресвитер" для писателя II в. звучит приблизительно так же, как для нас имена: "епископ" или "архиерей" и "свяtitель".

Как отголосок далекого прошлого является одно место в *Statuta ecclesiae antiquae* [галльском памятнике начала VI в., о возложении рук на посвящаемого пресвитера не только епископом, но и всеми присутствующими при хиротонии пресвитерами].

Несомненно, эта обрядовая практика возникла не тогда, когда различие между епископом и пресвитером, между "actus episcopalis et actus presbyteralis" принимает характер абсолютный. Может быть, эта практика представляет простую копию слов апостола: "с возложением рук пресвитерства" (1 Тим. IV, 14). Но, во всяком случае, это был обычай древней церкви.

После этого указания естественно дать место действительно озадачивающему свидетельству *Иеронима* [об избрании и поставлении в Александрии самими пресвитерами из своей среды епископа до первой половины третьего века] **⁵⁶).

** [Hieronymi epist. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelum. Migne, Patr. lat. t. 22, c. 1194A: Quod autem postea unus electus est, qui caeteris praeponeretur (епископ), in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos (ок. 240 года) presbyteri semper unum ex se selectum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant; quomodo si exercitus imperatorem faciat: aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent].

Данные(подробности относительно места и времени) столь определенны, что их нельзя отнести на счет пылкой фантазии вифлеемского пресвитера, не совсем свободного от честолюбивых поползновений. В ряду древних известий это место стоит в полном одиночестве.

Но всего страннее то, что это известие Иеронима встречает некоторую поддержку со стороны, с которой этого можно было бы ожидать всего труднее от патриарха александрийского *Евтихия* X века *⁵⁷. Судить об относительном достоинстве этого последнего источника — дело не совсем легкое. Бесспорно, это — историк не высокой пробы (сказочный характер). Но сообщаемое им до такой степени расходится с современной ему практикой, что сам он не мог этого выдумать. Едва ли верно (как предполагает Ротэ) и то, что Евтихий просто повторяет Иеронима — не те даты и подробности. Но весьма возможно, что источники, из которых черпал этот историк, были самые мутные: подозрительно уже то, что здесь замешано имя епископа Александра, преемника Петра. В то время был мелитианский раскол, возникший на почве иерархических отношений. В этом известии, по крайней мере, противоречащее позднейшей дисциплине, конечно, внесено не в позднейшее время, и с этой стороны оно всегда сохранит историческую ценность. Оно не обосновывает ничего; но известие Иеронима при этой поддержке со стороны Евтихия александрийского представляется более твердым, чем оно было бы без него.

* [Eutychii, Alexandrini patriarchae, Annales. Migne, Patr. gr. t. III, c. 982B: Constituit evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cujus capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent; deinde viram aliquem insignem eligerent quem secum presbyterum constituerent loco ejus qui factus est patriarcha, ut ita semper extarent duodecim. Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri

patriarchae Alexandrini, qui fuit ex numero illo trecentorum et octodecim. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha con-venirent episcopi, qui patriarcham ordinarent. Ср. *F. Cabrol* в *Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie*. Fasc. V (Paris 1904), col. 1204-1210].

Представленные данные таковы, что на их основании невозможно восстановить иерархический строй первенствующей церкви. Когда этот строй обрисовывают полно, то это делают или совершенно произвольно, или же расписывают картину древнейшего времени красками, взятыми из эпохи III—IV века. Наименее оправданным оказывается предполагаемый демократический принцип церковной иерархии: нигде мы не находим подтверждающих его фактов; решительно нет примера, чтобы когда-нибудь община посвятила себе пресвитера или епископа. Православному догматическому воззрению всех времен противна мысль, чтобы епископство было учреждением не апостольским, выродилось вследствие разных исторических случайностей. Смысл догматических требований прекрасно выражен у Ambrosiaster'a: "ведь невозможно же, чтобы низший поставлял высшего: никто не может дать того, чего не получал". Следовательно, степень епископа догматически предшествует степени пресвитера. Поэтому всякое историческое представление о древних пресвитерах-епископах, как пресвитерах в строгом смысле, должно пасть как несогласное с основным догматическим воззрением вселенской церкви⁵⁸).

Но чтобы один епископ был в одном городе, это — факт, а не догмат. Вопрос о взаимном отношении епископов опять-таки имеет интерес только исторический. Кажется, нужно допустить, что фактические отношения пресвитеров к епископам в древнейшие времена были более близки к равенству, чем в последующие периоды. Над пресвитерами возвышается уже весьма рано один из них: "ангелы" седми апокалипсических церквей засвидетельствованы уже св. Иоанном. Что это были только президенты пресвитерских коллегий, веско это протестантами не доказано. Но даже и послания Игнатия Богоносца не дают нам определенного заграждающего всякие уста свидетельства, что различие между епископами и пресвитерами было абсолютно; и у нас остается лишь тот скромный факт, что — если игнорировать одинокий голос Иеронима — мы не знаем ни одного определенного случая, когда бы епископа поставляли пресвитеры.

На твердую историческую, т. е. хорошо засвидетельствованную почву мы вступает в конце II века. И здесь факт существования епископов и пресвитеров, клира и мирян не подлежит никакому сомнению. По мере возникновения потребностей клир возрастает и количественно: появляются *новые должности низшие*. Время появления каждой из них неизвестно; вместе они названы впервые в послании Корнелия, епископа римского (251, f 252): *ὑποδιάκονοι, ἀκόλουθοι, ἔξορκισταί, ἀναγνώσταί, πύλοροί* (Eus. VI, 43, 11) 'Аκόλουθοι, несмотря на греческое название, существуют только на западе. Несомненно существовали тогда и *диаконалиссы*. Начало их восходит ко временам апостольским (Фива — диаконалисса церкви кенхрейской, Рим. XVI, 1, 1 Тим. V, 9, Тит. II, 3—5; *ministrae* — в письме Плиния к Траяну). Подробно обязанности их неизвестны. Но цель этого учреждения понятна сама собою: при той разобщенности между полами, какая существовала на востоке, да и в классическом мире, для епископа или пресвитера было затруднительно поддерживать сношения с христианками. Ввиду необходимости наставления христианских женщин в вере и нравственности, диаконалиссы научали приступающих к крещению женщин, что отвечать при крещении. Вероятно, они были рукополагаемы епископом в присутствии клира и народа.

Между *ordines maiores*, степенями собственно иерархическими, различие установилось весьма отчетливо. Представители коллегиального начала, пресвитеры, отступают пред епископом, представителем начала монархического. Потребности времени, нужда в твердой защите церкви против еретиков, вполне благоприятствовали этой централизации церковной власти. Борьба с еретиками, особенно гностиками, могла с успехом разрешиться лишь на почве предания, сохраняемого в церкви от времен апостольских. Идеальное единство церкви следовало перевести в реальное, указать конкретных носителей этого апостольского преемства. Послания Игнатия, сочинения Ириния и Тертуллиана дают такую постановку этому вопросу. (Влияние ветхозаветного священства можно оставить в стороне). И епископ, естественно, возвысился над своим пресвитериумом, как высокочтимый *πάπας ἱερότατος, ἀρχιερεὺς, summus sacerdos*. Ему принадлежит высшее седалище в центре своего пресвитериума, высший надзор за своею паствою; он поставляет членов клира; наоборот, с III века избрание епископа рассматривается как дело общецерковное, в нем принимают участие не только клир и народ, но и соседние епископы. Словом, пресвитерство, затемняемое постоянным присутствием превосходящей славы епископа, с которым оно действует совместно и нераздельно, доводится до роли весьма скромной, далеко не соответствовавшей иерархическому их положению; пресвитер фактически стоит иногда даже ниже диаконов.

В члены клира избирались люди, которых общий голос признавал наиболее достойными. Особенных учреждений для подготовки к клировым должностям еще не существовало. Подготовка эта была вполне практического характера: вероятно, этим следует объяснять примеры появления духовного сословия еще в первоначальной церкви. "И я, наименьший из всех вас, Поликрат,— с достоинством говорит этот замечательный ефесский епископ (Eus. V, 24, 6),— поступаю по преданию моих сродников, ибо некоторых из них я был преемником. А из моих родственников было семь епископов, я восьмой". Вопросы об обеспечении клира в древней церкви не существовало. Выбирались часто люди зажиточные, которые еще сами приносили церкви пожертвование. Впоследствии, когда установился взгляд, что священному сану не следует заниматься мирскими ремеслами, их содержание отнесено было на счет добровольных приношений верующих. Многие вопросы, впоследствии принявшие острый характер, улаживались чисто практически*.

* Обстоятельства времени естественно располагали выбирать в духовный сан лиц очень зрелого возраста. Это предreshало собою вопрос о недозволительное™ брака для посвящаемого. Церковные правила последующего периода <подтверждают такой обычай> (Собор Анкирский 314 г., сап. 10 о диаконах, Ap. Constit. ("Апостольские Установления") с. 6, 17, Соб. Неокесарийский, сап. 1). Случаи, следовательно, были,— Уважение к аскетическому образу жизни заставляло верующих требовать его и от духовного сана.— Отсюда естественно исключение из клира двубрачных и трибрачных.— В римской клире при Каллис-те: обличение Иполлита. Тертуллиан: *bigami praesident apud vos* ("двубрачные предстоят у вас"). Ельвирский собор 305 г., сап. 33.

Другой вопрос в сфере отношений между отдельными членами церкви — это о *клире* и *мирянах*. Это различие в продолжение всего периода существовало весьма твердо; покушений со стороны мирян не видим. Протестанты, естественно, подмечают следы существования идеи всеобщего священства. Так, у Ириния указывают Adv. haer. IV, 20: *omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem* ("ведь и все праведники относятся к священническому чину"). И у Тертуллиана De exhort. castitatis, с. 7: *vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus?* "Ведь нелепо же думать, что мирянам позволено то, что непозволительно священникам. Разве и

мы, миряне, не священники? Церковный авторитет и почет, освященный восседанием с иерархией (*per ordinis consessum*), вот что установило различие между клиром и народом (*inter ordinem et plebem*). Поэтому, где нет собрания церковного чина, там ты и совершаешь и возношение и погружение, и один ты сам себе священник; но где трое, там уже церковь, хотя бы то были и миряне. Итак, коль скоро ты носишь в самом себе право священства — на случай необходимости, то следует тебе подчиняться и дисциплине священничества, так как тебе необходимо присуще право священства".

В действительности, и то и другое заявление имеет свой полный смысл лишь в нравственной области: как обязательство для всех христиан быть нравственно чистыми. А *jus sacerdotis*, о котором говорит Тертуллиан,— явление вовсе не церковное: это пишет монтанист, который, пока оставался православным, думал совсем иначе. "И ни малейшего-то у них порядка! — писал он о еретиках (преимущественно о гностиках),— кто у них оглашенный, кто верный, и понять невозможно. Их ординации — взбалмошны (*temerariae*), легкомысленны, неустойчивы. У них сегодня один епископ, а завтра — другой; сегодня диакон, а завтра уже lector; сегодня пресвитер, а завтра мирянин. Ибо они и мирянам присваивают священные должности (*nam et laicis sacerdotalia munera injungunt*)" (*De praescr.* с.41). Словом, нет примера, чтобы миряне посягали на прерогативы священства.

Но, различая себя от клира, как низших от высшего, миряне имели право широкого участия в делах церковных, лучшей гарантией которого было самое положение вещей: зависимость клира от народа в самом содержании и отсутствие внешней силы, которая могла бы заместить собою недостаток нравственного влияния клира и доверия народа. *Testimonio et sententia cleri, conscientia populi praesentis, suffragio plebis assistentis* (свидетельством и мнением клира, согласием присутствующего народа, голосованием наличествующего плебса) — делались все важнейшие дела церкви (выбор в церковные степени, принятие падших). Формы строго выработаны не были: мы не можем решить, чей верх оставался в тех случаях, когда епископы, клир и народ безнадежно расходились между собою. Но — нет и необходимости придавать вопросу такую острую постановку: почему же епископы непременно должны быть противниками достойных кандидатов? Примеров подобных столкновений история I—III веков не представляет.— Народ участвовал в делах церковных или в целом или в лице своих представителей. Подобных представителей мы встречаем в *seniores plebis* карфагенской церкви, которые, как основательно доказано Ротэ, были *virii ecclesiastici* отнюдь не в смысле членов клира — они сами отличают себя от последнего,— но в том же смысле, как старосты церковные отличаются от старост сельских. Права их в точности неизвестны, да и это учреждение, может быть, было местное, африканское.

Представляя каждая в отдельности законченное целое, церкви в общем представляли конфедерацию равноправных величин или *вселенскую церковь*. Этот дух единства теоретически выражался в церковном учении — особенно у Иринея и преимущественно у Киприана, практически — в сношениях отдельных церквей между собою, личных (посредством случайных или нарочных представителей) и письменных. Последние были очень развиты, что доказывается уже богатою номенклатурой подобных *посланий* — *litterae ecclesiasticae*: а) *εγκύκλιοι*, *circulares*, *tractoriae* ("окружные"), б) *γράμματα τετυλωμένα*, *for-matae* ("официальные документы"), в) *κοινωνικά*, *communicatoriae*, или *ειρηνικά*, *pacificae* ("информационные или мирные"), г) *συστατικά*, *commendatoriae* ("рекомендательные"), д) *ἐνθρο-νιστικά*, *cathedraticae* ("поставительные"), е) *ἀπολυτικά*, *remissoriae* ("отпускающие грехи"), ж) *κανονικά* ("канонические") — к общему сведению. Высшее выражение этого единства были церковные соборы, по обстоятельствам того времени только поместные. "Кроме того,— замечает Тертуллиан о своем времени,— в

Греции бывают в известных местах эти *соборы*, на которых сообща обсуждаются и более важные вопросы и которые служат средством торжественного представительства всего имени христианского"* . Впервые о соборах упоминается около 160 г. (Eus. V, 16), в Малой Азии, по случаю движения монтанистов. Затем соборы упоминаются во время пасхальных споров — около 196 г. Во времена Тертуллиана они представляли регулярный институт (дважды в год).

* De jejuniis, c. 13: Aguntur praeterea per Graeciam ilia certis locis oncilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.

Таким образом, церковь представляется нам как союз самостоятельных единиц, объединяемых между собою общей целью своего существования и выражавших это свое единство фактически, когда представлялся к этому повод. Но эти средства выражения церковного единства имеют еще характер чрезвычайный. Дальнейший вопрос — о том, как в самой *организации*, в административных порядках выражалось это единство? Представлял ли этот свободный союз церквей стройно расчлененное целое, части которого стоят между собой в отношении не только счинения (координации), но и подчинения (субординации)? Впоследствии это единство административное было проведено последовательно: епископский округ, *парокіа*, представлял собою объединение отдельных приходов, или даже нескольких хорепископий; известное число *парокіа* составляли из себя *ἐπαρχίαν* — митрополитский округ, И несколько епархий образовали из себя *διοίκησιν* — патриархат. Насколько эти отношения подготовлены в доконстантиновский период?

Как основная единица пред нами является *парокіа*, поместная церковь в тесном смысле, епископия. Епископ является до такой степени необходимым составным элементом в понятии церкви, что — можно сказать — церковь без своего епископа была немислима. Но о каком-нибудь внутреннем расчленении этой единицы мы знаем так мало, что эти неполные исторические известия стоят почти в противоречии с самыми необходимыми предположениями, на которые дает нам право тогдашнее положение вещей. Именно, о существовании городских приходов (управляемых пресвитерами) в доконстантиновский период мы не имеем положительных сведений. Напротив, пресвитеры постоянно представляются вместе с епископом; вся церковная жизнь сосредоточивается, — говоря языком нашего времени, — около кафедрального собора. Иустин Философ, который сообщает нам одно из древнейших сведений о христианском богослужении, представляет дело так, что все верующие, не только городские, но и окрестные поселяне, по воскресным дням собираются в одно место для евхаристии (Apol. I, 65). Но, с другой стороны, в половине III века (251—252), как мы знаем из слов Корнелия, римская церковь содержала более полутора тысяч вдов и нуждающихся; на основании статистики можно заключить, что число верующих в Риме тогда простиралось до 30 тысяч. Мало вероятно, чтобы такая масса собиралась постоянно в одном месте, будь это даже довольно обширный храм *. [По всей вероятности, в каждом из 14 *regiones*, на которые делился Рим в гражданском, было особое место для богослужебных собраний]. Первые известия о приходах [в городах] принадлежат к послеконстантиновскому периоду, хотя начала для их образования могли быть подготовлены в настоящий период. Столь же мало известий у нас и о приходах сельских. Обыкновенно христианство распространялось из городов в села. В первое время немногочисленные сельские христиане собирались для богослужения в

город (Иустин). Но с умножением их числа — не должны ли они составить самостоятельную общину? Но могли быть и исключения: христианство могло распространиться прежде в селе, потом в городе. В последнем случае, естественно, во главе сельской общины должен был стоять епископ; при выделении из городской епископии филиальной сельской общины, во главе последней могли поставить и епископа (что более вероятно), и пресвитера. В каких отношениях должна была стоять сельская парикия к городской? В первом случае епископ, естественно, мог пользоваться полной автономией; во втором — можно предполагать зависимость филиальной церкви с ее епископом от городской, но мера этой зависимости остается неизвестной. Вероятно, уже раньше IV в. существовали *χωρηγίσκοτοι* (первые упоминания в IV в.), с которыми ведут городские епископы борьбу, окончившуюся полным подчинением хореепископий епископам и уничтожением должности хореепископа. Этот процесс, может быть, восходит уже к докон-стантиновскому периоду.

* Это придает вероятность тому предположению, что 46 пресвитеров отвечают <за> 46 отдельных мест богослужебных собраний. Этой гипотезе благоприятствует и то, что цифра аколупов, экзорцистов, чтецов и <привратников?> также колеблется около 50 (42—52). Итак, в половине III века в Риме было около 40 приходов? Но как это невероятно, однако же мы не имеем права на такое заключение: могли быть суррогаты приходов, и все-таки не приходы. Порядки древней церкви могли представлять что-нибудь весьма оригинальное: еще в 416 г. (Иннокентий I ad Decentio Eugubino, 5) в Риме существовала такая практика, что пресвитеры собирались со своими прихожанами по титутам, — но для выражения своего единства — не совершали литургии, а получали через аколупов Св. Дары, освященные епископом (*ibid* parochia — в смысле сельского прихода). Встречающееся выражение *diaconus plebem geuens* показывает, что руководство богослужебными (отдельными) собраниями поручалось диаконам: ясно это не был приход. Таким образом, факт тот, что единство церкви в древности выражалось яснее даже и по форме.

На историю образования *митрополитанского* управления высказаны были различные взгляды. Златоуст, по-видимому, склонен представлять Тимофея своего рода митрополитом. Мысль об апостольском происхождении митрополитской степени в форме довольно грубой высказана была англиканскими богословами (*Usserius [Usher], De origine episcoporum et metropoli-tanorum*, 1641; *Beveregius [Beveridge], Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus*, 1678). Она смягчена уже у католических ученых, которые производят от апостолов лишь принцип этого строя, но его осуществление относят к позднему времени. *Petrus de Marca (De concordia sacerdotii et imperii*, ed. Baluze, 1663) указывает прежде всего на то, что апостол Павел пишет свои послания в такие города, которые были центрами политической жизни; ап.Петр обращается к пришельцам Галатии, Понта, Вифинии. Но уже *E. du Pin (De antiqua ecclesiae disciplina*, 1686) совершенно справедливо заметил, что подобные указания не доказывают ничего: верующие жили не вне географического пространства; нужно было обозначить их место жительства.

Справедливого в этой католической теории лишь то, что митрополитанская система развилась из тех же естественных причин, которые расположили апостолов начать свою проповедь с политических центров. Большие города, как средоточие гражданской жизни, естественно, привлекали к себе и массу верующих из провинций. Так как евангельская проповедь направлялась из главных городов в глубь страны, то многие провинциальные церкви стояли в филиальном отношении к епископии главного города; естественное

уважение к своей *ecclesia matrix* обуславливало известные отношения зависимости их от нее — сперва нравственной, потом перешедшей и в административную. Как исходные пункты апостольской проповеди, большие города, естественно, оказались апостольскими кафедрами. А — по общему убеждению древней церкви — апостольское предание в большей чистоте и яснее сохранялось именно в этих основанных апостолами кафедрах; к ним, естественно, обращались взоры церковей, основанных впоследствии, — когда возникал какой-либо церковный вопрос. "К этой церкви, — говорит св. Ириней лионский о римской церкви, — вследствие ее преимущественно первенствующего положения [*propter potentiores principalitatem*], необходимо приходится (*necesse est*) собираться [*convenire*] всей церкви, т. е. всем находящимся всюду верным, и в ней теми верующими, которые отовсюду собираются, всегда сохраняется апостольское предание". Наконец, как церкви древние, они были наиболее многочисленны, как церкви городские, они заключали в себе верующих наиболее образованных; отсюда естественная возможность выдвигать на кафедру епископов наиболее просвещенных. Таким образом, централизация частных церковей провинции около ее главной церкви должна была совершиться по началам естественным.

Имя митрополита впервые встречается на первом вселенском соборе; но оно звучит здесь весьма твердо. Права митрополитов уже древний обычай, и на соборе подтверждаются. Первые намеки на эту группировку церковей представляют известия Евсевия о пасхальных спорах около 196 г. На соборах, созванных по этому поводу, председательствуют (V, 23) — на Палестинском: Феофил кесарийский и Наркисс иерусалимский (VI, 25: Наркисс и Феофил), на Галльском — Ириней лионский, в Греции — Вакхилл коринфский, но на Понтийском — Πάλμας ὡς ἀρχιεπίσκοπος προύτέτακτο — Пальма, епископ города Амастриды. Таким образом, выдвигаются предстоятели главных городов; но личный принцип еще с успехом держится против территориального. Замечательно, что в Африке он до конца удержал свою победу: там митрополитов не было (исключая Карфагена); округи группировались около старейших епископов.

Примечания

⁵⁵) Из новейшей весьма обширной литературы о церковном строе в древнейшее время можно указать в особенности *E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage* (Oxford 1882), besorgt und mit Excursen versehen von A. Hamack. Giessen 1883. *A. Hamack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten.* Leipzig 1910. На русском языке: *П. Гидулянов, Митрополиты в первые три века христианства.* Москва 1905. *Ф. Мищенко, Церковное устройство христианских общин ("прикии") II и III века, в Трудах Киевской духовной академии, 1908, декабрь, стр. 525—574.* *В. Мышцын, Устройство христианской церкви в первые два века.* Сергиев Посад 1909. (А. Б.).

Автограф данного раздела академических чтений В. В. Болотова в настоящее время хранится в ОР РНБ, ф. 102, ед. 415, лл. 39-48, причем в нем, вероятно, утеряны первые два листа, так как л. 39 имеет поставленный рукой А. И. Бриллиантова номер 3. В издании "Лекций" 1910 г. автограф был напечатан не полностью (только лл. 41—49, здесь же сохранились пометки А. И. Бриллиантова). На листах 39—41 находится следующий текст В. В. Болотова {А. С):

На основании аналогии с устройством иудейских синагог и римских муниципий *Pomē* полагает, что управление первых христианских общин покоилось на демократическом принципе. Народное избрание, о котором часто упоминается в новозаветных книгах, здесь

значило все, рукоположение имело значение просто благословения, а не хиротонии или ординации в католически церковном смысле. Пастыри были должностными лицами общины, а не церкви (S. 155, nur Gemeindefunktionäre, nicht Beamten der Kirche), представителями интересов общины, а не апостольских полномочий. Управление каждой общины (как и синагоги и муниципии) имело характер коллегиальный: ее председатели προϊστάμενοι, были епископы-пресвитеры, ее служители (исполнительный орган) — διάκονοι. Последние имеют аналогию с синагогальными hazanim, хотя с положением почетным, несравненно более высоким, чем должность этих последних. Пресвитеры, т. е. председатели общин христиан из иудеев или вообще верующих, знакомых с иудейскими порядками,—дословный перевод евр. zekenim. Нотак как название "старец" не имеет себе аналогии в должностном персонале греко-римских городов и — при возможном несоответствии с возрастом председателей — звучало бы странно для неиудеев, то председатели христиан из язычников назывались ἐπίσκοποι,— имя, которое давно уже применялось у греков к различным должностным лицам. Но и епископы и пресвитеры представляют решительно одну и ту же степень, и те и другие — только члены коллегии, πρεσβυτέρων: никакого различия между ними по сану не было. И вообще в апостольский период еще не было должностных лиц, возвышавшихся над епископами-пресвитерами: Иаков, Тимофей, Тит и др. произвольно считаются за епископов в позднейшем смысле.

Около 70 г. совершился весьма крупный переход в сознании верующих. Падение иудейской теократии обратило и сосредоточило их мысль на самих себе, и они ясно сознали себя особым религиозным обществом. До тех пор были христианские общины (Gemeinden), но не было Церкви (Kirche). Присущее христианам стремление к единству пока проявилось только в тесной сфере отношений отдельной общины. Вдохновенное слово ап. Павла расширило христианское сознание до идеи единой Церкви — тела Христова. Но это сознание в период апостольский имело характер теоретический. Практически выражалось оно лишь в сношениях всех общин с апостолами (общины входили в соприкосновение не непосредственно, а в своем общем центре). Апостолы и их делегаты (как Тимофей, Тит), посредствуя отношение единства, были только суррогатом единства, <един-ством> временным, потому что оно держалось лишь на их личности, а не коренилось в самом строе общин. По мере того, как смерть все более и более сокращала число апостолов, все настоятельнее заявляла себя забота об упрочении общения между христианскими общинами: нужно было чрезвычайные его средства превратить в органические; а это значило — осуществить, привести в действительность идею Церкви, до сих пор сознанную лишь в теории. Так как невозможно было найти в христианском мире таких лиц, которые по глубокому постижению истин христианства, по нравственной чистоте, были бы равны апостолам и так же, как они, свободно были бы признаны за верховный авторитет всем христианским миром: то преемство апостольства в чистом его виде было невыполнимо. Но можно было в каждой общине — и естественнее всего между ее председателями — найти хоть одно лицо, пользовавшееся общепризнанным уважением между пасомыми. Их-то апостолы и уполномочили быть своими преемниками.

В их лице апостольство разветвилось во множественность: автократический характер апостольского правления получает теперь преимущественно аристократический оттенок. С одной стороны, они — представители своих общин (демократический характер остается и теперь в силе), но с другой — в силу своего державного авторитета высоко стоят над нею, обладают полномочиями выше тех прав, какие дало им свободное избрание: в их лице община должна была видеть представителей целого епископата, апостольства, сановников не только общинных, но и церковных. Апостолы' проявили свой авторитет in solidum, как члены единого целого; так и их преемники должны практиковать свой авторитет солидарно, взаимно ограничивая друг друга и вместе образуя нераздельную и единую власть. С одной стороны, они — истинное представительство общин, но с другой

— их державная воля независима от воли представляемых общин; и тем не менее в их воле христианские общины должны опознать свою истинную волю, потому что в их голосе сказывается коллегиально воля церквей, их истинное "я".

Такое направление христианской организации дали еще сами апостолы. На это указание Ротэ видит в иерусалимском соборе апостолов для избрания Симона во епископа (Eus. h. e. 3, 11), в свидетельстве Иринея о вторичных распоряжениях, δευτέραις διατάξεσι, апостолов и в свидетельстве Климента римского, что апостолы сделали ἐπινομήν, дополнительные постановления, которые завещаны относительно преемства предстоятелей церкви.— Этих предстоятелей, епископов в собственном смысле, знают уже мужи апостольские, как Климент, Игнатий, Поликарп, Ерма, не говоря уже об Иринее. Послания Игнатия в краткой греческой редакции — подлинные, представляют самое полное выражение идеи христианского епископата — и его исторического значения.

Отчасти критикует, отчасти повторяет Ротэ и "католический историк".— Как необходимое средство для человеческого спасения, Христос основал церковь и в ней положил всю полноту благодатных даров, однако так, что располагать ими может не всякий верующий, а только ее предстоятели. Иерархия и миряне — это разделение предначертано уже Самим Христом. Но в свою очередь церковь в целом — выше всех своих предстоятелей. Невеста Своего Господа, она госпожа всех верующих: сами апостолы — лишь ее слуги, ее органы. Установлены церковные должности апостолами, конечно с согласия верующих, но это не было договорное отношение, от которого веет разностью (?) и холодом, а живое и свободное взаимодействие одного организма. Рукоположение — момент самый существенный: это акт передачи полномочий, совершить который могли не все, а лишь власть имеющие. Уже в диаконах, как ни сильно выступает бытовая, житейская сторона их должности, сказывается церковный характер их сана: они должны участвовать в раздавании св. Даров. А действительные предстоятели церкви, пресвитеры, преемники апостольских полномочий, несомненно не общинные должностные лица: им принадлежит право учительства и управления (власть ключей) и совершения св. Даров. Это последнее ставит вне сомнения апостольское достоинство этого сана, тождество пресвитеров и епископов. Для того, по слову которого совершается Тело и Кровь Христовы, на земле нет действия более высокого; кто имеет право совершать это величайшее из таинств, тот должен иметь власть и хиротонии. Отрицать это значило бы проповедовать субординационизм Сына Св. Духу. Эти пресвитеры-епископы и были те предстоятели, которых знают христианские писатели первых двух веков, Климент римский, Поликарп, Ерма, Иринея.

"Но следует признать, что учрежденные должности предстоятеля пресвитерия — под именем ли епископа или пресвитера, само в себе было совершенно здоровым развитием. Это было формальное их преимущество, которое вызывалось необходимостью твердой защиты верующих и пресвитеров против различных внешних и внутренних опасностей. Завершение (Zusammenfassung) пресвитерства в выборном епископстве состоялось по свободному решению отдельных церквей, нуждавшихся в этом идеальном и практическом представлении их единства. Епископ был скорее самым рельефным выражением (der prägnanteste Ausdruck) живущего в церкви апостольства, чем официальным носителем апостольского преемства (Erbnachfolge)" (S. 115). Так во втором и третьем столетии, на основании, положенном апостолами, для святой цели и в святом порядке возникло епископство. Как институт, вызванный внутренней необходимостью, он действительно заслуживает названия носителей апостольского преемства. Церковь Божия наложила на него высокую печать: "изволися Духу Святому и нам".— Этот епископат изображается в посланиях Игнатия.— Само собою каждая отдельная церковь пользуется полною

свободой в отношении к другим. Никакого папства апостолы не учреждали. О верховенстве Петра не говорят ни евангелия, ни послания апостолов: а с их стороны было бы преступлением не указать на такой краеугольный камень видимой церкви, как главенство Петрово, если бы оно было действительностью. Самое римское епископство Петра есть басня, созданная фантазией властолюбивых римлян и слишком рано раздутая до призрачного значения исторического факта льстивою угодливостью греков.

Пункты сходства и различия у анонимного католика и Ротэ ясны. Не говоря уже о том, что для первого церковь с самого дня пятидесятницы вступает в реальное бытие, рассуждение его о характере церкви и апостольства потрясает почву для построения церковной организации из демократического начала. Оно, на почве церковной, почти не имеет смысла. Во всяком случае диаконы и пресвитеры, уже при апостолах, должностные лица церкви, а не общины. Ротэ, как и все протестанты, ударяет преимущественно на значение предстоятелей как правителей: для католического историка они прежде всего священники. Пресвитеры и епископы для того и тождественны, но появление последующего епископства—по ротэ — было важным переломом в церковной жизни, для анонима — ее здоровым и законным развитием. Апостольское происхождение епископства у Ротэ дано даже яснее, непосредственнее, чем у анонима, но и для последнего его существование не менее священо. Для Ротэ переход от прежнего строя к новому совершился весьма быстро: уже Климент римский знает епископов в точном смысле. Для анонима процесс образования епископата шел довольно медленно: Климент римский знает лишь пресвитеров-епископов.— 477.

⁵⁶⁾ "Что же касается того, что позже избирали одного, который предстоял бы прочим (епископ), то это было целительным средством при расколах, дабы всякий, влекущий к себе Церковь Христову, не разрушил ее. Ибо и в Александрии, начиная с евангелиста Марка и до епископов Иеракла и Дионисия (ок. 240 г.) пресвитеры всегда называли епископом одного из них, избирали и поставляли на высшую ступень,— подобно тому, как войско поступает с полководцем, или же как диаконы выбирают из своей среды наиболее старательного и нарекают его архидиаконом" (*лат.*).— 481.

⁵⁷⁾ "Евангелист Марк вместе с патриархом Аланией поставили двенадцать пресвитеров, которые пребывали с патриархом, так что когда патриархат оказывался вакантным, они выбирали одного из двенадцати пресвитеров, а остальные одиннадцать, возложив руки на его голову, сами благословляли его и поставляли патриархом; затем они выбирали какого-нибудь выдающегося мужа, которого поставляли пресвитером вместо того, кто стал патриархом, и таким образом всегда оставались числом двенадцать. И в Александрии сохранилось это установление относительно пресвитеров, а именно, что они избирали патриархов из двенадцати пресвитеров, вплоть до времени патриарха Александрийского Александра, который был из числа 318. Он же запретил впредь пресвитерам поставять патриархов. И постановил, чтобы после смерти патриарха епископы собирались для его поставления" (*лат.*).— 482.

⁵⁸⁾ Целесообразно привести одно верное наблюдение Ф. Мищенко: "В силу получаемого в хиротонии благодатного дара и основанных на нем прав, священная иерархия никогда не может быть демократизирована: дар благодати и права священнослужения получаются не снизу, не от демоса-народа, а свыше, от Самого Господа Бога" (*Ф. Мищенко, Церковное устройство христианских общин, с. 540. (А. С.) - 483.*

История церкви в период вселенских соборов
Общий характер этого периода

С началом этого периода мы вступаем в строй церковной жизни в общем весьма близкий к тому, какой существует и доселе. Сфера действия, бытовая сторона церковной жизни предшествующего периода, в своих подробностях для нас не совсем представимы: церковь мучеников, общество гонимое, отрицаемое, юридически непризнанное и тем не менее живущее такой жизнью, которая предполагает значительную публичность обнаружений,— представляет явление слишком своеобразное, экстраординарное. Интерес, который возбуждает последующая церковная история,— другого рода — не столько эстетический, сколько практически положительный. Церковная жизнь в настоящем периоде принимает характер нормальный, легче укладывается в выработанные общенным опытом формы представления. Этот период посредствует — не хронологически только — между позднейшей церковной историей и ее самым древним периодом. Необыкновенно энергичная церковная жизнь живо напоминает предшествующий период; но она развивается при таких внешних отношениях, которые общи настоящему периоду с последующими. Это сочетание новых форм и древнего содержания и силы сказалось вескими последствиями почти на всех пунктах церковной жизни.

Вопрос об *отношении между церковью и государством* впервые в этот период явился в более естественной постановке. В течение этих 6 веков эти отношения приняли те формы, которые, с изменениями несущественными, удержались и доселе в большей части христианского мира. Даже те отношения, которые как исключение существуют в немногих христианских государствах,— имеют свои прецеденты в некоторых, правда разрозненных, явлениях этого периода.

Отношения церкви к миру языческому вне пределов римской империи в настоящий период принимают тот миссионерский | характер, который они сохраняют и донныне: медленное воздействие массы на массу, постепенное проникновение христиан в среду языческого населения заменяется внешним, большею частью случайным воздействием на мир языческий немногих вольных или невольных эмиссаров мира христианского,— результатом которого является не усиление церкви существующей, а зачатки новой, филиальной.

Внутренние отношения христианского общества вообще принимают такие твердые очертания, что на долю будущего остается лишь детальная их разработка. Главные моменты иерархических отношений, мирян и клира, низшего клира к епископу, внутренние разветвления самого епископата, остаются неизменными. Формы соборного управления, положение клира должностного, чиновного, относительно членов иерархии, обрисовывается достаточно ясно.

История *богословской мысли* составляет самую блестящую страницу, а одной своей стороной — и специфическую характеристику этого периода. Этот пункт церковной жизни в эти века является центром, к которому тяготеют все жизненные силы христианской церкви. Богословская мысль развивается здесь во всей своей красоте и силе. В энергии ее проявлений, в необыкновенном — для нашего времени — по своей широте и глубине интересе, который богословская мысль возбуждает в различных слоях общества,— чувствуется непосредственность связи этого периода с предшествующим, когда люди жили своими религиозными убеждениями и умели стоять за них до самоотвержения. В сознании величайших представителей церкви нашего периода героическая стойкость за православие была естественной заменой героизма исповедников предшествующего периода. Борьба с различными ненормальными обнаружениями богословствующей мысли, непрерывной цепью проходящая через несколько веков,— разрешается настолько ценными в догматическом отношении результатами, что даже

консервативный протестантизм не оспаривает их высокого значения. Решение существенных вопросов христианства о Троице, воплощении, благодати в настоящем периоде дано в таких формулах, против которых современное богословие критического оттенка могло выставить довольно острые возражения, но не могло предложить в замену их ничего более цельного, ни даже дать счастливый опыт разрешения выставленных им недоумений. Наряду и совместно с раскрытием содержания христианства на соборах с замечательной мощью развивается и индивидуальная богословская мысль. Греческая церковь этого периода выдвигает целую плеяду столь глубоких и тонких богословов, что другие периоды гордились бы, если бы могли насчитывать их хотя единицами. Латинская церковь также в этот период достигает кульминационного пункта своей богословской производительности, выставляя самого глубокого из своих богословов и самого многостороннего из своих ученых.

Богослужебный строй к концу этого периода — по крайней мере в греческой церкви — достигает своего завершения, и последующая история не привносит в эту область ничего кроме немногих штрихов.

Нравственная жизнь в этот период вырабатывает новые формы аскетического подвига, неизвестные в древней церкви, сохраняющиеся впоследствии на востоке без перемен, на западе развивающиеся во всем разнообразии. Общий нравственный уровень христианской жизни этого периода сближается с последующими, — результат одинаковых общих условий для ее обнаружения; ее экстенсивность развивается не без ущерба для ее интенсивности.

Наконец, если обратить внимание на явления *отрицательного порядка*, — то и с этой стороны история этого периода сделала несомненный успех. Последующий период характеризуется разделением западной и восточной церкви и необыкновенно быстрым и сильным развитием папства. Но *разделение церквей* уже в настоящий период намечено не только в своей возможности, не только в благоприятных условиях и причинах, его произведших, — эти причины существовали раньше самого христианства, — нет, оно дано было уже в самом обнаружении: церкви греческая и латинская уже пережили 35 лет (484—519) в формальном разрыве между собой, фактически могли убедиться в возможности существования одной без другой. Равным образом и *папство* в наш период не только зародилось, но и достигло, хотя и незаметно, довольно значительного роста. Николай I, которым открывается следующий период церковной истории, имел за себя довольно солидные прецеденты; а это был, по образу своих мыслей и действий, вполне средневековый папа.

Отдел первый. Церковь и государство

Настоящий период церковной истории открывается фактом обращения римского императора в христианство. Замена враждебных отношений государства к церкви нормальными, юридическими, превращение христианской религии в государственную, — это событие, в собственном своем элементе коснувшееся лишь внешней стороны церкви, сопровождалось столь обильными последствиями, что не могло не отразиться и на внутреннем строе церковных отношений. Даже такая глубоко внутренняя сторона церковной жизни, как постепенно развивающееся выяснение учения веры, в своих исторических обнаружениях стоит в тесной зависимости от факта изменившихся отношений церкви к государству. Оставайся христианская церковь в своем прежнем положении, — прошли бы целые века прежде, чем состоялся бы вселенский собор. Борьба с ересями отличалась бы иным характером, и если догматические ее результаты были бы те же самые, то, весьма вероятно, ее история была бы значительно другая.

Значение факта новых отношений между церковью и государством для христианской религии понимают различно. Со дней Готфрида Арнольда в значительной части церковной исторической литературы установился обычай — оплакивать эту перемену. У протестантских авторов нередко слышится жалобная нотка: с эпохи Константина датируют "омирщение" церкви. При резком развитии этого взгляда, разность между двумя периодами доводится до противоположности, предполагается разрыв в церковной жизни. Свежая, полная сил и энергии жизнь древних христиан уступает место вялому византизму, вместо нравственной свободы — цезаропапизм, деспотизм совне и внутри; вместо нравственных идеальных стремлений — погоня за материальными благами и внешним преобладанием. Подобный взгляд и в самой резкой форме и в нашей духовной печати был выставляем как квинтэссенция либеральной научности.

Но богослов, который по своим вероисповедным принципам видит в периоде послеконстантиновском новый фазис развития, когда церковная жизнь входит не только в нормальные, но во многих отношениях даже образцовые формы,— с удовольствием заметит, что теперь в самой протестантской литературе точка зрения Арнольда считается уже отсталой. Ученые, которые в последнее время касались с той или с другой стороны интересующего нас вопроса, не признают уже разрыва между двумя эпохами и Константина не думают делать ответственным за все то, чем церковная жизнь нашего периода невыгодно отличается от предшествующего. Положение, созданное Константином, по большей мере только содействовало, благоприятствовало раскрытию и обнаружению тех темных сторон, которые крылись уже в предшествующей истории церкви. И не особенно трудно убедиться в верности этого взгляда. Противоположное воззрение игнорирует хронологию до того полно, что его можно упрекнуть в неумении считать.

В самом деле, наиболее позорными представителями разлагающих влияний константиновской эпохи считаются те епископы, в которых придворный берет верх над предстоятелем церкви, которые за императорскую благосклонность готовы жертвовать и достоинством своего сана и догматическими убеждениями. Таков был, по общему верованию ученых этого лагеря, Евсевий ке-сарийский. Однако Константин ли создал этого рода тип епископа? Справка с хронологией показывает нам, что Евсевий родился, вероятно, между 253—259 г., что 313-й год застает его зрелым 54-летним мужем и, вероятно, даже епископом кесарийским. Следовательно, ко времени Константина это был уже вполне сложившийся и нравственно окрепший характер, который должен был бы противостоять разлагающим влияниям нового царствования. Другой епископ того же типа — Евсевий никомидийский, был, вероятно, сверстником Евсевия кесарийского: к 320 г. он успел уже переменить виритскую кафедру на никомидийскую. Следовательно, и этот епископ-полупридворный воспитался под всеми благотворными влияниями церкви свободной, не преклонявшей своего колена пред Ваалом цезаропапизма,— церкви мучеников диоклетиановской эпохи.— Словом, хронология говорит нам, что царствование Константина было не настолько продолжительным, чтобы в это время могли занять первенствующую роль в церкви лица, воспитавшиеся под новыми влияниями: разве лишь Урсакий и Валент, игравшие такую позорную роль при Константине, нравственно возросли при новых условиях церковной жизни. Все другие церковные деятели, с которыми вступал в отношения Константин, принадлежат по воспитанию предшествующему периоду и обязаны своим положением свободному выбору верующих, незатронутых влияниями нарождающегося византизма.

А если мы припомним кое-какие подробности из жизни последних десятилетий этого периода, то увидим, что современники Константина действуют в том же направлении, в каком действовали бы их предшественники, которых смело диоклетианово гонение. Люди

эпохи Константина слишком высоко ценят свой союз с императором; но не низко ценил его, например, и епископ Феона, дававший известную инструкцию обер-камергеру Диоклетиана¹). Епископат времени Константина считает в своих рядах лиц недостойных. Как узнаем из Евсевия, и епископы времени Диоклетиана далеко не все были лучезарными светилами религиозного и нравственного; и их деяния были таковы, что нуждались в прикрывающем молчании нашего историка.

Сводя вместе все разнородные следствия происшедшей перемены, мы найдем здесь не упадок на всех пунктах, а поступательное движение. Церковная жизнь входит теперь в свои обычные формы, которые она удерживает и в своей последующей истории. Факт же, открывающий настоящий период церковной истории, будет предметом пререканий до тех пор, пока не будет найдена идеальная форма отношений между церковью и государством. Попытаемся выяснить истинный объем его следствий и меру участия в них обоих вступающих в союз элементов, церкви и государства.

Примечания

¹) Письмо Феоны к Лукиану, изданное впервые d'Achery в 1675 г., теперь считается подложным. Ср. *A. Hagmann, Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an Lucian*, в *Texte u. Untersuchungen*, XXXV, 3 (1903). (А. Б.) - 11.

Обращение в христианство Константина Великого²

В деле установления новых отношений между этими новыми союзниками многое зависело от личных воззрений первого христианского императора, от мотивов, которыми он руководствовался в усвоении христианства, от искренности его расположения к новой вере.

Для многих протестантских ученых представляется бесспорным, что Константин перешел в христианство не путем внутреннего убеждения. Если так, то факт этот уже не триумф для церкви, и возникает вопрос: зачем церковь приняла такого человека в свои недра? Но подобное толкование обращения ("не по внутреннему убеждению") не изменяет существа дела, и факт обращения по-прежнему нуждается в объяснении: если Константин принял христианство, не будучи убежден в его истинности, то где мотивы такого поступка?

Всем известен рассказ древних церковных историков, прежде всего Евсевия, об обращении Константина по случаю видения пред решительной битвой с Максентием в 312 г. креста с надписью: "in hoc vinces" ("Сим победиши"). Тропарь: "Креста Твоего образ на небеси виде и, яко же Павел, звание не от человек прием", походит на цитату из церковной истории Фео-дорита; Созомен в числе побуждений к обращению также указывает в особенности на это знамение.

По этому вопросу уже давно написана целая литература. Ставили его в такой форме: имело ли это событие характер чуда или было только провиденциальной случайностью? Дело в том, что около солнца видны бывают иногда полосы, принимающие,— если это явление, "Parhelion", "ложное солнце" — бывает около полудня, форму креста. Но в такой постановке нам задаваться этим вопросом не приходится. В сущности — то и другое представление отделяются лезвием бритвы. Ведь и для чуда не требуется творческого акта: Бог пользуется здесь теми же силами, которые расположены в мировой массе. Чем бы мы ни объясняли этот факт: сверхъестественным ли вмешательством, или естественными факторами,— дело в сущности не изменяется.

Нам приходится считаться с различиями не столь тонкими, а с самой установкой факта. О θεοσημεία (божественном знамении) существуют три рассказа: Лактанция, Евсевия кесарийского и Созомена. Руфин, Сократ и Феодорит в счет не идут в данном случае, потому что они передают известия других.

Древнейшее известие идет от *Лактанция* (*De mortibus perse-cutorum*, с. 44). Сочинение Лактанция, в котором рассказывается об этом событии, появилось, по моему мнению, в конце 313 года, как думают другие — не позже 315-го³). Рассказ Лактанция следующий. Константин остановился против моста Мульвия. Приближалось 27 октября. Во время сна (*in quiete*) Константин получил вразумление (*commonitus est*), чтобы он изобразил на щитах небесное знамение Бога (*coeleste Signum Dei*). Константин и сделал так, как ему было открыто: изобразил на щитах монограмму $\chi\rho$ и вооруженный этим знаменем выступил в поход. Произошла битва с Максентием, и Константину досталась победа.

О знамени на солнце нет здесь и речи, а повеление изобразить монограмму было получено во сне. Если бы один Лактанций передавал об этом событии, тогда не было бы о нем и никаких споров и дело представлялось бы совершенно естественным. Нужно припомнить, что у Константина было меньше войска, чем у Максентия: галльские легионы считали этот поход делом прямо отчаянным; намерения выступить в борьбу никто не одобрял; в войсках роптали; ауспиции предвещали несчастья. На стороне Максентия были испытанные преторианцы, которые в сражении 27 октября доказали, что они стоили своей репутации: они легли здесь костями, но не уступили неприятелю ни пяди. Схватка предстояла жестокая, тем не менее Константин шел с уверенностью и этой уверенностью желал заразить и свои войска. Нужно иметь в виду, что отсутствие веры в языческих богов хорошо уживается с разными суевериями. Максентий совершил все языческие sacramenta, вопрошал внутренности жертв, Сивиллины книги *. Таким образом все "omina" (предзнаменования) были против Константина. Ему нужно было поднять дух в своем войске. С этой целью он и повелел, быть может, выставить на щитах таинственный знак, заявив воинам, что это даст им победу. Действие этого знамени на умы было тем более мощно, чем менее его понимали. Итак, все по этому рассказу естественно и психологически объяснимо.

* Интересна одна подробность. Раньше Максентию удалось победить августа Севера. В то время генерал-губернатором Рима (*praefectus urbis Romae*) был некто Анний Анулин. Суеверный Максентий перед выступлением в поход против Константина назначил префектом города Рима некоего Анния, полагая, что это поспособствует его успеху.

Следующий по времени рассказ об обращении Константина принадлежит *Евсевию кесарийскому*. Он рассказывает об этом событии два раза. Первый раз — в IX книге своей истории (IX, 9, 2), написанной между 313 и 323 гг. Константин изображается у Евсевия высоконравственным человеком, от отца наследовавшим все добрые качества. "Когда он,— рассказывает Евсевий,— шел освободить Рим, то он призвал в молитве в союзники Бога небесного и Его Слово, Иисуса Христа". О внешних знаках на щитах у Евсевия нет и речи. Константин выступил на борьбу, одержал победу и засвидетельствовал свою веру во Христа. Свидетельство это прикровенного характера: он велел поставить в Риме свою статую, со спасительным знаменем креста в руке; в руке статуи был крест, но не крест поднятый, как у проповедника, а копье с вершиною в виде креста. Таким образом, это

знамение можно было понимать двояко: язычники полагали, что победа одержана силой оружия Константина, тогда как христиане приписывали это дело силе креста.

Другое известие о рассматриваемом событии находится в сочинении Евсевия кесарийского *Vita Constantini*, написанном между 337—340 гг. В первой книге этого сочинения (I, 26—31) Евсевий а) передает то же событие, о котором есть рассказ и в истории, и при этом аа) в рассказе о статуе нет ничего нового сравнительно с прежним повествованием. Но бб) когда он говорит о молитве перед походом,— прибавляет: "призвав к себе на помощь Бога всех и Христа и победный трофей — спасительное знамение...", т. е. очевидно св. крест. Но б) сверх того еще ранее Евсевий передает известие о θεοστυχεῖα, предваряя, что факт чудесен, но он заимствован из достоверного источника: сам царь много лет спустя рассказывал об этом и заверил клятвенно. "Около полудня, когда день склонялся к вечеру (по нашему около 3-х часов), император увидел выше солнца (ὕπερκεῖμενον τοῦ ἡλίου) знамение креста с надписью: "сим побеждай" (τοῦτο νίκα — hoc vince). Ужас объял его и свиту. Ночью явился ему Христос с крестом же и повелел сделать подобие его и с этим знамением выступить против своих врагов. Утром Константин рассказал свой сон друзьям, призвал художников и повелел им сделать это изображение (labarum) *. Далее идет описание знамени; описание сводится к тому же, к чему и рассказ Лактанция. Знамя это водружено было на древке и обведено было золотым венком с драгоценными камнями; на шелковой ткани, прикрепленной к древку, были изображения Константина и сынов его. Монограмма украшала и шлем Константина, а о щитах у Евсевия ничего не говорится.

* Это слово принадлежит баскам, жителям Пиринеев, но не греческое и не латинское. Могло употребляться и в Галлии, благодаря соседству и близости. Буквальное значение его, вероятно,— "знамя".

Давно неблагоприятно относятся к этому рассказу протестанты, основываясь на его различии от первого рассказа. Но разность эта не имеет значения: Константин мог дополнить рассказ, передать его обстоятельнее и лучше. Пускают в ход догматические соображения: Бог любви и мира будто бы является в рассказе Евсевия богом войны, поэтому весь рассказ нужно предать забвению и презрению, как natürlich erlogen (несомненно вымышленный). Такая критика не заслуживает одного красивого мыльного пузыря. Говорю это не потому, чтобы мы были обязаны отстаивать святость Евсевия, которая — в таком случае — не дает места таким предположениям, но потому, что возражение это методически никуда не годится. Говорят: если все знали об этом событии, то Константину незачем было и клясться. Но когда ставится дело таким образом, я посоветовал бы ученым протереть свои очки. Рассказ о клятве помещается перед повествованием о чуде. А это чудо, которое передает Евсевий, состоит из двух фактов — а) знамени и б) сна.

Для Евсевия рассказ о сне является несомненным потому, что о нем рассказал Константин; а ведь только он один в действительности и мог передать содержание этого сна точно. Предпосылая рассказу о чуде клятвенное заверение Константина, Евсевий является эмпирически тонким психологом; вероятно ли, чтобы ничего о Христе не знавший язычник увидел Христа во сне? Это — обоснованное психологически — сомнение рассеяла в Евсевий клятва Константина. Но суммарное заверение, что клятва была не нужна, хромает и в том случае, если мы центр тяжести в чуде перенесем на

θεοσημεία. Говорят: это знамение на небе видели все, и Евсевий мог узнать об этом и не от Константина. Но Евсевий выражается очень осторожно: знамение креста, по Евсевию, видело στρατιωτικόν ἄπαν, т. е., собственно, все военные; а это, быть может, означает только свиту. Евсевий не употребил выражений στρατιά или στρατεύμα, которые бесспорно означали бы все войско. Мысль, что знамение креста на небе было всем известно,— поэтому критически не обоснована. Да притом галльские легионы, вероятно, по выслуге лет военной службы возвратились к себе на родину и там сообщали рассказ о небесном видении, а в Палестину, быть может, ни один солдат из этих легионов и не появлялся; и Евсевию точных известий и о θεοσημεία собрать было неоткуда.

При оценке сказания Евсевия кесарийского о знамени креста не следует опускать параллельных языческих сказаний.

Осенью 313 г. в Галлии оратор Евмений, говоривший похвальное слово Константину, выразился очень неопределенно: "Какой-то бог побудил Константина отправиться в поход, как на победу, обещанную уже богом". Для объяснения этого достаточно одного сновидения. В 321 г. галльский ритор Назарий, говоривший похвальное слово Константину Великому, утверждал, будто во всей Галлии рассказывали, что видны были на небе войска, заявлявшие, что они посланы от Бога. И хотя небесное не является земному, однако видели, как помощь страшно сияла, и щиты, которые воины несли, блестели, а сами они говорили: "Мы идем на помощь Константину". Таким образом, в языческом сказании особенно подчеркивается одна черта — о свете, истолкованном язычниками, как блеске оружия и сиянии щитов. Следовательно, утверждать, что рассказ о кресте покоится на одном Евсевий, не представляется возможным. Утверждать Назарию о видении так смело было неудобно, если бы рассказ о видении не имел в Галлии большой огласки.

Но Евсевий подлежит критике — и серьезной — с другого конца. Отдел о Константине представляет самые плохие страницы в его сочинениях. Он просто не понял рассказа, сообщенного ему Константином. Император не такой собеседник, которого можно интервьюировать и ставить ему вопросы. Он сказал несколько слов, а Евсевий истолковал их по-своему. Настроение Константина обрисовывается очень смутно. Когда он видит крест и надпись, то смущается и не знает, что это означает. Очевидно, он был настолько неосведомлен в христианстве, что и крест ему был неизвестен. Господь является ему во сне, а проснувшись он спрашивает: "Кто это был? Кто явился?" Но потом он для истолкования сна призывает почему-то христианских епископов, которые и сообщают Константину сведения о Христе. Как Константин догадался пригласить епископов?...

Бьет Евсевия и другая сторона дела. Константин видит крест с надписью и в сонном видении ему является Христос с крестом. А у себя на знамени и на шлемах он воздвигает не крест, а монограмму Христа. Таким образом, он употребляет особый, неявленный ему знак. Очевидно, Евсевий сбит с толку предвзятым мнением, что Константин видел крест, и в этом смысле понял выражение Константина о небесном Божьем знамени ему. Христианское настроение Константина он усмотрел в том, что Константин поставил свою стацию с копьем, увенчанным крестом. Выражения Лактанция о небесном Божьем знамени он не понял. Во всяком случае возможно было перетолкование небесного видения, и все затруднения являются примесью собственных недоразумений Евсевия.

В заключение отметим третье повествование — *Созомена* о том, что Константину было богознамение (I, 3). Когда Константин отправлялся в поход против Максентия, он видел во сне знамение креста, на небеси блистающее, и представший ангел сказал: "О Константин, сим побеждай" А другие говорят, что явился сам Христос. И затем идет

повествование Евсевия. Повествование Созомена очень характерно: оно посвящено Феодосию Младшему и в 440 году передано ему в Константинополе, как наиболее вероятное. Если же в нем и приводится Евсевий, то ему, однако, здесь не придается безусловного значения.

Таким образом, объективная сторона дела передается у историков различно, так что точный характер повествования установить трудно: что видел Константин? во сне или наяву? было ли это явление совершенно естественное или сверхъестественное? Таким образом, этот рассказ по своей неопределенности не может быть предметом исторического повествования, и его можно устранить. Гораздо важнее для нас установить связь между видением и принятием Константином христианства.

Религиозное настроение Константина было крайне неопределенно. Его отец Константий был поклонником солнца, или бога Митры,— культ которого был очень распространен на западе среди войск. Даже во времена Константина изображение этого божества встречалось на монетах, и настроение Константина перед 313 г. было так неопределенно, что Евсевий прав, говоря, что Константин весьма мало знал о христианстве, и его знания сводились почти ни к чему. Принятие христианства было у Константина скорее делом политики, чем религиозного убеждения. Он мог наблюдать, что императоры-гонители христианства кончали жизнь свою несчастно, а отец его Константий, благосклонно относившийся к христианам, умер естественной смертью. Это не могло не наводить Константина на раздумье.

Видение же или откровение во сне не могло произвести в его душе рокового перелома. Сравнение Константина с ап. Павлом неудачно. Эти натуры совершенно диспаратны. В 1666 г. на глазах Ньютона упало яблоко, а в 1687 г. появилась его натурфилософия с объяснением закона тяготения. Миллионы яблок падали и раньше и после Ньютона, однако закон тяготения не был открыт ни раньше, ни после его каким-нибудь самоучкой. Следовательно, одно и то же явление может производить различные впечатления, смотря по различным настроениям. Ньютон был очень наблюдателен, и из известного явления он вывел закон. У ап. Павла пред путешествием в Дамаск все религиозные вопросы доведены были до высшей точки кипения, и потому одно краткое "да" или "нет" могло сразу радикально изменить его настроение. Из Евсевия же видно, что воззрения Константина были неопределенны, и знамение на небеси не давало определенного ответа на несуществующие определенные вопросы: Константин вообще не отличался религиозностью. Он приблизился к христианству не во мгновение ока, а постепенно.

Нет побуждений думать, что до видения знамения Константин был язычник, а после него сделался христианином. Евмений достаточно дает понять это, придавая "богознамению" неопределенную окраску: "какой-то бог". Сенат видел, что Константин в религиозном настроении стоит на особой почве, а не строго языческой. Сенат редактировал надпись на арке Константину (315 г.) в форме довольно неопределенного свойства: "Константин освободил Рим по внушению божества (*instinctu divinitatis*)". Для сената естественно было написать: "повелением Юпитера", но он чувствовал, что это было бы смело и неуместно Константину. Очевидно, что настроение Константина не было строго языческое. Но не было оно и строго христианское. Если бы сенат и мог скрыть его под указанной формулой, будучи большой силой (как он и сделал, например, усвоив ему имя *pontifex maximus*, или провозгласив Константина после его смерти, т. е. после принятия им христианства,— богом), то этого никак не мог сделать Евмений. Этот простой галльский ритор вряд ли решился бы на такое толкование, если бы знал, что всем известно христианство Константина.

Сама монограмма могла быть простой аббревиатурой, составленной из греческих букв ХР или РХ,— как угодно. Ее носили все, имеющие имена, начинающиеся этими буквами. Монограмма эта сама по себе ничего не говорила, и только христиане понимали ее как указание на благоприятный поворот в их положении; для язычников же она была неясна. Эта монограмма и потом часто встречается на многих других предметах, так что один ученый считает ее знаком расположения носившего ее к войску. В жизни Константина она была только начальным шагом к христианству. Только одно вероятно, что монограмма эта была употреблена в походе против Ликиния.

Итак, сверхъестественное событие, в чем бы Константин ни полагал в нем центр тяжести, не могло иметь для него решающего значения. Каковы же были мотивы к тому, что Константин дал христианству господствующее положение? — Если он стал на сторону христианства без глубокого религиозного убеждения, то мотивов для этого, очевидно, должно искать в политике.

Вопрос может быть лишь о специальном характере того политического вопроса, с которым он обращался к новой вере, того — пожалуй — расчета, который имел свою долю влияния на обращение Константина. Видел ли он в христианстве людей, в силу своих нравственных убеждений неограниченно преданных правительству? Или он рассматривал их как партию, на которую выгодно было опереться в борьбе со своими соперниками за единодержавие? Первое невероятно; история христиан за три века достаточно показала, что в их убеждениях есть такие тайники, коснуться которых они не позволяют никакому правительству в мире. В свою очередь, как значительная политическая партия, т. е. как готовая, организованная сила, содействием которой можно было воспользоваться в вооруженной борьбе с врагами наличными, христиане не существовали.

Константин видел, что преследования христиан вносили лихорадку в организм римской империи, возбуждали нездоровое настроение умов. При Диоклетиане уже масса язычников не сочувствовала гонениям, и таким образом перелом в отношениях правительства к христианам не представлял опасности со стороны язычества, тем более что и жизнь христиан была устроена так, что они предъявляли самые ничтожные требования. Они хотели только верить в Бога по своему усмотрению, не добивались должностей и даже готовы были отказаться от предоставления их религии особых привилегий (например, дозволения процессий). Для них достаточно было иметь религиозные дома, в которых они свободно могли бы молиться. Константин мог бы этим удовлетвориться, но он идет дальше: дает не свободу только, но и господствующее положение.

К некоторым вещам люди способны относиться безразлично, когда они не выглядят, как личное ограничение. Язычники могли быть настроены не религиозно, могли не защищать своих богов. Но когда христианство становилось религией господствующей, а язычество отодвигалось на второй план, становилось, так сказать, в разряд униженных и оскорбленных, тогда подобный перелом был риском недюжинным.

Важно, очевидно, знать, как много христиан было тогда в римской империи, какой они составляли процент в государстве?⁴). Если их было половина на половину, то выбор был, конечно, не труден, ибо христиане были энергичны. Но вопрос терпит крушение даже на том, как велико было население вообще римской империи. По мнению Гиббона, при Константине Великом христиане составляли 1/20 часть всего населения римской империи. К нему присоединяется и Фридлэндер. Другой историк, Рихтер [*H. Richter, Das weströmische Reich. Berlin 1865* полагает, что христиане составляли 1/10 часть населения: 5—6

миллионов их приходилось на 45 миллионов язычников. Последняя цифра находит подтверждение в результатах исследования Юлиуса Бэлоха о населении классического мира [*Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt. Leipzig 1886*].

Вообще нужно сказать, что о точной статистике в отдаленной древности нечего и думать. Встречаются у классических писателей записи о плотности населения и приводятся цифровые Данные, например, о составе армии; но к ним следует относиться осторожно. Бэлох пришел к заключению, что на греческом востоке ко времени смерти Августа было 28 милл. жителей, а на латинском западе, с включением земель на Дунае — 26 милл., всего в римской империи 54 милл. В определенности эти цифры разбиваются таким образом: в Европе 23 милл., в Азии 19 1/2, в Африке — 11 1/2 милл.; в частности: в Египте — 5 милл., в Италии, Испании, Азии и Сирии по 6 милл.

Для нас интересно, повысилась ли цифра ко времени Константина Великого и насколько? Если положиться на Рихтера, то произошла даже убыль. Во всяком случае важен факт, что при Августе не включалась в состав империи Месопотамия, которая присоединена впоследствии. Но существуют точные признаки, что если население увеличилось, то весьма слабо, а может быть — уменьшилось. В 252 г. в империи появилась чума — *pestis*, и длилась 15 лет; опустошение было произведено страшное; прореха не могла быть заполнена ко времени Константина. Можно вообще предполагать, что при императорах население не разрасталось. Конечно, ныне всеми уже оставлена легенда, что при императорах водворился деспотизм и всем жилось худо. Напротив, провинциям при республике было хуже. Знатные римляне наживали в Риме долги и отправлялись в провинции для обогащения, а суд и управу в Риме при республике найти было трудно. Такие порядки при императорах были редки и даже невозможны. Таким образом, провинции при императорах находились в состоянии процветания.

Но политика не составляет всего. В Греции еще раньше была заметна убыль населения вследствие недостатка пропитания. Индустрия и торговля служили интересам богатых, масса же населения жила земледелием. В Италии земледелие было экстенсивное: о каком-либо удобрении, например, гуано, не могло быть речи, а такое земледелие истощает почву. Варрон (ум. 27 г. до Р. Х.) писал, что на 10 югеров высевается 5 или 6 модиев ячменя и урожай бывает сам 10. Цицерон в своей речи против Верреса говорит также, что урожай в Италии сам 10 и 8, именно из 6 посеянных модиев собирается 48, а при выдающемся урожае — 60. Между тем, Колумелла, писавший при Клавдии (ум. 13 окт. 54 по Р. Х.) говорит: "Едва ли кто запомнит случай, когда урожай был сам 5". Таким образом, мы видим падение урожая наполовину. При подобных обстоятельствах жить среднему человеку было трудно. Поэтому цифру Бэлоха, определяющую население империи при Августе в 54 милл., можно принять и ко времени Константина Великого.

Для дальнейших рассуждений важны сведения о населении больших городов: Рима, Александрии и Антиохии. В цветущее время в Александрии всего жителей с рабами было около 1/2 милл., а при Августе и его преемниках, может быть, увеличилось. В Антиохии в начале нашей эры было 300 тыс. свободных, так что по населению она соперничала с Александрией. Не так ясны сведения о населении Рима. Многие решали этот вопрос и впадали в преувеличения. Соблазнительным представлялся тот факт, что правительство решилось сначала за умеренное вознаграждение, а потом и даром выдавать пшеницу гражданам. Но значение этого факта не следует преувеличивать. Цифра выдачи полагалась определенная, и не всякий мог рассчитывать на получение, а тот, кто попадал в список. Притом, выдавалось не только римлянам, но и жителям ближайших селений. *Civis Romanus*, хотя бы он жил в Остии или во Флоренции, оставался тем же гражданином Рима и имел право на получение хлеба. Но вопрос в том, выгодно ли было ему прибыть из

Флоренции в Рим, чтобы получить 5 модиев пшеницы? Таким образом, цифра выдачи хлеба не дает оснований для суждения о числе жителей Рима.

К счастью, у нас есть твердые данные для определения всего населения Рима. По свидетельству Спартиана (п. 23), император Септимий Север (ум. 4 февр. 211 года в Йорке) оставил *canon frumentarius* на 7 лет, по которому в Риме должно было расходоваться 75 тыс. модиев пшеницы ежедневно; если же меньше, то наступал голод. Параллельное известие находится в схолиях к Лукану, именно, что в Риме расходовалось ежедневно 80 тыс. модиев. Из этих цифр можно вывести от 750 до 800 тыс. населения Рима. Эта цифра определяется следующим образом.

Известно, что древние греки и римляне были вегетарианцы; мяса ели мало, не потому что оно было дорого, а потому что было мало потребности в сильном питании: юг проявлял свое действие. И в настоящее время в Италии питаются более пшеницей, а в древности весь стол римлянина сводился к зерновому хлебу, причем предполагалось, что сами мололи и пекли хлеб. В Риме дневная порция раба равнялась одному хинику* ячменя.

* Известно, что римский модий равен $8 \frac{3}{4}$ франц. литра, так что наш четверик равен 3 модиям, модий же содержит 40 хиников: хиник составляет $\frac{1}{40}$ модия.

Но ячмень был не вкусен и поэтому заменялся пшеницей, которой для одного человека полагалось от 3 до 5 хиников. Для солдата пехотинца полагалось 4 хиника, 5 же хиников считалось щедрым продовольствием. Дети до 11 лет и женщины не получали ничего; поэтому предполагалось, что мужчина будет делиться с ними. Если на дневное содержание солдата хватало 4 хиника, то для обыкновенного человека их было достаточно вполне: женщины и дети ели меньше, так что круглым числом на каждого человека можно считать 36 модиев в год. На основании этого расчета и определено количество населения Рима в 800 тысяч. Нужно предполагать, что ко времени Константина Великого эта цифра населения не понизилась, а повысилась, потому что обыкновенно большие города втягивают в себя бедных поселян, которые при упадке земледелия ищут заработков в городе*.

* Если мы от времени Константина Великого перенесемся к началу нашей эры, то получатся самые удачные сопоставления. Роль хиника в жизни раба была настолько характеристична, что коринфяне назывались *χοϊνικομέτραί*. У них было много рабов (на одного свободного — 15 рабов), и они целый день отмеривали им хиники. Здесь должны быть сопоставлены следующие места из Нового Завета: Апок. VI, 6; Матф. XX, 2, 13, 14; Лук. X, 35. В притче о милосердном са-марянине видно, что в Палестине 2 динария составляли порядочную сумму: са-марянин, оставляя больного на попечение хозяина гостиницы, считает вполне достаточным уплатить за все это 2 динария. Из притчи о работниках в винограднике следует, что один динарий считался щедрой платой поденщику. Апокалип-■ сие, описывая грядущее бедствие, говорит, что будет продаваться один хиник пшеницы и 3 хиника ячменя по динарию. Таким образом, получая один динарий в день, поденщик истрчивает его весь, а если какой день не работает, то принужден был голодать. В Риме модий стоил один динарий, так что рабочий, поступая к хорошему хозяину, мог во времена Христа Спасителя заработать в один день пшеницы на

8 дней. Это заставляет предполагать, что в Риме и низший класс пользовался экономическим довольством.

После этих предварительных замечаний мы приступим к проверке процентного отношения язычников и христиан во времена Константина Великого. Одни говорят, что христиане составляли $1/20$ часть всего населения, другие — $1/10$. В 1887 году занялся подробным рассмотрением этого вопроса Макс Виктор Шульцце [*V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. I. Staat und Kirche im Kampfe mit dem Heidentum. Jena 1887*]. Он пришел к заключению, что христиан при Константине Великом было минимум 10 милл., а вероятно — 16, что составляет $1/6$ населения. Но это исследование имело плачевный исход: оно попало для рецензии профессору берлинского университета Юлихеру [*Theolog. Literaturzeitung 1887, № 22, 513-518*]. Он занялся подсчетом христиан по самому сочинению Шульцце и пришел к удивительному результату, что христиан было 4 милл., а не 16 милл. Если в Азии, наиболее христианской стране, христиане составляли, по Шульцце, $1/9$ всего населения, то каким образом они могли составить $1/6$ населения во всей римской империи? Это тем более удивительно, что на западе христиан было меньше,— в Италии с Римом, Африке, Испании и Галлии было 400 тыс., а вообще с Германией, Британией и Балканским полуостровом едва ли более $1/2$ милл.

Некоторые определяют количество христиан при Константине по количеству епископов, бывших на первом вселенском соборе. Но число епископов имеет условную ценность. Из лучшего списка епископов, каким является сирийский, явствует, что *diocesis Oriens*, митрополией которого была Антиохия, выставил 91 епископа: *diocesis Asia* (митрополия Ефес) — 51; *diocesis Pontus* (митрополия Кесария каппадокийская; к нему причисляются Халкидон, Никея, вообще север Малой Азии) — 37; Египет с Фиваидой — 19; Палестина — 19. Но означает ли падение цифр епископов падение христианского населения? Нет; во-первых, потому что не все были в одинаковой мере заинтересованы вопросами вселенского собора; во-вторых, епархия не приходилась на епархию.

В Африке на [294000 кв. километров в 484 г. приходилось [450 епархий, т. е. на каждую епархию — [680 кв. км. Представим себе вещь практически невозможную, что каждая епархия была в виде круга, а кафедральный город находился в центре; тогда бы радиус равнялся $14\frac{1}{2}$ км. Русский аршин равен 71,119 см, так что километр немного меньше версты. Поэтому епископ по грязной грунтовой дороге мог объехать епархию в $1\frac{1}{2}$ часа. Епископии *diocesis Oriens* равнялись 1492 кв. км., в Понте — 4272 кв. км, в Азии — 799, близко к африканским. Приводя к одному знаменателю, можно сказать, что в нашей новгородской епархии было бы 29 епархий понтийских, 39 каппадокийских, 82 восточных, 153 асийских и 185 африканских. Разница между 185 и 29 подавляющая, да и расстояние между 29 и 153, если брать восточные епархии, также немалое.

Если что мы знаем подробно, то это об епархии Феодорита кирского — Кирестике. В послании ко Льву Великому он пишет, что у него — 800 парикий, т. е. приходов. Пред гражданской властью — *praefectus praetorii* — он свидетельствует, что Кирестика имеет 40 *millia passuum* в длину и 40 *millia pass*, в ширину. Это свидетельство точно и не опровергается вычислением территории по карте. По словам Феодорита, Кирестика имела 3498 кв. км, а по карте 3562 кв. км. Отсюда видно, что эта епископия несравнима с другими восточными. Таким образом, вычисления числа христиан по числу епископов не ведут ни к чему⁵).

Сведения о христианском населении Александрии заимствуются у Афанасия из его апологии к Константию (п. 16). Совершенно случайные обстоятельства побудили Афанасия дать эти сведения. Пресловутая Клеопатра когда-то вздумала строить ἱεῶν в честь Кесаря, нечто вроде полухрама-полумузея. Явилось здание Καισάρειον, храм в честь кесаря. В IV в. этот храм был передан в распоряжение христиан для христианской церкви. Расходы на постройку принял на себя император Кон-стантий, при котором должно было происходить торжество освящения церкви⁶). Естественно, что он был заинтересован в освящении этого храма. Он сам хотел прибыть в Александрию, но злые языки донесли Константию, что Афанасий уже совершил обновление храма и он должен был дать подробное объяснение по этому поводу.

Он писал: "Обновления храма еще не было; обновишь ты его сам, государь". Глупые языки говорят, что обновление уже было, потому что в пасху уже было совершено богослужение в этом храме. Когда его предшественник Александр строил церковь, именно Θεωνά, то обновление совершено было после, хотя в церковь собирались для богослужения во дни св. сорока-ницы еще ранее обновления. На западе было в обычае, что в церкви, которая строилась, богослужение совершалось ранее обновления, и потом торжественно совершался праздник самого обновления храма. Разумеется, Афанасий подчеркивает, что храм необновленный освящался молитвою. Все церкви Александрии, со включением и Θεωνά, в настоящее время, благодатию

Божиею, оказывались уже тесными, и когда люди собирались в дни сороканицы, то пострадало много детей, молодых женщин, старух и молодых людей. Они были так сдавлены, что их нужно было вынести на руках. Хотя из пострадавших никто не умер, но произошел ропот. Если такая давка была во время сороканицы, то что могло быть в пасху? Афанасий говорит, что он предлагал собраться в пасху в различных местах, но народ не хотел и слышать: непременно хотели быть вместе, и ему предложили совершить богослужение в пустыне под открытым небом, лишь бы только собрались все вместе. Церковь строящаяся могла вместить всех, и Афанасий решил совершить в ней литургию в день пасхи .

Афанасий сообщает нам сведения драгоценные, что христиан в Александрии было в его время, с одной стороны, так много, что они не вмещались в одном храме, а с другой — и так немного, что могли все поместиться в соборе Καισάρειον. Какую же цифру дает нам это сообщение?

* В нашей литературе высказываются странные взгляды, будто бы Афанасия обвиняли за то, что он совершил богослужение в неосвященном еще храме, да он — будто бы — и сам не оспаривает того, что поступил неправильно и как бы извиняется. Это представление дела наивно. Афанасий не в этом оправдывается. Понятие о церкви было совершенно реальное. Раз народ был вместе со своим епископом, никто не мог обвинить его в парасинагогии. И если народ не сомневался в личности своего епископа, то епископ имел право совершить богослужение и в неосвященном храме. Ведь и наши антимины удостоверяют только о том, кто в данном храме епископ разрешил совершать богослужение. Припомним, что мученик Лукиан антиохийский перед своей мученической кончиной не затруднился совершить евхаристию у себя на груди. Он лежал, изнуренный мучениями, в темнице и у себя на груди совершил евхаристию. Когда Феодорит кирский посетил одного подвижника в затворе, то спросил его, какое ему можно доставить удовольствие. Подвижник поведал епископу свою скорбь, что он, прекрасный певец, не видал много лет совершения богослужения. Фео-Дорит потребовал священные сосуды из

соседней церкви, заставил диаконов Держать их в руках и здесь и совершил богослужение. Афанасия поэтому никто не мог обвинять в том, что он совершил богослужение в неосвященном храме.

Римский собор св. Петра может вместить 54 тыс. человек, собор миланский — 37 тыс., знаменитый собор парижский — 21 тыс. Я привожу сведения иностранные, и вы могли бы спросить, почему я не говорю о петербургских церквях. Откровенно сказать — я не знаю: имеющиеся в моем распоряжении путеводители дают сведения довольно своеобразные. Сказано об Исаакиевском соборе, сколько под ним вбито трехсаженных свай, а не сказано, сколько он может вместить молящихся. О соборе в Измайловском полку сказано, что он имеет 37 саж. высоты, а о вместимости — ни слова. Но главное основание, по которому приходится предпочесть приведенные выше даты, следующие: и в IV в. и позже в восточных церквях богослужение слушали если не все, то многие, сидя, и возглас "ορθοί" — "прости" имел смысл приглашения встать. Можно предположить, что в пасху сидели при Афанасии не все, но все-таки было много и сидящих. В западных соборах удержался этот обычай и до нашего времени, поэтому и приходится пользоваться сведениями западными, а не нашими. Римский собор вмещает 54 тыс. человек. Предположим, что такая же вместимость была и в александрийском строящемся храме. Вывод получится не особенно определенный.

Состав христиан при Афанасии Великом был не особенно велик, так как многие принимали крещение в зрелом возрасте, а некоторые откладывали до престарелых дней. Дети еще только готовились быть христианами, молодые люди находились в состоянии оглашения, и лишь лица зрелого возраста крестились, делались христианами совершенными, которые и присутствовали при литургии верных. Но Афанасий едва ли имел в виду только крещеных (имевших право присутствовать при литургии верных). Невероятно, чтобы оглашенные не пожелали присутствовать при христианском пасхальном богослужении. По всей вероятности, Афанасий считает присутствовавших в храме не только верных, но и оглашенных. Он начинает перечисление с детей, включает молодых людей и заканчивает старыми. Здесь были и дети, были старики и старухи, кроме больных. Можно предположить, что некоторые остались дома для домашних хлопот. Для древнего времени вопрос о домашней прислуге был вопросом о рабах; рабы же могли быть и не христианами. Таким образом, цифру оставшихся дома мы не можем считать великой. Вероятно, около 1/3 (и это maximum) в это время осталось дома. Если предположить, что присутствовало в храме 50 тыс. человек, то мы дойдем до цифры — 70 тыс. христиан в Александрии. Если предположить, что цифра всего населения Александрии равнялась 1/2 милл., то получится очень незначительный процент христиан — 1 христианин на 7 человек, а то и на десять.

Затем у нас имеются сведения о церкви римской. Они заимствуются из послания римского епископа Корнилия — ок. 252 г. Он, говоря о расколе Новатиана, замечает, что он, образовав схизму, не изволил обратить внимания на то, что римская церковь немалочисленна: в римской церкви пресвитеров — 46, диаконов — 7, иподиаконов — 7, аколуфов — 42, эксоркистов и чтецов вместе с остиариями (*ostiarīi* = *πυλωροί*, привратники) — 52, вдов вместе с нуждающимися в помощи (*συν θλιβομένοις*) — свыше 1500 (*υπέρ τὰς χιλιάς πεντακόσιας*), и всех их пропитывает благодать и человеколюбие Господа (Eus. h. e. VI, 43, И). Вот показания о римской церкви.

Здесь требуется отклонить объяснение, которого держатся многие. Епископ африканский Опат милевский писал сочинение о схизме донатистов. Он рассказывает, что в начале IV

в. явился у донатистов епископ в лице Виктора гарбенского. Этот Victor garbensis присутствовал на соборе нумидийском в 305 году. Он характеризует Виктора как пастыря без паствы; нельзя же считать за паству ничтожное число его последователей. Для паствы Виктора не нашлось места в сорока и более базиликах в Риме. Итак, римские христиане в начале IV в. имели более 40 базилик. Так как и Корнилий насчитывает 46 пресвитеров, то ученые и полагают, что при Корнилий у христиан было 40 богослужебных мест.

Я думаю, что это не так. Корнилий называет 7 диаконов и 7 иподиаконов. Цифре 7 церковь римская всегда оставалась верна; тогда многие полагали, что в каждой церкви (епископии) не должно быть более 7 диаконов и иподиаконов. Параллельно с иподиаконами держался чин аколупов, который считался почетным наряду с иподиаконами. Понятие аколупов включает в себе идею последования, сопровождения. Аколупов Корнилий называет 42; эта цифра, делимая на 7, и дает 6 человек, а по разделении на 14 — 3 человека. В гражданском отношении Рим делился на 14 regiones. Деление Рима и в христианском отношении на 14 частей есть бесспорный факт: 7 диаконов и 7 иподиаконов = 14. Это были лица, которым было поручено заведование 14 regiones, а аколупы должны были сопровождать диаконов и иподиаконов при их обходе в определенном regio. Таким образом, мы получаем диакона и иподиакона во главе и трех аколупов при каждом из них; 4 человека могли, например, легко перенести больного, если бы это потребовалось, и таким образом цифра 14 имеет смысл реальный и совершенно понятный.

Тогда получит известное освещение и цифра 52, которой обозначает Корнилий число экзоркистов, остиариев и чтецов. Экзоркисты произносили заклинательные молитвы, например, При крещении. Нельзя думать, чтобы экзоркистов, чтецов и остиариев было поровну. Несомненно, что для каждого богослужебного места требовалось по чтецу и по остиарию — привратнику. В то время христиане должны были жить осторожно: возглас — "возлюбим друг друга" — и тогда даже формулировали так: "смотрите друг на друга и признавайте друг друга" (предосторожность против не-христиан); в то время совершать богослужение, не имея остиария, было бы неосторожно. Необходим был и чтец, так же, как остиарий. Но на 40 базилик невозможно было из 52 лиц получить по одному чтецу и остиарию. Следовательно, базилик было меньше. Легко предположить, что оставалось по 14 чтецов и по 14 привратников или остиариев, а может быть, чтецов было и больше — по 2 чтеца при одном богослужебном собрании, откуда 28 чтецов + 14 остиариев + 10 экзоркистов = 52. Следовательно, весьма возможно, что в это время в каждом regio было только по одному месту для богослужебных собраний, куда собирались для богослужения в большие праздники.

Но остается сделать расчет, как много людей могла вместить подобная частная базилика? К сожалению, точных данных не имеется, приблизительный же расчет возможен. Древние христиане при богослужении сидели, а сидящий человек занимает 0,4 кв. метра, следовательно, 10 человек занимают 4 кв. метра и требуется очень большая зала, чтобы вместить 1000 человек (примерно 5 саж. в ширину и 20 саж. в длину). Разумеется, римские христиане были не так богаты, чтобы у них было много зал, вмещавших такое количество человек. Поэтому мы должны предположить, что к богослужению собирались далеко не все, а по очереди. Мы можем начать с цифры 14—15 тысяч верующих. Удвоить эту цифру будет уже очень смело (30 тысяч вероятно maximum).

Далее, у нас есть сведение о 1 1/2 тысячах чел. вдов вместе с нуждающимися в помощи. Трудно решить, как от количества лиц, нуждающихся в помощи, заключать к определенной цифре христиан вообще. Иоанн Златоуст в одной проповеди высказывает, что в состав антиохийского населения входила 1/10 часть богатых и 1/10 часть бедных,

таким образом он определяет суммарно бедных 1/10 частью населения. Но в сущности далеко не все бедные нуждались в постоянной церковной помощи. Иные из них пользовались помощью лишь от времени до времени. Таким образом, цифра: 1/10 часть целого = бедные — несколько рискованна. Если взять это отношение, то от 1500 человек бедняков придется заключить к общей цифре христиан в 15 тыс., но эта цифра подавляюще большая. По переписи 1880 г. в г. Париже зарегистрировано 130 тыс. лиц, признанных совершенно бедными, и 1 бедняк приходится на 18 жителей. На основании этого можно допустить, что среди римских христиан 1 нуждающийся приходился даже на 20 человек; и тогда общая цифра будет 30000 христиан в половине III века.

Как незначительно могло быть чисто христианское население даже в позднейшее время в городах с большим сравнительно населением, показывают данные жития Порфирия газского, составленного диаконом его Марком (конец IV — начало V века).

Житие это, как памятник, представляет довольно значительную загадку для историка, но трудности не заставляют заподозривать, что показания его неверны. Газа — приморский, богатый и довольно населенный город Палестины. Это видно из того, что в нем было 8 языческих храмов. И так как языческое богослужение состояло в принесении жертв, жертвы же могли приноситься везде, то можно предположить, какому количеству жителей удовлетворяли эти храмы; именно — не будет рискованным сказать, что число жителей Газы простиралось до 30—40 тыс. Порфирий был по меньшей мере пятым епископом Газы (первым был Сильван, пострадавший при Максимине). Когда он явился в Газу в качестве епископа, языческое население города отнеслось к нему очень враждебно. Как известно, благоденствие Палестины зависело от ранних дождей. Дождь Должен падать около 3 ноября — около дня Георгия,— и если Дождь начинался за 15 дней до этого времени, то все радовались, а между тем в год вступления Порфирия на газскую кафедру дождь к этому времени не выпал. Мало того, прошел ноябрь, декабрь, наступил 3-й месяц, а дождя все нет. Тогда язычники стали говорить, что это случилось из-за Порфирия, потому что в лице его они впустили в город врага богу Марне. В 7 день 3 месяца собрались мужчины, женщины и дети в количестве 280 и упрости Порфирия совершить христианскую литанию и обойти вокруг города. Нельзя предположить, что здесь идет речь о депутации от христиан, потому что для такого простого случая ее не требовалось. Можно думать, что эти 280 человек и составляли все христианское население Газы. Может быть, даже вероятно, что в этот счет не вошли старики, малолетние и оберегающие дома. Это моление совершено было 8-го авдинея (4 января). Когда же христиане, обойдя город, подошли к воротам, то нашли их запертыми. Но, к счастью, вдруг показались дождевые капли и пошел дождь. Язычники отворили ворота, большой толпой сопровождали христиан по городу и некоторые кричали: "Велик Бог христианский". В этот день, замечает писатель, в христианство обратилось 127 человек, именно — 78 мужчин, 35 женщин, 14 детей, в том числе 5 девочек. Дождь этот был так велик, что жители стали опасаться, чтобы не размыло их домов, которые сложены из необожженных кирпичей. Все эти мелкие детали дают право полагать, что цифра сообщается точная. Христиан, значит, было очень мало. Число их едва ли доходило до 400. Это видно и из того, что впоследствии, когда христианство было в полном расцвете, когда разрушен был идол Марны и строился христианский храм, то и тогда число христиан было не очень велико. Это видно из того, что народ роптал на Порфирия за то, что он взял слишком большой масштаб для храма, говоря: "Зачем он строит такой большой храм, когда народу мало". Но Порфирий утешал его словами, что Бог пополнит и увеличит число верующих.

Если примем во внимание все эти цифровые данные, то увидим, какое малое число христиан нужно было для основания епархии, а это обстоятельство должно служить

препятствием к заключению о большом количестве христиан. Мы не должны считать христиан в епархиях миллионами. Даже тысяча для многих из них велика.

Поэтому безопасно можно предположить минимальные цифры и относительно населения всей империи и относительно количества христиан: первая цифра колеблется между 50 и 60 миллионами, а вторая между 4 и 5 мил. В свое время Тертуллиан насчитывал, что христиан гораздо меньше, чем язычников. "Что сделается с Карфагеном,— говорит он карфагенскому проконсулу Скапуле,— если ты подвергнешь христиан децимации?" (*decimatio* — военная казнь десятого). Это показывает, что, истребив христиан, он лишится 1/10 населения. Эта цифра очень преувеличенная. Очень может быть, что только ко времени Константина Великого население христианское равнялось 1/10 всего населения; но может быть и эту цифру нужно понизить. Всякое же представление, что христиан было более 10% в массе населения, будет рискованным.

Но тогда нужно предположить, что Константин Великий решил опереться на 1/10 часть населения. Но опираться на 1/10 часть, относительно которой истории известно, что она не вмешивалась в политику, было бы нерасчетливо, и с этой точки зрения оказываются необъяснимыми политические мотивы Константина Великого. Опереться на 1/10 часть населения, опереться на ту часть, которая не бросалась на политические расчеты, для него было бы большим риском, если бы он не имел кроме политических расчетов других — свойства более идеального.

Правда, разные случаи из времен гонения довольно ясно показали, что масса ничего не имеет против христианства, но это было тогда, когда христианство не было господствующим. Между тем неизвестно было, как посмотрят, если меньшинству даны будут преимущества, а большинство будет отодвинуто назад. Поэтому, чтобы решиться на такую меру, нужны были не одни политические рассуждения, но и вера и убеждение, что христианство — истинная религия. Константин, нужно заметить, был государь, а не частный человек, а потому следует принять во внимание и особенности этого положения. Тертуллиан остроумно замечает, что христиан так много, что и сам император мог бы стать христианином, если бы мир мог обойтись без императора. Стало быть, если бы Константин был из числа таких людей, которых религиозный пламень охватывает сразу, то ему нужно было бы сложить порфиру. Но Высшая рука поставляет в лице его такого государя, который довольствуется минимальным в области религии. Своим детям Константин дает христианское воспитание, а сам остается "*pontifex maximus*"; к христианам в первые годы он проявляет довольно скромные отношения большей частью охранительного характера, например, издает закон, защищающий христиан от иудеев, предоставляет церкви отпускать рабов на волю, и только уже к 321 г. объявляет, что досточтимый "день солнца" должен быть свободным от занятий в городах, хотя определенно высказывался, что земледельцы должны работать и в воскресенье. Воскресенье он не называл другим словом, как "*dies solis*", которое много говорило и язычникам.

Предполагать особенное благотворное влияние на него Елены нет оснований. Напротив, Амвросий медиоланский говорит, что сама Елена обязана влиянию Константина. По всей вероятности, для Константина в молодости был идеалом достойный подражания образ отца. Когда Константий сделался кесарем, то Константин принужден был видеть, как порываются связи между отцом и матерью. По своему положению Константий должен был развестись с Еленой и жениться на Феодоре, падчерице Максимиана. От этого брака появились дети, которые должны были разделить власть Константия. Правда, и Константину было дано понять, что его не забудут, именно — маленькая дочь Максимиана поднесла ему шлем. Но в сущности на востоке Константин был в качестве

заложника. Положение его при Галерии было незавидное. Правда, были случаи отличиться, но с риском сломать себе голову. Когда Диоклетиан и Галерий отказались от престола, то Константин неделикатно был обойден и в Италию назначен был Север. Едва он получил разрешение явиться к отцу, как уже должен был считаться с тем, что в Италии его враждебно встретил Север и хотел схватить его, вследствие чего служители Константина заходили на станциях в конюшни и перерезали коням жилы, чтобы не было погони. Вот каково было детство Константина.

Константин в своей деятельности должен был поддерживать мирную политику отца, который был близок к христианству и не преследовал его. Констанций был монотеист. Нужно заметить, что были двух родов монотеисты. Первые — монотеисты неоплатонической школы. Они истолковывали в философском смысле сказания о богах, истолковывали в смысле сил и заключали их в одном теоретическом боге, по большей части в лице Зевса. Монотеисты этого сорта были враждебны христианству. Во главе их стояли ученые, и они видели, что христианство противно их монотеизму, который они не успели еще утвердить, и поэтому истребление христианства было для них самым задушевным желанием. Вторые монотеисты — это поклонники культа "непобедимого солнца" — *invicti solis*, к которым принадлежал и Констанций Хлор. Под этим именем скрывается персидский культ Митры, производивший большое впечатление своими различными церемониями. Важно то, что культ этот иноземный, ввозный. Поэтому поклонники его могли считать христианство однородным с ним и одноправным. И у Константина является культ непобедимого солнца, но только он преобразуется в культ Аполлона, что видно из приветственной речи одного оратора Константину, где он употребляет выражение "*Apollo tuus*" ("твой Аполлон"). Дальнейшее знакомство Константина с христианами зародило еще большее к ним расположение. Он видел, что христиане, как подданные, народ хороший, что они подчиняются двойкой дисциплине — императора и епископа.

Можно видеть, что Константин вел дела весьма последовательно и после 312 г., когда в начале 313 г. он, вместе с соправителем Ликинием, дал христианам только свободу вероисповедания, и не только христианам, но и всему населению империи, свободу держаться каждому своей религии, чтить того Бога, в которого сам верует; если о христианах и говорится в эдикте, то это потому, что они особенно настойчиво просили свободы. Эта милость простиралась и на собрания христиан. Эдикт 313 г. не стеснял язычников в их верованиях, но он давал возможность перехода не только в христианство, но и в другие языческие культы. Этот эдикт заключал в себе элементы большой веротерпимости. В сущности можно допустить, что человек, бывший поклонником Митры, прежде мог считать его верховным богом и в то же время был обязан признавать и Юпитера. Теперь же он получил возможность чтить только Митру и не чтить других римских богов, чего он прежде не мог сделать без опасности. Таким образом, первый шаг Константина был таков, что христианству ничего не обещал, кроме равенства с другими религиями, кроме свободы исповедания. Дальнейшее было только проявлением благородства Константина; он видел, что христиане представляли из себя сторону жестоко потерпевшую: у них отбирали собственность лишь за то, что они чтили Бога по своему вероисповеданию. Константин был настолько великодушен, что дал распоряжение возвратить христианам отнятые имущества (места богослужбных собраний).

Один шаг влек за собой и другой. По первому слову императора легко было возвратить христианам имущества, которые составляли еще казенную собственность (перешли от христиан в казну). Но много было имуществ, которые стали частной собственностью, когда их продали с аукционного торга. Это вносило бы неравенство в среду христиан: одни могли получить, а другие — нет. Решено было, поэтому, выкупить имущества у

частных владельцев. Затем открылась третья категория. Храмы христиан не только отбирались в предшествующее гонение, но и были разрушаемы: делали зло для зла. Нужно было восстановить равенство между христианами и здесь. Константин решился восстановить разрушенные храмы: стал отпускать суммы на постройку храмов; посредником для него явился проконсул Африки Аннулин, который прежде преследовал христиан. Константин думал, что если дать христианам то, чего они лишились ранее, то этим он никого не оскорбит из язычников, или если и заденет более рьяных из них, то во всяком случае немногих, так как предшествующее гонение велось только формально.

Таким образом, первый шаг, благоприятный для христианства, Константин в 313 г. мог сделать совершенно безопасно. Для его объяснения не требовалось бы никакого сверхъестественного посредства, для этого не нужно было бы ни небесного знамения, ни откровения во сне. Это — изливание благородства духа Константина. Но зато эти первые шаги нисколько не объясняют того, что он сам стал на сторону христианства. В этом направлении он шел весьма медленно и осторожно. Это был мудрый, просвещенный и осмотрительный государь. Он мог оставаться навсегда язычником, как это мы и видим из обстоятельств его жизни. Константин не считал нужным сложить с себя титул "pontifex maximus". Ни в чем в действительности жрецы языческие и жреческая коллегия не были стеснены. Разумеется, и язычество неизбежно должно было понести некоторую поруху: теперь нельзя было привлекать к исполнению религиозных языческих обязанностей лиц нежелающих. Не воспрещалось, вместе с тем, язычникам строить новые храмы в честь его. Один храм был построен, например, в честь фамилии императора — gens Flavia.

Если Константину и приходилось ограничивать "свободу" язычников, то лишь в ее безобразных проявлениях: удары были направлены против тех языческих храмов, в которых практиковались безнравственные культы; правда, отняты были у язычников и такие храмы, которые стояли на тех местах, которые для христиан были по преимуществу священными; но это был лишь вывод из того общего положения, что и христиане имеют право чтить своего Бога. Как место святое для христиан, возвращен был им, например, знаменитый мамврийский дуб. Столь же ничтожны были и другие ограничения, которым языческая религия подверглась при Константине Великом. Правительство преследовало язычников за "divinationes"; это были темные, секретные гадания с целью узнать будущее относительно императора; за другие гадания, признаваемые языческой религией, не преследовали. В последние годы Константин Великий пытался отменить sacrificia — кровавые жертвы. Если не был приведен в исполнение этот закон, то только потому, что эта мера для многих была неприятна.

Таким образом, совершенно справедливо, что положение религии при Константине Великом должно быть рассматриваемо, как Parität,— как равенство между религиями. Константин Великий старался соблюдать это равенство всюду, даже в мелочах, например, в символических изображениях на монетах встречаются символы и христианские, и языческие, хотя с течением времени начинают преобладать символы христианские. Все это, очевидно, нисколько не определяет Константина как лицо, которое заявляет формально о том, что он более не язычник, а христианин.

Однако он, хотя и медленно, но верно приближался к тому, чтобы христианство сделать религией господствующей. Сам оставаясь на нейтральной почве, он, однако, детям дал христианское воспитание, чем поставил их в невозможность соблюдать нейтралитет. Всем было очевидно, что такое мероприятие Константина сменится торжеством христианской религии. Думать, что Константин это сделал без сознания превосходства христианства, нельзя; если бы этого сознания не было, Константин и детей своих воспитал бы так, чтобы они могли играть ту роль, которую играл он,— однако, им готовил он лучшее будущее.

Сам Константин приближался к христианству постепенно⁷). Языческие писатели замечают в его характере не прогресс, а регресс. По замечанию одного из них, Константин Великий "начал как муж, кончил как почти отрок" (paene puer). Энергия его характера ослабевала, и, вероятно, это отозвалось на его решимости принять христианство: он, хотя и желал креститься в водах иорданских, но отлагал свое крещение. Это обстоятельство не представляло ничего странного с точки зрения современников Константина Великого. У Константина не доставало только веры в самого себя, а не веры во Христа. Он надеялся таинственно очиститься в крещении, чтобы вступить в будущую жизнь совершенно чистым.

Правда, против этого христианского его настроения указывают на то, что некоторые его деяния были нехристианские. Указывают на казнь Максимиана, тестя Константина, Ликиния, зятя Константина, Ликиниана, сына Ликиния, наконец, Криспа, сына Константина.

Казнь Максимиана была делом политической необходимости. Максимиан, по условию с Диоклетианом, должен был через 20 лет отказаться от титула августа и сложить порфиру. Но он сделал это против своей воли. В это время войска, бывшие в Британии и Галлии, провозгласили августом Константина, а римские войска (преториане) — Максентия, сына Максимиана. Для Максимиана это было хорошим поводом захватить корону. Он явился в Рим, попытался побудить Диоклетиана возвратить ему правление и даже попытался возбудить римские войска против сына. Но осмеянный, он должен был бежать в Галлию. Здесь он встретил Константина и отдал ему с титулом августа руку своей дочери Фаусты. Отношения между Константином и Максимианом были непрочны. Максимиан распустил молву, что Константин умер в походе против галлов, чтобы самому завладеть короной. Константин сослал его в Марсель с тем, чтобы он жил там, как частный человек. Но Максимиан не остановился на этом. Он предложил дочери Фаусте быть участницей в убийстве ее мужа. Фаусте, таким образом, предстоял выбор между отцом и мужем. Но она предпочла мужа и открыла ему замыслы отца. Когда Максимиан шел с кинжалом с целью убить Константина, раб, спрятанный последним для наблюдений, схватил его, и уличенный тесть был казнен.

Что касается казни Ликиния, то говорят, что Константин Великий карал Ликиния *contra fidem sacramenti* — против клятвенного обещания пощадить его жизнь. Но это весьма веское выражение уничтожается показанием, которое читается в *Anonymus Valesianus* (*pars prior, Origo Constantini imperatoris*, часть первая, Происхождение императора Константина), источнике, имеющем бесспорно историческую ценность: "*tumultu militari-bus exigentibus in thessalonica jussit occidi*" ("когда воины подняли мятеж в Фессалонике, он повелел совершить казнь"). Никакое клятвенное обещание не может иметь постоянной действительности, если противная сторона принуждает нарушить обещание. Например, государство NN дало обещание щадить другое государство PP. Но если государство PP вторгается с вооруженной силой в государство NN, то странно было бы, чтобы государство PP продолжало щадить NN. Опасались воины, как бы Ликиний в Фессалонике не устроил заговора, и вынудили у Константина повеление казнить его.

Нравственным пятном в жизни Константина остается еще казнь сына Ликиния — Ликиниана. Но принудить к этому могли Константина те же легионы, преданные ему. Что они способны были принудить Константина к такому поступку, об этом свидетельствует факт избиения ими родственников Константина, детей Феодоры, второй супруги Константия Хлора. По смерти Константина, из преданности Константину и его детям они не желали, чтобы были другие претенденты на его престол.

Указывают, наконец, на казнь сына Константина — Криспа (от первой супруги его Минервины). Дело это чрезвычайно темно, и нет причин не доверять рассказу язычника Зосима, в котором замечено, что сам император раскаялся в этом поступке и поставил убитому статую с надписью: ἡδίκημένω (жертве несправедливости). Казнь была обставлена как-то таинственно, и очень возможно, что Криспа обвиняли в том, что он задумал против отца заговор. Во всяком случае, было ли это преступление политическое, или семейное недоразумение (обвинение в прелюбодеянии с Фаустою, которая тоже скоро была казнена) — трудно сказать.

Примечания

²⁾ Ср. *Th. Brieger*, Constantin der Grosse als Religionspolitiker. Gotha 1880. / *Burckhardt*, Die Zeit Constantin's des Grossen. Leipzig 1880 (рефераты об этих книгах *В. В. Болотова* в Христ. Чтении 1881, II, 523—527, 527—533). Прочая литература о Константине Великом указана, например, в *Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* V. X. [1901], 757-758 (*V. Schultze*, Artik. "Konstantin der Grosse"). На русском языке ср. *А. Спасский*, Обращение императора Константина Великого в христианство, в "Богословском Вестнике" 1904, декабрь, и 1905, январь (и отдельно). (*А. Б.*) — 12.

³⁾ Ср. *В. В. Болотов*. Отзыв о сочинении проф. А.И.Садова "Древнехристианский церковный писатель Лактанций (1895 г.)", в Журналах Совета Спб. дух. Академии за 1895/6 г., стр. 142—143 (отд. оттиск 46-47). (*А. Б.*) — 13.

⁴⁾ Ср. *А. Хагнаск*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. V. II. Leipzig 1906, S. 276-287 (*А. Б.*) — 21.

⁵⁾ Ср. в записке *В. В. Болотова*, напечатанной в "Прибавлениях к Церк. Ведомостям" за 1906 г. отдел, озаглавленный "Епархии в древней церкви". № 3, с. 99-105 (*А. Б.*) - 26.

⁶⁾ Ср. *В. В. Болотов*, Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе. Христ. Чт. 1885, I, 32-33 (отд. отт. 69-70). Михайлов день. Христ. Чт. 1892, II, 626-627 (отд. отт. 38-39). (*А. Б.*) - 26.

⁷⁾ Следует отметить, что вопрос: когда и как обратился к христианству великий император, является дискуссионным в церковно-исторической науке. Например, *Ф. А. Курганов* полагает, что это обращение произошло быстро и решительно; главным моментом было названное чудо, явившееся Константину, ибо "с этого времени он бесповоротно стал на сторону христиан, сделался убежденным христианином". См. *Ф. А. Курганов*, Император Константин Великий, святой, равноапостольный. Казань, 1918, с. 164—165. Наоборот, *А. Спасский* высказывает мнение, что обращение Константина было весьма длительным процессом и его отношение к христианству вплоть до 323 г. "не выходило за пределы утилитарно-практических интересов". См. *А. Спасский*, Обращение императора Константина Великого в христианство. Отд. оттиск из "Богословского Вестника". Сергиев Посад, 1904, с.61. В западной историографии также отсутствует единство мнений на сей счет. Так, *Г. Крафт* примыкает к точке зрения *А. Спасского*, считая, что процесс духовного переворота в душе Константина протекал в продолжении всего его царствования. См. *H. Kraft*, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung. Tübingen, 1955, S.24. *А. Алфельди* же, соглашаясь с тем, что обращению Константина предшествовал длительный подготовительный этап, в то же время утверждает, что названное чудо было решительным поворотным моментом в его духовной эволюции. Однако, как отмечает этот ученый, христианство императора еще долго было покрыто "мраком суеверия", господствовавшего в его эпоху. См. *A. Alföldi*, The Conversion of Constantine and Pagan Rome. Oxford, 1948, p. 14-15, 23. (*А. С.*) - 38.

Значение национальных особенностей греков и римлян и традиций римского государства и христианской церкви при установлении отношений между церковью и государством

Другой деятель в определении отношений между церковью и государством — сами члены христианской церкви. В то время христианство в главной своей массе совпадало с пределами классического мира, и сложившиеся под влиянием естественных задатков и истории черты национального характера греков и римлян привнесли свою долю влияния в практическую выработку подробностей этих новых отношений.

С представлением о греках естественно возникает мысль о народе, богато одаренном умственными способностями, со славой заявившем себя в философии, науке, искусстве,— народе с пламенным чувством свободы, с ненавистью к тирании, племени республиканском по преимуществу. Скромно, почти в тени является наряду с идеальным греком фигура римлянина, с его ограниченным кругозором, бедностью теоретических начал, слабостью умозрения, с практицизмом часто сухим, с узкою положительностью. Мировая империя, которую осуществили властительные римляне, цезаризм, явившийся как завершение их исторического развития, часто ниспадавший до деспотизма, не говорит в пользу энергии чувства свободы, присущего римской расе. И когда мы только подумаем, что с Константина Великого политический центр тяжести переносится с латинского запада на греческий восток, то, по-видимому, остается только приветствовать это счастливое историческое совпадение. Однако подробное рассмотрение дела представляет его в другом свете.

Вопрос об отношении между церковью и государством, по своему существу, есть юридический. Между тем юридические начала, которыми жил греческий мир, не возбуждают ни в ком особенного интереса, тогда как юридический смысл римского народа всегда был предметом почтительного удивления ученых. Римляне были недалеко в области умозрения, под пером их мыслителей философские вопросы весьма скоро получали узко практическую постановку; но зато этот народ был силен административным, организаторским талантом; он умел властвовать, но умел и управлять. Между тем этого дара именно и недоставало грекам. В цветущий период своей истории они никогда не могли образовать из своих республик плотного, солидарного политического целого; даже когда гегемония в греческом мире перешла в мощные руки государей Македонии, и тогда центробежные силы взяли верх над центростремительными: монархия Александра не пережила его. Склонный более к умозрению, грек естественно расположен был сосредоточить все свое внимание на развитии догматической мысли и оставить в забвении область практических отношений.

Равным образом, одушевлявшее греков чувство свободы едва ли дает их национальному характеру много преимуществ перед римлянами. Свобода греков — понятие очень относительное; их постоянный трепет перед тиранией, может быть, был одним из спасительных инстинктов, в помощи которого они нуждались более, чем другие народы. В самом деле, в правлении самых чистых представителей греческой расы, афинян, весьма сильно дает себя знать личное начало. История Афин довольно полно может быть изложена в биографиях знаменитых лиц, стоявших во главе их республики; это едва ли возможно сказать относительно Рима. У греков в разряде исторических деятелей преобладают люди высокоталантливые; у римлян — более или менее посредственные; там имеет больше значения гений индивидуума, здесь — сложившаяся система. Герои греческого мира управляли судьбами своего отечества в смысле гораздо более полном, чем это можно сказать о римлянах. В отношениях этих двух народов к своим представителям есть значительная разность. Государственные люди Афин были более,

чем доверенные лица народа, это были его любимцы; римские консулы обыкновенно были просто чиновники. Римский консул по прошествии срока естественно стушевывался, сходил в почетный ряд консуляров. Для исторических деятелей Афин не было этого срока: они стояли во главе управления всю жизнь; если же они оставляли свой пост, то была народная опала. Они кончали даже хуже,— почти государственной изменой: припомните Фемистокла. Афиняне любили своих выдающихся деятелей; если же их только уважали, то их уже начинали бояться, и спешили избавиться от их присутствия остракизмом. В этой практике чувствуется признание беспомощности перед обаянием умственной силы, неспособности удержать его деятельность в должных границах. Афинянин колебался между крайностями бунта и благоговения. Римляне умели просто уважать своих героев: в то время как квириты воздавали заслуженную честь своему чиновнику-генералу, верные ему солдаты забрызгивали его грязью как частного человека. Личность героя в Риме значила не очень много; сцена римского триумфа на улицах Афин просто невероятна. В Греции государственный человек мог увлечь за собой общественное мнение до того, что становился тираном своего подвижного, часто легкомысленного народа; тирания в Афинах имеет гражданский характер. В Риме даровитая индивидуальность немного могла сделать против твердо установившихся форм правовых отношений; и если тиранов знавали и в Риме, то они все же должны были опираться на грубую военную силу. Тирания в Риме была господством милитаризма.

Еще одно обстоятельство значительно повлияло на характер греков: при их любви к свободе, они подпали железной власти Рима, и никогда не могли свергнуть с себя этого ига. Рабство даже на устойчивых римлян действовало разлагающим образом, даже их оно нравственно принижало. Грека оно просто подавляло: не будучи в силах добиваться простора открытым путем, он действовал темными средствами, шел к нему окольным путем интриг, заговоров, лукавства и мести. Эти низкие проявления сделали греков ненавистными для римлян: Ювенал, далеко не в розовом свете представлявший нравственное состояние своих соотечественников, о греках говорит с глубоким презрением: *patio tota comoeda*; они представляются ему насквозь фальшивыми и низко льстивыми. Эта сторона греческого характера, конечно, не может быть допущена без сильных ограничений; разложение коснулось, конечно, главным образом, культурных слоев греческого племени; притом не все говорившие по-гречески были чистыми греками. Но и смесь национальностей не всегда их облагораживала.

Во всяком случае, эти два классические народа противостоят один другому как более упругий, суровый, прямой и устойчивый,— и с другой стороны — более утонченный, мягкий, иногда легкомысленный, непостоянный, уклончивый до лукавства и хитрости, льстиво-искательный. Оба эти народа имели свои достоинства и свои недостатки. От римских христиан естественнее ожидать более стойкой, главное систематической защиты церковной свободы против возможного покушения на нее государственной власти. Но они могли преувеличить значение спорных вопросов и из борьбы за свободу сделать борьбу за преобладание. Греческий христианский мир, после трех веков страданий, легко мог поддаться обаянию новых отношений христианского государя и ослабить необходимый контроль над его действиями. Ради догматических преобладающих интересов грек легко мог поступиться некоторыми формальными прерогативами. Первые могли решить вопрос об отношении между государством и церковью неправильно, из вопроса о свободе сделать вопрос властолюбия; в характере греков были задатки для того, чтобы не решить этого вопроса вовсе, не понять его в его простейшей, элементарной постановке, с слишком большим доверием положиться на действия благорасположенного государя и начать борьбу за церковную свободу лишь тогда, когда притязания государственной власти коснутся области догматических верований.

Само собой разумеется, что подобное влияние национальных различий трудно оправдать в каждом частном факте; поведши дело таким образом, мы непременно встретим множество ис'ключений. И это понятно. Главный колорит исторических фактов зависит от общих свойств и слабостей человеческой природы: римлянин всего чаще действует так же, как и грек, по тем же мотивам, по каким стал бы действовать и германец, и славянин. То, что привносит национальный элемент, слабо, но постоянно отражается во второстепенных тонах общего колорита; но в конце концов дает такую сумму влияний, что римская церковь ведет сильную борьбу за мировую власть, за господство над государством, тогда как восточную церковь никогда нельзя было обвинить в серьезном посягательстве на права государства.

Кроме личных особенностей императора Константина, с одной стороны, и национального характера греко-римских христиан — с другой, на отношения церкви и государства должны были влиять, и даже более чем что другое, исторически сложившиеся черты этих членов образующегося союза.

Император волей или неволей должен был являться представителем традиций античного государства, а эти традиции таковы, что они всего более вели к отрицанию равноправности нового союзника. Римское государство исторически развивалось совместно с римским культом, в строгом смысле включая его в себя, как часть в свое целое. О разделении церкви от государства, о принципиальном различии религиозных и политических учреждений в предшествующей истории Рима не было и речи. Напротив, история его сложилась так, что он не имел повода узнать своеобразный характер этих учреждений. Как религия естественная, религия римского народа заключала в себе слишком мало таких нравственных элементов, которые могли бы возложить на римский народ обязанности, противоположные его политическим задачам и стремлениям. Коллизии между религией и государственностью не могли быть значительно сильнее, чем возможные в современном государстве столкновения различных ведомств. Серьезных столкновений не могло быть. Да и там, где религия давала чувствовать свое значение государственной власти (разумеется, где этот авторитет был факт, а не ораторская фраза), и в этих случаях религия чаще всего оказывалась только ширмой, за которой действуют органы аристократической партии. В доказательство смещения государственного и религиозного начала можно сослаться, например, на то, что те же патриции, в руках которых сосредоточены были и важнейшие государственные должности, были и жрецами. Наконец, с Августа римские императоры были верховными первосвященниками. Соединение в одном лице этих званий могло лишь усложнять задачу.

Христианам приходилось ведаться с силой привычки. Не в том дело, чтобы христианские императоры стали сознательно и намеренно действовать как *pontifices maximi* христианской Церкви. Но то опасно, что римский император привык все окружающее окидывать взором неограниченного властелина; для него необычно было видеть предел своей воле, простиравшейся на все государство, следовательно и на его религию. Прерогативы звания *pontifex maximus* входили как неотъемлемая часть в его сознание о себе как верховном, самодержавном государе. Сохраняя за собой полноту самодержавных прав, христианский император несознательно мог заявлять такие притязания, в основе которых лежит его звание первосвященника языческого культа. А при различии в основном тоне религии христианской и языческой (последняя была по преимуществу внешний культ, первая — внутреннее убеждение в догматической истине) эта старая закваска могла перенести насилие с поверхности вовнутрь могла отзываться давлением на самые глубокие тайники человеческого духа. Официальный религиозный синкретизм не мог не притупить тонкой восприимчивости к оттенкам религиозных понятий; их мало ценили. А в христианстве в этих оттенках иногда заключается вся сущность догмата.

Следовательно, синкретизм мог отозваться и человеческой терпимостью к различию догматических мнений, и — бессмысленным насилием над этим разномыслием, как неважным и несущественным.

Совершенно противоположны были исторические традиции христианской церкви. Она несла с собой дух независимости и религиозной свободы. В продолжение трех веков она существовала как государство в государстве; гонимая им она все-таки была независима от него в своей внутренней жизни в своем устройстве. В то время, когда все государственные права сосредоточивались в руках императора, каждый член церкви располагал правом голоса при выборе членов своей иерархии. И христиане умели пользоваться этим правом так дельно, что римские государственные люди с прискорбием ставили их в пример квиристам.— Благодаря этому, христианская церковь обладала организацией уже окрепшей, нравственная зависимость мирян от клира, клира от епископов, священная власть последних,— все это установилось настолько прочно, что с успехом могло выдержать внешние давления.

Сознание разности между тем, что принадлежит Богу и что кесарю,— в древний период церковной жизни выяснилось на самом существенном пункте, в вопросе о свободе религиозного убеждения. Классическое государство допускало Поклонение только божествам, им признанным, официально дозволенным. Принцип законодательства, по воззрению Цицерона, что никто не должен почитать никаких богов, nisi publice adscjtos, кроме признанных государственной властью. С этой отрицательной стороной тесно связана была положительная: дозволение переходило в принудительное обязательство. Меценат советовал Августу: "Ненавидь и наказывай тех, которые вводят чужих богов. Почитай богов по обычаю предков и принуждай — *ανάγκασε* — других почитать их". Напротив, христианин не признавал в области религии никакого другого законодательства, кроме своего собственного религиозного чувства. Официальной религии классического государства, единственно дозволенной, исповедание которой было обязательно для всех и гарантировалось принудительными мерами,— христиане противопоставили свободу вероисповедания. В делах веры христианин не признавал другого законодательства, кроме своего собственного религиозного чувства и совести, выразившихся в определенном религиозном убеждении. Христианские писатели не только высказали этот принцип, но и обставили его весьма сильными психологическими мотивами.

"Каждый человек,— писал Тертуллиан,— имеет естественное право и власть почитать то, что он признает достойным поклонения. Религия известного человека никому другому не приносит ни вреда, ни пользы. Но нерелигиозно принуждать кого бы то ни было к религиозному почтению. Его должно воздавать добровольно, не вследствие насилия; потому что и жертв требуют от свободного расположения духа. Следовательно, если вы и принудите нас принести жертву, вы не сделаете этим ничего угодного богам вашим. Они не могут желать жертв подневольных, если только они не притязательны, а Бог не может быть таким" (Ad Scapul. 2). "Смотрите, не послужит ли доказательством вашей нерелигиозности и то, что вы отнимаете у нас религиозную свободу и налагаете запрет на наше стремление к Божеству, так что мне не позволяют почитать, кого я хочу, и принуждают меня почитать, кого не хочу. Ведь никто, ни даже человек, не пожелает, чтобы его чтили поневоле" (Apologet. 24).

"Нет нужды прибегать к насилию,— писал Лактанций,— потому что нельзя вынудить религии; чтобы возбудить ее добровольно, нужно действовать словами, а не ударами (*verbis potius, quam verberibus*). Нужно защищать религию не убивая, но уми-Рая; не жестокостью, а терпением; не злодеянием, а честностью. А если ты вздумашь защищать

религию кровопролитием, истязаниями, злодействами,— ты не защитишь, а опозоришь и оскорбишь ее. Ибо нет ничего в такой мере свободного (добровольного), как религия, и если в приносящем жертву нет сердечного расположения, то религия уже подорвана, уже ее вовсе нет (*jam sublata, jam nulla est*)" (*Instit. divin. V, 19*).

Как видно отсюда, христиане вступают в новый период с ясно осознанными и прекрасно поставленными началами религиозной свободы. Вопрос сведен с почвы, так сказать, догматической на чисто нравственную: языческому правительству делают упрек не в том (только), что оно привлекает людей к поклонению ложным богам, но в том, что оно прибегает к насилию, действует не убеждением, а принуждением, и через то вступает в противоречие с самым существом религиозных отношений. Равным образом, и организация церковного общества приняла такие устойчивые формы, что оно с успехом могло выдерживать внешние давления: нравственная зависимость мирян от клира, низшего клира от епископа, основанная на вере в божественный, сакраментальный характер священства, с успехом могла противостоять внешним давлениям.

Таковы теоретические возможности для развития правильных или неправильных отношений между церковью и государством. Представителями этого нового союза являются, с одной стороны,— государь, понимающий христианство неглубоко, расположенный рассматривать его как политическую силу, которая может стать прочной основой государственной системы,— но способный и ценить его за то,— верующий без сильного энтузиазма, но искренно. Его душа не закрыта для благотворных влияний представителей христианства; он, видимо, расположен вполне отказаться от языческих верований, но может бессознательно стать в то положение в отношении к христианству, какое занимал в языческом культе, как его верховный представитель. С другой стороны, верующие, с явным, исторически сложившимся сознанием своей независимости от государства, по различию национальных характеров — одни, способные отстаивать эту свободу от внешней силы [лишь не решительно, неумело, другие — [готовые превратить борьбу за свободу в борьбу за преобладание.

История отношений между Церковью и государством со времени Константина Великого⁸

1. Религиозная политика Константина Великого и его сыновей

В чем же выразились фактически эти отношения между церковью и государством в первое царствование христианского императора?

Признавало ли государство за церковью право на существование ее, как самостоятельного общества, имеющего свою определенную задачу, которую оно может и должно разрешить своими средствами? Теоретически, в ясных формулах на эти вопросы не дано еще точного и определенного ответа, но насколько можно судить о нем, он был бы положительным. Однако практически важный в этих отношениях вопрос лежит дальше этих общих формул. Его можно определить так: если христианская церковь есть такой институт, в благосостоянии и всестороннем развитии которого государство не может не быть заинтересовано, то как со своей стороны оно может содействовать его процветанию? Вопрос, словом, шел о способе покровительства церкви со стороны государства. Что оно может покровительствовать ей, в этом не сомневались; что оно — с своей стороны, как институт самостоятельный, может покровительствовать ей, не уклоняясь от специальной цели, об этом не было и речи. Но какие средства для этого воздействия? Должно ли государство ограничиться только отрицательными мерами, устраняя чисто внешние препятствия, которые оно само положило на пути церковной жизни? Или оно может

воздействовать на нее и положительно, создавая благоприятную для нее внешнюю обстановку,— или проникая непосредственно в область внутренних церковных отношений? Наконец, в этой последней роли не может ли оно признать за собой известного права над церковью?

Первые шаги Константина Великого, как покровителя церкви, таковы, что их трудно осудить даже стоя на точке зрения самого строгого невмешательства государства в дела церкви. Доселе государство не признавало христианства, запрещало присоединяться к этому обществу; во время гонения были конфискованы или распроданы в частную собственность церкви и церковная недвижимая собственность. Миланским эдиктом 313 г. Константин дозволил принимать христианство всем, кому угодно, приказал возвратить христианам отнятые у них имущества и запретил привлекать христиан к участию в общественных языческих жертвоприношениях. Как общество признанное законом, христианская церковь утверждает в своем праве принимать дары по духовным завещаниям. Клирики освобождаются от обременительных общественных должностей и повинностей, и в этом случае на них распространяется привилегия, которой давно пользовались не только языческие жрецы, но и медики, риторы, предстоятели иудейских синагог. Прекращается судопроизводство и другие работы в "достопочтенный день солнца, *"venerabili die sous"* (321 г.). Словом, в покровительстве Константин до сих пор не выходит из роли обыкновенного законодателя, а в последнем законе — он выглядит даже как *pontifex maximus*. Никакого вторжения в пределы церкви не видно; устраняются лишь внешние искусственные преграды, и открывается большой простор для деятельности ее членов.

Своеобразное отношение Константина к христианству, руководящий им политический расчет просвечивает лишь в одной черте закона, правда, одного из самых первоначальных, изданного в 313 г. В этом эдикте, данном на имя Анули-на, проконсула Африки, сказано, что свобода от всех повинностей предоставляется "клирикам кафедральной церкви, в которой председательствует Цецилиан". В этих незначительных, по-видимому, словах, скрывается тот смысл, что на клир еретиков и раскольников эти права не распространяются. Очевидно, Константин, при его воззрении на христианство как на силу, которая должна упрочить связи государства, действовал бы против своей цели, если бы стал на счет государства поддерживать аномальные явления в христианстве, ослабляющие его единство.

Этот эдикт послужил поводом к целому ряду сношений Константина с церковью по вопросу о донатистах. В том же 313 г. тот же самый проконсул Анулин переслал Константину *libellum* донатистов, в котором они обращаются к нему как справедливому государю, сыну того Констанция Хлора, который один не был гонителем христиан,— и просят дать им судей из Галлии, чтобы покончить их спор с Цецилианом, епископом карфагенским. По назначению Константина состоялся собор (в октябре 313) в Риме под председательством папы Мельхиада (15 итал. епископов и 3 галльских); он решил дело против донатистов. Те опротестовали этот приговор на том основании, что отцы собора недостаточно обследовали некоторые важные пункты их жалобы. Константин поручил расследовать этот вопрос на месте в Африке проконсулу Элиану, и назначил новый собор в Арле 314 г. (в августе). Соборное решение было опять не в пользу донатистов. Однако они не остановились и на этом и — апеллировали к суду императора. Это возбудило сильное негодование в Константине. "Какое безумное упрямство просят от меня суда, тогда как я сам ожидаю суда Христова Приговор епископов должно принимать так же, как если бы сам Господь председательствовал на суде". Сначала Константин не признал себя компетентным расследовать дело, решенное на соборе; потом уступил постоянным просьбам донатистов, которые нашли себе поддержку в придворных сферах, а может быть

думая предотвратить и беспокойства, которые могли произвести недовольные судом донатисты. На этот раз император приговорил в 316 (в ноябре) их епископов к изгнанию и приказал конфисковать их церкви. Этот приговор в 321 г. был отменен,— и отщепенцам предоставлена была полная религиозная свобода, которой они и пользовались до самой смерти Константина.

Таков был ход этого оригинального дела. Это был первый Урок практики невмешательства в церковные дела, данный императору, может быть даже и оглашенному язычнику, христианскими епископами. Несколько аналогичный пример в этом роде представляет дело Павла Самосатского. Этот вельможный епископ, низложенный собором, не хотел оставить занимаемого им епископского дома. Низложившие его вынуждены были прибегнуть к содействию полицейской силы, и просили императора Аврелиана об изгнании непокорного епископа. Язычник император решил дело в пользу тех, с кем поддерживают общение епископы Рима и Италии. Дело донатистов не имеет за себя даже подобного оправдания. Эти люди настолько мало уважали внутреннюю свободу церковных отношений, что прямо начали с светской власти. Едва ли их мотивы были совсем бескорыстны: если бы суд признал их епископами католическими, это был бы для императора прекрасный повод распространить, а то, может быть, и перенести на них те привилегии, которые он предоставил католическому клиру; ознакомление императора с их делом для донатистов представлялось, таким образом, весьма и весьма неизлишним. Их жалобы ставят императора в необходимость против своего желания вмешаться в дело чисто церковное. Их протесты против приговора римского собора заставляют императора ввести в этот судебный процесс в качестве следователя гражданского чиновника; к счастью, его роль ограничивается чисто архивной справкой. Новый приговор Арль-ского собора тоже не удовлетворяет их, потому что он против них, и они от церковного суда апеллируют к суду императора... точно его приговора, хотя бы для них и благоприятного, было достаточно для того, чтобы сообщить им характер католического. Император показал первый пример вмешательства в дела церкви. Но в поведении донатистов так сильно просвечивает эгоистическая подкладка, а император так долго — для самодержавного государя и для pontifex maximus, так добросовестно противится призыву вмешаться в это церковное дело, что приходится признаться, что если в этом процессе кто стоял ниже своего положения, то это был не император*.

Из дела донатистов Константин Великий мог вывести два следствия: а) есть представители христианства, которые готовы признать за ним весьма широкое право на вмешательство в церковные дела, поставить его компетенцию в них даже выше соборов; б) репрессивные меры, принятые с целью установления церковного единства, не всегда приводят к цели.

* Не лишено интереса то обстоятельство, что в 347 г. Донат отказался принять подарок от комиссаров императора, заметив: "Какое дело императору до церкви?" А в V в. Петилиан, епископ донатистов, весьма сильно защищал против Августина свободу совести.

Дальнейший случай вмешательства Константина в церковный вопрос имел место на востоке. Это был арианский спор. Как и в первом случае, Константин выступил защитником интересов церковного мира. Различие лишь в том, что он здесь сам вмешался в это дело без апелляции. Это было дружелюбное увещание к примирению; но так как император весьма слабо понимал догматическое значение вопроса, то он и не мог создать

базиса для примирения между спорившими. Вероятно, разъяснения окружавших его епископов указали ему как на средство для восстановления церковного мира на вселенский собор. Роль, которую отцы собора предоставили Константину, была довольно значительна. Его вмешательство, вероятно, сильно расположило некоторых к принятию выражения "единосущный". "Выслушав это изложение нашей веры,— пишет Евсевий кесарийский,— никто не нашел в нем повода к противоречию; напротив, и сам боголюбивейший царь наш — первый засвидетельствовал, что оно совершенно православно; „так сказал он, и сам я мыслю", и повелел принять его всем, подписать эти догматы и соглашаться с ними, прибавив только одно слово: „единосущный"". Император держит здесь речь; тон ее слишком высокий для человека, который был, с христианской точки зрения, не более как оглашенный. Он располагал, по-видимому, правом голоса, хотя и совещательного. Догматическая проницательность императора в это время была так еще ограничена, что он очень смутно представлял себе значение слов: "рожденного прежде всех век". Собор окончился осуждением арианства и низложением главных его приверженцев. Император, со своей стороны, сделал распоряжение о ссылке упорных приверженцев арианства, приказал называть ариан позорным именем порфириан и сжигать сочинения ариан под угрозой смертной казни тому, кто попытается скрыть их.

Таким образом, с первого вселенского собора начинается преследование еретиков за веру мерами уголовного правосудия. Энергичное сознание бесцельности религиозного преследования, несоответствия его с самым существом религиозного чувства,— видимо затемняется. По крайней мере, эти действия Константина не были опротестованы отцами собора. Этот момент имеет глубокую важность в истории отношений между церковью и государством.— Нет надобности считать подлинной речь от имени собора императору. "Причиной же настоящего собрания и рассуждений наших — неистовый Арий... Ибо едиnorodного Сына и Слово Отчее он не признает единосущным и равным Отцу... Повели, государь, чтобы он оставил свое заблуждение, не восставал против учения апостольского, или, если остается упорным в своем нечестивом мнении, изгони его из общества православной церкви, да не колеблет он более нечестивыми мнениями веры душ слабых" (Apud Gregorium presbyterum Caesariens). Но во всяком случае факт тот, что соборному определению придается значение государственного закона; церковное осуждение еретиков сопровождается и карательными мерами против них со стороны государства, и отцы собора, насколько известно, ни единым словом не протестуют против такого усердия императора. Вопрос здесь даже не о том, что этим фактом нарушались красноречиво защищаемые христианскими апологетами права совести, свободного религиозного убеждения (насилие над душой человеческой, превосходящее даже практику языческих государей; там: принеси этой статуе жертву и думай о ней про себя, как знаешь; здесь: перестань о Сыне Божиим *думать*, как ты думаешь).

Обобщите только этот единичный факт, примите за общее правило, что определение соборов сопровождается известными гражданскими следствиями. Тогда государство должно будет предупредительно предоставлять свои уголовные кары в распоряжение или всякого собрания епископов, которое усвоит себе название святого собора, или не всякого, а только некоторых из них.

Опасные последствия первого ответа слишком очевидны. Но не менее опасно допустить, что такое значение должны получить лишь некоторые соборы. Тогда возникает вопрос о критерии, и государство, и, конечно, уже только оно одно, призывается различать истинные соборы от ложных, законные соборы от противозаконных сходов. Открывается широкий путь для вмешательства государства в дела церкви. Должно же оно знать, чему оно оказывает содействие своей сильной рукой, а следовательно оно должно и сознавать себя компетентным в церковных вопросах, административных и догматических, которые

могут быть обсуждаемы на соборах. И против такого контроля над соборами, против этих притязаний государства не могут возражать по существу представители церкви, не отрицая вместе с тем и его права оказывать покровительство церкви мерами давления. Между правом государства оказывать содействие тем религиозным обществам, которые оно признает благотворными, и правом карать тех, которые от этих обществ отступают, лишь за самый факт отступления, проходит та, как кажется, непреложная граница нормальной церковной политики, которая в 325 г. была нарушена.

Видимо, Константин ко времени Никейского собора значительно отделился от той точки зрения, на которой он стоял в 313 г. Однако и в 325 г. он был не ниже своего положения,— имел достаточно самообладания, чтобы отклонить от себя суд над епископами, которые обратились к нему с массой прошений друг на друга; свое уважение перед священным характером этих представителей церкви император высказал в таких словах: если бы я увидел епископа на месте прелюбодеяния, я прикрыл бы его своей порфирой, чтобы только это зрелище не соблазнило зрителей.

За обедом, который император дал отцам собора, он сказал им: "Вы — епископы внутренних дел церкви, я — поставленный от Бога епископ внешних дел" (των εἰσω της εκκλησίας и των εκτός). Этим словам придают весьма важное значение,— что не совсем [точно]. Это была скорее шутка, любезность, чем серьезная программа церковной политики. Однако по сознанию историка-панегириста [Евсевия], это выражение верно характеризует положение, занятое Константином. Смысл этих слов находят темным. Лучший комментатор их, конечно, сам Евсевий; а по его мнению, из этого принципа вытекали попечения Константина о том, чтобы руководить, насколько от него зависело, всех подданных по пути спасения,— его законодательство, направленное к ограничению языческого богослужения, то живое участие, какое он принимал в церковных соборах, увещая всех к единомыслию, убеждая упорствующих, поощряя знаками своего благоволения тех, которые выражали примирительное настроение. В этих же видах Константин позволял себе действия церковного характера: он читал в своей консистории Священное Писание, говорил своего рода проповеди придворным, заботился — по-своему — о распространении христианства, составлял молитвы для своего войска и т.п. Таким образом, епископат Константина простирался на всех его подданных, как язычников, так и христиан, и ограничивался не одной только политической стороной, гражданскими их правами, но прежде всего и более всего направлялся на религиозные отношения: епископ внешних дел ограничивает свободу языческого культа—и созывает соборы и принимает живое участие в них⁹).

В своих отношениях к христианской церкви Константин идет в том же направлении: он низлагает ариан, посылает их в ссылку, возвращает их оттуда, когда они изъявляют желание раскаяться, сам принимает исповедание веры от Ария, отдает распоряжение о присоединении его к церкви александрийской и константинопольской. Впрочем, нельзя ставить строго ему в вину ссылки св. Афанасия александрийского. История этого дела служит новым свидетельством, что император стоял нравственно выше окружавшего его епископата: он предоставил епископам церковным порядком расследовать взводимые на Афанасия обвинения, и александрийский епископ вынужден был у императора искать той справедливости, которой он не нашел перед трибуналом своих собратий. Последние распоряжения императора в этом деле весьма характерны: если бы он не сослал Афанасия в Галлию по обвинению его в политическом преступлении, а предоставил бы этот процесс его естественному ходу, то мир увидел бы целый собор епископов на суде у императора мирянина.

Отношения церкви к государству, как они сложились в царствование Константина, конечно не идеальны. Император отказывается от занятого им первоначально положения, от своего благодетельного для церковной жизни нейтралитета, и позволяет себе довольно часто вмешиваться в дела церкви. Не став еще ее сыном, он действует как ее покровитель, даже как руководитель. Его отношения к ней не ограничиваются созданием благоприятных для ее существования условий. Но трудно сказать и то, приобрело ли в его сознании это вмешательство характер правовой. Сфера, в которой живет и действует Константин Великий, весьма благоприятна для развития власти на счет церкви. Кажется, скорее слабость, чем тонкое понимание положения вещей руководили поведением большинства приближенных Константина: его окружает душная атмосфера придворной лести; его действия, в которых заметно стремление к бюстительству церкви, не опротестованы; всякий шаг его в этом направлении отмечен сочувствием его панегириста-историка. Император встречал мало преград, и можно дивиться не тому, что он переходил ту границу, которая отделяет Божье от кесарева,— а тому, почему он не нарушал ее чаще. Замечательно, например, уже то, что он ссылал епископов, несогласных с собором, но не замещал их места своей властью. Он всегда действовал по лучшему своему разумению церковных интересов, но далеко не всегда имел подле себя хороших советников, которые раскрывали бы ему истинные потребности церкви. Не он создал своим влиянием тех, которые его окружали: они выбраны были свободным голосом независимой церкви, и то, что было в устанавливающихся отношениях неправильного, зависит не исключительно от личных несовершенств Константина, но и от недостатков нравственных и интеллектуальных самих членов церкви").

При ближайших преемниках Константина эти отношения не изменяются к лучшему. Напротив, дети Константина, в особенности Константин, идут еще далее по тому направлению, которому следовал отец их в последние годы.

Константий (337-361), не наследовав лучших сторон характера своего отца, его умеренности, политического смысла, осторожности,— в увеличенном объеме совместил в себе его недостатки, склонность к деспотизму, к жестокости, при слабости характера, открывавшей сильный простор всяким придворным влияниям; его лукавство, мстительность, даже вероломство, показывают, как мало в нем было личного величия. В лице Константия мы в первый раз в истории встречаем тип богослова на престоле. Преобладание интересов церковных над государственными лучше всего видно из слов самого Константия. Устранение от управления церковными делами такого преступного человека, как Афанасий Великий, доставило бы императору больше отрады, чем его счастливые победы над Магнентием и Сильваном.

Действия Константия против язычества принимают агрессивный характер. Он открыто вступил в борьбу с язычеством, издавая против него законы. Закон 341 г. требовал прекращения **суеверных** языческих культов (*superstitio*) и уничтожения кровавых жертв (*sacrificatio*). В 353 г. последовало запрещение ночных жертвоприношений, а в 356 г. назначены были страшные наказания за жертвы "). Но эти законы исполнялись там, где удобно было исполнять их. В Риме же, переполненном язычниками, их нельзя было исполнять. Симмах говорит, что когда Константин был в Риме, то, проходя по городу, он восхищался архитектурой, расспрашивал о надписях статуй. Чествование идолов в храмах продолжалось. Только не приносились кровавые жертвы. Внешней силой пытался он действовать и против тех, кого считал еретиками. История преследований Афанасия Великого представляет не один пример — можно сказать — войны государя против своего подданного. Когда хотели арестовать его, к Александрии двинуты были форсированным маршем войска из Ливии и верхнего Египта. Пять тысяч солдат, готовых к бою, потребовалось для того, чтобы произвести обыск в церкви св. Феоны (356 февр. 9).

Когда же, несмотря на эти энергичные мероприятия, Афанасий Великий успел скрыться, то для поимки его по эдиктам императора двигались трибуны, префекты, ко-миты, даже армии; назначены были награды тому, кто выдаст Афанасия, живого или уж хоть мертвого; отправлено было послание к князькам абиссинским с просьбой не принимать Афанасия; чиновники императора обыскали многочисленные мо-настыри Египта, и все было бесполезно.

Несмотря на эти грубые, внешние меры, признание — в теории — церкви особым от государства обществом остается во всей силе. Исчезает дух правильных отношений, но — спасается форма. Единодержавный император римский чувствует слабость своей власти в делах церковных, сознает, что его декретов не достаточно для низложения одного даже епископа александрийского, и не щадит никаких усилий для того, чтобы санкционировать свои действия авторитетом собора. Император вмешивается в выбор епископов константинопольских, приходит в ярость, когда узнает, что эта кафедра замещена без его соизволения, незаконно переводит Евсевия никомидийско-го в Константинополь. Но чаще всего прикрывает себя авторитетом какого-нибудь собора. Едва ли когда собиралось так много соборов, как при Константине, и не без основания жаловались, что разъезды епископов на соборы по повелению Констанция истощили все средства ведомства почт империи.

Что свободы на этих соборах было немного, это можно предположить с первого раза. Хитрые махинации придворных епископов, тонкий по форме, но сильный нравственный гнет, были еще не последними средствами к тому, чтобы превратить эти церковные учреждения в слепое орудие арианской партии. На Миланском соборе 355 г. император потребовал от епископов прямо и решительно, чтобы они подписали осуждение Афанасия. Те заявили, что это будет против канонов. "Чего я хочу, то вам и канон,— загремел на них император,— епископы сирийские позволяют мне говорить таким образом. Или повинуйтесь, или и вам быть в ссылке". Западные епископы имели настолько присутствия духа, что, подняв руки к небу, смело опротестовали эту новую формулу отношений между церковью и государством, которую терпеливо выслушали их сирийские собратья, напомнили императору, что его царство принадлежит не ему, а Богу, который дал его,— "бойся, чтобы он не лишил тебя его",— напомнили ему о будущем суде, и советовали не производить беспорядка в делах церковных и не смешивать власть над римской империей с церковным управлением. Эти отцы Миланского собора не утрастились даже и тогда, когда император вздумал угрожать им обнаженным мечом, и мужественно отправились в далекое изгнание. Папа Либерии столь же твердо выдержал допрос императора и — отправился в ссылку, отвергнув предложенную ему императором и императрицей сумму в 500 золотых, сказав, что она нужнее самому императору — на наем солдат, а то, может быть, и придворных епископов.

События Миланского собора, ссылка таких лиц, как Люцифер каларисский, Иларий пиктавийский,— послужили поводом к тому, что православные епископы сильнее и полнее, чем когда-либо, высказались о свободе церкви от вмешательства государства. Афанасий Великий и Иларий пиктавийский протестовали против действий Констанция на том основании, что насильственные меры противны самому существу религиозного Убеждения. Осий кордубский возражал против Констанция с другой, более практической (юридической) точки зрения,— с точки зрения раздельности церкви и государства.

"Новая и гнусная арианская ересь,— писал Афанасий,— пытается насильем, побоями и заключением в темницы привлечь к себе тех, кого не в состоянии убедить разумными доводами (λό-γοις),— показывая и этим, что она — все что угодно, только не богочестие (γυνωρίζουσα ἑαυτήν καὶ οὕτως, ὡς πάντα μάλλον ἐστὶν ἢ θεοσεβίης). Ибо богочестию (=

религии) свойственно, как мы сказали, не принуждать, но убеждать (θεοσέβειας μὲν γὰρ ἴδιον, μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν). Ибо и сам Господь не принуждает, а отдает на свободное произволение (τῆ προαίρεσει δίδους), когда говорит всем: „если кто хочет идти за Мною" (Мф. XVI, 24), и ученикам: „не хотите ли и вы отойти?" (Иоанн. VI, 67). Эта ересь совершенно чужда богочестия" (Hist. arian. ad monachos 67). "Если позорно во всех отношениях, что некоторые епископы по страху переменили свою веру, то еще позорнее и свойственно только людям, которые сами не верят в состоятельность своего исповедания (οὐ θαρρούντων οἷς πεπιστεύκασι),— употреблять насилие и принуждать тех, кто не желает. Так и дьявол, поелику в нем нет ничего истинного, приходит „с секирами и бердышами" (II с. 73, 6) и разламывает двери принимающих его. А Спаситель так кроток, что учит „если кто хочет идти за Мною" (Мф. XVI, 24) и „кто хочет быть Моим учеником"; (Лк. VIII, 20) и, приходя ко всякому, не вторгается с насилием, а только (μᾶλλον) стучит (Апок. III, 20) и говорит: „отвори Мне, сестра Моя, невеста" (Песн. V, 2); и когда отворяют, входит, а когда медлят и не желают принять, уходит. Нет, не мечами и стрелами, не посредством военных отрядов, а убеждением и советом возвещается истина. А какое убеждение там, где страх от царя? Какой совет там, где возражающего наказывают изгнанием или смертью? И Давид быль царь; но когда враг попался в руки его и воины хотели убить врага, он не запретил им властно, а — как говорит Писание (I Царств. XXVI, 9), убедил Давид мужей своими словами и не дал им убить Саула. А этот (Кон-стантий), не имея доводов (λόγον), всех принуждает со властью, чтобы показать всем, что их мудрование — человеческое, а не по Богу, и что арианомудрствующие по истине не имеют царя, кроме кесаря; так как через него эти христорборцы и делают все, что им вздумается" (ibid. 33).

"Для того вы и поставлены,— обращается к Константию *Иларий*,— за тем вы и смотрите, чтобы все ваши подданные пользовались дорогой для них свободой (dulcissima libertate). Возмущенный мир церкви нельзя восстановить, разрозненных нельзя собрать иначе (alia ratione), как предоставив им полную свободу жить (integrum vivendi arbitrium) по своим убеждениям, без всякого рабского принуждения" (Ad Const. I, 2). "И если даже вы употребили бы подобное насилие в интересах истинной веры, и тогда епископы, с их учительским авторитетом, пошли бы против вас и сказали: Бог — Господь всей вселенной, не нуждается Он в подневольном послушании, не требует вынужденного исповедания. Его нельзя обмануть, а Его благоволение можно заслужить искренним исповеданием Его. Не для Него, а ради нас самих должны мы чтить Его. Я и до крещения могу допустить только желающего, выслушать лишь того, кто просит, и запечатлеть печатью дара Св. Духа того, кто исповедует веру" (I, 7).

"Перестань принуждать (βιάζεσθαι),— писал Константию *Осий*,— не издавай эдиктов, не посылай комитов, возврати изгнанных.— Перестань, прошу тебя, и помни, что ты смертный человек. Побойся дня судного, сохрани себя к этому дню чистым. Не мешайся в дела церковные и не давай нам приказов; не тебе нас учить в этой области, ты сам должен слушаться нас. Тебе Бог вручил царство, нам вверил церковь. Кто подрывает твою власть, противится Богу, поставившему тебя; бойся же и ты, чтобы не впасть в тяжкое преступление, привлекая в свое заведование дела церкви. Написано: „воздавайте кесарево кесарю и Божие Богу" (Мф. XXII, 21). Нам не должно начальствовать на земле, ни тебе воскурять фимиам" (Ap. Athan. Hist. arian. ad monachos 44).

Принцип свободы церкви, свободы религиозного убеждения, независимости церкви от государства, выражен был весьма ясно и энергично. Однако же эти протесты едва ли производили должное впечатление на императора и сторонников его, и это не потому только, что голос разума вообще редко выслушивают во время страстного возбуждения, что Константин был Деспот по природе. Нет, значение этих протестов ослаблялось Уже

тем, что они исходили от партии гонимой. Будь эти слова сказаны тогда, когда громы императорской власти разражались над арианами,— их действие, может быть, было бы более сильное. А теперь противная, торжествующая партия естественно могла смотреть на эти слова своих соперников как на обычную апелляцию к праву со стороны тех, кто не может действовать силой. Так свободу вероисповедания сильно отстаивали гонимые христианские апологеты; а с изменившимися политическими обстоятельствами красноречивые языческие ораторы пополнили собой ряды ее энергичных защитников.— К тому же самого важного практического вопроса: должна ли государственная власть оказывать хоть какое-нибудь внешнее содействие распоряжениям власти церковной, не решали даже заявления Осия. А возвышенное сознание необходимости полной свободы в делах религиозного убеждения было достоянием далеко не всех христиан того времени. Тому же Константию, к которому адресовал свое сочинение Иларий пиктавийский, в 348 г. посвятил свое сочинение "De errore profanarum religionum" ("О заблуждении языческих религий") и Юлий Фирмик Матерн, где он рекомендовал императору — позаботиться об искоренении язычества насильственными мерами, указывая на библейский пример истребления хананеев. Следствия подобной точки зрения для церковной политики вообще ясны сами собой.

И во всяком случае действиями Константия заправляли христианские же епископы, хотя бы то и придворные. Впрочем, даже и те, которые избраны были не только не по влиянию Константия, а даже вопреки его видам, не все подавали пример высокого уважения ко внутренней свободе церковных отношений. Странники Македония хвалили его за святость жизни (Socr. IV, 6; Soz. III, 3). Между тем средства, которые этот константинопольский епископ практиковал против тех, которые уклонялись от общения с ним (т. е. против православных и новатиан), напоминали собой времена языческих гонений. Так до 4000 солдат были отправлены им против одной новатианской общины в Пафлагонии для привлечения ее к союзу с константинопольской церковью. Произошло побоище столь сильное, что из посланного отряда возвратились весьма немногие. Детей вырывали из рук матерей и отдавали их константинопольскому епископу для крещения. Палкой разжимали зубы сектантов, сподобляли их таким образом св. причащения и приводили в общение с епископом. Женщин подвергали таким утонченным истязаниям, до которых, кажется, не додумались и палачи времени Диоклетиана (Socr. II, 27 38; Soz. IV, 20, 21). Ввиду таких действий христианского епископа, насилия и жестокости Константия теряют свои грандиозные размеры. Словом, общее настроение христиан того времени было еще таково, что если многие сочувствовали протестам Афанасия Великого или Осия, то у большинства этому сочувствию недоставало принципиальной почвы. Константия могли осуждать за его насилия, но больше потому, что его действия были направлены к подавлению *истинной* веры, а не потому, что он вмешивался в дела церкви; осуждали скорее направление, точку приложения действий императора, а не самый их характер.

Примечания

⁸⁾ Ср. В. В. Болотов, Отзыв об удостоенном Учебным Комитетом при Св. Синоде премии преосв. митрополита Макария в 1886 г. сочинении В. Купа-рисова: "О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории церкви и государства с I по IX в. Вып. I. М. 1883". Христ. Чтение, 1886, II, 265-301 (А. Б.) - 49.

⁹⁾ Ср. толкование данной фразы у Ф. А. Курганова: этими словами император "показал, что епископам принадлежит право и они обязаны решать вопросы, касающиеся вероучения, таинств, обрядов, иерархии и принципов управления церковью, вообще всего того, что вытекает из начал христианской религии, определяется Словом Божиим,

понимаемым по разуму Церкви, и имеет внутреннее, логически определяемое отношение к вере; а император, в противоположность сему, принимать определения Церкви, как данное, и заботиться о внешнем приложении их к жизни между своими подданными". Таким образом, Константин признавал себя устроителем внешнего, государственного порядка по смыслу церковных определений, в котором бы христианская церковь, хранительница божественной истины, могла спокойно и свободно устраиваться и действеннее влиять на своих членов". *Ф. А. Курганов, Император Константин Великий. (Речь, произнесенная по случаю празднования 1600-летнего Константинского юбилея 14 сентября 1913 года). Казань, 1913, с. 39. {А. С.} — 56.)*

¹⁰⁾ *Указывая на значение дела Константина Великого, А. И. Бриллиантов говорит: "Надлежащая оценка исторического значения союза Церкви и государства может быть дана только в том случае, когда следствия его берутся в полном объеме, а не выдвигаются лишь какие-либо стороны. И если имеются в данном случае и далеко не светлые воспоминания из истории прошлого, сумма тех положительных следствий, которые имели своим источником этот союз, в целом так велика, что большего или меньшего положительного его значения в прошлом не могут отрицать и те, которые наиболее склонны указывать здесь темные стороны". При этом А. И. Бриллиантов замечает еще: "То обстоятельство, что на сторону христианской религии стала государственная власть, должно было ускорить переход языческого населения империи в христианство независимо от всяких репрессий против язычества. Естественно, что при этом внешним видимым успехам христианства оказалась далеко не соответствующей внутренняя христианизация языческого прежде общества, и в высших, и в низших его слоях. Неизбежное при таких условиях понижение религиозно-нравственного уровня во всей массе верующих, взятой в целом, нахождение в церкви лиц с полужыческим еще образом мыслей и такими же нравами, оказывалось, конечно, отрицательным явлением, если сравнивать это положение дела с общим уровнем церковной жизни прежних времен. Но должно иметь в виду, что было само по себе благом вообще широкое распространение влияния христианства, хотя бы оно еще и не успело сразу проникнуть в глубину сознания народных масс. Задачей Церкви являлось воспитание их в христианском духе, развитие ее внутренней миссии; государство готово было содействовать ей в выполнении этой задачи зависевшими от него средствами". А. И. Бриллиантов, Император Константин Великий и миланский эдикт 313 года. Петроград, 1916, с.194. (А. С.) — 57.*

¹¹⁾ *Необходимо отметить трудность в понимании слова "суеверие", "super-stitio" в сохранившихся законодательных актах сыновей Константина. Порой бывает сложно определить, направлены ли они только на крайние формы языческого культа (кровавые жертвы, колдовство и т. д.) или против язычества в целом. См. Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Publiée sous la direction de A. Fliehe et V. Martin, t. 3: De la paix constantinienne à la mort de Theodose, Paris, 1937, p. 177.(А. С.) - 58.*

Языческая реакция при Юлиане Отступнике

В 361 г. Константин умер. В царствование его преемника Юлиана произошла реакция. Эта реакция была связана с натурой Юлиана и обстоятельствами царствования Констанция. Константин был богослов, принимал участие в богословских спорах, собирал соборы. Соборы вели к большим государственным расходам, и тем самым подготавливалась почва для негодования против христиан. Побежденные язычники мечтали о восстановлении язычества.

Флавий Клавдий *Юлиан* (361—363) был двоюродный брат Константия от одного из сыновей второй супруги Константия Хлора. По смерти Константина вся эта линия была убита. Были пощажены только два брата: Галл, потому что был болен, и Юлиан, которому было 7—8 лет. [Галл был сослан в Асию. Юлиан был отдан на воспитание Евсевию никомидийскому. При нем также находился в качестве дядьки Мардоний, человек образованный, который ввел Юлиана в мир классической поэзии. Следовательно, образование мальчика шло параллельно. С одной стороны, он получал образование классическое под влиянием Мардония, с другой — христианское под влиянием Евсевия никомидийского.

По смерти последнего Константий поместил братьев в Ма-келле в Каппадокии. Оба брата были крещены и были чтецами в церкви. Юлиан был человек даровитый, но отличался странностями, имел склонность к теургии, астрологии (по целым ночам наблюдал за течением звезд), наблюдал отношения к себе других и в Константин видел виновника всех своих бед. Очень рано развилась в нем подозрительность: всюду видел он интриги. Поэтому он рано привык притворяться, воля его приняла странное направление, советы других он встречал с подозрением и видел благо в том, что ему запрещали. Из Макеллы Константин вызвал братьев в Константинополь. Здесь Юлиан слушал риторов. Но Константию показалось опасным пребывание его в Константинополе, и он отправил его в Никомидию, причем советовал ему изучать Священное Писание и не слушать ритора Ливания, потому что он язычник. Юлиан не ходил к Ливанию, но зато с большим увлечением читал его произведения. В высылке Юлиана в Никомидию заключалась громадная ошибка Константия. Константинополь по самому своему основанию был городом христианским; языческий элемент был в нем не очень силен. Между тем старая религия со всеми ее характеристическими особенностями преобладала в местах отдаленных. Юлиан и попал в эти места, в круг поклонников старой веры, и занимался науками под руководством языческих ученых, которые выработали особые планы восстановления язычества. Из этих лиц особенно замечательны Евсевий, Хрисанфий и Максим. Евсевий был большой знаток классического мира. Свои речи об этом предмете он обыкновенно заканчивал увещанием "опасаться обманщиков и беречься шарлатанов". Хрисанфий старался обратить особое внимание Юлиана на эти последние слова; но сам объяснить их отказывался, и советовал обратиться за разъяснением их к самому Евсевию. Евсевий таким образом пояснил свои слова: "Необходимо беречься шарлатанов, к числу которых принадлежит Максим. Мы однажды,— продолжал он,— вошли вместе с Максимом в храм. Здесь, между прочим, Максим сказал нам, что статуя одной богини будет улыбаться и смотреть, как живая. Мы, конечно, отнеслись к его словам с недоверием. Но статуя действительно улыбнулась и стала смотреть, как живая. Максим заметил, что он может сделать еще большее, и в ту же минуту факел, находившийся в руках богини, ярко запылал". Выслушав эти разъяснения, Юлиан направился к Максиму. Последний своими таинственными действиями произвел неотразимое впечатление на Юлиана.

Тогда-то собственно и совершилось действительное отпадение его от христианства. Но только в это время Юлиан не мог открыто заявить своих симпатий к язычеству, тем более, что в это время его брат Галл несчастно окончил свою жизнь. Как известно, Галл был назначен правителем Антиохии, но своей жестокостью он возбудил неудовольствие ее жителей и имел несчастье навлечь на себя подозрение Константия. Константий вызвал Галла в [Милани казнил его. После этого подозрительные взоры императора обратились на Юлиана. Он также был вызван в Италию и там провел 7 месяцев как арестант. Только по просьбе императрицы Евсевий ему было позволено отправиться в Афины для окончания образования.

Пребывание Юлиана в Афинах продолжалось лишь несколько месяцев. Оно замечательно тем, что товарищами Юлиана по образованию оказались Василий Великий и Григорий Богослов. Последний говорит о Юлиане как о натуре весьма непостоянной: взгляд его, по словам св. отца, не имел прямоты; речь его была уклончива, отрывочна и иронична; всегда можно было заметить, что он что-то скрывает; во всем характере его замечалась какая-то таинственность. На основании этого Григорий Богослов предвидел, что Юлиан не обещает быть хорошим правителем, хотя, как выражается св. отец, "я и не желал бы оказаться пророком". Все в это время обращали внимание на Юлиана и видели в нем преемника бездетного Константия, Занятия Юлиана в Афинах были непродолжительны. В 355 г. Юлиан был назначен кесарем в Галлию.

Во время путешествия из Афин Юлиан решил завернуть в Малую Азию и посетить те места, где велись войны ахейцев с троянцами. Когда он прибыл туда, местный епископ Пигасий вызвался быть его проводником. Они, между прочим, осматривали статуи троянских героев. Юлиану бросилось в глаза, что алтарь, находившийся перед этими статуями, горяч, что свидетельствовало о недавно еще принесенной жертве. Юлиан высказал перед епископом недоумение, неужели на алтаре совершаются жертвоприношения вопреки императорским законам. Пигасий ответил: "Почему же язычникам не приносить жертвы; ведь и мы чтим мучеников, как они — героев". Юлиан обратил внимание на эти слова епископа и сделал его своим чичероне при осмотре языческих храмов. При входе в последние епископ не свистал, как делали это другие христиане для осмеяния языческих божеств, и не совершал крестного знамения. На основании этого Юлиан стал видеть в Пигасии тайного язычника и по вступлении на престол сделал его жрецом к удивлению многих язычников.

Когда Юлиан прибыл в [Милан], Константин объявил, что назначает его кесарем в Галлию для защиты ее пределов от нападения германцев. Таким образом, афинский ученый стал римским генералом. Церемония посвящения Юлиана в кесаря состоялась в ноябре месяце. Юлиан чувствовал себя не по себе, когда его облакали в порфиру кесаря. Тогда же Юлиан получил в замужество сестру Константия Елену. Со времени назначения Юлиана кесарем, на востоке стали распространяться слухи о симпатиях Юлиана к язычеству. Одна слепая прорицательница говорила, что этот человек отопрет языческие храмы.

Во время управления Галлией Юлиан был счастлив в борьбе с германцами. Он обратил внимание и на внутреннее благоустройство страны. Все поведение Юлиана во время его кесарства в Галлии носит на себе отпечаток скрытности, лицемерия и двоедушия. Юлиан старался показать себя незамечающим подозрительного отношения к нему Константия. По распоряжению последнего все близкие к Юлиану лица были удаляемы от него. Только хитростью Юлиану удалось оставить около себя несколько близких служителей: он показывал вид, что незнаком с ними, хотя втайне находился в самом тесном общении с ними. Между тем Константин окружил Юлиана множеством шпионов, которые должны были следить за всяким его шагом. Правление Юлиана было благоприятно для Галлии. Поголовная подать (плата от определенного участка земли), простиравшаяся ранее до 25 солидов (солид равен нашим 3 р. 87 к.), была понижена Юлианом до 7 солидов. Такими действиями Юлиан приобрел симпатии населения Галлии.

Когда Константин, запутавшись в войне с персами, около 360 г. потребовал к себе на помощь галльские войска, то они провозгласили августом Юлиана. В письме к Константию Юлиан извещает последнего о своем избрании и выставляет себя невинной жертвой политического заговора, но тем не менее не стесняется вступать в переговоры с Константином, соглашаясь признать его власть над собой, но отказываясь сдать на

полную его волю. В это время Юлиан продолжал казаться христианином. 6 января 361 года — в день Богоявления — Юлиан был в церкви. Между Юлианом и Константием ожидалась борьба. Константин двигался к западу, а Юлиан к востоку.

3 ноября 361 года Константин скончался. Юлиан узнал об этом в Наиссе, нынешнем Нише. В речи к своим друзьям Юлиан высказал радость по поводу того, что возвращаются благие времена для свободного поклонения богам. Когда таким образом Юлиан открыто стал на сторону язычества, в него стали переходить даже христиане. Между прочим, перешел христианский ритор Евлогий. Юлиан быстро подвигался к Константинополю. Везде он чтит богов, а по прибытии в Константинополь участвовал в языческих празднествах Сатурналий и произнес даже речь в честь богов. Около того же времени он заявил себя и как писатель. Он написал сатиру на предшествующих царей. В ней он особенно насмехается над Константином. Даже Марк Аврелий вышел из-под его пера не совсем чистым. Кроме того, Юлиан писал много религиозных трактатов. Часто он просиживал над ними по целым ночам. Таким образом он подготавливал восстановление язычества. В то же время Юлиан продолжал и войну с персами, начатую Константием. По дороге на восток он посещал различные языческие храмы.

Но в сущности Юлиан не проявил себя как ясный мыслитель, и задача его восстановить язычество была не по силам даже гениальному человеку. Это объясняется тем, что язычество было в упадке даже во время господства римской религии. Были различные попытки поддержать упавшее язычество. Философы находили, что римская религия слишком вульгарна и носит сельскохозяйственный характер. Греческая религия, по их мнению, наполнена мифами, которые годятся более для представления на сцене. Тем не менее новых религий вводить не желали. Некоторые мечтали о восстановлении религии через удаление ее недостатков. Предпринимали к этому разного рода попытки, но все они оказались безуспешными.

Вообще старались осмыслить мифы греческой религии и истолковать их духовно.

Что касается Юлиана, то он был увлечен греческой культурой и язычеством, как ее составной частью. Его, при этом, как склонного к теургии и магии, особенно привлекали восточные культы. Он был намерен составить теософическую религию, в которую вошли бы как классические, так и неклассические элементы. Тем не менее основное его воззрение было неоплатоническое, именно учение о трех мирах: 1) о мире мысли ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$), 2) о мире мыслящем ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$) и 3) о мире чувственном ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\varsigma$). Мир мысли — самый высший, не могущий входить в посредство с миром чувственным: он сообщается с последним через мир мыслящий, в центре которого находится бог солнца, нечто вроде Филонова Логоса. Бога солнца Юлиан почитал более других богов и чуть ли не более самого Зевса. Его представления о второстепенных божествах трудно определить. Иногда он смотрел на богов, как на идеи, выражающие верховное божество, иногда усматривал в божествах национальный характер и думал, что для каждого народа существует свой особый бог, в котором совмещаются религиозные воззрения известного народа. При таком взгляде приходилось оправдывать все языческие религии.

Многие религиозные воззрения Юлиан заимствовал из христианства. Он шокировался поведением жрецов, не признававших никаких нравственных правил. Из жрецов он хотел сделать образцы нравственной жизни для народа: запретил им заниматься подозрительными ремеслами, посещать тогдашние трактиры; требовал, чтобы они вели благочестивую жизнь, не были атеистами (христианами), и вообще служили светильниками для народа. Недостойных жрецов он рекомендовал удалять от должности и сам отстранил от должности на несколько месяцев одного жреца, ударившего своего

собрата. Жрецы, по предписанию Юлиана, должны были читать произведения поэтов, чтобы научиться правильному богопочтению. Они могли заниматься и философией, но только высокой и серьезной и далекой от пир-ронизма, который вел к скептицизму. Юлиан намеревался ввести в сословии жрецов нечто вроде монашества — "ἀγνευτήρια τε καὶ παρθενώνας"¹²). Обращая внимание на взаимное отношение между жрецами, Юлиан учредил нечто вроде должности провинциальных архиереев,— главных pontifex'ов. Они должны были наблюдать за подчиненными жрецами и неисправных отрешать от должности. Такими провинциальными pontifex'ами были: феодор для Азии, Арсакий для Галатии и еще один в Пессинунте. Юлиан обратил особенное внимание на отношение самих язычников к своей вере и был поражен их нравственной холодностью и отсутствием милосердия. Последнее философы старались оправдать философски. Если Бог, говорили они, обрекает человека на нужды, то бесполезно и помогать такому. На это Юлиан возражал, что совершенно позорно для язычников не оказывать помощи нуждающимся и бедным, когда евреи благотворят своим нищим, а галилеяне (христиане) помогают не только своим, но и чужим. Он сам решил придти на помощь бедным язычникам, как государь. В Галатию он послал 30 тыс. модиев пшеницы и 60 тыс. секстариев вина; 1/5 часть этого назначалась для прислужников при храмах, а остальные 4/5 части — на бедных. Затем, он высказывал желание, чтобы и другие располагали язычников к пожертвованиям, ибо и во времена Гомера было оказываемо милосердие странникам, и кто оскорбляет странника, тот оскорбляет Зевса. Таким образом, Юлиан думал восстановить язычество на новых началах.

Во время движения к Антиохии Юлиану пришлось встретить неприятности со стороны христиан, но в Антиохии его ожидало еще большее разочарование в самих язычниках. Антиохия была тогда едва ли не вторым городом после Александрии по вольности языка. Если александриец отличался от других свободой слова и склонностью к возмущениям, то антиохиец по свободе слова оставлял за собой уже всех других. Антиохийцы чувствовали себя истинными потомками эллинов и вели себя, как таковые. Юлиан думал, что, возвещая восстановление язычества, он возбудит радость в язычниках. Но оказалось, что сами язычники не сочувствуют ему. Знакомый с теургами и философами, император не знал, что представляет из себя средний язычник. В сущности он был безбожник, державшийся старых убеждений и не отдававший себе отчета в них. Твердых понятий о богах у него не было. Язычество во всяком случае было такой религией, которая была тесно связана с эллинской культурой. Плодами этой культуры язычник пользовался, но вопросом, в какой связи стоит она с языческой религией, он не задавался. Общего мировоззрения средний язычник не имел. Язычество на него ничего не налагало, и он содержал языческую религию, как религию своих предков, считал только себя язычником, но не заявлял таковым на деле, а если и заявлял свою преданность религии, то только по видимому и в виде демонстрации правительству.

Скоро Юлиан узнал о недовольстве против него язычников за то, что он требовал от них исполнения религиозных предписаний. Антиохийцы говорили, что их городу не причиняли огорчений ни Х, ни К (т. е. ни Христос, ни Константин), и что они по-прежнему хотят жить спокойно. Не таков был сам император. Он не только заявлял себя ревностным язычником, но хотел быть и был на самом деле главой языческих жрецов: сам приносил дрова, разводил огонь, осматривал внутренности приносимых в жертву животных, а языческий календарь, заключающий в себе указание языческих праздников, знал едва ли не лучше тех жрецов, которые были его советниками. Таким образом, между антиохийцами и Юлианом возникли взаимные неудовольствия, которые с обеих сторон разрешались сатирой. Многие из антиохийцев говорили, что своим мелочным участием в технике жертвоприношений он унижает достоинство императора, являясь как "βωμολόχος". Это слово означает буквально человека, высматривающего около

жертвенника (βωμός + λοχάω). Некоторые из городских жителей толпились около жертвенника и выпрашивали кусочки мяса, оставшегося от жертвоприношений, а если удавалось, то и похищали воровским образом, или же, наконец, выманивали паясничеством. Такие лица назывались именем "βωμολόχοι". Этим же именем антиохийцы обзывали и Юлиана, потому что ему по необходимости приходилось быть среди компании, представляющей из себя всякий сброд, где мужчины были плохи, а женщины еще хуже. Поэтому процессии производили на некоторых скандальное впечатление.

О ревности Юлиана к язычеству и о равнодушии к нему самих язычников говорит такой факт. Около Дафны (известного кипарисами предместья Антиохии) был некогда храм Аполлона-прорицателя. Этот храм был закрыт. Юлиану сказали, что боги перестали говорить потому, что около храма было много мертвых (на христианском кладбище). Юлиан, желая восстановить

службу языческих прорицателей, приказал расчистить кладбище. Христиане в обличение язычников с пением псалмов перенесли мощи мученика Вавилы. При этом пострадали отрок Феодор и женщина Публия, но не были замучены, так что они являются только исповедниками. После того как место было расчищено, храм в ночь на 22 октября сгорел. Общественное мнение обвинило в поджоге христиан, которые будто бы сделали это в возмездие за то, что им приказали очистить кладбище. Но это подозрение представляло не одну версию. Многие приписывали пожар случаю. Какой-то блуждающий философ-язычник пришел в храм, поставил здесь статуэтку, зажег перед ней свечи и ушел. Ночью от этих свечей и произошел пожари огонь распространился. Как бы то ни было, но Юлиан обвинил христиан и в наказание повелел разрушить храмы в честь мучеников близ Милета. Кафедральный храм в Антиохии был закрыт, сосуды кощунственно разграблены со свойственной ренегатам Юлиана жестокостью. Впрочем виновники этого разгрома погибли. Над Юлианом даже стали трунить. Он имел такой титул: "Julianus Felix Augustus", но язычники произносили эти слова раздельно: "Julianus",... "Felix",... "Augustus",... намекая этим на смерть Юлиана, ибо в числе погибших виновников разгрома христианского храма были личности, носившие имена "Julianus" и "Felix"; следовательно, оставалась очередь за носящим имя "Augustus".

Особенно раздражало Юлиана равнодушие язычников к празднествам. В Антиохии ежегодно совершалось празднество в честь Аполлона. Однажды в день этого празднества рано утром Юлиан отправился из храма Зевса Касия в Дафну, причем думал там найти торжественное собрание народа для жертвоприношений, но вместо этого встретил одного только жреца, несшего гуся. Юлиан спросил, какая жертва будет приноситься? Жрец ответил: "Я от себя несу гуся". "А народа почему нет?" Жрец объяснил, что народ не находит нужным тратить на жертвы. Юлиан вследствие этого корил антиохийцев. Он говорил: "Я полагал, что каждая фила (союз) принесет по белому быку, или, по крайней мере, весь город представит одного быка". Антиохийцы за это отплатили ему двустихием: "белые быки приветствуют Юлиана; если он победит персов, то белым быкам житья не будет".

Юлиан своей снисходительностью думал завоевать расположение язычников, но его снисходительностью злоупотребляли. Так, Юлиан хотел пополнить состав декурионов. Но антиохийский сенат поступил бесцеремонно: он даже назначил декурионам литургии (λειτουργία), т. е. общественные повинности. Этим сенат пересоллил дело: указ был только об увеличении состава декурионов, а о назначении им занятий ничего не говорилось. Однажды, когда Юлиан прибыл в театр, народ встретил его криками: "Всего много и все дорого". Оказалось, что торговцы на рынке вступили между собой в сделки и повысили цены на товары. Юлиан на счет своих доходов скупал хлеб, желая помочь антиохийцам.

Хлеба, действительно, на рынке явилось очень много, так что стали отпускать не по 10, как было прежде, а по 15 модиев. Но и тут антиохийцы остались неблагодарными. Они стали кричать Юлиану: "Есть хлеб и масло, но нет рыбы и мяса". Юлиан уже ответил, что был бы хлеб, а рыба и мясо — роскошь; человеку умеренному достаточно и того, что есть. Дело дошло до насмешек над наружностью Юлиана, особенно над его бородой, которую он философски отпустил, сделавшись августом (она оканчивалась острием и была действительно солидной). Смеялись и над его странным образом жизни. Юлиан на эти насмешки ответил сочинением "Ἀντιοχικός ἢ Μισολόγος" ("Антиохиец, или Бородоненавистник"), из коего мы и узнаем об отношениях его к антиохийцам. К концу 363 года отношения эти настолько обострились, что Юлиан принужден был оставить Антиохию. Антиохийцы были правы: они должны были платить на содержание двора императора, и потому им не нравилось его пребывание у них. "Пускай-де,— рассуждали они,— август накажет и другие города". Вследствие такого недоброжелательства антиохийцев Юлиан, отправляясь в персидский поход, прямо заявил, что он навсегда оставляет Антиохию и избирает местом своего пребывания Таре. Таким образом, Юлиан не мог ужиться даже с язычниками.

Но счастлив был Юлиан хотя тем, что умер со славой. Обманутый проводниками, он ушел в Персию и здесь внезапно был окружен военными силами персидского царя. В пылу храбрости он, не надевши лат, бросился объезжать более опасные пункты, ранен был в руку и бок, так что дротик дошел до печени. Впрочем, есть другое мнение о смерти Юлиана, будто он намеренно не надел латы, чтобы хотя умереть со славой, так как был разочарован в жизни, по причине недовольства им со стороны подданных. Созомен утверждает, что Юлиан пал от руки христианина, и это, по его мнению, ничуть не возмутительно, так как здесь действовала ревность о благочестии. Но христиане неповинны в смерти Юлиана. Он был ранен в сумятице и все-таки умер геройской смертью. Когда Юлиан был найден раненым, его перенесли в палатку и перевязали рану. Это облегчило его страдание и он потребовал коня, намереваясь снова ехать на поле битвы. Но его не пустили, так как кровотечение было очень сильно. Он стал беседовать с философами и друзьями о загробной жизни, о бессмертии души. В ночь с 27 на 28 июня Юлиана не стало.

Об отношениях Юлиана к христианам нужно сказать, что он решился выступить врагом христиан, но врагом мудрым и осторожным. Он заявил, что безбожных галилеян не следует бить или наказывать, а убеждениями склонять к тому, чтобы они обращались к богопочтению. Он, как человек начитанный, понимал, что можно вредить христианам иначе — через иудеев. И вот в литературе он заявляет себя полемистом против христиан. Он в сочинениях своих проводит ту мысль, что христианство выродилось из иудейства, что христиане взяли у иудеев все, что у них есть дурного, что иудеи в религиозном отношении преобладают перед христианами, по крайней мере, тем, что имеют национальную веру. Юлиан писал иудейскому первосвященнику очень любезные письма. В них он обещал посетить Иерусалим и храм и возобновить последний. Но это, как известно, ему не удалось.

Прямыми репрессивными мерами Юлиана по отношению к христианам были — 1) отстранение их от общественных должностей и 2) стеснение в получении классического образования. Эти меры проводились Юлианом с хитрой политикой. Так, он говорил, что христианство запрещает употреблять меч. Как же он назначит на службу христианина и как тот будет служить, не нарушая своей веры? Желая стеснить образование христиан, Юлиан постановил, чтобы открывающиеся места учителей замещались кандидатами, утвержденными местными куриями. Это средство было действительно к устранению христианских учителей из тогдашних школ, так как сами курии состояли из язычников. В

42 письме к Прозерсию [?], которого Юлиан пытался склонить к язычеству и предлагал ему место своего историографа, он последовательно рассуждает о неудобстве замещения учительских должностей христианами. По его письму, преподавание словесности без изучения классических образцов немислимо; а кто изучает их, тому по необходимости приходится знакомиться с языческими религиозными взглядами и объяснять их. Но стоит ли христианину унижать себя из-за нескольких драхм? Поэтому пусть лучше преподавателями будут язычники, а христиане пусть в церквях толкуют Матфея и Луку. Эта мера Юлиана некоторыми была понята и истолкована в преувеличенном смысле, будто он вовсе лишил христиан классического образования. Но Юлиан только требовал, чтобы в училищах юношество обучалось под руководством ритор-язычников, а христиане родители сами не посылали своих детей в школу, где учителями были язычники. Впрочем, царствование Юлиана было непродолжительно и не успело положить большого отпечатка на образование христиан.

В своих отношениях к предстоятелям церкви Юлиан старался щегольнуть великодушием, но с целями благоприятными для язычества и вредными для христианства. Между христианами были разделения. Виновники этих разделений были сосланы, но Юлиан позволил возвратиться им, кто бы они ни были — православные или сектанты. Это мнимое великодушие Юлиан в кругу своих друзей объяснил тем, что никто так друг друга не ненавидит, как христиане, так что если их соединить и дать волю, то они будут грызться, как собаки. Поэтому Юлиан издал позволение возвратиться из места ссылки представителям как православия, так и всех христианских сект. В то время епископом александрийским был Георгий Каппадокиянин, проживавший вдали от Александрии — на востоке. На основании указа Юлиана, он возвратился в Александрию. Его возвращение вызвало бунт, ибо он отличался жестокостью, и дело кончилось тем, что он был убит населением города. Юлиан в письме к александрийцам сделал им строгий выговор за это убийство. Он повелел разыскать библиотеку Георгия александрийского и вручить ее ему, Юлиану, во всей целости. Дело в том, что при убийстве Георгия его дом был разграблен и имущество растаскано. По освобождении александрийской кафедры в январе месяце возвратился в Александрию св. Афанасий. Занявши кафедру, св. Афанасий деятельно стал приводить в порядок дела александрийской церкви. Вместо разделения он установил между христианами полное единомыслие. Под его влиянием даже некоторые из язычников стали принимать крещение. Видя, что дела александрийской церкви приняли хороший оборот, Юлиан напустил на себя вид оскорбленного величия. Он говорил, что им было дано разрешение — сосланным ранее епископам только возвратиться на родину, а не занимать свои кафедры, и что Афанасий не понял указа. А когда Афанасий обратил некоторых язычников, Юлиан в негодовании воскликнул: "И он осмелился окрестить некоторых *ελληνίδας*, т. е. знатных женщин?" Афанасий принужден был удалиться из Александрии, а потом и из Египта.

Но Юлиан не выдержал себя. Он только щеголял великодушием и по-видимому старался сблизиться с предстоятелями церкви; на самом же деле он не стеснялся подсмеиваться над ними. Он трунил над Марием халкидонским, который был слеп. Но Марий показал себя героем. Он прямо в глаза сказал Юлиану: "Благодарю Бога за свою слепоту, потому что имею счастье не видеть безобразия отступника". Юлиан отнесся к этому с видимым равнодушием. В Антиохии Юлиан явился неустойчивым. Здесь он посланиями старался возбудить ссоры между христианами и епископом. В 362 г. в Антиохии между христианами и язычниками возникли неудовольствия. Юлиан еще ранее писал в Вост-РУ епископу Титу, что он возлагает на него ответственность за беспорядки, производимые христианами. Тит отвечал императору, что христиане никогда не будут повинны в общем движении, что они послушны пастырю, и не было признаков каких-либо беспорядков.

Юлиан отвечал христианам Антиохии, что они Унижают себя, не смея ничего сделать без епископа, что они потому живут смиренно, что их сдерживает епископ.

Юлиан откровенно заявил, что сам он не позволит причинить зла галилеянам; между тем другие перехватывали через край, так что через них являлся виновным в насилии над христианами и Юлиан. Эти насилия производились особенно во время разрушения храмов в Сирии. О том, как Юлиан относился к этим несчастьям христиан, говорит следующее обстоятельство. Недалеко от Газы при море находилась гавань Майюм, в которой все жители были христианами еще в предшествовавшие царствования, за что получили от императоров христиан самостоятельное, независимое от Газы, управление. На этом-то пункте и произошло столкновение у жителей Майюма и Газы, причем было убито до 10 майюмских христиан. Когда об этом донесли Юлиану, то он ответил: "Что за важность, что рука эллина сокрушила каких-нибудь 10 галилеян"

Юлиан не только гнал христиан, но и издевался над ними, пользуясь знакомством с их учением. Так, однажды проезжая мимо пещеры подвижника Дометия, он обратил внимание на собравшуюся около пещеры толпу христиан и, желая поиздеваться над ними, обратился к Дометию с такими словами: "Если ты желаешь спастись, то для чего собираешь народ? проводи жизнь уединенную" — и приказал заложить пещеру камнями. Подвижник, таким образом, был заживо погребен в ней.— В другой раз, отправляясь в персидский поход, он проходил мимо Харрана, прославленного языческими жертвоприношениями, и принес здесь жертву божествам. Отсюда он оштрафовал эдесскую церковь и при этом выразился так: "Христиане несчастны, если их не преследуют", и чтобы "облегчить им вход в царствие небесное", приказал отобрать все сокровища церкви эдес-ской.— В интересах язычества он по отношению к своим воинам сделал такое распоряжение: его персона должна была изображаться на статуях и картинах вместе с языческими божествами, так что солдат христианин, поклоняясь императору, против воли своей должен был поклоняться и языческим божествам. Точно так же при раздаче денежных подарков солдатам он сделал распоряжение, чтобы солдат, подходя к нему, якобы в гигиенических целях, бросал на огонь ладан; за гардиной же скрыты были изображения языческих божеств, так что курение на самом деле относилось к языческим божествам. Когда же язычники указывали на это христианским солдатам, последние с негодованием бросали полученные деньги на землю. В тех же видах стеснения христиан он приказал, чтобы все продукты на рынках были освящаемы жертвенной кровью.

Юлиан предоставил христианам свободу религиозных воззрений; но, с другой стороны, он оставлял безнаказанным зверские поступки язычников против христиан. Установилась наихудшая форма гонений, причем мы видим такие излишества, которые трудно было встретить в предыдущие времена. Так, в Газе и Аска-лоне толпа язычников, убивши священников и девственников, подвергла тела их расчленению и, начинивши их внутренности ячменем, бросала на съедение свиньям. В финикийском городе Гелиополе один изуверный язычник вырвал у диакона Кирилла кусок печени и начал грызть зубами. Язычники разрушали христианские кладбища и вырывали кости погребенных христиан. Были попытки уничтожить открытые мощи Иоанна Крестителя в Севастии, но последнее не удалось. Череп одного замученного христианского епископа язычники привесили вместо лампы. Торжественное восстановление языческого чествования в Египте сопровождалось смертными ударами для некоторых египетских епископов. Арефузскому епископу Марку язычники предложили требование восстановить разрушенный языческий храм. Он отказался. Тогда язычники потребовали от него хоть часть денег, на что снова получен был отказ. Тогда толпа намазала епископа медом и выставила на солнце для уязвления насекомыми. Тем не менее Марк остался невредим, и в этом сами

благоразумные язычники видели предостережение прекратить издевательство. Сам Ливаний обращался с ходатайством к Юлиану за христиан, указывая пример Марка.

Примечания

¹²⁾ "Чистота и девственность" (лат.).— 68.

Религиозная политика императоров после Юлиана

За Юлианом престол перешел к *Иовиану* (363—364). Его недолгое правление отмечено было строгим применением начала веротерпимости. Объявив себя за православие, Иовиан возвратил сосланных при Юлиане епископов, но предоставил и христианским сектам, и язычникам полную свободу в делах веры, находя, что разногласие — неизбежный удел человеческой ограниченности. На эту точку зрения император стал скорее вопреки требованиям большинства епископов, чем по их внушениям.

Преемник Иовиана, *Валентиниан I* (364—375), держался той же политики невмешательства в дела религии. Напротив, восток страдал от покровительства соправителя Валентиниана, *Валента* (364—378), тому, что он считал православием. Преемник Валентиниана I, *Гратриан* (375—383), высказался в смысле его принципов, предоставив религиозную свободу большинству христианских партий (исключая манихеев, евномиян, фоти-ниан). В правление *Валентиниана II* (383—392) — замечается колебание.

Его восточный соправитель *Феодосий Великий* (379-395) объявил себя за католическое православие, ту веру, которой держится римский епископ Дамас и александрийский Петр,— и против еретиков. "Привилегиями в делах веры должны пользоваться только соблюдающие католический закон. Мы желаем, чтобы еретики и раскольники не только были чужды этих привилегий, но и подвержены различным повинностям. Заклейменные позорным именем еретиков, они, кроме осуждения божественного правосудия, должны ожидать еще тяжких наказаний, которым по внушению небесной мудрости заблагорассудит подвергнуть их наше величество" (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Вообще Феодосий Великий не был свободен от вмешательства в дела веры. В свое 15-летнее царствование он издал, по крайней мере, 15 законов против еретиков (Cod. Theod. XVI, 5, 6—23), которыми сильно ограничивались их гражданские и религиозные права: им запрещено было собираться в городской черте на общественную молитву, проповедовать, рукополагать.

Царствование Феодосия Великого было во многих отношениях весьма замечательной эпохой в истории церкви. Лично это был один из немногих государей, украсивших трон Византии. Воспитанный в благочестивой христианской семье, Феодосий с покорностью подчинялся велениям церкви, доступен был всем лучшим нравственным влияниям приближенных к нему епископов, умел уважать их за стойкое исполнение своего нравственного долга даже и тогда, когда они давали ему почувствовать все различия между властью епископа и государя. Феодосий, как личность, был выше Константина, поэтому его церковная политика могла быть направлена вполне сообразно с потребностями церкви. Если прибавим к этому, что современником Феодосия был такой великий епископ, как Амвросий медиоланский, что этот глубоко проникнутый сознанием церковного достоинства и церковных интересов пастырь стоял в близких отношениях к Феодосию и его свободное слово раздавалось даже и против императора, то можно представить интерес тех фактических данных, из которых слагаются отношения между церковью и государством в это царствование.

Мы видим, что на первых же порах своего царствования он объявляет себя за католическое православие. Как действовал Феодосий, это видно из следующих примеров. По вступлении своем в Константинополь, он приказал арианскому епископу Димофилу или признать учение о единосущии, или оставить константинопольские церкви. Димофил предпочел последнее, и ариане стали собираться за городом (Soz. VII, 5; Socr. V, 7). Император сам ввел Григория Богослова в кафедральную церковь св. Апостолов. Потребовав от епископов различных партий исповедания веры, император утвердил законодательной властью символ православный и разорвал все остальные (Soz. VII, 12; Socr. V, 10). Впрочем, по замечанию историка Созомена (Soz. VII, 12), строгими законами император хотел лишь утратить еретиков, но не приводил их в исполнение, и изгнание Евномия за то, что он продолжал в Константинополе рассеивать свое учение между православными,— было единственной насильственной мерой императора против ариан (Socr. V, 20; Soz. VII, 17).

Конечно, в этих мероприятиях император действовал не без влияния епископов. Как же смотрели на эти действия императора представители христианского епископата? Каковы были их воззрения на отношения между церковью и государством? — Между их словом и делом можно подметить некоторое противоречие.

В 385 г. Амвросий медиоланский получил приглашение явиться по делу о своем споре с арианским епископом Авксентием в императорскую консисторию. Третьим судьей (arbiter) между ними хотел быть сам император Валентиниан II (род. 370—371), находившийся под сильным влиянием своей матери Юстины, ревностной арианки. Вот что ответил императору в своем письме Амвросий (epist. 21). "Когда же ты слышал, все милостивейший император, чтобы в деле веры миряне были судьями епископа? И какие-то льстецы склоняют нас — забыть о своем священническом праве и добровольно другим отдать то, что мне даровал Бог И если епископ должен учиться у мирянина, то что же выйдет?¹³) Но кто же это может отрицать, что в вопросах веры,— вопросах веры, говорю я,— не императоры бывают судьями над епископами, а епископы над христианскими императорами (п. 4)". "Вот, станешь, Бог даст, постарше, тогда и сам поймешь, чего стоит тот епископ, который священническое право, *jus sacerdotale*, повергает к ногам мирянина. Отец твой, по милости Божией, муж зрелого возраста, говаривал: „Не мне быть судьей между епископами"; а твоя милость вот говорит: „Я должен судить". Он, крещенный во Христа, считал себя неспособным поднять такую тяжесть, как суд над епископом; тебе же, все милостивейший государь, еще только предстоит сподобиться таинства крещения, и, однако, ты изъявляешь притязание на суде о вере, тогда как ты не знаешь таинств этой веры (п. 5)". (Нет, не могу я явиться в консисторию; да и моя паства не позволит мне идти на этот суд; притом же неизвестно, какие миряне будут судьями: что, если Авксентий выберет для этого иудеев. Нет,) "если уже рассуждать, то рассуждать в церкви: так делали, тому и меня научили мои предшественники. Если совещаться (*conferendum*) о вере, то это должно быть совещание священников, как это было при Константине. Этот священной памяти государь не издал предварительно никаких законов, но предоставил священникам свободный суд... (п. 15)". "Если Авксентий апеллирует к собору, чтобы рассуждать о вере (хотя и не следовало бы из-за одного беспокоить столько епископов: будь он даже ангел с неба (Гал. I, 8),— и тогда его не должно предпочитать миру церковей): то, когда услышу, что собирается собор, и сам буду на нем (п. 16)*".

* Ambros. epist. 21 Valentiniano ang. (script. a. D. 386). (Migne, Patr. lat. t. 16, c 1003—1007); η. 4. Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de episcopo judicasse? Ita

ergo quadam adulatione curvamus, ut sacerdotalis juris simus immemores, et quod Deus donavit mihi, hoc ipse aliis putem esse credendum? Si docendus est episcopus a laico, quid sequetur? Laicus ergo disputet, et episcopus audiat: episcopus discat a laico. Quis est qui abnuat in causa fidei, in causa, inquam, fidei, episcopus solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis judicare? n. 5. Eris, Deo favente, etiam senectutis maturitate provector, et tunc de hoc censebis, qualis ille episcopus sit, qui laicis jus sacerdotale substernit. Pater tuus, Deo favente, vir maturioris aevi, dicebat: "Non est meum judicare inter episcopos", tua nunc dicit clementia: "Ego debeo judicare". Et ille baptizatus in Christo inhabilem se ponderi tanti putabat esse iudicii; clementia tua, cui adhuc emerenda baptismatis sacramenta servantur, arrogat de fide iudicium, cum fidei ipsius sacramenta non noverit. n. 15. Si tractandum, est, tractare in ecclesia didici: quod majores fecerunt mei. Si conferendum de fide, sacerdotum debet esse collatio, sicut tactum est sub Constantino augustae memoriae principe, qui nullas leges ante praemisit, sed liberum dedit iudicium sacerdotibus... ft-16. Si ad synodum provocat Auxentius, ut de fide disputet (licet non sit necesse propter unum tot episcopos fatigari, qui etiam si angelus de coelo (Galat. 1, 8) esset, paci ecclesiarum non deberet praeferrari); cum audiero synodum congregari, et ipse non deero.

В том же году император потребовал от Амвросия, чтобы он передал Авксентию базилику. Амвросий отказался. Вот что он говорил по этому поводу (epist. 20; sermo с. Auxentium). "Передают мне приказ: „Отдай базилику". Отвечаю: „И мне нельзя отдать (sermo п. 5: того, что я получил для сохранения, не для выдачи), и тебе, император, не полезно взять"... Ссылаются на то, что императору все позволительно, что все — его (allegatur imperatori licere omnia ipsius esse universa). Отвечаю: „Пожалуйста, не воображай, государь, что ты имеешь какое-нибудь императорское право и над божественными предметами (epist.)". "Мы воздаем кесарево кесарю и Божие Богу (Мф. XXII, 21). Дань (tributum) — кесарева; в ней и не отказывают; церковь — Божия; стало быть, ее нельзя присудить кесарю; потому что право кесаря не может простираться на храм Божий (sermo п. 35)". "Императору принадлежат дворцы, церкви — священнику. Тебе вверено право над общественными стенами, а не над священными (epist.)". "Что может быть почетнее для императора, как не то, что его называют сыном церкви? Но император в церкви, а не выше церкви, imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est (sermo п. 36)". "Наконец говорят, что император сказал: „Должен же и я иметь (хотя) одну базилику". Я ответил: „Не позволительно тебе иметь ее; зачем тебе прелюбодейца? А церковь, не соединенная законным браком со Христом, есть прелюбодейца"" (epist.)*¹⁴.

* Ambros. epist. 20 Marcellinae sorori. (Migne, Patr. lat. t. 16, с 994-1002). η. 19. Mandaten "Trade basilicam". Respondeo: "Nee mihi fas est tradere, nee tibi accipere, imperator, expedit. Domum privati nullo potes jure temerare, domum Dei existimas auferendam?" Allegatur imperatori licere omnia, ipsius esse universa. Respondeo: "Noli te gravare, imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiali (sic) aliquod jus habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est: "quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari" (Mth. XXII, 21). Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum". Iterum dicitur mandasse imperatorem: Debeo et ego unam basilicam habere". Respondi: "Non tibi licet illam habere. Quid tibi cum adultera? Adultera enim est quae non est legitimo Christi conjugio copulata". Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis (leg. post ep. 21 instar appendicis). (Migne, Patr. lat. t. 16; с 1007— 1018). η. 5... templo Dei nihil posse decerpere, nee tradere illud, quod custodiendum non tradendum acceperim. Deinde consulere me etiam imperatoris salutem; quia nee mihi expediret tradere, nee illi

accipere; accipiat ergo vocem liberi sacerdotis, si vult sibi esse consultum, recedat a Christi injuria. n. 35. Solvimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo (Mth. XXII, 21). Tributum Caesaris est, non negatur; ecclesia Dei est, Caesari utique non debet addici, quia jus Caesaris esse non potest Dei templum. n. 36. Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius, quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur? Quod cum dicitur, sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.

Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, за государственной властью не признают компетенции в суде над епископами или в делах веры вообще, с другой стороны, вопрос о православии повергают на усмотрение императора, ему предоставляют указать между разнородными символами кафолический. От Димофила требуют, чтобы он сдал свои храмы единомышленникам императора, епископ арианин подчиняется, и церковные писатели не находят, что император не имел права поступать таким образом. Когда императорская власть с подобными же требованиями обращается [к православному иот Амвросия требует не более как того же, чего она потребовала от Димофила,— великий епископ твердо указывает ей на границу, которая должна разделять церковь от государства.

Но как далеко Амвросий проводил это разделение между церковью и государством? Доходил ли он до требования, чтобы император всегда и во всем поступал только по юридическим принципам, которые лежат в основе государства? Нет; когда в 384 году Валентиниану II подана была сенаторами просьба о восстановлении языческого жертвенника Victoriae и возвращении жрецам государственных субсидий, и император, видимо, находил, что ему следует удовлетворить этой просьбе, то Амвросий строго напомнил ему, что как христианин он не имеет права хотя бы и косвенно поддерживать языческое богослужение, что если он согласится на просьбу сенаторов, он подвергается опасности отлучения от церкви. Когда в 388 г. чернь по внушению епископа разрушила иудейскую синагогу, а монахи — молитвенный дом валентиниан, и Феодосий приказал, чтобы епископ, если он окажется виновным в подстрекательстве, отстроил синагогу на свой счет, то Амвросий обратился к императору с сильнейшими представлениями и убедил его, чтобы он, как христианин, не допускал такого торжества иудеев над христианами, не позволял, чтобы насчет христиан создались молитвенные дома врагов Христовых. Амвросий в прямую обязанность императору ставил защиту и поддержку истинной веры. Теперь Амвросию пришлось вступить в переписку не с мальчиком, но с самим августом Феодосием.

Он писал ему: "Прошу императорское величество выслушать терпеливо мою речь, ибо хотя я и недостойн быть выслушанным тобою, но в то же время боюсь оказаться недостойным приносить за тебя жертвы и молитвы. Когда тебе донесли, что по вине епископа сожжена синагога, то ты приказал наказать всех виновных, а епископу выстроить новую синагогу на свой счет. Но тебе следовало бы подождать ответа епископа, ибо епископы сторонники мира, укротители возмущения. Допустим, что синагогу сжег епископ. Но что если он, струсив, согласится на твою резолюцию и ничего не возразит? Ему, очевидно, нужно будет или взять назад свой поступок, или сделаться мучеником. Но то и другое должно быть чуждо твоего царствования: если он окажется героем, то бойся, ибо он окончит мученичеством; если же он окажется недостойным, то бойся быть виновником падения, ибо более виновен соблазнитель. А что если другие струсят и согласятся построить синагогу? Тогда твое знамя будет во главе народа, который имеет целью восстановить здание, не знающее Христа, и можно написать на

фронто́не дома: „этот храм нечестия построен на счет контрибуции, взятой с христиан". Тебя побуждают интересы общественного порядка. Но какой порядок выше? Главное значение в государстве всегда должна иметь религия, посему здесь должна быть умеренная строгость законов. Вспомни Юлиана, хотевшего восстановить иерусалимский храм: строители тогда сгорели от огня Божия. Ужели ты не боишься того, что было тогда? Да и что за строгость?

Ужели она должна обрушиться только за то, что сожгли общественное здание? Ведь сколько было сожжено домов римских префектов, и никто не был наказан. Итак повели указу быть недействительным, если хочешь, чтобы не произошло потрясения. Да и сожжена-то синагога, дом неверия, нечестия и безумия. А иудеи сколько храмов сожгли при Юлиане в Газе, Аскалоне, Берите и других местах? Не мстил за церкви, а теперь будешь мстить за синагогу. Как после этого будет помогать тебе Христос? Не станет ли Он укорять тебя словами Нафана Давиду (2 Царств. VII, 8 и дал.): „Я избрал тебя меньшего из братьев и сделал царем, а ты врагам дал триумф на счет Моих слуг?" Пойми, что меня заставляет говорить с тобой любовь к тебе, государь Я должник твой, ибо ты по моей просьбе многих помиловал. Ты помиловал недавно возмущившихся антиохийцев, освободил врага, возвратил его дочерей и дал им возможность воспитываться у родственников, матери твоего врага послал средства пропитания из казны. Но этот новый факт омрачает твою славу. Я сделал, что нужно было сделать в интересах церкви. И благо, что ты слушал меня во дворце, в противном случае я высказал бы тебе то же и в церкви" (epist. 40).

То же самое говорил он и в письме к сестре. "Когда пришел доклад о синагоге и о молитвенном доме валентиниан,— писал он,— я был в Аквилее. Услышав, что император повелел построить новую синагогу и наказать монахов, я написал ему письмо, копию с которого здесь прилагаю. В церкви же сказал царю на текст: „*прими себе жезл ореховый*" (Иерем. I, 11), и применил его к тому, что священник, подобно пророку, должен говорить и горькие вещи, если они полезны. Посему и апостол говорит: „*что вы хотите, чтобы я с палицею пришел к вам, или с любовью и духом кротости?*" (1 Кор. IV, 21). И в ныне чтенном Евангелии говорится, что фарисей пригласил к себе в дом Христа на трапезу. Христос пришел и возлег. Тогда к Нему подошла одна жена грешница, и ставши у ног Его, обливала их слезами и отерла их волосами и полила миром (Лк. VII, 37, 38). „Император— заключил я,— будь подобен жене сей. Люби церковь. Ради любви прости тех, которые признаны виновными в указе. Ради церкви отмени свой приказ. Возлей миро, чтобы весь дом, где обитает Христос, наполнился его благоуханием". „Зачем ты об этом начал?" „Затем, что это клонится к твоей пользе". "Конечно, я поступил строго, но монахи творят много преступного". После сих слов императора монахов стал порицать военачальник, но я сказал ему: „Я говорю так с императором, ибо он имеет страх Божий; с тобою же я говорил бы иначе". И сказал я императору: „Позволь мне со спокойною совестью совершать евхаристическую жертву, развяжи мне душу". Он кивнул головой, но не сказал ничего. Я снова заметил ему: „Приостанови распоряжения". Он обещал. „Я буду действовать, полагаясь на твое слово",— сказал я и повторил эти слова еще раз. „Действуй, полагаясь на мое слово". И я приступил к алтарю и, истинно, почувствовал благодать и незримое присутствие Бога. Все совершилось, как я хотел (epist. 41)".

На соборе Константинопольском 381 г., на место умершего Мелетия антиохийского поставлен был Флавиан. Рим, а за ним и другие западные епископы поддерживали общение с партией Павлина, и, не признавая Флавиана законным епископом, требовали, чтобы он явился в Рим на суд западных епископов. Так как Флавиан медлил исполнить это требование, то три римские епископа, Дамас, Сирикий и Анастасий, преемственно осаждали Феодосия просьбами, чтобы он распорядился о присылке епископа

антиохийского в Рим, и даже упрекали императора, что он низлагает своих собственных врагов узурпаторов, но оставляет безнаказанными тех, которые тиранически посягают на законы Христовы. И уже сам император склонил западных епископов к миру и общению с Флавианом. Таким образом, сами епископы поощряли императора к вмешательству в дела церковные.

Из времени царствования *Аркадия* на востоке (395—408) и *Гонория* на западе (395—423) можно отметить следующие факты отношения между церковью и государством.

На ход пелагианского спора имели немаловажное влияние эдикты Гонория 418 г., в силу которых пелагиане подвергались гражданскому преследованию. Эти эдикты изданы были по желанию африканских епископов, но в такой момент спора, когда папа Зосим еще не высказал своего окончательного суждения по вопросу спора и ожидал более подробных сведений на этот счет. В деле Златоуста императорская власть — по форме, по крайней мере,— явилась лишь исполнительницей произнесенного против него приговора церковной власти. Но когда папа Иннокентий потребовал пересмотра дела Златоуста на вселенском соборе, его требование в Константинополе оставили без последствий, как оскорбительное для верховной власти (Soer. VIII, 28).

Для характеристики сознания представителей церкви того времени интересны следующие заявления. В одном из сво* сочинений Златоуст говорит, что христианам непозволительно (οὐδέ θεῖς) nisпровергать заблуждение насилем и принуждением, но следует соделовать спасение человеком путем разумного и кроткого убеждения (in Babyl.); в другом месте он говорит, что лучше претерпевать гонение, чем преследовать другс (in Phoc). Когда военачальник Аркадия гот Гайна потребова у императора, чтобы арианам была уступлена одна из константинопольских церквей, Златоуст, тогда уже епископ константинопольский, заявил в присутствии императора, что это требование противно законам Феодосия Великого, что благочестивый император не должен посягать на права церкви, что лучше еі лишиться царства, чем стать нечестивым предателем дома Бо-жия (Soer. VIII, 4). Став епископом константинопольским, οι ревностно преследовал несогласных с церковью (новатиан и квартодециман, Soer. VI, 19).

С другой стороны, Августин, прежде державшийся мысли о незаконности принуждения в делах веры, путем опыта в борьбе с донатистами дошел до того мнения, что путь нравственного убеждения, конечно, прекрасный и самый лучший, но не всегда практически применимый, что для пользы самих же заблуждающихся следует действовать и страхом и насилем. Тех, которые не входят в дверь церкви добровольно, следует принудить войти. В этом духе Карфагенский собор 404 года ходатайствовал перед императором Гонорием о распространении на донатистов карательных законов, направленных против еретиков. Просьба собора, разумеется, была уважена.

Свои воззрения по вопросу о принуждении в делах веры он излагает в своем послании к донатисту Винцентию (epist. 93, al. 48). Последний, как известно, находил, что для церкви безнравственно обращаться к императору, что этим имя Христово хулится. Августин доказывал, что если на кого и нужно плакаться, то на самих же донатистов, которые первые вмешали императора в это дело. "Кто из наших или ваших,— продолжал Августин,— не хвалит страха наказания, тяготеющего над язычниками, а между тем наказания язычников страшнее, чем наказания донатистов. Первым за принесение жертв угрожала смерть, а вторым за их раскол — лишение имущества. Вы, подобно нам, восхваляете первый закон, потому что он прилагает язычников ко Христу". Значит, Винцентий был солидарен с Августином во мнении о наказании язычников. Августин отступал от прежних своих воззрений, а прежние его воззрения таковы: никого не нужно

принуждать к единению со Христом, а нужно действовать словом; нужно побеждать логикой, а не наказаниями. Оставил же это воззрение Августин не вследствие каких-либо резонных возражений, которые он мог слышать. "Я поддался фактам,— говорит он.— Епископы забросали меня примерами, стали указывать не на отдельные только лица, но и на целые города, в которых прежде господствовал донатизм, а ныне царит православие. Особенно замечателен в этом отношении мой город, жители которого были прежде донатистами, а теперь под влиянием императора обратились в православие и с такой ненавистью относятся к донатистам, что и подумать нельзя, чтобы он когда-нибудь был городом донатистов". Значит, Августин уступает перед статистическими данными. Важен анализ самого состояния обращающихся донатистов. Августин находит, что донатисты твердых убеждений не имеют. Поэтому приказание императора есть хороший повод к их обращению. Дело в том, что одни были на стороне донатистов неискренно, но без внешнего побуждения переходить в православие не хотели, чтобы своим переходом не оскорбить добрых знакомых, и эти донатисты радовались изданию закона. Другие, напротив, говорили, что действовали не зная истины и не желая узнать ее; но под влиянием изданного закона они стали подумывать: а что если, лишившись благ в донатизме, они не получают их и в кафоличестве, вследствие чего начали исследовать и то и другое и пришли к заключению, что кафоличество лучше донатизма. Третьи полагали, что в какой форме ни исповедуй христианство, все равно, вследствие чего по издании закона без особенного сопротивления принимали кафолическую веру. Четвертые удерживались по невежеству и, благодаря распространявшимся ложным слухам, боялись вступать в кафолическое христианство, как дом мерзости; но когда были принуждены к тому законом, то увидели, что в нем нет ничего мерзкого. Таким образом, на донатистов приходилось действовать посредством наказаний. В отпоре Августину Винцентий ссылался на учителей церкви; но становиться на почву этих свидетельств Августин не находит нужным, потому что еще вопрос, не переменили ли эти учителя церкви своих мнений впоследствии. Он считает достаточными основания из Священного Писания; он указывает на слова: "*понуди войти*" (Лук. XIV, 23), и на ап. Павла, который обращен не кротким внушением, но ослеплением,— а кто скажет, что тяжелее лишиться имущества, чем зрения.

Таким образом, в своем послании Августин развил ту мысль, что императоры должны работать Богу со страхом. Власть их от Бога. В данном случае издание закона есть работа Богу, если оно, действуя в пользу истины, обращает к истине; а если оно противно истине, то является испытанием для правоверных и опасностью для слабых. Вообще здесь личные воззрения Августина проведены верно, ибо победа истины должна заключаться в любви. Но все-таки воззрения его таковы, что содержат в себе прецеденты, годные для инквизиции. Здесь критерий ставится внешний и потому вопрос о свободе совести отодвигается на задний план. Значит, мы встречаемся с воззрением церковно-политическим, которое не допускает ничего такого, что можно рассматривать как триумф врагов над православными.

Таким образом, преследование еретиков при содействии светской власти стало обычным явлением, не только твердо укоренилось в практике, но и с ясным сознанием возведено в теорию. Следовательно, один из самых веских аргументов против вмешательства государства в дела церкви должен был потерять свою силу.

Царствование *Феодосия Младшего* (408—450) богато крупными церковно-историческими событиями, вызвавшими ряд письменных памятников, выясняющих теоретические начала отношения между церковью и государством, формы их взаимодействия. Всем известна энергичная фраза Нестория: "Помоги мне, государь, одолеть еретиков, и я помогу тебе в борьбе с персами". А папа Келестин находит даже, что дело веры для императора должно

быть важнее, чем дело государства: "Ваша милость должна быть более озабочена миром церковей, нежели безопасностью империи". Так смотрели на дело представители церкви.

Весьма замечательно, что сам император Феодосии весьма твердо держался принципа невмешательства во внутренние дела церкви и желал содействовать восстановлению мира чисто церковными средствами. Его грамоты, относящиеся к Ефесско-му собору, представляют прекрасный памятник этого высокого взгляда на церковь и ее свободу. "Всякому известно, от приказаний ли более получает твердости благочестие, или от совещаний". Императорскому комиссару поставлено было в обязанность устранять все, что могло стеснять отцов собора, чтобы возбужденный догматический вопрос выяснен был со всей возможной глубиной, но самому комиссару приказано, чтобы он нисколько не вмешивался в происходящее исследование о догматах, "ибо не принадлежащему к числу святейших епископов несправедливо вмешиваться в дела церковные". Но все случилось против его намерений. К сожалению, последний потомок великого Феодосия был слишком слаб характером, чтобы настойчиво провести свои благородные воззрения. Он всегда был беспомощной игрушкой в руках придворных, а они держались на данный вопрос совсем других взглядов. Никогда, может быть, со времен Констанция придворная интрига, подкупы, взятки не играли такой роли в ходе дел церковных, как в это время, когда человек, глубоко понимавший и церковные интересы и церковное достоинство, писал императору: "Ты окажешь церкви услугу, если заставишь твоих придворных перестать богословствовать" (Исидор Полусиот). А к тому же и сами представители Церкви далеко не все стояли на страже церковной независимости. Представители православных употребили самое сильное нравственное давление на императора, чтобы заставить выйти его из этого нейтралитета. Его личные усилия восстановить Церковный мир не имели успеха; но его законы, направленные против низложенного Нестория, были приветствованы как проявления ревности по Боге в духе пророка Илии, который не Удовольствовался тем, что обличал лживых пророков, но хотел наказать и погубить их. Наконец, когда недоверие императора к сословию епископов возросло до того, что он прислал на местный константинопольский собор 448 г. патриция мирянина для наблюдения за православием рассуждений, собор приветствовал это распоряжение возгласами: "Многая лета царю нашему архиерею" — Как известно, здесь впервые соборно признан за императором тот характер, который приписывал себе Константин Великий. Подобный образ выражения сделался даже очень употребительным в эту эпоху. Лев Великий с радостью приветствовал обнаружения не только царского, но и священнического, даже апостольского духа в императорах Феодосии II и Льве I.

Преемники Феодосия, Маркиан и Лев, держались даже строже, чем он, его принципа церковной политики — невмешательства во внутренние дела церкви, и одаренные характером твердым, с успехом проводили его в жизнь. Несмотря на то, что *Маркиану* (450—457) выпала такая видная роль в церковной истории, что, перечитывая его переписку со Львом I, можно думать, что не Анатолий, а Маркиан был епископом константинопольским, этот император действовал почти исключительно церковными средствами. Равным образом и *Лев I* (457—474), когда поднят был вопрос об авторитете Халкидонского собора, умел разрешить его путем строго законным и воздержаться от всякого насилия, несмотря на то, что папа Лев I, вообще не затруднявшийся прибегать к содействию императорской власти для достижения догматических или административных своих целей,— просто рекомендовал ему обуздать дерзость неправомыслящих и ни в каком случае не допускать каких бы то ни было рассуждений относительно того, что решено на IV вселенском соборе.

Иначе пошли дела при преемниках Льва I. Узурпатор *Василиск* (475—476) в 475 г. издал знаменитый *ἑγκύκλιον*, которым он отменял обязательность Халкидонского собора. Это —

первый опыт разрешения догматических вопросов непосредственно императорской властью. Изменившиеся политические обстоятельства побудили Василиска весьма скоро взять назад свое окружное послание. Император *Зинон* (474—491) в 482 г. издал свой энотикон, послуживший поводом к разрыву между западной и восточной церковью. В этот период папы в своих посланиях не замедлили указать императору на различие между государственной и церковной властью, на превосходство последней над первой; поставлена была им на вид вся противозаконность их вмешательства в дела церкви; явилась на свете теория о двух мечях. В 493 г. папа Геласий писал императору Анастасию: "Две силы, августейший император, по преимуществу управляют этим миром, это — священный авторитет архиереев и царская власть, и между ними тем важнее значение священников, что они и за самих царей должны дать ответ Господу на суде Его. Ты знаешь, что хотя по своему сану ты стоишь во главе (*praesideas*) человеческого рода, но и ты склоняешь свою волю перед предстоятелями дел божественных, к ним ты обращаешься в деле твоего спасения, от них ты получаешь небесные таинства. Ты знаешь, следовательно, что в делах веры ты должен подчиняться их законным распоряжениям, а не начальствовать над ними,— не их покорять твоей воле, а сам руководиться их суждением". Восточные епископы, напротив, в большинстве подчинялись формально всем велениям двора после довольно слабого сопротивления.

Нужно, впрочем, прибавить, что не византийский деспотизм и не стремление расширить пределы своей самодержавной власти до абсолютизма заставляли императоров так грубо мешаться во внутренние дела церкви, а можно сказать, печальная необходимость. Споры монофиситов с православными принимали такие размеры и формы, что серьезно угрожали общественному спокойствию. Сами императоры рисковали своим престолом. Между тем во внешних врагах империи не было недостатка, и императоры поневоле должны были пуститься на всевозможные уникальные опыты, чтобы создать из своих подданных хотя сколько-нибудь солидарное единство. Как мало в этом нарушении прав церкви было деспотического, это лучше всего показывает царствование *Анастасия* (491—518). Власть императора была так слаба, что он, чтобы утвердиться на престоле, должен был дать патриарху Евфимию унижительное клятвенное обещание ничего не вводить нового в вере и твердо держаться Халкидонского собора. Борьба религиозных партий в Константинополе доходила до того, что император едва сохранил свою корону. В свое царствование он перепробовал едва ли не все уникальные средства, поддерживал и энотикон Зинона, пытался умиротворить государство и церковь на *statu quo*, чтобы в тех церквях, где отвергали Халкидонский собор, не смели признавать его, и наоборот, наконец, в последние годы своего царствования должен был дать обязательство вступить в переговоры с римской церковью, и умер ненавидимым своими подданными, которым он казался манихеем.

При *Юстиниане Великом* (527—565) положение дел осталось в общем то же. Император, правда, не издавал от своего имени догматических формул, обязательных для верующих, но поводов к вмешательству в дела церкви было немало и в его царствование. Униональные попытки продолжаются и теперь. Император созывает соборы, но его пригласительные грамоты принимают форму целых богословских трактатов с формулами анафематизмов, так что цели соборных совещаний определяются ясно. Император умел как немногие производить давление на епископов, и никогда еще римские папы не стояли в таком зависимом положении от константинопольского двора, как в это царствование. В первые годы Юстиниан вел борьбу с монофиситами, затем пытался примириться с ними, пожертвовав тремя главами, а в последние годы он пытался было ввести в церковь аффартодоке-тизм. Смерть Юстиниана избавила церковь от этой новой бури.

В своих новеллах и эдиктах император дал классическое выражение теории двух властей, священства и империи. Есть два величайших блага, говорится в 6 новелле, дары милости Всевышнего людям,— *sacerdotium et Imperium*. Каждое из этих благ, дарованных людям, установлено Богом, имеет свое собственное назначение. Но исходя из одного и того же начала, они и проявляются в единении, в совместной деятельности. Всякий раз как приговор священников низлагал каких-нибудь еретиков, империя всегда оказывалась в согласии с авторитетом священства. Империя, по Юстиниану, должна иметь надзор над священством и величайшее попечение об истинных Божиих догматах и чести священников. "*Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem*".

Эта теория верно воспроизводит постоянно практиковавшиеся отношения этих двух элементов, равно как и самое царствование Юстиниана — вполне законный вывод из тех данных, которые подготовила предшествующая история. Принцип, высказанный Юстинианом, удержался и в последующей истории: недоставало только того, чтобы император сам поставил вопрос: "Разве всякий христианский император не есть вместе с тем и священник?" До ясного сознания возможности этого вывода дошли только в последующее время (в VII—VIII вв., Констанс, Лев Исавр).

Попытаемся подвести итог этим частным данным истории отношений между церковью и государством. С самых же первых годов по объявлении христианской религии государственной отношения между церковью и государством строятся не на основании различия, а на основании солидарности между церковью и государством. По крайней мере, сознание этой последней оказывается наиболее энергичным и постоянно заявляет себя в практике. Церковь не отвергает самостоятельности государства, последнее признавало такой же характер за церковью. Но между тем как это признание со стороны церкви имеет самый полный смысл и в этот период иерархия никогда не посягала на политические права государства,— когда последнее признавало церковь самостоятельной, то это имело смысл очень скромный. Само собой предполагалось, что своей собственной властью император не может, например, рукоположить епископа, совершить общественное богослужение, словом, не имеет права на действия чисто сакраментального характера. Но императоры, по крайней мере многие, хотели быть и епископами внешних дел церкви, и леств епископов признавала за ними это свойство. Такое положение императорской власти открывало весьма много возможностей для вмешательства в дела церкви. Не считая себя в праве рукополагать известного епископа, императоры считали себя вправе низложить того, кто им был негоден, и содействовать избранию удобного им кандидата. Иногда эти действия облечены были в церковные формы, низложение епископа освящалось постановлением какого-нибудь собора, а иногда обходились и без этого. Точно так же, благодаря своему положению относительно соборов, императоры влияли, конечно временно, даже на самые догматические вероопределения: помимо нравственного давления на епископов, императоры могли повлиять на состав собора, и, отказав в созвании нового собора, дать временное преобладание какому-нибудь скороспелому церковному определению.

Эти фактические ограничения церковной независимости должны были повторяться тем чаще, что сами представители церкви не вполне были согласны между собой ни относительно объема, ни относительно ценности той независимости, на которую имеет право церковь. В известные моменты это сознание вспыхивало ярким пламенем, заявляло себя живо и сильно, но большей частью оно было очень слабо. Противоречие между словом и делом христианских епископов было, можно сказать, постоянное. С одной стороны, они мотивировали право церкви на самостоятельность тем, что насилие противоречит самому существу религиозного убеждения, с другой стороны, они не только

позволяли, но и требовали, чтобы еретики подвергались действию карательных законов, так что гонение против еретиков есть постоянный факт в этот период церковной истории. С одной стороны, епископы выставляли на вид различие между Божиим и кесаревым, с другой стороны, они позволяли себе прибегать к суду императора по делам церковным, повергали на его усмотрение даже вопросы вероучения, просили его не позволять пересмотра известных догматических формул. Словом, представители церкви большею частью выше ценили покровительство императора, чем свою независимость: желая видеть светскую власть слугой церкви, они не особенно заботились о том, что граница между церковным и государственным становится незаметной; принимали благоприятный для них результат и смотрели сквозь пальцы на средства, которыми он достигнут. Правильное развитие отношений между церковью и государством затемнялось узким приспособлением к обстоятельствам, к потребностям данной минуты. Желали, чтобы император не вмешивался в дела церковные, но еще более желали (прямо требовали), чтобы он покровительствовал православным. Далекое от того, чтобы поощрять царя к прямым гонениям против еретиков или иноверцев, епископы, однако, оставляли без протеста те случаи, когда светская власть поступала с еретиками не по принципам строгой равноправности, даже противодействовали их строгому применению. У них были две меры: одна для православных, другая для заблуждающихся.

Было еще различие в воззрениях церкви и государства на цель союза между ними. Государство от первого до последнего момента этого периода видело в союзе с церковью залог своей собственной крепости, солидарного единства между его членами. Церковь со своей стороны признавала справедливость такого воззрения на нее. Но для своих практических целей государство желало бы видеть это единство фактически существующим и потому враждебно относилось ко всяким проявлениям розни в самой церкви. Поэтому как скоро возникали догматические споры, государство прежде всего и больше всего заботилось о восстановлении формального единства и мира, тогда как в интересах церкви важнее всего была истина. Это различие стремлений незаметно приводило к путанице в отношениях между церковью и государством.

Еще Сократ в своей церковной истории писал: "С тех пор как императоры стали христианами, дела церкви стали от них зависеть" (V, прооет). Это замечание верно формулирует установившиеся в этот период отношения между церковью и государством. Нужно только прибавить, что не исключительно императоры с их притязаниями на роль pontifex maximus в делах религии были творцами этого положения дел. Оно было естественным последствием несовершенств членов самой церкви. Обыкновенно епископы постоянно шли впереди императоров, направляли в эту сторону их деятельность, и это тогда, когда императоры, видимо, были расположены действовать по их указаниям. И епископы восточные и епископы западные немало привнесли к тому, что отношения сложились таким образом. Но требование церковной независимости чаще было заявляемо со стороны латинской церкви, чем со стороны греческой. Несвободные от промахов, непоследовательные в своих воззрениях, латинские епископы умели, однако, энергичнее их восточных собратьев отклонять покушения светской власти на свободу церковных отношений.

Примечания

¹³⁾ В русском переводе пропущена фраза: "Мирянин будет рассуждать, а епископ — слушать: епископа будет учить мирянин". (А. С.) — 80.

¹⁴⁾ В автографе В. В. Болотова (РНБ, отдел рукописей, ф. 88, ед. 151, л. 33) сохранился несколько отличный текст русского перевода письма и проповеди Амвросия

Медиоланского. <epist. n. 19:> "Приказывают мне: „Отдай базилику". Я отвечаю: „Мне непозволительно отдать, а тебе, государь, не полезно взять ее. Ты не имеешь права <вторгнуться в> дом частного человека, и думаешь лишить этих прав дом Божий?" Замечают: императору все дозволено, его — весь мир. Отвечаю: „Пожалуйста, не воображай, государь, что ты имеешь какое-нибудь императорское право и над божественным. Не превозносись, если ты желаешь многолетнего царствования, но будь покорен Богу. Написано: „Цезарю цезаре-во, Божие Богу" <Мф. XXII, 21>. <sermo c. Aux. n. 35:> "Мы и воздаем цезарю, что принадлежит ему, а не Богу <букв. Мы и воздаем кесарево кесарю и Божие Богу>. Подать — цезарю. В ней и не отказывают. Церковь — Божия, и ее нельзя передать кесарю; ибо право государя не простирается на храм Божий". <epist.:> Государю принадлежат дворцы, церкви — священнику. Тебе вверена власть над общественными стенами, а не над храмами". <Sermo c. Aux. n. 5:> "Я получил этот храм для того, чтобы хранить его, а не для того чтобы отдать. Не могу отдать его императору. <букв. Нельзя ничего отнять у храма Божия, и невозможно передать то, что надлежит сохранять, а не передавать>. Должен же позаботиться и о спасении государя. Ему не полезно взять. <букв. И кроме того, я забочусь о благе императора: потому что ни мне не полезно отдать, ни ему — принять>. Пусть послушает свободного голоса священника, и если желает себе добра, пусть перестанет обижать Христа". <sermo c. Aux. n. 36:> "<Никто не сможет отрицать, что сказано это было с почтением императору>. Что может быть почетнее для императора названия „сын церкви"? Но хорошо, если он носит это имя без греха, носит с благодатью. <букв. Так речено, и рече-но без греха, но с благодатью>. Ибо император в церкви, а не выше церкви. Добрый император ищет помощи церкви, а не отвергает ее". <epist.:> Говорят, наконец, император сказал: „Но должен же и я иметь одну базилику". Я ответил: „Не подобает тебе иметь ее. Зачем тебе прелюбодеица? А церковь, не соединенная законным союзом со Христом, есть прелюбодеица"". (А. С.) — 81.

Борьба христианства с язычеством в жизни и мысли

[Выше была уже речь об отношении к язычеству *Константина Великого* (306—337) и *Константин* (337—361). При язычнике Юлиане (361—363) сделана была попытка к восстановлению язычества]. В царствование Юлиана церковь Христова перенесла страшные притеснения, но со смертью Юлиана начатое им дело рассеялось как дым. Его преемник *Иовиан* (363) был христианин и не хотел даже принять начальства над языческими войсками. Преемник Иовиана *Валентиниан I* (364—375) был тоже христианином и держался свободы религиозных убеждений. Восточным соправителем его *Валентом* (364—378), который хотел дать торжество арианской партии, язычники также не имели повода быть недовольными. Случаи притеснения язычников были при нем довольно редки и имели местный характер.

При императоре *Гратиане* (375—383) начинается постепенное ограничение и подавление язычества. Так, Гратиан не принял титула "pontifex maximus", каковой носили все предыдущие императоры, удалил из сената статую Виктории, лишил привилегий весталок и запретил языческие жертвоприношения, соединенные с гаданиями. *Валентиниан II* (383—392), находясь под влиянием Амвросия медиоланского, продолжал политику своего брата; он не пожелал именоваться pontifex maximus, из-за чего произошел ропот в народе. "Если Валентиниан не желает быть pontifex maximus,— говорили язычники,— то Максим будет pontifex'oM". Произошло восстание и смуты.

Когда утвердился на престоле *Феодосий Старший* (379—395), по отношению к язычникам не произошло перемены. В своей политике он держался равновесия. В 381 г. 21 декабря он издал эдикт, запрещавший жертвоприношения, соединенные с гаданиями и

заклинаниями. В 382 г. он позволил открыть языческий храм в Эдессе, как художественный памятник. В 386 г. христиане были освобождены от взносов на содержание языческих храмов и от муниципальных должностей, соединенных с язычеством. В принципе выходило, что язычество еще имело будущее. С 387 по 391 г. императору пришлось быть на западе. Здесь он, познакомившись с язычеством, решил дать торжество христианству. Под влиянием Амвросия он издал два указа, которыми запрещались жертвоприношения и вход в языческие храмы для жертвоприношения и поклонения рукотворенным. Но политические соображения заставили императора в этом направлении пойти далее. Именно в то время произошло возмущение Максима и Евгения. Последний, [покровительствуя язычникам, имел на знамени изображение Геркулеса. Отсюда Феодосий заметил, что возмущение происходило во имя язычества. Поэтому в 392 г. он издает рескрипт, запрещающий языческий культ, как оскорбление царского величества. Разные должностные лица под страхом наказаний должны были следить за тем, чтобы не совершалось жертвоприношений. Таким образом, общая характерная черта царствования Феодосия та, что он хотел дать язычникам предостережение, но не желал казнить их.

При *Аркадии* (395—408) против язычества предпринимаются практические меры — организуются миссии для обращения язычников, подчас насильственно разрушаются языческие храмы. Все подобные явления оказались необходимыми для защиты христианского населения. Из жизни Порфирия газского видно, каково жилось христианам в тех городах, где было много язычников. Каждое разрушение языческих храмов показывало, что на стороне христиан — сила, и призывало язычников к спокойствию и скромности.

На востоке язычество было более расшатано, чем на западе. В западной половине империи *Гонорью* (395—423) приходилось считаться с язычеством в лице придворных. Так, Стилихон мечтал о восстановлении язычества, как религии государственной. В 399 г. Гонорий издает, по его влиянию, два указа, которыми ограждалась неприкосновенность языческих храмов, как архитектурных памятников и зданий для пиршеств. В 408 г. он уже запрещает язычникам находиться в гвардейских корпусах, хотя, впрочем, это запрещение оставалось мертвой буквой. Язычество было живо. В том же 408 г. во время осады Рима Аларихом были совершены языческие жертвоприношения.

При императоре *Льве* (457—474), квестор Антиохии Исокасий, обвиненный в принадлежности к языческой вере, подвергся уголовному преследованию; кончилось дело крещением (*Zonag. XIV, 1*). Афинская языческо-философская школа продолжала существовать до 529 г., когда была разрушена *Юстинианом*. Сирийский историк Иоанн, епископ ефесский, рассказывает о себе, что в миссионерскую поездку 542 г. он обратил в христианство до семидесяти тысяч язычников.

Таким образом, язычество существовало и считало в своей среде многие тысячи. Только язычники не заявляли открыто своих религиозных убеждений. Епископам и гражданским чиновникам вменено было в обязанность привлекать язычников к судебному следствию. Таким образом, человек дотоле не был преследуем правительством за содержание язычества, пока не было доноса. Итак, мы видим, что язычники и христиане поменялись ролями. Язычество превратилось в недозволенную религию, но еще существовало. Язычник мог подняться высоко по общественной иерархической лестнице; но стоило донести на него, и он попадал в опалу. Язычество существовало и после Юстиниана, причем на западе оно держалось упорнее, чем на востоке, а потому там нередко происходили враждебные столкновения между язычниками и христианами.

Произошла перемена и в области руководящих идей. Прежде язычество было стороной нападающей; теперь же, напротив, такой стороной стало христианство. Раньше, например, Порфирий писал сочинения против христиан, а христиане составляли трактаты в защиту своего учения и в опровержение языческих наветов. Теперь же язычники сами обращаются к защите своей веры от нападок христиан. Во главе их выступил *Фемистий*, пользовавшийся почетом у Юлиана и Феодосия Великого. Последний даже поручил ему воспитание своего сына, Аркадия. Он проводил мнение, что каждый должен веровать так, как требует его совесть. Другой апологет язычества, *Ливаний*, защищал последнее на практической почве. Он вопиял против разрушения языческих храмов и старался оградить язычников от посягательства христиан на их свободу. Этого рода произведения, представляющие близкую аналогию с судебными апологиями древних христианских писателей, не вызывали со стороны христиан никакого ответа литературного (если не считать короткого письма Амвросия против *Аврелия Симмаха*).

С научной стороны полемизируют против христиан император *Юлиан* (κατά χριστιανῶν, 363 г.) и *Прокл* († 485). Сочинение первого представляет наиболее глубокое, основанное на многостороннем изучении христианской доктрины нападение на нее¹⁵). Прокл возражал против учения о творении и кончине мира с точки зрения философской. Наконец, языческие историки вроде *Евнания* и *Зосима* служат своему делу, представляя в самом неблагоприятном свете деятельность христианских императоров. Что касается до диалога "*Филопатрис*", то в определении его происхождения ученые колеблются между 261 и 969 [976г.

Со стороны христианских писателей настоящей эпохи составлено несколько апологетических произведений научного характера. [Еще в первую половину IV в. выступали с апологетическими трудами *Лактанций*: *Institutionum divinarum libri VII*, *Евсевий Кесарийский*: *Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ* и *Ἀποδείξεις εὐαγγελικῆς*, *Афанасий Великий*: *Κατὰ τῶν Ἑλλήνων* и *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*. Сочинение *Феодорита кирского*: *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων* служит завершением этих трудов общеапологетического характера. В частности Юлиана опровергал *Кирилл александрийский*, Прокла *Иоанн Филопон* (VI в.). Наконец, сочинение *Юлия Фирмика Матерна* (343—350): *De ergo-re profanarum religionum*, где рекомендуется истреблять язычество огнем и мечом, по этой практической тенденции составляет антипод речам языческих ораторов.

Своеобразный род апологетики составляют сочинения исторического характера, вышедшие из-под пера западных писателей. Масса народная верила, что строй государственной жизни тесно связан с древней отечественной религией, и потому причину всех бедствий народных усматривала в христианах, как нарушителях и отступниках от истинной древней религии. Это обстоятельство побудило *Орозия* составить "всемирную историю": *Historiarum adversus paganos libri VII* [417—418]. В начале ее проводится мысль, что бедствия встречались всегда, а затем рассматриваются и настоящие бедствия. В них автор, помимо всего худого, усматривает и некоторые добрые стороны. Одной из таких добрых сторон было обращение варваров в христианство, чего не было бы при счастливых оборотах дел.

Те же самые события, но только с философской точки зрения, рассматривает и *Бл. Августин* в своем сочинении "*De civitate Dei*" [413—426]. В основание всемирной истории он полагает факт падения человечества, присоединяя к сему то, что и сами языческие писатели относят падение языческой нравственности ко времени первого успеха римского оружия, завоевания Карфагена. Наконец, и побуждением к основанию римской империи была любовь к славе, добродетель патриотическая, а не религиозная. Но за временную

добродетель и награда может быть только временная. Такой наградой и является долговременное существование римской империи. Этому временному "граду" Августин противопоставляет град небесный, основанный на незыблемой скале и все переживающий, т. е. церковь Христову. Град Божий будет существовать до времени совершенного покоя и созерцания Бога.

С такой же темой выступает и галльский пресвитер *Сальвиан*. Причиной написания его сочинения "De gubernatione Dei" или "De praesenti iudicio" [439—451] было падение Рима. Это событие на лучших римлян производило ужасное впечатление, тем более, что нападения варваров после этого усилились. Жаловались на христиан, как на виновников бедствий, и спрашивали: есть ли Провидение, когда Рим, вечный город, разрушен? Тон его сочинения, в отличие от сочинения Августина, — грустный. Автор изображает здесь грубость варваров и порочность римских христиан. Порочность последних особенно его поражала, так как она есть результат утонченности, а не грубости. Что сказать о христианах, о церкви, которая должна бы умиловать Бога? Много ли в ней не пьяниц, не убийц, но тех, которые были бы вообще беспорочны? Многие из ее членов погрязают в ужасных пороках. Против таких-то христиан и выступают варвары и еретики. Они тоже испорчены; но это зависит не от роскоши, а от их грубости нравственной. Впрочем, при всем том они более способны устроить хорошее государство, чем порочные христиане. В заключение Сальвиан ставит вопрос, как христианин должен стоять при вновь сложившихся государственных отношениях, и разрешает его в том смысле, что к язычникам должно относиться так же, как они относятся к христианам. Бог рассудит, кто прав.

Как церковь вышла из борьбы с вновь сложившимися обстоятельствами, и как эти обстоятельства исторически отразились на ее жизни? До времени Константина Великого сущность борьбы христианства с язычеством заключалась в защите прав свободы совести. Тертуллиан в письме к проконсулу Скапуле говорит, что каждый человек имеет право поклоняться тому, кому желает, и это никому не вредно; принуждать же нельзя, так как это неуместно Богу; даже человек не желает, чтобы ему поклонялись поневоле, тем более не желает этого Бог. Лактанций говорит, что религию нужно защищать словами, а не ударами. Если же кто вздумает защищать ее насильем и злодеянием, то он только опозорит ее. Пусть язычники напрягают все свои умственные дарования к тому, чтобы защитить свою религию. Мы их будем слушать, свирепствами же они ничего не сделают. Мы не заманиваем в свое общество, а увещеваем. Если никто от нас не уходит, то не потому, что мы их удерживаем, но сама истина их удерживает.

Со времени Константина Великого эти взгляды на свободу религиозных убеждений изменились. Правда, в миланском эдикте император даровал всем своим подданным свободу выбора между языческой и христианской религией. Но в последующее время он держался того взгляда, что государственной религией должна быть религия христианско-кафолическая. Поэтому все прочие религии он стеснял. Константин еще яснее заявил себя с этой стороны [и так как он, покровительствуя арианами, подверг преследованию православных, вызвал обличения против себя со стороны Афанасия Великого, Ил ария пиктавийского, Осия кордубского]. В VII в. отцы церкви становятся вообще согласно на точку зрения свободы совести и утверждают, что принуждать к религии насильственными мерами нельзя. Но эта точка зрения применялась прежде всего *pro domo sua*, т. е. к своей церкви христианской. Поэтому является вопрос, пользовались ли свободой совести язычники?

Ответом служит факт существования христианских *κατηχούμενοι*, оглашенных. В IV в. христианская церковь состояла из лиц, принявших крещение в зрелом возрасте, и потому

хорошо понимавших свое желание и свои мотивы при переходе в христианство. От 348 г. остался ряд катехизических поучений иерусалимского пресвитера (потом епископа) Кирилла, из которых видно, что, если двери церкви были открыты для лиц, желавших принять крещение, то, следовательно, не были закрыты и для тех, кто желал выйти из нее. В этих своих поучениях Кирилл иерусалимский говорит в таком тоне: "Хотя Бог и щедр в благотворении, но ожидает от каждого искреннего произволения. Посему, если ты находишься здесь только телом, а не душою, то нет пользы. И мы, служители церкви, принимаем всякого, и нет запрета войти сюда и с нечистым намерением. Но смотри, чтобы у тебя при наименовании верным не было расположения неверного. Если ты приемлешь крещение только устами, а не сердцем, то берегись суда Сердцеведца; и если ты отступил от веры, то огласители не виновны; тебя приняла только вода, а не Дух".

Таким образом, церковь, стоя на высоте своего положения, принимала язычников, но осторожно, утверждая, что без внутреннего расположения принятие христианства не принесет пользы. С этой точки зрения — со стороны неприкосновенности внутреннего убеждения — и христианство и язычество были равны. Но подле этого высокого начала были и разновидности в воззрениях по вопросу о свободе совести, оставившие свой след на последующей истории отношений между христианством и язычеством.

Вопроса о свободе совести касались, между прочим, св. Афанасий и Иларий пиктавийский, учившие о свободе исповедания в защиту прав церкви. Но ведь можно было это положение защищать и с другой точки зрения, утверждая, что церковь свободна потому, что это учреждение, безусловно, высокое, и тот, кто производит давление, должен получить разрешение от предстоятелей ее. Если же этого разрешения нет, то не должно быть места насилию. Таким образом, признавая высокое положение епископского сана, можно достигнуть тех же результатов. Все должны слушаться предстоятелей церкви, а не давать им предписания. Типичным выразителем этого взгляда является Амвросий медиоланский, который блистательно защищал интересы церкви, основываясь на авторитете епископского сана [в упомянутых уже выше случаях столкновения его с императорской властью]. Стеснение язычества, результатом чего было обращение в христианство, считалось триумфом церкви. Вот почему различные меры к тому, которые не должны бы быть употребляемы, считались хорошими. Вот почему с благорасположением взглянули на *terror legum*, на императорские законы, воспрещавшие язычество. Выразителем такого взгляда на предмет о принуждении в делах веры был и Августин [в упомянутом выше послании к донатисту Винцентию].

Нужно признать, что христиане вообще стояли на стороне несколько иного воззрения. Это видно из того, как отнеслись, по рассказу в житии Порфирия газского, газские христиане, когда по разрушении храма язычники стали обращаться под влиянием страха и когда стали у них находить идолов и книги. Многие познали истину добровольно, а другие входили под страхом, церковь же всем отворяла двери. Некоторые говорили, что не следует принимать приходящих по страху, а только по произволению. Но Порфирий указывает, что человеку приходится приобретать добро по случаю. Например, кто купит раба неблагодарного, не желающего творить волю его, тот вразумляет его словами, но затем, когда тот не слушает, наводит страх на него ударами, сажает в темницу, вовсе не желая погубить его. И Бог действует посредством наказаний, чтобы люди хотя по необходимости познали доброе. Притом, если обращающийся приходит с сомнением, то время может умягчить жестокое сердце, а если он не явится достойным верующим, то рожденные им могут сподобиться блаженства. Таким образом, предстоятели Церкви находили возможным делать послабления ввиду того, чтобы, по крайней мере, потомки обращенных таким образом Родителей делались хорошими христианами.

На западе в этом смысле довольно последовательно высказался Григорий Великий. Как известно, он является, между прочим, хорошим хозяином, наряду с церковными распоряжениями ему принадлежит много хозяйственных распоряжений относительно церковных имуществ, благотворительных дел и пр. Ему Пришлось констатировать тот факт, что даже епископы иных Церквей не заботились, чтобы рабы, живущие на церковных землях, принимали христианство. Он посылал, между прочим, послание к сардинскому епископу, где грозил последнему наказанием за небрежение. Он обратил внимание на законодательство по этому вопросу. Он рекомендовал для обращающихся иудеев уменьшать оброк, насколько это можно было делать без вреда для церковных доходов, надеясь, что иудеи обратятся к христианской милости и примут христианство. По отношению к крестьянам, которые оставались язычниками, Григорий рекомендовал оброк более тяжелый, чтобы они почувствовали себя более обремененными; если на церковных землях жили рабы-язычники, то их следовало вразумлять побоями и мучениями, а если — свободные язычники, то следовало действовать строгим одиночным заключением. Вот до каких практических мероприятий дошло дело в разрешении вопроса о свободе совести.

В Испании, население которой состояло из племен иберийских, кельтических и романских, рьяно принялись за насильственное обращение [иудеев в христианство. То же было и в других местах. Само собой разумеется, что при таком ходе дела многие принимали крещение неискренно. Собору толедскому [633 г. пришлось считаться, как быть с ними. Все епископы были согласны, что они не христиане, но они удостоились крещения и принятия св. Тайн, и потому им нельзя было позволить выход из христианства [cap. 57].

В сущности приходится пользоваться примерами западной жизни. Это едва ли дает право предполагать, что такой порядок дел не имеет места и на востоке. Дело в том, что в западной литературе имеются документы (например, переписка Григория Великого) такого рода, каких не оставил нам ни один из писателей восточных. Письменность востока и запада была весьма различна. Латиняне писали деловым образом; их авторам было не до красноречия; они гораздо более дают материала для освещения положения материальных дел. В Греции же над деловитостью брала верх риторика, культивировавшая красноречие, из-за которого трудно усмотреть действительные отношения восточных отцов к вопросу о свободе совести.

Единственное серьезное разъяснение по этому вопросу мы находим в постановлениях VII вселенского собора. Этот последний распорядился [прав. 8], чтобы иудеи, приходившие в церковь неискренно, не считались христианами; гражданское правительство должно было оставлять их под тяжестью гражданских законов; они не могли свободно пользоваться имуществом*. В общем — этого нельзя отвергать — христианское правительство в своих мероприятиях против язычества практиковало систему умеренного и последовательного насилия, в свое время сознательно высказанную императором Аркадием. Многие представители христианского общества в этом отношении действовали заодно с правительством, а более ревностные (особенно монахи) шли даже впереди его. Были даже мученики, положившие живот свой во время разрушительного похода против храмов (таков Маркелл апамейский при Феодосии).

* Вскоре затем пришлось считаться с еретиками павликианами и афинга-нами (в Фригии). О сектантах ходили ужасные слухи; некоторые верили, что они поклоняются дьяволу и дела их — скверны. Когда поднялся вопрос о преследовании их, то дошло до того, что их

стали казнить. По этому поводу высказался Феодор Студит в послании к ефесскому епископу Феофилу. Св. Феодору были переданы такие слова Феофила: "Я и не советовал убивать еретиков, и не отсоветовал; но если бы и советовал убивать их, то сделал бы дело лучшее". Против этого Феодор утверждал, что подобные отношения противны повелению Христа оставить расти плевелы с пшеницей до жатвы, дабы, выдергивая плевелы, не исторгнуть и пшеницы; и Златоуст говорит, что еретиков не следует преследовать смертью. Против ссылки на ветхозаветные примеры Финееса и Илии св. Феодор возражал в том смысле, что подобные действия не согласны с новозаветным духом. Что же касается ссылки на пример Иоанна Постника, который будто бы советовал казнить еретиков, то факт этот не проверен; притом там дело шло о магии, посему там казнило виновных гражданское начальство и за гражданское беззаконие, церковь же не имела на это права. "Вот почему сказали мы блаженному патриарху (Никифору): „церковь не мстит мечом", а императорам — первому: „Богу не угодно такое убийство", и другому: „если требуется согласие на казнь, то прежде сними наши головы". Итак, если имеете другое Евангелие, то хорошо; а если то же, то припомните, что пастыри Церкви должны вразумлять заблуждающихся словом" [ер. 155]. Таким образом, мы имеем воззрения против преследования еретиков. Но нельзя преувеличивать значение этого свидетельства, ибо это мнение не единственное. Феофан Исповедник является как противник подобных воззрений. Когда при императоре Михаиле мнение Студита восторжествовало, то Феофан сказал, что "благочестивый император хотел казнить еретиков, но нашлись худые советники, которые выставляли на вид, что их не должно казнить; но если бы они знали еретиков, то знали бы и то, что они не способны обратиться к вере. Апостол Петр и за одну мысль поразил Ананию. Впрочем, благочестивый император перебил их немало". Во-вторых, сам Феодор не высказывал мнения о наказаниях еретиков вообще, не смертной казнью]. Святой отец мог приводить Златоуста и других отцов, но дело в том, что отцы противились как казни еретиков, так и вообще казни. Таким образом, вопрос оставался открытым, ибо отцы не высказывались ясно. И сам Златоуст выражается, что Спаситель запретил только убивать еретиков, но не запретил обуздывать их дерзновение, не запретил рассеивать их скопища [homil. 46, al. 47, in Matth. XIII, 29].

Но все это не изменяет того факта, что язычество умерло своей естественной смертью: если во всяком суде, в том числе и суде истории, требуется, *ut audiatur et altera pars* (чтобы была выслушана и другая сторона),— в отношении к язычеству это требование удовлетворено блистательно в царствование Юлиана. Приложены были самые сильные меры для воскрешения язычества, но оно и здесь не проявило никакой жизненности. Реформы в христианском духе к нему не привились; вдавшись в неоплатонические толкования содержания старой религиозной доктрины, Юлиан оторвался и от массы, и от большинства интеллигенции; свою пылкую аффектированную набожность он казался почти смешным в глазах религиозно индифферентного тогдашнего языческого общества. Удары последующих христианских государей направлялись, вообще говоря, не против язычества в самом себе, не против приверженцев старой веры, а против тех внешних опор, на которых могла держаться древняя римская религия: законы лишили ее только этих внешних ресурсов. Для положения обеих борющихся религий характерно уже то, что язычество не выставило ни одного мученика. Смерть Ипатии (415), растерзанной фанатической александрийской чернью под предводительством "чтеца Петра", ничего не говорит против этого обобщения. Ипатия убита не за то, что она язычница, а по мотивам столь частного характера, что, вероятно, она не избежала бы смерти, если бы даже была христианкой.

Это постепенное ослабление язычества сопровождалось, разумеется, внешним усилением церкви, многочисленными обращениями. Этот пункт составляет одну из самых слабых сторон установившихся новых порядков церковной жизни. Константин Великий смотрел на дело весьма практически; прямо признавая, что весьма немногие способны слушать и принимать христианскую проповедь ради самого содержания ее, император рекомендовал отцам Никейского собора путь внешнего воздействия, привлечения язычников к христианству посторонними средствами,— материальным вспомоществованием в нуждах, ходатайством перед гражданскими властями. Сам император практиковал эти средства в широких размерах, и его щедрые награды обращавшимся в христианство привлекали в лоно церкви именно худшую часть придворного общества, таких людей, для которых вопрос об убеждении имеет меньше всего значения и которые были способны переключиваться от христианских храмов к алтарям языческим и обратно, смотря по требованию придворных обстоятельств. Эта сторона деятельности Константина не укрылась даже от Евсевия и вызвала порицание у этого панегириста. Конечно, непосредственное влияние императора ограничивалось тесной сферой придворной жизни; но его пример не оставался без подражания и в более низких сферах: и там развивалась страсть к пропаганде. А законы, запрещавшие языческий культ, конечно, также делали свое дело: при слабости религиозного одушевления в массах, естественно большинство предпочитало исполнить волю божественных императоров, чем терпеть те или другие неприятности. Словом, одно из самых худших следствий провозглашения христианства государственной религией было обращение целых масс без твердого убеждения, без внутренней подготовки, без всего, что хотя походило бы на отложение ветхого человека.

Были лица, подготовленные к переходу в христианство изучением идеалистической философии, вроде Синесия; но таких можно было считать только единицами; обыкновенно же принимали христианство по мотивам далеким от области религиозного убеждения, а то и прямо эгоистическим. Иной принимал христианство по искренней дружбе с кем-нибудь, чтобы доставить ему удовольствие; другой — потому, что имел дело и думал перенести его на суд епископа; третий — чтобы заручиться через духовных лиц какой-нибудь сильной протекцией; четвертый — потому, что представлялась возможность составить выгодную партию. Бл. Августин, который перечисляет все подобные случаи обращения, все же смотрит на дело с верой и упованием, находя, что благодать Божия может увлечь Человека дальше, чем он думал идти сам; что многие, вошедшие в дверь церкви и по этим побуждениям, впоследствии исправляются; что через воздействие христианского оглашения многие и действительно становятся тем, чем сначала они намерены были только казаться.

И действительно, в принципе все это не должно бы неблагоприятно влиять на внутреннюю жизнь церкви: епископы всегда имели возможность держать у порога церкви подобных прозелитов до тех пор, пока они не обратятся искренно. Но не то выходило на деле: для того, чтобы епископы с достоинством исполнили в этом случае трудную задачу пастыря душ,— они сами должны были быть несравненно выше того, чем были в действительности. Уже Златоуст жалуется, что духовные часто нарушают заповедь Спасителя: *не бросайте бисера перед свиньями*; по неразумной суетности и честолюбию, допускают без всякого испытания к общению в таинствах людей нравственно испорченных, без веры, без совести. Масса обращений встретила с недостатком средств для просветительного влияния церкви,— недостатком и качественным, поскольку средний уровень духовенства был ниже своего призвания, и количественным, потому что самих церковью даже было недостаточно. И тот же св. Златоуст жалуется в своих проповедях на то, что многие владельцы, обратив подвластных им колонов в христианство, не заботятся потом об их христианском просвещении, не строят церковей. Последствием этого были, с одной стороны, отпадения от христианства в язычество, а с другой стороны, понижение

уровня нравственной жизни и религиозного сознания в самой церкви, которая поставлена была в необходимость принять в свое лоно так много людей с языческим строем понятий и житейских привычек, лишь весьма слабо и поверхностно затронутых светом христианской истины.

Прежде для испытуемых узаконен был срок в 1 год — 40 дней, теперь стало входить в обычай, в случаях обращения иудеев, сокращение срока, дабы, как рекомендовал Григорий Великий, испытуемые не соскучились в своем положении. Утешали себя упованием, что дети обращенных воспитываются в истинной вере. Но это упование не всегда оправдывалось на деле. Напротив, оказывалось, что при быстром обращении не замечалось нравственных успехов, т. е. с экстенсивным расширением церковь утрачивала в интенсивности религиозно-нравственного сознания своих членов. И по рассуждению Златоуста, верующие состоят из трех категорий. Одни обращаются на одре болезни; за них ручаются в вере другие, ибо сами они не могли того сделать; выздоровевши, они не всегда проводят такую жизнь, какую обещали вести при крещении. Другие принимают крещение в детстве, а третьи — в зрелом и ответственном возрасте, но и в тех религиозный огонь скоро охладевает.

Таким образом, когда обращение охватывает большие массы, интенсивность их религиозно-нравственного совершенства теряется. И здесь, по-видимому, оправдывает себя известный закон, что одинаковое количество энергии, прогрессируя в мире в экстенсивности, падает в интенсивности. И христианство, утрачивая в интенсивности [вероятельных членов, производит тем не менее благотворное действие через экстенсивное расширение, ибо многие явления, возможные прежде вследствие неверия некоторых людей, теперь стали невозможны. Возвышаются не отдельные характеры, но постепенно изменяются сами обычаи, и многое из того, что прежде считалось обычным, теперь стало невозможно. Если не удалось массу изменить в сынов света, то удалось возвести обычаи народа на такую степень, что они стали в значительной мере сообразными с христианскими требованиями. Большое количество людей считает достойным подражание Христу и уже считает недостойным быть противником Христа не только на деле, но даже и на словах.

Примечания

¹⁵⁾ Следует отметить, что Юлиан проглядел существенную черту христианства своего времени, а именно: что оно в лице таких выдающихся представителей своих, как свв. Афанасий Александрийский и каппадокийские отцы, впитало в себя лучшие соки эллинской культуры. Кроме того, сам "эллинизм" Юлиана отнюдь не был "эллинизмом чистой пробы", ибо его мирозерцание содержало большое количество элементов, заимствованных из восточных религий. См. *P. Labriolle, La reaction païenne. Etude sur la polemique antichretienne du Ier au Vie siecle. Paris, 1942, p. 424—425.* Таким образом, в личности Юлиана Церкви противостоял не столько собственно эллинизм, сколько "полувосточное суеверие" (*A. C.*) — 99.

Права и привилегии церкви в христианском государстве

Совместное действие церкви и государства, фактически выражавшееся в некоторой зависимости первой от последнего, есть одно следствие провозглашения христианской религии государственной. Другой стороной этой перемены является известная сумма прав и привилегий, усвоенных церковью государством и облегчавших для нее достижение ее целей. Этот отдел [в истории древней церкви] из трудных и изложен во всех учебниках удовлетворительно. Предметом же академических чтений должно служить истинное

представление о характере этих привилегий. Есть привилегии исключительные, и есть привилегии, образовавшиеся из того положения, которое заняла христианская религия в языческом государстве. В сущности, привилегии, данные христианской церкви, были второй природы и заключаются в усвоении христианами тех прав, которыми они должны были пользоваться.

Имущественные права

В свое время проф. Seeck доказывал, что никакого миланского эдикта не было¹⁶). Но шум этого открытия — весьма дешевого свойства: эдикт сохранился лишь в виде *litterae a Licinio ad praesidem (Bithyniae) datae* (послания, данного Лицинием наместнику Вифинии); дело касается лишь формы эдикта, а никак не его содержания. И конечно, в таком же виде получили *litterae* и все *praesides*, а не один вифинский. В миланском эдикте Константин определяет христианское общество, как *corpus christianorum*. По общему гражданскому праву, такие корпорации пользовались правом приобретать имущество 1) посредством покупки, 2) через дарение (*donatio*) и 3) по завещанию.

Право приобретения имущества церковью посредством *покупки* не подлежит сомнению. Правом *donatio* (= подарок) церковь пользуется с 321 г., хотя положение, занятое церковью с конца 312 и начала 313 г., давало ей возможность уже и тогда пользоваться этим правом. Специальное законодательство по этому вопросу касается лишь подробностей. Римское право не считало достаточным простого заявления о том, что я дарю известному лицу некоторое свое имущество. Этот факт должен был быть облечен еще в юридическую форму — при свидетелях у подлежащего начальника провинции. Если эти формальности не были исполнены, то по закону 316 г. *donatio* не имело силы (*nullam firmitatem habere*). Но собственно запись — один акт, исполнение — другой акт. Кроме бумаг, полученных от начальника провинции, требовалось еще занести этот акт *donatio* в надлежащие документы города (*in actis inserta*). Распоряжение об этом сделал еще Константин Хлор, а Константин Великий оставил его в полной силе. Смягчение этого закона было сделано при Феодосии Младшем (428 г.), который распорядился, чтобы *donationes*, не превышающие суммы в 200 солидов, совершались без составления актов.

Получение имуществ по *завещанию* в римском праве было осложнено более, чем *donationes*. По исконным римским воззрениям, существенным пунктом для твердости завещания был вопрос об определенном наследнике, и юрист Ульпиан объявил, что нельзя назначать наследниками ни целые города, ни всех граждан города, и даже богов. Впрочем, для богов были сделаны некоторые исключения (через *senatus consulta* и *constitutiones principum*); например, *Jupiter tarpeianus* и Марс галльский имели право получать по завещаниям. Мы видим, что для корпорации получить имущество по завещанию было очень трудно. И Диоклетиан дал категоричный ответ: если коллегия не опирается на специальную привилегию, то не может получать наследство. Следовательно, при нем церковь, как корпоративное целое, не могла бы получать наследство. Для того, чтобы завещание не было кассировано, приходилось прибегать к *fideicommissum*: имущество доверяли одному из членов церкви, на совесть, для передачи целому христианскому обществу. ^ 321 г. Константин Великий издал закон, благоприятный для христиан: он признал за церковью право получать наследство; этот закон не подвергался в дальнейшем никаким ограничениям.

Пришлось только считаться с клириками, которые, навещая больных, располагали их делать завещания в свою пользу. Против такого злоупотребления был издан закон Валентиниана-ном I в 370 г., запрещающий клирикам получать по завещанию. Таким образом, клирики были унижены и не были даже сравнены с актерами. По поводу издания

такого закона Иероним замечает: "Я жалуясь не на закон, а на то, зачем мы (клирики) заслужили такой закон. *Sit heres, sed mater filiorum (умирающих), id est ecclesia gregis sui*""). Таким образом, это распоряжение Валентиниана I в сущности было только благотельно для христианского общества, как целого.

Другая подробность касается получения наследства после смерти лиц, не оставивших завещания (*ab intestato*). Римское право при этом рассматривает различные случаи: 1) если умершее лицо не имеет прямых наследников, и 2) если имеет таковых, но не оставило завещания для них,— такого рода лица были третируемы законом весьма своеобразно. Если умирал вольноотпущенник, не имея наследников, то его патрон мог выступить в качестве наследника по закону. Точно так же поступают и корпоративные общества: если, например, несколько ремесленников составляют из себя коллегия, то, когда один из них умирал, его имущество шло в пользу коллегии. На этом же основании и курия (дума) наследовала имущество декурионов, не оставивших завещания. Поэтому имущество солдат получал, легион. С этой точки зрения, следовательно, христианская церковь не получила особых привилегий. В 434 г. был издан закон о том, что если умирал клирик или монах, не оставив прямых наследников, то их имущество шло в пользу церкви. Чтобы предотвратить некоторые недоуменные случаи, сделано было ограничение: если монах был из вольноотпущенных, то его патрон — *dominus* — выступал в качестве наследника, потому что, как говорил император Феодосии, неприлично церкви удерживать то имущество, на которое по закону преимущественное право имеют другие лица.

Важным источником обогащения христианских церквей были богатые дары из государственной казны. Сами императоры подали пример одарения церкви с возможной щедростью. Так, например, в 314 году Константин карфагенскому епископу Цецилиану предоставил из общественных касс сумму [более 174000]¹⁸) рублей на построение церквей в Африке, Нумидии и Мавритании и обещал в случае нужды снова. После Никейского собора Константин сделал распоряжение, чтобы ректоры провинций доставляли в каждом году известное количество хлеба на содержание клира, вдов, сирот и девственниц. По Феофану, антиохийская церковь получала до 1500 четвертей зерна*, феодорит, во время жизни которого церкви получали только треть этой суммы, находит, что дар Константина был весьма значителен, что норму взноса император определил соображаясь скорее с собственной щедростью, чем с нормальными потребностями церкви (I, 11; IV, 4).

* Theophanes, a. D. 324; ἡ δὲ ἐν Ἀντιόχεια ἐκκλησία ἐλάμβανε σίτου μόδιους *λς . 36,000 модиев = 1500 четвертей. Юлиан в Галатии думал завести многочисленные странноприимницы, *ξενοδοχεία*, в каждом городе и на содержание их (вполне безбедное) ассигновал 30000 модиев пшеницы (1250 четвертей) и 60000 секстариев вина (2666 ведер).

Благодаря этим законам, материальное положение христианских церквей в общем было весьма хорошо обеспечено. В общей сложности поземельные владения церкви разрослись до того, что занимали 1/10 часть всей государственной территории. Владения римской церкви были не только в Италии и Сицилии, но в Малой Азии, Сирии и Египте. В начале нашего периода три римских кафедральных церкви — св. Петра, св. Павла и Иоанна латеранского, как видно из неполного списка их поземельной собственности, получали, кроме известных доходов натурой, еще 22000 солидов [т. е. около 128 т. руб. зол. чистого дохода]. Имущества александрийской церкви в начале V в. были настолько значительны, что она могла получить у одного человека кредит в [627750]рублей золотом (1 1/2 тыс.

литр золота). А в начале VII века знаменитый Иоанн Милостивый (606) нашел в сокровищнице александрийской церкви 8000 ф. золота [3,348000 руб.и сам получил 10000 [4,185000]¹⁹). Даже Феодорит, епископ такой незначительной епархии, как Кир на Евфрате, мог из остатков церковных доходов построить в пользу города портик, два огромных моста, улучшить бани, провести канал из Евфрата в этот до тех пор безводный город. Благоприятным следствием такого положения церкви было широкое развитие благотворительности. При многих церквях была масса благотворительных заведений, больниц, богаделен, сиротских домов, странноприимниц. "Василиада", построенная Василием Великим (ок. 370 г.) в Кесарии, представляла в малом виде целый город. Кроме этого центрального заведения во всех местечках, где были в епископиях подведомые хорепископы, построены были больницы. Антиохийская церковь времени Златоуста, кроме разных больных, нищих, странных, еще содержала до 3000 вдов или девственниц. При Иоанне Милостивом матрикула александрийской церкви содержала в себе 7500 тех, которые получали пособие от церкви, а при Григории Великом (590—604) матрикула римской церкви представляла из себя уже целую увесистую книгу.

Но, разумеется, развитие церковных прав на этой почве не обошлось и без последствий отрицательного характера. Возможность легкого приобретения была слишком сильным искушением для корыстолюбия, чтобы ему не поддались члены клира, повела за собой роскошь. В Риме было немало таких назойливых клириков, которые готовы были выпрашивать и вымогать у матрон и знати предметы роскоши, которые они видели в их доме. Не обошлось без случаев злоупотреблений по духовным завещаниям. Дело в том, что завещания писались или на имя всей церкви, или на имя частных ее представителей; это обстоятельство и давало возможность злоупотреблений. Не все епископы были так благородны, как, например, Аврелий карфагенский, который возвратил завещанное церкви имущество одному человеку после того, как у него родились дети. Августин подражал ему: "Кто хочет,— говорил он,— оставить свое имущество церкви, отняв права наследства у своего сына, тот пусть ищет другого епископа, а не Августина, и дай Бог, чтобы он не нашел никого, кто захотел бы принять такое наследство". Дары принимал он очень осторожно, обращая внимание на характер имущества. Государство, освободив церковные имущества от *munera sordida*, держалось того воззрения, что церковь, принимая имущество, должна принимать и те обязательства, какие нес владелец имущества. Случилось, что лицо, транспортировавшее хлеб в столицу, завещало имущество в церковь. Августин, зная, что для доставки хлеба нужно будет завести целую фалангу матросов, отказался от имущества.

Погоня духовенства и монашества за наследствами приняла такие размеры, что уже в 370 году [как замечено было вышесуровый и беспристрастный Валентиниан I попытался обуздать алчность клира. Эдиктом на имя папы Дамаса император запретил клирикам и монахам входить в дома вдов и сирот. Всякое завещание в пользу духовных или монахов считалось недействительным. И Иероним признавал, что это ограничение прав их было заслужено. Есть основание думать, что этот закон направлен был против завещаний, сделанных только в пользу клира лично; завещать в пользу церкви дозволялось. Эдикт Валенти-ниана отменен был лишь Маркианом.

Другим неблагоприятным последствием этого подъема материального благосостояния церкви была роскошь духовных особ. В лучшем случае она проявлялась в виде страсти к великолепным постройкам (Феофил александрийский, *Soz.* VIII, 12, столкновение с Исидором), но часто принимала не столь возвышенные формы. Между тем как, по отзывам языческого историка Аммиана Марцеллина, сельское духовенство в Италии еще подавало пример простой и воздержанной жизни, в Риме уже можно было встретить клириков, которые походили скорее на сибаритов, чем на аскетов. Рассказавши о том

яростном побоище, которое произошло при выборах папы Дамаса и после которого в базилике Сириякиа осталось 137 убитых,— тот же писатель замечает, что он ничуть не удивляется тому, что люди с таким усилием стремятся к приобретению этого сана: удобства, которыми обставлена жизнь римских епископов, богатые подарки матрон, прекрасная одежда, великолепные коляски, обеды, превосходящие по роскоши даже царские пиршества,— все это, естественно, соблазняет многих выступать кандидатами на римскую кафедру. Языческий префект Рима, Претекстат, часто говаривал в шутку папе Дамасу: "Сделайте меня римским епископом, и я стану христианином". Это говорил человек, который, помимо различных доходных должностей, со своего частного имущества получал ежегодно до 900,000 руб. с. То же можно сказать и о новом Риме. Уже Григорий Богослов в своей прощальной речи говорит: "Может быть, и за то будут порицать меня, как уже и порицали, что нет у меня ни богатого стола ни соответствующей сану одежды, ни торжественных выходов, ни величавости в обхождении. Не знал я, что мне должно входить в состязание с консулами, правителями областей, знаменитейшими из военачальников, которые не знают куда расточать свое богатство, что и мне, роскошествуя из достояния бедных, надобно обременять свое чрево, употреблять необходимое на излишества, изрыгать на алтари. Не знал, что и мне надобно ездить на отличных конях, блистательно выситься на колеснице, что и мне должны быть встречи, приемы с подобострастием, что все должны давать мне дорогу и расступаться передо мною, как перед диким зверем, лишь только издали увидят мое шествие" Приемник Григория Богослова, вельможный Нектарий, как бывший сенатор, вполне был способен поддержать престиж столичного архиерея, и, конечно, удовлетворял этим претензиям христиан столицы. Зато, когда на его место вступил Иоанн Златоуст, то его аскетический, монашеский образ жизни произвел на его паству впечатление скандала. Никаких приемов, никаких великолепных обедов,— ни у себя, ни в гостях Это было уже столь необыкновенно, что казалось даже преступным. Путаница понятий дошла до такой значительной степени, что духовные не затруднились поставить недостаток великолепия в ряд обвинительных пунктов против Златоуста на соборе при Дубе. Этого необычайного воздержания не могли даже объяснить иначе, как из побуждений грязных: отсюда фабула о "пиршествах циклопа". Полагали, что он не довольствовался обычными роскошными обедами, а наслаждался пиршествами со своими друзьями. Не обращали внимания и на то, что он устроил в Константинополе два госпиталя, что он содержал в них регулярно 7700 бедных на свой счет.

Было бы, однако, совершенно мелко рассматривать возрастающее богатство и могущество церкви лишь как признак постепенного упадка церкви. Чтобы поддерживать массы бедных в это время, чтобы хоть несколько смягчить неопишуемые бедствия этого времени, церковь нуждалась в богатых средствах. Против такой массивной нищеты нельзя было бы бороться, имея в распоряжении лишь средства прежнего времени. Нужно было иметь материальное обеспечение вполне надежное, потому что при неблагоприятных экономических обстоятельствах частная благотворительность оскудевала именно тогда, когда нужда в ней была всего настоятельнее. Между тем, имея поземельную собственность, церковь располагала денежными средствами тогда, когда все другие источники были закрыты.

Примечания

¹⁶⁾ *O. Seeck*, Das Toleranzedikt von Mailand, в *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XII, 1891, S. 381—386. От своего мнения Seeck не отказывается и в *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. B.I. 3 Aufl. Berlin 1910. S. 498-499 (A. B.) - 110.

¹⁷⁾ "Пусть будет наследницей, но как мать сыновьям, т. е. как церковь своей пастве" (лат.).— 112.

¹⁸⁾ В автографе В. В. Болотова, относящемся к первым годам его профессорства, стоит 125000, так как солид полагается равным 3 р. 75,5 к. а не 5 р. 81, 25 к. (А. Б.) - 113.

¹⁹⁾ В автографе стоят цифры: 82 ¹/₂ т., 405000, 2160000, 2700000 (А. Б.) - 113.

Свобода от податей и повинностей (иммунитет)

Привилегии этого рода, которыми церковь пользовалась со времени Константина Великого, можно понять и перечислить лишь тогда, когда мы знакомы уже с общим строем гражданской жизни языческого мира, встретившим христианство. Этот строй представляет явление изменяющееся, а ко времени последних императоров уже изменившееся. Часть сведений по этому предмету можно получить в исследовании Куна о городском устройстве греко-римской империи до Юстиниана²⁰⁾.

Особенное внимание в этом труде посвящено единству, которое римское государство внесло в тогдашний мир. Единство это сгладило границы, которые могли бы воспрепятствовать христианской проповеди в ее распространении. Однако, если коснуться внутреннего строя римской империи, то можно видеть, что представление единства его является несколько преувеличенным. Римские правители были весьма умными политиками и, покоряя народы, поняли объем своей власти и поступили с ними сообразно этому объему. Таким образом, в римской империи оказалось невозможным явление, происшедшее на греческой почве. Известно, что Афины, получив гегемонию в союзе греческих городов, обратили ее в деспотию. Римляне положили известный предел своей власти,— такой именно, чтобы власть их была наименее неприятна для покоренных народов; сокрушая все силы, которые могли бы оказать сопротивление, римляне уживались с теми формами гражданской жизни побежденных народов, которые не были опасны для них. Во внутреннем отношении римская империя была разбита на мелкие единицы — *civitates*, πόλεις, так плотно обхватывавшие человека, что прикрепляли его к данному месту лучше нашей паспортной системы. Как всякое место земной поверхности определяется географической широтой и долготой, так же точно положение свободного человека римской империи определялось его "origo" и его "domicilium".

Римский гражданин был, прежде всего, *tuniceps* — лицом берущим на себя известную обязанность (*munus capit*), выполняющим ее (*munus facit*) и проявляющим себя в *munificentia* щедрость). Чиновников тогда еще не было, но культура требовала охранения гражданской безопасности, для чего нужны были деньги, налоги. Эти налоги граждане должны были собирать сами и исполняли эту обязанность посредством особых выборных лиц. Таким образом, гражданское общество должно было принять на себя тяжести внутреннего самоуправления; лица, составляющие это общество, сообразно политическим воззрениям, должны были работать не из-за денег, но из-за славы и чести, и для того, чтобы внутренний порядок гражданской общины оставался неизменным, требовалось закрепить выборных за их обязанностями и привлечь к этим должностям каждого свободного члена общины. Цель эта достигалась урегулированием гражданских обязанностей, определяемых каждому гражданину его *origo* и *domicilium*.

Посредством *origo* устанавливались обязанности, связанные с гражданством по рождению или чему-либо другому, как, например, освобождение из рабства. В первом случае *origo* называлось *naturalis*, во втором — *allectio in civitatem*, причем для последнего существовал двойной способ дарования: усыновление (*liberi* — дети) и освобождение из рабства (*liberi*

— свободные). Когда раб получал освобождение по духовному завещанию господина, то *origo* усвоялось ему не от умершего завещателя, а от того, кто исполнял волю его, причем, это закрепление носило характер неизгладимый (*indelebilis*). Сын гражданина носил *origo* отца, т. е. считался в том же городе, где был гражданином его отец, и притом так, что это *origo* сохранялось за ним, хотя бы он совсем и не был в том городе. Поэтому случалось, что в ПUTEОЛАХ, например, были афиняне и финикийцы, но признавались гражданами Афин и Финикии, а не ПUTEОЛ. Таким образом, *origo* получалось не по месту фактического рождения человека, но по месту жительства и гражданства его предков. Можно было также иметь *origo* в нескольких различных городах и притом так, что усыновленный таким гражданином и сам получал *origo* всех тех городов. За некоторыми городами признавалось право давать *origo* не по отцу гражданина, а по матери его,— так называемый *matriarchatus*, существовавший, например, в нескольких местах ПОНТА и ВИФИНИИ. Хотя подобное право и было противоречием собственно римским законам, тем не менее римские правители признавали его и давали некоторым городам в качестве привилегии. Отсюда происходило то, что, если, например, ПUTEОЛЕЦ женился на тосканке, то дети были гражданами ПUTEОЛ, если же супруга его была пон-тийская ираклиянка, то дети такого брака одновременно получали *origo* двух городов — ПUTEОЛ и ИРАКЛИИ. Таким образом, в силу *origo* всякий город римской империи имел определенное число граждан — большее в городах с правом матриархата, меньшее — без него. Где бы *originarii* ни находились, они были связаны со своим городом и обязаны были ему не только почтением в лице городских властей, но и постоянным обязательством службы в нем,— исполнением *munera* и *municipalia*. Граждане же, имеющие *origo* в нескольких городах, обязаны были службой нескольким различным городам. Кроме *origo*, положение гражданина определялось еще *domicilium* — местом жительства его. Если, например, *origo* делало какого-нибудь человека *civis* Афин, а большую часть времени он проводил в ПUTEОЛАХ, где находилось и его состояние в большей своей части, то этот человек становился гражданином ПUTEОЛ — его *incola*.

Понятия *civis* и *incola* и определяли по греко-римскому праву положение в обществе всякого члена его, устанавливали понятие о нем, как о *municipis*; *origo*, как видно отсюда, передавалось потомству, определялось положением предков, *domicilium* — устанавливалось свободным выбором лиц и *incola* известного города мог переменить свое местожительство, и тогда его отношения к старому городу, как отношения *incolae*, прекращались, не связывая никакими обязанностями в этом городе его потомков. Возможно также было и такое положение, когда человеку приходилось исполнять обязанности *domicilii* в нескольких городах, если он был одинаково связан с ними или своим жильством или своим именем. Ясно отсюда, что муниципальные обязанности охватывали свободных людей римской империи очень сложным и тесным кольцом. Однако столкновение обязанностей происходило лишь тогда, когда города возлагали на своего гражданина несколько обязанностей; в этом случае преимущество отдавалось тем отношениям, которые определялись *origo* гражданина.

Указанному гражданскому строю, кроме *cives*, подчинялись также метэки и перизки. Тем и другим противопоставлялись чужестранцы — *hospites*, *advenae*: так назывались по отношению к какому-либо городу те свободные люди, которые случайно в нем останавливались, или даже проживали несколько лет, не связывая своих интересов с интересами городскими; никакими муниципальными обязанностями они к этому городу не были привязаны и оставались чужими ему.

Государство пользовалось указанными отношениями свободных людей к известным городам и свои приказания и распоряжения передавало последним к исполнению по их

собственному усмотрению и средствам. Вследствие этого, на гражданах каждого города лежали двоякого рода обязанности, выражаемые понятиями *munera* и *honores*.

Honor — было почетное положение и почетные обязанности, то, что противопоставлялось *munera* — обязанностям служебным в собственном смысле. При этом, самое понятие "почета" было в различных местах неодинаково, как неодинаковы были поэтому и соединяемые с ним обязанности. Везде, однако, главным лицом, пользовавшимся наибольшим почетом в городе, был его голова — *πατήρ της πόλεως*, *curator reipublicae*; за ним следовал *defensor civitatis* — гражданский защитник прав и общественной безопасности.

Обязанности же в собственном смысле этого слова, определяемые римским *munera*, — государственное римское право делило на *munera personalia* и *munera patrimonialia*. Первые, *munera personalia*, лежали только на личности гражданина, представляли в распоряжение города только умственные и физические силы его, не касаясь имущественного положения его, и в различных городах назначались в различном количестве. Так, не везде были квесторы, но везде были лица, заведовавшие городской казной, городскими доходами, собираемыми под наблюдением высшего сановника. В каждом городе был также так называемый иринарх — полицеймейстер, на попечении которого находилось наблюдение за гражданской безопасностью в городе. В его распоряжении были лица, несшие менее почетные обязанности, — низшие полицейские служители. Много хлопот причиняли городу сборы государственных податей и налогов. Обязанность эта падала или на 20 или на 10 первых лиц в городе, составлявших *senatus* или *curia* и носивших название *decem-primatus* и *vigintiprimatus* (δεκαπρωτεύων и εἰκοσιπρωτεύων). Свои должности эти сановники несли под ответственностью своим имуществом, так что в случае недостатка сборов пополняли их из своих средств. Городская касса покрывала расходы и по городу, — на хлеб, воду и прочие необходимые продукты, и о выполнении этих поручений заботились также выборные граждане и также покрывали недостатки своим имуществом.

Муниципальные обязанности другого рода, *munera patrimoniorum*, падали по закону собственно на всех полноправных граждан, но на самом деле ложились своею тяжестью только на некоторое меньшинство, почему и носили название *intributio*. Распределение их зависело от имущественного ценза граждан, так как от того или другого имущественного положения их проистекало и более или менее исправное прохождение этих обязанностей. Сюда относилась поставка в требуемых случаях провианта городу на счет собственности исполняющих *munera patrimoniorum*, наем для государственной почты лошадей, волов для перевозки тяжестей (не свыше 4) и т. п.

Всеми этими персональными и патримониальными обязанностями определялось таким образом положение гражданина римской империи к обществу и самому государству. Так как исполнение этих обязанностей возлагало на членов общества довольно тяжелое бремя, то естественно возникает вопрос: возможно ли было свободному человеку, окруженному этой сетью гражданских отношений, освободиться хотя бы от *honores* — почетных обязанностей, к которым тем не менее граждане принуждались (*compelli ad munera et honores*)? Освобождения этого собственно по идее не должно бы быть, но, однако, в греко-римском мире оно было и в различных формах встречается под именем *иммунитета*. Иногда освобождались отличных обязанностей отцы больших семейств и лица, обремененные другими должностями в иных местах римской империи.

От *munera personalia*, строго говоря, освободиться никто не мог из *cives*. Но так как *ultra posse nemo obligator*²¹), то допускались и освобождения от этих обязанностей.

Освобождались от *tunera personalia*, прежде всего, малолетние, женщины и старики. Из стариков, впрочем, пользовались этой привилегией только достигшие 70-летнего возраста; но если они имели имущество то должны были взамен *tunera personalia* нести *tunera patrimonialia*. Право на освобождение от *tunera personalia* давала еще физическая невозможность, когда человек по обязанностям государственным должен был находиться в другом месте. На этом же, если угодно, основании освобождались от *tunera personalia* и солдаты, начиная с рядового до *magister* той или другой *militia*.

Это обстоятельство дало повод к дальнейшему развитию системы освобождения от *tunera personalia*. Римляне первоначально не делали никакого различия между гражданскими и военными должностями. Претор, например, был и командующим войсками. Только при Диоклетиане и Константине Великом произошло между ними разделение. Но след этого слияния должностей остался в словоупотреблении, по которому и гражданская рассматривалась как *militia* или *отраτῆυία*. Гражданский чиновник носил пояс, и этот пояс настолько служил характеристическим признаком службы, что развязать его значило выйти в отставку. Поэтому и на гражданские чины были распространены права иммунитета.

Когда начинается наращение чиновничества, то и количество лиц, освобождающихся от *tunera personalia*, все более и более увеличивается. От *tunera personalia* освобождаются преимущественно лица привилегированного положения, даже до сенаторской степени (при Константине Великом и Константин до сенаторства дослужиться было труднее, а впоследствии это сделалось более легким). Но, освобождаясь от *tunera personalia* и переставая быть *cives* или даже *incolae* своего города, сенаторы (*clarissimi*), хотя имели для себя Рим, как *domicilium dignitatis*, однако не обязаны были приобретать имущества около Рима или Константинополя, так как здесь собственно и полагалось начало их карьеры. Явились, таким образом, сенаторы собственном смысле, которые заседали в сенате, но освобождались от обязанностей по своему городу.

Впрочем, освобождаясь от обязанностей к *patria* и городу, сенаторы *ipso facto* попадали другим обязанностям, не менее серьезным. Обязанности эти состояли из тройкого рода повинностей. Существовали лица, называвшиеся *sensuales*, заменившие собой древних цензоров, которые должны были знать имущество сенаторов, их ценз, и четыре раза в год представлять императору списки об имущественном их положении.

1. Первая повинность их состояла в претуре. Преторов сначала было 3, затем число их увеличилось до 5, наконец — до 8. Обязанность их состояла в том, чтобы на свой счет устраивать зрелища для города. Так как далеко не всякий мог иметь средства для выполнения этой службы, то назначение в преторское достоинство совершалось за 10 лет до того срока, в который они должны были исполнять свои обязанности. *Sensuales* должны были отыскать их хоть на краю света, однако назначение на преторство не обязывало назначенного прибыть в Рим, так как расходы на зрелища он мог представить в Рим через доверенное лицо. Ввиду обременительности преторской службы императоры установили *minimum* издержек преторских. Впоследствии к этому распоряжению присоединилась и другая черта: с преторов начинают брать деньги на учреждения действительно полезные, а не на зрелища только. Так, когда было 5 преторов, с 4-го и 5-го стали брать в размере 500—1000 фунтов на постройки Константинополя. Когда их было 8, то стали собирать от 250—1000 фунтов серебра для общественных сооружений. От претуры нельзя было освободиться в ординарном порядке; освобождение возможно было в случае *allectio* в сенаторство по милости императора за особенно почтенную службу при значительном имущественном недостатке. Освобождение часто совершалось посредством *codicilli*, например, на консульское достоинство помимо преторского. Но в обычном

порядке греко-римской жизни каждый из сенаторов был сначала претором, а потом уже консулом. Как высоки были издержки на претуру, на это можно находить случайные указания. Прокл, Римский сенатор, издержал 12 кентинариев; сын Симмаха, небогатого сенатора, 20 кентинариев, и сын богатого Максима — 40 кентинариев (кентинарий — 100 фунтов серебра).

2. Вторая повинность на сенаторов-землевладельцев называлась *follis senatorius* или *gleba*. *Follis* значит, собственно, мешок потом оно стало обозначать мелкую медную монету, а *follis senatorius* обозначал римские фунты золота. Так как этот *follis* падал на землю, то поэтому и назывался *gleba*. *Follis senatorius* делился на 3 градации: в 8, 4 и 2 фунта золота — сообразно с имущественным цензом сенаторов. Но с течением времени выяснилось, что 144 червонца (2 фунта) платить в год очень тяжело, поэтому установлен был преимущественно для бедных сенаторов *follis* в 7 со-лидов. Наконец, не имевший имущественного состояния был совершенно освобожден от *gleba*. *Follis*'у сенаторов соответствовало *augam cogonarium*, которое платили *municipes*.

3. Третья обязанность есть *augam ablativum* (золотоподнос-ная). По случаю "lustra", т. е. пятилетних юбилеев, сенаторы делали торжественные подарки императору. Например, Валенти-ниан II по случаю 10-летнего юбилея получил от сенаторов подарок, стоивший 16 кентинариев золота. Но если мы представим, что не все сенаторы были чудовищно богаты, то поймем, что эти подарки были нележки для них. Самые богатые римские сенаторы получали в своих *patrimonia* дохода 40 кентинариев и натурой, в виде зерна, столько, что, если бы продать его, то могла бы получиться сумма от 15 до 10 кентинариев.

Освобождаясь от муниципальных повинностей, сенаторы подпадали, таким образом, другим обязанностям.

Так как количество лиц, освобожденных от *municipia personalia*, сильно увеличивалось, если присоединить сюда освобожденных фиктивно, и именно, настолько, что не находилось граждан, которые могли бы взять на себя исполнение *municipia*, то городам было трудно выполнять эти обязанности. Поэтому города сами стали выбирать от себя граждан для *βουλή* или курии. Имущественные отношения были так расстроены, что всякое другое избрание, кроме пассивного, становилось фикцией. Все в пределах своего горизонта высматривали, кто из них состоятельнее, чтобы привлечь его к курии. При императорах после Константина деликатные различия между *cives* и *incola*, *municipia* и *honores*, *de facto* уничтожилось, а все лица, более состоятельные, стали рассматриваться как *curiales*. На них падали все обязанности куриальные. Так как существенно необходимо было держать списки *curiales* в полной исправности, то с целью привлечения к куриям стали понижать гражданское совершеннолетие с 25 до 18 лет. Стали блюсти, что никто по праву рождения не мог отказаться от куриальных обязанностей. И только *praefecti praetorio* освобождались в лице своих потомков от куриальных обязанностей, и именно, в лице тех детей, которые родились от отцов уже *illustres*. Но так как дослужиться до *illustres* было нелегко и так как браки были ранние, то и пре-торские дети в большинстве случаев должны были исполнять куриальные обязанности в городе, к которому они принадлежали или по *origo*, или по *domicilium*. Для получения привилегии нужно было или ходатайствовать перед императором, или зачислиться в милицию.

Все граждане делились на: а) *curiales*, б) *possessores* и в) *nego-tiatores*. Последние должны были платить пошлину производства — *χρυσάργυρον*. Эта "златосеребряная" подать, собиравшаяся со всякого рода собственности, введена была Константином Великим и отменена Анастасием. От нее, как остроили впоследствии некоторые историки, не освобождались ни ослы, ни собаки. Какой-нибудь сапожник, потрясая шилом, призывал

всех богов в свидетели, что у него ничего нет, кроме шила; однако и за свое ничтожное шило он должен был платить *χρυσάρυρον*. Торговцы и ремесленники во время блистательного состояния городов не были привлекаемы к *munera personalia*. Классическое воззрение было таково, что, кто родился свободным, тот не должен и ставить себя наравне с несвободными. Поэтому *cives romanus* мог сам для себя обрабатывать землю, но если развивал торговлю в громадных размерах, то считался лишенным своей чести и не имел права на гражданские *honores*, так как в таком случае он работал по заказу других. Естественно, что императоры Данной эпохи требовали с ремесленников *χρυσάρυρον*. От *χρυσάρυρον* освобождались: асиархи (начальники провинций), гимнасиархи, врачи и учителя риторики и философии, так называемые *professores*. Они не подлежали *munera personalia*, ибо считались несущими их по своему служению. *Munus* первосвященника была сопровождается даже стеснительным имущественным положением, почему и это лицо считалось не обязанным нести другие *munera*.

Римское право в своих положениях определяет условия обязанности и возможность освобождения от муниципальных обязанностей для римских свободнорожденных граждан. Так как эти привилегии простирались не только на таких лиц, как сенаторы, но и на таких, которые несли те или другие общественные обязанности (*munera*), то сюда подводился и христианский клир, тем более, что и самое богослужение христианское, совершаемое клиром, называется служением общественным (*θεία λειτουργία*); а так как латинское или римское *munera* на греческом языке употреблялось в смысле общественного служения, то отсюда и *λειτουργία* есть не что иное, как *munera*. Дать привилегии христианскому клиру было тем легче, что жрецы языческие были освобождены от муниципальных обязанностей.

Таким образом, в 313 г. и даже еще в 312 г. эти привилегии были усвоены христианскому клиру. А так как Константин Великий считал клир объединяющим началом в христианстве, то привилегии эти не были распространены на сектантов. Поэтому явились лица недовольные и завидующие христианскому клиру. Прежде всего недовольны были язычники, затем сектанты (например, донатисты, составлявшие в Африке почти половину населения), которые своим влиянием на городские курии стремились к тому, чтобы за христианским клиром не признавали данных ему привилегий. Поэтому иммунитет 313 г. в действительности плохо осуществился.— В том же 313 г. христианский клир освобожден был от *munera nominationis* и от *munera patrimonialia*. Христианский клирик, например, не мог уже быть сборщиком податей. Далее делаются были подтверждения [319, 343, 353, 402] и разъяснения. Иммунитет 313 года объявлен был полным, т. е. лица клира освобождались от всяких гражданских *munera*, разумея под клириками всех без исключения до самых чтецов и иподиаконов [330], и права их распространялись на потомков их и жен [354].

Ко второму роду обязанностей относились *munera patrimonialia*, т. е. обязанности, налагаемые на имущества. Клар был освобожден в том же 313 г. и от этих обязанностей, но не всецело.

Эти *munera* разделялись на две группы; к первой относились так называемые *munera sordida* — имущественные повинности для известного класса людей. В 318 году насчитывалось до 14 категорий таких повинностей, как то: постройка провианта для проходящих войск, размол зерна, выпекание хлеба, устройство и починка дорог и мостов, доставка лесного материала, доставка телег, доставка почтовых лошадей и лошадей для перевозки грузов, довольство императорских проезжающих послов, участие в общественных постройках, рекрутские повинности (или постройка рекрутов или выкуп)

и др. Все эти повинности были сняты с христианского клира. Но обычно число этих повинностей то расширялось, то уменьшалось.

Ко второй группе относились *munera extraordinaria*, к которым в известных случаях относились и *munera sordida*. Если государство считало необходимым для себя (например, в военное время) привлечь всех к тем или другим *munera*, то обращало *munera sordida* в *extraordinaria*. Так, например, для дунайского побережья требовалась экстренная постанковка материала и провианта для войск, исправление дорог и т. п., когда государство теснили с севера варвары. *Munera extraordinaria* простирались и на лиц привилегированных. Последующие императоры сами устанавливали категории каждый по-своему. Характерно позднейшее распоряжение: так как постройка зданий, поправка дорог и т. п. считались почетными для всякого гражданина, то и церковные имущества не были свободны от этих повинностей.

Смысл иммунитета клира для христианской церкви был немаловажным. Положение церкви гонимой остается загадочным. Каким образом христиане могли уживаться под давлением муниципальных обязанностей? Вероятнее всего потому, что в клир избирались лица менее всего подлежащие муниципальным обязанностям. Издавая иммунитет, государство, по-видимому, желало, чтобы христианский клир не отвлекался от своих служебных обязанностей другими какими-нибудь обязанностями, при этом оно имело в виду, по-видимому, поднять авторитет клириков. Христианская церковь теперь, благодаря иммунитету, могла распространяться успешнее и быстрее совершенствоваться, так как теперь можно было избрать в клир любого христианина, которого прежде не пускали муниципальные обязанности.

Но жизнь показала, что императоры не желали дать клиру таких широких привилегий. Все государи строго следили, чтобы курии исправно несли свои обязанности, и, таким образом, давая одной рукой привилегии, императоры другой отнимали их.

Государство имело добрую волю (*intentio*) освободить церковь от куриальных обязанностей, но по чисто финансовым основаниям не могло желать ослаблять силы курий. Уже в 320 г. стало известно постановление: в клирики должны поставяться лица, которые имеют состояние незначительное; наоборот, лица, обладающие большим состоянием, не должны были поставяться в клир, так как должны были нести общественные обязанности. В 326 г. прежнее постановление было повторено и дополнено Константином в том смысле, что богатые должны нести тяготы века, а бедные могут находить себе поддержку в богатствах церкви. Посему церкви надлежало брать в клирики из людей бедных. Курия очевидно желала удержать состоятельных лиц за собой (как *decuriones*); но в свою очередь и церковь имела право желать, чтобы в клир поступали не одни только бедные, тем более, что не все бедные достойны были быть клириками. Посему государству приходилось принимать в соображение интересы той и другой стороны: курии и церкви, чтобы урегулировать эти напряженные отношения. Приходилось издавать законы даже о том, чтобы в курию возвращались те лица, которые прежде были поставлены в церковные должности.

В 353 г. был издан закон Константином, по которому все лица, принадлежащие к клиру, освобождались от общественных (*munera sordida*) повинностей. В 361 г. Константин постановил, что только епископы, какое бы имущество они ни имели, должны быть свободны от куриальных обязанностей. Начиная от пресвитеров и до низших клириков, духовенство могло свободно располагать своим имуществом, если только оно избиралось на клировые должности по требованию народа и с согласия курии. Если же окажется, что некоторые из клириков не имеют разрешения курии и вступят в клир по своим проискам,

то они свободны от куриальных обязанностей лишь в том случае, если они передадут 2/3 своего имущества родственникам, которые за них должны поступить в курию. Если же они не имеют родственников, то 2/3 их состояния обращается в собственность курии. Но закон должен считаться с такого рода злоупотреблением: некоторые могли перевести свое имущество на чужое имя.

В этом случае закон предусмотрел, что если бы оказались такого рода злоупотребления, то родственники этих клириков имели право взять себе имущество, искусственно утаенное, и поступать в курию, а если родственников нет, то курия имела право взять его в свою собственность. Вообще сущность закона сводится к тому, что 2/3 имущества, во всяком случае, должно передать курии, чтобы иметь возможность освободиться от нее. Но это положение было недолго применяемо на деле. В 364 г. было постановлено, чтобы все имущество передавалось в курию, если кто желал освободиться от нее. Таким образом, мы видим целый ряд ограничений иммунитета.

Параллельно с этим ограничением закон развивал другие положения. Еще в законе 320 г. было сказано, что на будущее время церковь может принимать клириков только на места умерших. Таким образом, установились уже штаты, а установить их было совершенно необходимо. Так, в одной из новелл Юстиниана I (от 353 г.) указывается число клириков при Великой (Софийской) церкви в Константинополе и трех ближайших, "приписных к ней" церквях: 60 пресвитеров, 100 диаконов, 40 диаконис, 90 иподиаконов, 10 чтецов и 25 певцов, итого 425 лиц, да еще плюс 100 привратников. Если потребность церковного блеска могла принять такие широкие размеры, то вполне понятно изданное государством ограничение: принимать в клир только на места умерших.

Но здесь лежит источник недоразумений между государством и епископами, ибо церковь, восходя на высоту своего призвания, по мере увеличения количества ее членов должна была увеличивать и количество клира, а посему штаты раз навсегда утвердить было нельзя, и государство должно было предоставить решение этого вопроса самим епископам и смотреть только, чтобы не было злоупотреблений. Что опасения государственной власти в этом направлении были небезосновательны, это ясно, например, из того, что навстречу этому шел Василий Великий. Он давал распоряжение хорепископам, что не потерпит никакого злоупотребления в расширении штата клириков, и распоряжение это, вызванное тем, что пресвитеры в церкви каппадокийской присвоили себе право зачислять на клировые низшие должности, он мотивировал тем, что ими выбирались недостойные лица, а также те, которые через поставление желали освободиться от курии.

В 398 г. был издан указ, который гласил: "Если будет необходимость восполнить клировые должности, то епископы благоволят брать не из куриалов, а из монахов". А в следующем 399 г. появилось новое постановление: "Низшие клирики — чтецы, певцы и др., несмотря даже на полное отречение от имущества, не должны считать себя свободными от куриальных обязанностей". Амвросий медиоланский жаловался, что он не мог оправдать перед своими соепископами этого распоряжения: как допустить, чтобы после 30-летнего пребывания в клире вдруг человек снова возвращался в курию и подвергался обременениям, которые на куриалов тогда падали. Законы развивались и далее: в 439 г. было запрещено куриалам поступать в клир; в 452 закон этот подтвержден; а в 458 г. все лица из клира, до степени диакона, происходившие из куриалов, должны были возвратиться в курию.

Указанные привилегии клира создали новый порядок вещей, по которому лица, несвободные от общественных обязанностей, стремились в клир, чтобы освободиться от повинностей, и нередко были людьми, совершенно неподготовленными к духовному

званию. Достаточно припомнить, что Иоанн Златоуст должен был низложить 6 епископов, ибо они за крупную цифру получили епископское поставление у Антонина, митрополита ефесского. При следствии по этому делу все подробности его стали известными. Епископы долго не сознавались, но в конце концов заявили: "δέδωκαμεν" ("дали"), чтобы только освободиться от курии, прося, если нельзя оставить их в епископском сане, не выдавать их по крайней мере в курию. Св. Иоанн Златоуст лишил их епископского сана, дозволив получить обратно свои взятки из имущества Антонина, и сам обещал ходатайствовать за них перед императором, чтобы они не были возвращены в курию.

Таким образом, почва привилегий являлась не всегда удобной, и на ней вырастали тернии и волчцы. Но несмотря на подобные случаи, нельзя представлять все дело черным. Это были только злоупотребления. Если церковь считала *immunitates* тягостными, она могла отказаться от них, но она ведь признавала, а не отказывалась. Если некрасива нравственность клириков, подкупами вторгающихся в клир, чтобы только спастись от курии, то и наоборот, ведь и куриалы не всегда отличались высокой нравственностью, как показывает, например, замысел куриа-лов _ привлечь к повинностям епископов, даже тех, которые не имели имущественного ценза, из-за того только, что они были *honoratiore*s. Охраняя свои интересы, для церкви куриалы делали много зла. На выборах вели себя прямо недобросовестно: направляли выбор на лиц, к местной курии не принадлежащих, чтобы только своя курия не лишилась дельных и состоятельных членов. Но государство тогда постановило, чтобы выбор в клир был из местных жителей — мирян, чтобы не отнимать декурио-нов у соседних курий.

Что касается *недвижимых* имуществ, принадлежащих церквям, то ввиду того, что система римских финансов основывалась на имущественном налоге, трудно было предоставить кому бы то ни было свободу от имущественного налога, *tributum*. "*Agri ecclesiae solvunt tributum*"²²), — говорил св. Амвросий. Таким образом, церковь всегда платила налоги, и если в 313—315 г. был издан закон, по которому кафолические церкви, по-видимому, были освобождены от *tributa*, то на самом деле закон этот освобождал от подати только церковные здания как места богослужения, а не принадлежащую церкви недвижимую собственность от налога. Обыкновенные государственные подати церковные земли уплачивали всегда, и император Константин в 359 г. отклонил энергично просьбу ариминского собора об освобождении церквей от них.

Фактически церковные земли освобождались только от повинности другого порядка, от *munera*, именно *sordida*. С вопросом об освобождении от *munera extraordinaria* нелегко было считаться. Если церковные земли освобождались от *munera extraordinaria*, то значит государство находилось в благоприятном состоянии; иное состояние государства требовало ослабления или отмены этих привилегий. В 423 г. был издан закон, в котором сказано, что постройка общественных дорог и мостов не должна причисляться к *munera sordida* и ни один человек не может быть свободным от этой обязанности. Этому распоряжению должны подчиняться и сами дворцы и церкви.

Древняя церковь не желала делать из клириков аристократов. Выражение апостола: "*труждаемся, делаяще своими руками...*" (I Кор. IV, 12) она понимала, по условиям своего исторического существования, как заповедь для себя. Сборник, известный под названием "*Statuta ecclesiae antiqua*", в 51 правиле говорит: "Клирик, как бы он ни был учен в Слове Божиим, должен приобретать пропитание каким-либо ремеслом (*artificium*)". Правило это имело применение в жизни клириков еще до IV в. В IV в. обращали уже на него серьезное внимание: Василий Великий назначал в приходы пресвитеров не особенно даровитых и способных, но зато таких, которые приобретали себе пропитание своим трудом.

Считаясь с подобным положением, государство и в этом отношении должно было сделать льготы. Занимаясь ремеслами, земледелием, последние могли заниматься и торговлей. В 343 году император Константин освободил клириков от налогов в торговле и подтвердил эту привилегию в 353 году. Но скоро государство пришло к мысли сделать ограничения в этом отношении. На востоке император Валент совершенно отменил указанную привилегию в 364 году. В 399 году, ввиду продолжавшихся злоупотреблений, издал указ о том же Аркадий. На западе император Гратиан в 379 году издал закон, по которому в Италии и Иллири-ке духовные лица могли производить торговлю без налогов на сумму до 10 солидов, в Галии же — до 15 солидов*. Таким образом, в Галлии духовные лица беспошлинно могли производить торговый оборот на сумму 87 руб. с копейками; в общем эта льгота весьма умеренного свойства. [Валентиниан III в 452 году запретил вообще клирикам заниматься торговлей].

* При всяких переводах византийских денег надо принимать за норму солид Феодосия, равнявшийся нашим 5 руб. 81 1/4 коп. золотой монетой.

Примечания

²⁰⁾ *E. Kuhn*, Die städtische und bürgerliche Verfassung des Römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians. I—II. Leipzig 1864. Ср. также *J. Marquardt*, Römische Staatsverwaltung. I—II. 3. Aufl. Leipzig 1884. III. 2 Aufl. Leipzig (в Handbuch der römischen Alterthümer von *J. Marquardt* ma *Th. Mommsen*). (А. Б.) — 117.

²¹⁾ "Да не налагают ни на кого обязательств сверх возможного" (*лат.*).— 122.

²²⁾ "Церковные земли уплачивают имущественный налог" (*лат.*).— 131.

Судебные привилегии

Наряду с указанными льготами государство предоставило церкви льготы и в судебном отношении. Прежде всего надо поставить льготы духовных как *подсудимых* или как *ответчиков*. На этот счет чрезвычайно характерна новелла императора Валентиниана III, 440 г., действовавшая, впрочем, недолго. Она написана несомненно под влиянием духовного лица, отстаивавшего свои интересы; в Codex Theodosianus она не вошла и была отменена в 448 г. Новелла эта показывает, какого рода сутяжничества могли направляться против церкви. Здесь предоставлялись льготы: священникам (*sacerdotibus*), вторым священникам (*sacerdotibus secundis*) и левитам. В этих названиях чинов иерархии удерживается, как видим, ветхозаветная терминология, по смыслу которой епископ называется первым священником, а священник — вторым (*secundus*), диаконы же — левитами. Новеллой Валентиниана было постановлено следующее: если кто-нибудь хочет судиться или с церковью, или с клириком, и если обвинителем является лицо самостоятельное, то оно допускается к иску под тем только условием, если доставить залогу 100 фунтов золота и 100 фунтов серебра. Принимая во внимание, что 1 фунт золота равняется 72 солидам, а солид — 5 р. 81 1/4 коп. получаем для одного фунта золота 418 руб. 50 коп., а фунт серебра = 5 солидам или 29 руб. 6 1/4 коп. Таким образом, богатый обвинитель должен был внести залог 44756 руб. Залог этот попадал в фиск, если обвинитель проигрывал дело. А если обвинитель был лицом несостоятельным, то, в

случае проигрыша дела, у него отбиралось имущество в пользу курии и сам он заковывался в кандалы.

Далее, римская судебная практика знала такое положение при гражданских исках. Если истцом или ответчиком было высокопоставленное лицо, то оно должно было вести дело через особого поверенного, называвшегося procurator'ом. Мотивировалось это тем, что присутствие высшего государственного сановника ставило судью в неловкое положение. Судья в табели о рангах занимал низшее место и поему не мог оставить сановника стоять, как истца или ответчика: по крайней мере, он должен был посадить его рядом с собою. Но в делах уголовных обвинитель и обвиняемый, кто бы он ни был, должен был явиться на суд *persona sua*. Исключение было допущено только в отношении к епископам. Последним в известных уголовных процессах предоставлялось право вести дело *per procuratores*.

О духовных лицах, как свидетелях на суде, закон категорично гласил: епископ не должен быть допускаем *ad testimonium dicen-dum* (к выступлению в качестве свидетеля) на суде. Так как это было не ограничением, а привилегией для духовных лиц, то "не должен" (*pop debet*) нужно понимать в смысле "не обязан". "Пресвитеры, по тому же правилу, будут давать свидетельские показания без обиды допроса (*sine injuria questionis*)", т. е. не должны подвергаться пыткам; диаконы не освобождались от пытки.

Один из благодетельных законов был издан в 355 году, но он был очень широк и действовал недолго. Во всяком случае, римское законодательство последовательно проводило требование, чтобы уголовные дела и разбор их принадлежали государству, однако и здесь было исключение для епископов. Константин в изданном им законе запрещает обвинять епископов на судах, так как здесь возможна была самая дрянненькая спекуляция со стороны обвинителей. Если обвинитель проигрывал дело, то он объявлялся клеветником, а закон подвергал его каре. Но в подобном случае обвинитель не рисковал ничем: если он и проигрывал дело, то он мог надеяться, что епископ, как представитель религии милосердия, простит его клевету, не желая терять своей репутации. Таким образом выходило, что всякие сутяги в борьбе с епископом били наверняка. Чтобы устранить подобную спекуляцию, Константин постановил: суд над епископом производить только на церковных соборах.

Но это лишь одна сторона дела и необходимо обратить внимание на другую, не менее важную. Еще ап. Павел, узнав с негодованием о том, что коринфские христиане решаются судиться у языческих правителей, писал им: *"Неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими?"* (I Кор. VI, 5). Древняя церковь оказалась верна призыву апостола: христиане, стараясь решать дела на почве римского права, вместо того, чтобы обращаться к государственным судьям, обращались к суду третейскому. Обязательность приговора этого суда была лишь нравственная, да и вообще по закону третейский судья постановлял лишь *arbitrium*, а не *judicium*. Весьма непросто было привести решение третейского суда в исполнение. Если дело велось судебным порядком, то *executio*, т. е. исполнительный лист, можно было получить весьма легко. При третейском суде тяжущиеся стороны должны были заключить наперед *stipulatio*, т. е. договор о последствиях решения, и потом уже, на основании этого договора, требовать исполнения приговора у власти. Искони держалось в римском обществе воззрение, что решение третейского суда безусловно свято. Следовательно, раз состоялось постановление третейского суда, то всякий *judex* должен стоять на приговоре (*sententia arbitrii*) этого последнего, не позволяя себе пересмотра дела, будь оно право или нет. Таким образом, с третейским приговором тесно связан окончательный характер —

апеллировать здесь не приходилось: если истец делался жертвой неправильного постановления, то он, по взгляду римского права, должен был винить самого себя.

На почве этих третейских приговоров римское государство и могло урегулировать права епископов как *судей*. В 321 году при Константине Великом епископам было предоставлено право быть третейскими судьями, решения их также считались окончательными и безапелляционными. Это было повторением лишь общего положения. Привилегия же состояла в том, что Константин позволил перенесение дела гражданского ведомства на третейский суд епископа: когда обе тяжущиеся стороны убеждались, что их дело легче может быть решено на третейском суде, то обращались к суду епископа. В высшей степени важно в данном случае одно обстоятельство. Формы епископского суда были значительно упрощенные, обряд судебного разбирательства был прост, *litis denuntiatio* (объявление тяжбы) отменялось. Формальное судопроизводство было для тяжущихся истинным капканом: стоило только пропустить срок — и лицо теряло права на ведение дела. Епископский суд был сравнительно скор.

В 331 году Константин Великий сошел с этой почвы и предоставил епископам суд формальный, конкурировавший с судом государственным. Теперь дело, начатое перед гражданским судом, можно было перенести на суд епископа во всякое время. Даже и тогда, когда судья совещался уже относительно приговора, и, кроме того, если бы этого пожелала только одна из тяжущихся сторон, а не обе, как в 321 году. Судья теперь обязывался, при заявлении хотя бы одной стороны, немедленно передать все документы и судебные акты на третейский суд епископу.

Закон, который навязывал епископу роль своеобразную, Разумеется, не мог долго сохраняться. Впрочем, нужно сказать, что если епископ в третейском суде наделен был такой компетенцией, то римское государство, не сходя с общей почвы римского права, руководствовалось существующей аналогией. Римское правительство признавало широкую компетенцию иудейского патриарха, который имел значение даже в гражданских делах. А так как епископская компетенция равна компетенции иудейского патриарха, то эти два однородных явления должны были одновременно и закончиться. Императорским законом 3 февраля 398 г. отменена юрисдикция иудейского патриарха, и не дальше, как 27 июля того же года последовала отмена юрисдикции епископа. Епископу предоставлено действовать в гражданских процессах в роли посредника, на основании апелляции обеих сторон, и этот закон подтвержден был в 408 г., вопреки закону 331 г., по которому епископу предоставлялся суд даже в том случае, когда одна только сторона изъясляла на это желание.

Затем, есть еще область суда сословного. Епископы разбирали дела не церковные только, но и гражданские. Было вопросом чистого приличия требовать, чтобы клирики обращались к третейскому суду епископа, когда к нему обращались и другие лица. Собственно настаивали на этом требовании соборы. Так, на Иппонском соборе (*concilium Hippense*) в 393 г. и в 397 г. на Карфагенском было постановлено, что клирик, обратившийся в гражданских спорах к гражданскому суду, теряет даже сан. Аналогичное постановление было проведено и на Халкидонском соборе, а именно: клирик предварительно должен обращаться к епископу, который назначает посредника. Если же, по истечении определенного срока, посредник не был назначен, клирики могли обращаться к гражданскому суду. Но само государство на счет обязательности епископского суда для клириков узаконений не делало до времен Юстиниана. Таким образом, клирик, прямо обращаясь к гражданскому суду, рисковал должностью; суд же всегда принимал его жалобу.

Какие же следствия имело подобное узаконение для епископов? Оно возвышало авторитет епископа в глазах общества. Но скоро послышались голоса и против этого рода привилегии. Св. Златоуст говорит, что эта привилегия составляет тяжелое бремя для епископов. Им предстоит много труда и немаловажная опасность. Трудно определить, на чьей стороне право, и не оскорбить другого лица. Поэтому лучшие епископы с крайней неохотой брались за судопроизводство. Блаж. Августин только

по самоотвержению нес эти обязанности. Его трибунал постоянно был осаждаем множеством тяжущихся, так что, когда два собора назначили ему трудную богословскую работу, то Августин заключил формальный договор с паствой, чтобы ему предоставлено было 5 дней свободных в неделю. Договор был даже изложен на бумаге. Несмотря на это, его, по его словам, и до и после полудня отвлекали от дела. В результате же получалось раздражение потерпевшей стороны. Епископу не прощали безапелляционности его приговора.

Но все эти темные стороны не могли ослабить благодетельной силы этого закона. Количество исков говорит лишь о несовершенстве христианского общества. Это для епископа было хорошим средством ознакомиться с паствой и иметь на нее разнообразное воздействие.

При всей обременительности процессов для епископа был исход. Он не всегда был обязан лично разбирать жалобы. Он мог назначать уполномоченное лицо для предварительного следствия и на основании его доклада постановлять свой приговор. Это была паллиатива, и паллиатива, логика которой не совсем бесспорна. (Я доверяю *самому* епископу, но беспристрастие его уполномоченного для меня). Троядский епископ Сильван поручал дознание духовным лицам. Но когда узнал, что они берут взятки, он стал поручать благочестивому и честному мирянину, и его за это одобряли.

Но стремление обращаться к суду епископа показывает, что эта мера была целесообразна. Римское судопроизводство было страшно запутано множеством формальностей, в которых не умели разобраться не только простые лица, но и плохие, малосведущие и легкомысленные адвокаты. Это вело к тому, что правая сторона часто проигрывала процесс по вине своих поверенных. В противоположность гражданскому суду, епископский суд, в котором формальности были сведены до *minimum'a*, являлся настоящим благодеянием для народа, а что сторона, против которой состоялся приговор, всегда была недовольна, это понятное психологическое явление.

Право ходатайства и право убежища

Одной из весьма важных привилегий, созданных изменившимися отношениями церкви к государству, был обычай *ходатайства* (*intercessio*) епископов за свою паству перед светской властью. Эта практика в глубине своей коренится скорее на нравственном, чем юридическом начале. Епископы принимали на себя роль ходатая так, как могло это сделать каждое уважаемое лицо. Но во всяком случае уже в древней римской практике подготовлена была для этого почва: правом ходатайства там пользовались жрецы и особенно весталки. Из практики это право перешло и в законодательство: в 398 г. духовенству и монахам запрещено было отнимать преступника из рук правосудия, но предоставлено законным путем вмешиваться в его пользу.

Применения этого права были часты и разнообразны: ходатайствовали за колонов перед их жестоким помещиком (как Августин), перед государем за его подданных. Известнейший случай в этом роде представляет ходатайство антиохийского епископа

Флавиана перед Феодосием (в 387 г.), когда во время восстания перебиты были статуи императора и императрицы. После взрыва страстей реакция была ужасна: народ пришел в отчаяние, опасались всего худшего — даже распоряжения о поголовном избиении. Бросились к Флавиану. Престарелый больной епископ отправился с возможной быстротой в Константинополь. "Я прихожу к вам — как посланник нашего общего Господа — положить вам на сердце слова: *аще отпущаете человеком согрешения их, отпустит и вам Отец ваш небесный* (Мф. VI, 14)". И затем указал императору на значение предстоящего праздника пасхи. Император был тронут, простил виновных и приказал спешить в город и успокоить в великий праздник свою паству известием, что все происшедшее забыто. Есть известия о ходатайствах епископов (Василия Великого), вызванных довольно обыкновенными в ту пору несправедливостями при собирании или распределении податей. Сохранилось 6 писем, в которых Феодорит ходатайствует перед различными высокими лицами, даже перед самой августой Пульхерией по поводу подобной же несправедливости в распределении налогов.

Обычай ходатайства облакал епископов правом известного рода надзора над гражданскими чиновниками провинций. Законом 409 г. полуофициально на епископов возлагается обязанность напоминать судьям о человеческом обращении с заключенными. Наконец Юстиниан в 529 году поручил епископам в среду и пяток обходить темницы и расспрашивать заключенных и доносить высшей власти о замеченных несправедливостях. Таким образом, почин в ходатайстве мог исходить от самих епископов. Чаше оно вызывалось обращением к их посредству самих гонимых.

По этой стороне *jus intercessionis* стоит в тесной связи с *jus asyli*. Некоторые языческие храмы и алтари, а также бюсты императора считались неприкосновенным убежищем для различных преступников. Это воззрение перешло и на христианские храмы.

Собственно, такого права не знала древность; известно, что в Греции его не было. В Риме же в императорский период, когда защиты искали не у богов, а у императоров, можно было бежать в храм обоготворенного кесаря и спастись у его статуи. Этот порядок был признан формально при Антонине; раб, бежавший от жестокостей господина к статуе императора, должен быть продан в другие руки. Эта привилегия была распространена и на христианские храмы. Епископы могли просить за прибегших к защите храма; святым "впечатлением" храма ограждались от преследования раб и должник. Это право формально было перенесено и на площадь перед храмом, и на ограду вокруг него, и даже на жилища клириков; в западной церкви пространство в 50 шагов вокруг церкви тоже пользовалось правом убежища; при Юстиниане было даже признано, что человек, идущий возле клирика, не может быть взят силой без соизволения клирика.

На почве этих привилегий развились злоупотребления, и государство сознательно стало действовать в пользу отмены их; [на соборе Сердикском об *jus asyli* нет речи], но епископам постановлено не отказывать бежавшему в содействии и пытаться облегчить его участь. В 392 г. постановлено императорским указом ограничить привилегии убежища бежавших под защиту Церкви государственных должников, брать их силой, если епископы не уплатят долга или из церковной казны, или из своих собственных средств. В 398 г. *jus asyli* решительно уничтожено для тех, которые думают, что бежавшие в церковь, могут быть освобождены от лежавших на них обязанностей по отношению к государству или к частным лицам.

История предшествующего и последующего времени представляет нам случаи борьбы между епископами и гражданской властью из-за права убежища: известна стойкая защита Василием Великим против викария провинции Понта одной вдовы прибегшей к

кесарийской церкви. Победа в этом случае осталась за епископом. С другой стороны, Синесий, епископ птоле-маидский, произносит анафему против жестокого наместника Андроника, который не хотел знать никаких подобных прав и прямо заявлял, что из его рук не уйдет никто, хотя бы он обнимал ноги самого Христа. К особенному нравственному торжеству церкви послужило в этом вопросе то, что бурные обстоятельства времени заставили прибегнуть к покровительству церкви даже самых злейших противников этого права. Так должен был в церкви искать спасения от ярости взбунтовавшихся готских когорт в 399 году тот самый евнух Евтропий, который выхлопотал в 398 году закон против убежищ. Златоуст сказал тогда свое знаменитое слово: "Всегда, а особенно теперь своевременно сказать: суета сует и все суета" и насколько зависело от него, защищал низверженного сановника. Точно так же и Андроник принужден был искать спасения в церкви, и Синесий оказал ему покровительство. Законодательным порядком право убежища признано было за церковью лишь при Феодосии II (431) — с тем ограничением, чтобы бежавший в церковь и принадлежащие ей строения оставил оружие. В следующем году был издан новый закон о рабах, бежавших в церковь: епископ должен войти в переговоры в тот же день, и господин должен был простить вину раба.

Право ходатайства и убежища могло стать поводом к разного рода злоупотреблениям. Те епископы, в которых сознание величия своего общественного положения преобладало над пониманием своего церковного призвания, находили в этих привилегиях удобное средство дать почувствовать свое политическое значение представителям государства, готовы были вмешиваться в гражданское судопроизводство с правом и без всякого права, считали нужным оказывать покровительство всяким гонимым,

хотя бы то и не ради правды. Был, например, случай, что в церковь бежал один клятвopеступник. Государственный сановник обратил внимание епископа на это и просил отказать ему в убежище. Сам виновный добровольно оставил церковь, таким образом самого объекта для покровительства уже не существовало. Однако же епископ считал нужным отстаивать будто бы нарушенные права церкви и произнес против сановника и всей его фамилии отлучение.

Другая неблагоприятная сторона этих привилегий та, что они направили внимание народа, всегда склонного смотреть на внешнее, [на внешние преимущества епископаи иногда заставляли его при выборах забывать об истинном назначении епископа. Стали смотреть не на то, кто отличается нравственной жизнью и высоким пониманием христианства, а на то, какие связи имеет избираемый, какое его общественное положение. Уже Григорий Богослов жалуется на это извращение понятий. "Ищут не иереев, а риторов, не жрецов чистых, а сильных предстателей". Известно, что эти побочные мотивы всего сильнее содействовали избранию Синесия в епископа птолемаидского. В 460 году одна церковь в Галии не хотела избрать в епископа одного монаха потому, что непривычный к обхождению с сильными мира, он будет хорошим предстателем перед небесным Судьей душ, но слишком плохой защитой в мирских делах.

Но если где, то именно в отношении к праву ходатайства и убежища *usum non tollit abusus* (злоупотребление не вошло в обычай). Случаи злоупотребления были редки. А своевременность этих законов признается всеми. В бурную эпоху переселения народов, разрушения политического строя, народных волнений и гнетущих общественных отношений,— церковь оставалась единственной общепризнанной святыней и единственным авторитетом еще непоколебленным: только власть епископа могла стать между гонимым сановником и грубой силой бушующей черни, между рабом и свирепым господином, разгневанным иногда без всякой значительной причины. Даже германские

варвары, беспощадно громившие Рим, останавливались перед святыней храмов, несмотря на то, что победители были ариане, а побежденные православные. А для самой церкви эти прежде неизведанные ею права весьма много облегчали достижение ее благотворных и миротворных целей: то зло, противодействовать которому не в силах были пастыри церкви непризнанной и гонимой, легко устранялось теперь прямым и непосредственным вмешательством в дела мирские епископов церкви государственной.

Прочие менее важные законы в пользу Церкви

К другим, направленным в интересах церкви, но не столь важным по своему значению законам, относится прежде всего эдикт Константина 321 г. о соблюдении святости *воскресного дня*, повторенный и расширенный его преемниками. По мысли Константина в этот день приостанавливались всякого рода ремесла, кроме земледелия; прекращалось судопроизводство; не было воинских упражнений; впоследствии запрещены были театры. Дозволено было лишь отпускать рабов на волю. Константин же усвоил церкви ту привилегию, что отпущенный в церковном собрании раб пользовался свободой, как если бы он был отпущен перед претором. Право церкви *отпускать рабов* нельзя понимать так, чтобы епископы могли приказывать господам отпускать своих рабов на волю: церковь признавала рабство как факт, как юридическое установление, и потому не боролась против него; дело только в том, что самое отпущение обставлено было такими формальностями, которые делали самый акт действительным только при участии и посредстве церкви. Именно: со времени Константина освобождение могло совершаться только или по духовному завещанию, или по акту, составленному перед епископом. До того времени оно совершалось перед претором, каковой порядок существовал до императорского периода. Так как теперь освобождение перед претором не имело места, то освобождение происходило *per epistolam, per mensam, per amicos*, т. е. освобождающий раба давал частное письмо, призывал освобождаемого к столу, где он сидел вместе с друзьями, и давал ему свободу. Но такой раб, хотя и становился свободным, однако не пользовался свободой гражданской, т. е. не был признан правительством и не мог оставлять духовных завещаний. Между тем раб, освобожденный перед епископом, становился полноправным гражданином. Это право было утверждено тремя эдиктами,— первый не сохранился, второй издан в 316 г., третий — в 321 году. В двух сохранившихся эдиктах говорится, что освободить раба — дело богоугодное и должно быть совершаемо в так называемые *feriae* — праздники, дни свободные от занятий.

Далее можно отметить закон *о брачном праве*. Теперь теряет свое значение закон, изданный в императорское время против безбрачия. Он был отменен в интересах христианских аскетов (320). Но в этом отношении влияние церкви на законодательство было слабо. Римское правительство удержало брачное законодательство во всей неприкосновенности. Василий Великий констатирует факт несогласия между государственными и церковными постановлениями о браке (21 правило). Рим наказывал только прелюбодейцу, но оставлял ненаказанным прелюбодея, не менее виновного по христианской этике. Церковь признавала действительным брак между рабами; но государство предоставляло рабам только *contubernium*. И с этим приходилось мириться и церкви, и отказывать рабам в венчании. Церковное венчание весьма долго не признавалось обязательным со стороны государства. Лишь в 893 г. Львом Философом был издан закон об обязательности церковного венчания для всех; впрочем, рабы все еще исключались, и только в конце XI в. разрешено им венчание, так что с этого времени таинство брака стало обязательным.

Во многих отношениях римское государство под влиянием церкви оставило прежний языческий образ деятельности и прониклось другими жизненными христианскими

началами. Так, благодаря стараниям пастырей церкви, государство отменило в 325 г. гладиаторские бои. В 315 г. запрещено клеймение преступников и отменена крестная казнь (которая, впрочем, нужно заметить, держалась и после еще до 404 г.). В 315 г. было запрещено выбрасывать детей, как это практиковалось до этого времени, и даны средства к воспитанию их родителям явно бедным.

Вообще привилегии, усвоенные церкви, сами по себе могли только благоприятно действовать на развитие церковной жизни; они не могли возмущать ее течения уже потому, что большая часть их только санкционировала существующие отношения церкви. Злоупотребления новыми правами, как бы ни было значительно их влияние, зависели не от самого их духа, корень и причина их лежали в самом составе христианского общества в недостатках его членов.

Таким образом, фактическими следствиями соединения церкви с государством были, с одной стороны, некоторая зависимость представителей церкви от представителей государства, с другой — общепризнанное высокое положение церкви в гражданском обществе. На развитии церковной жизни тяжело отзывалось первое из этих следствий. Эта область представляет больше злоупотреблений, чем последняя. Но как там, так и здесь то, что в новых отношениях было неблагоприятного, исходило не столько от государства, сколько от церкви. Последняя и в ее представителях и в членах оказалась менее подготовленной к этому новому союзу, реагировала на государство с меньшей энергией и правильностью, чем это можно было ожидать, имея в виду трехвековое геройское существование ее при самых неблагоприятных внешних обстоятельствах.

Клир и иерархия

Уже в предшествующий период масса верующих делилась весьма ясно на клир и народ, *clerus et laici*. Руководящая роль в церковных делах, а вместе с тем и преимущество прав принадлежали клиру без всякого прекословия со стороны мирян. Заявления о так называемом всеобщем священстве верующих покоились на другой почве и потому не могли входить в столкновение с преимущественным положением клира в церкви. Так было, по крайней мере, в церкви католической. Единственное исключение из этого представляет высказанное Тертуллианом, после того, как он пристал к монтанистам, притязание, что все верующие, *licet laici*,— *de jure* священники в том же смысле, как и члены клира, что за отсутствием духовных каждый для себя священник, может и крестить и разделять евхаристию: потому что каждый живет лишь верою и нет лицемерия у Бога. "*Nonne et laici sacerdotes sumus?*" ("А мы, миряне, не священники?" *De exhort. castit.* с. 7).

В настоящий период эти притязания не повторяются. Напротив, обстоятельства слагаются именно так, что различие между клиром и народом должно выясниться полнее и отчетливее, и еще сильнее — если то возможно — утвердиться в общем сознании. Заявленное императорами желание быть епископами внешних дел церкви касалось внешней области управления: претензии на равенство в сакраментальном смысле здесь не было. Достоянейшие из епископов и самим императорам умели дать почувствовать различие между клиром и мирянами. На востоке было утвердился обычай, что император занимал место на солее, за решеткой, вместе с духовенством. Амвросий медиоланский не позволил в своей церкви занять это место Феодосию и указал ему место в ряду мирян. Император добровольно стал держаться этого обычая и в самом Константинополе. Что касается других верующих, то на утверждение в них мысли о различии их от клира не могло не влиять то обстоятельство, что вследствие укоренившегося обычая откладывать крещение до последних дней жизни, весьма многие из мирян были оглашенными.

Очевидно, при этом какая-либо претензия на равенство с клиром становилась немислимой.

Условия вступления в клир

От избираемого на церковные степени требовались известная степень *образованности* и нравственная жизнь. Первое, понятное и само по себе, еще более выясняется из того, что в наш период догматическая деятельность развивалась со всей энергией; епископ или пресвитер должен был чувствовать себя компетентным в тех вопросах, которые составляли предмет догматических споров. Но средства для церковного образования были далеко не достаточны для того, чтобы, благодаря им, можно было без затруднений удовлетворить потребности церкви в просвещенных клириках.

Александрийское огласительное училище в наш период уже отживало свой век, и Дидим александрийский, умерший в 395 году, был последним украшением этого славного в истории церкви учреждения. Небольшая отрасль александрийского училища, школа в Кесарии палестинской, прославленная Оригеном, Памфилом, Евсевием и знаменитой библиотекой,— тоже пришла в упадок. Антиохийская школа, начало которой положено было около 290 г. пресвитерами Дорофеем и Лукианом, достигает своего расцвета в конце IV и начале V века и производит сильное влияние на богословское направление в сирийской церкви. Отрасль антиохийского училища, эдесская школа, основание которой положено было Ефремом Сирином, имела особенно важное просветительное влияние. Она имела характер богословской семинарии, и отсюда выходили образованные духовные для Сирии и Персии. Она несколько пережила бурю, поднятую несторианским спором, и окончила свое существование лишь в 489 г. (Зинон). Наконец в Персии несториане основали училище в Нисивине с определенной школьной программой, с разделением на классы, со специальными преподавателями Священного Писания. Вот и все учебные учреждения, какие известны на востоке. На западе не было ничего подобного. Известный остготский сановник и ученый Кассиодорий сожалел о том, что в Риме неизвестно профессиональное объяснение Св. Писания, и пытался заинтересовать папу Агапита в учреждении такой школы в Риме; но этот план вследствие неблагоприятных политических обстоятельств не был приведен в исполнение.

Очевидно, всех учебных, так сказать, богословских заведений было слишком недостаточно. Приходилось обращаться к другим образовательным средствам. При процветании языческих школ существовала такая практика, что лица, родившиеся даже в христианской семье, получали общее литературно-философское образование в языческих школах, а затем самостоятельно изучали Священное Писание. Так, например, Василий Великий и Григорий Назианзин одновременно с Юлианом слушали уроки языческих преподавателей в Афинах; Иоанн Златоуст слушал уроки красноречия у Ливания в Антиохии; Иероним изучал классиков под руководством Доната.

Весьма часто дополнением к общему образованию служила монастырская жизнь. Сюда обращались для приготовления себя к церковным должностям даже лица, получившие общее образование в классических школах. Так было с Василием Великим, Григорием Назианзином, Иоанном Златоустом. В эту эпоху монастыри были вообще одним из подготовительных заведений для клира. Часто из них выходили достойнейшие пастыри. Но монастырское влияние не всегда отзывалось на них благотворно: при строгой воздержной жизни, некоторые из питомцев их страдали известной узостью взгляда, впадали в ригоризм и оказывались беспомощны среди сложных житейских отношений, особенно в больших городах. Примеры подобного одностороннего влияния монастырской жизни можно видеть в Златоусте и Нестории. Но, конечно, это далеко не было об-Щим

правилом: Кирилл александрийский, который так прекрасно умел найтись среди самых запутанных и неблагоприятных отношений,— тоже свои первые годы провел в монастыре.

Другим воспитательным учреждением того времени служила жизнь в клире знаменитых епископов. Это было весьма хорошим средством для практической подготовки к прохождению пастырского звания. Обыкновенно бывало так, что те, которых готовили к духовному званию, поступали в клир еще мальчиками в звании чтецов (*lectores*). В этом звании они оставались до 20—30 лет, потом становились аколутами или иподиаконами. Если кто особенно успевал в грамотности, выказывал особенные способности, его делали нотарием или *exceptor'om*, своего рода секретарем. Так, например, Епифаний, впоследствии епископ тичинский (V в.), поступил в клир 8 лет лектором, когда навык в скорописи, его сделали *exserhog'om*. Прокл, впоследствии епископ константинопольский, тоже с раннего детства поступил в клир лектором, но в это время продолжал посещать школу и занимался риторикой, потом его сделали нотарием, затем диаконом.

В этот период признавалось нормальным, когда в епископы возводим был человек, прошедший последовательно все степени клира, как это было с Василием Великим. В западной церкви это требование высказывалось особенно настойчиво. И конечно, эта практика имела свой *raison d'etre*: долговременное пребывание в клире было лучшим ручательством за известную умственную и нравственную подготовку к прохождению высших церковных должностей. Особенной известностью и уважением пользовался в свое время клир Василия Великого, Евсевия верчелльского, Амвросия медиоланского. Христианские общины охотно выбирали из них своих предстоятелей. В деле образования клириков особенной известностью пользуется блаженный Августин: основанный им *monasterium clericorum*, где он жил вместе с клириками по образцу апостольской общины, был первым примером *vita canonica*, столь известной в средние века. Кроме многих низших клириков из монастыря бл. Августина вышли 10 епископов.

Все эти случайные образовательные средства не могли особенно содействовать высокому подъему церковного образования между духовными. Поэтому наряду с весьма высокими изображениями идеала пастырского, мы встречаемся с весьма скромными требованиями на практике. Так, в V столетии, в африканской церкви кандидата на епископскую степень испытывали, *an sit literatus* (грамотен ли он), скорее в знании грамотности, чем [в том], наставлен ли в законе Господнем, хорошо ли понимает смысл писаний, опытен ли в церковных догматах. В Риме для поступления в клир требовалась только грамотность, чтобы новый член был только *pop sine litteris* (не безграмотен). А в одном из документов, представленных четырнадцатниками третьему вселенскому собору, можно читать следующие слова: "Я, Пат-рикий, второй пресвитер из селения Парадиоксила (*Παραδιοξύλου*), подписуюсь, за неумением грамоте (*δια το γράμματα με μή εἰδέναι*), рукой сопресвитера Максима" (*Mansi, IV, 1357*). [На Ефесском соборе 449 г. были и епископы, не знавшие грамоты, Илия адрианопольский и Каюма, епископ Фено*].

* *Mansi, VI, 929; Elias, episcopus Hadrianopolis, definiens subscripsi per Romanum, episcopum Myroram, eo quod literas ignorarem. VI, 931; Cajumas, episcopus Phainus, definiens subscripsi per coepiscopum meum Dionysium [Sycamazo-lensem], propter quod literas ignorem.*

Требование, чтобы члены клира отличались высокой *нравственной жизнью*, в наш период мало-помалу воплощается в своеобразную форму. Аскеты издавна пользовались в церкви глубоким уважением, и жизнь безбрачная рассматривалась как такая, которую, по слову Христа, не все могут вместить, а только те, которым дано это. Отсюда воззрение, что девство есть совершеннейший образ жизни, чем супружество. При развитии монашеской жизни в настоящий период и том благоговейном почтении, с каким верующие относились к знаменитым отцам пустыни, такое воззрение на сравнительное достоинство двух форм жизни должно было усилиться и заявить себя практическими следствиями. Стали желать, чтобы духовные, как представители нравственности по преимуществу, вели жизнь *безбрачную*. Это требование шло с запада к востоку.

В латинской церкви уже и в древний период довольно широко распространены были ригористические взгляды, которые нашли в монтанизме свое крайнее выражение. На соборе Эль-вирском 306 г. постановлено было: угодно предписать епископам, пресвитерам и диаконам и всем занимающим церковные Должности клирикам, — вовсе воздерживаться от своих жен. Это требование имело, разумеется, только местное значение.

Но в 325 г. на соборе Никейском сделана была попытка распространить его обязательность и на всю церковь. Предполагают с вероятностью, что представление в этом смысле сделано было Осием кордубским, присутствовавшим и на соборе Эльвирском. По-видимому, многие склонялись в его пользу (у Созоме-на сказано: прочие, *οἱ ἄλλοι*, одобрили предложение). Но против него высказался человек, который и как исповедник, и как подвижник пользовался высоким уважением. Это был Пафну-тий, епископ из верхней Фиваиды. Его голос имел тем больше веса, что сам строгий девственник, Пафнутий свободен был от всяких подозрений, что он руководится какими-нибудь эгоистическими мотивами. Он высказался в том смысле, что апостол и брак называет *честным* (Евр. XIII, 4), что, следовательно, нет побуждений требовать от всех [безбрачия], возложив на всех то иго, которое с честью могут нести только немногие, можно принести вместо пользы только вред церкви, подвергнув опасным искушениям, если не самих священников, то жен их. Мнение Пафнутия восторжествовало, и по-прежнему свободному усмотрению поставляемых предоставлен был выбор между брачной и безбрачной жизнью [Soz. I, 23].

Однако такому порядку вещей на западе положен был конец весьма скоро. В ответ на вопросы испанского епископа Гимерия таррагонского римский епископ Сирикий издал в 385 году дек-ретальное послание, которое легло в основу всех последующих предписаний относительно celibата духовных лиц. В своем послании папа Сирикий оплакивает, как величайшее бедствие, упадок церковной дисциплины в Испании, выразившийся в том, что весьма многие священники и диаконы после поставления продолжают жить со своими женами и рожают детей. *"Кто даст главе моей воду и очесем моим источник слез? И плачу ся народ сей день и ночь"* (Иерем. IX, 1). Аргументация, направленная против брачной жизни духовенства, составляет довольно яркую характеристику того, как невысоко было христианское разумение римского первосвященника. Он выводит обязательность celibата из повеления закона: *будьте святы, потому что и я свят Господь Бог ваш* (Лев. IX, 2), и отклоняет ссылку на то, что брак дозволен священникам в ветхом завете, предположением, что это допущено было потому, что тогда священники происходили из одного колена. Далее — Жених церкви есть Христос, Он *освятит церковь, да представит ю — не имущу скверны ниже порока* (Ефес. V, 27); *сущий во плоти Богу угодити не могут* (Рим. VIII, 8); *не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух £ ожий живет в вас* (1 Кор. III, 16) (как будто это сказано только о телах духовных лиц). Он объявляет всех [непослушныхнизложенными властью апостольского престола, так что они никогда

не должны касаться св. Тайн, которых они себя лишили. "На будущее время, если найдется (чего не желаем) такой епископ, пресвитер или диакон, пусть он знает, что теперь мы заключили ему доступ к снисхождению, потому что железом необходимо вырезать те раны, которые не поддаются целебному действию смягчающих средств".

Иннокентий I в трех посланиях (Максиму и Северу брутий-ским, Exsuperio Tolosano 405 и Victicio Rotomagensi 404) повторил decretum Сирия и его аргументацию, дополнив ее таким доказательством, которое более всего говорит против celibата: с какой совестью могут женатые священники слышать слова апостола: *"чистым все чисто, а для оскверненных и неверных нет ничего чистого"* (Тит. I, 15). [Карфагенский собор 419 г. объявил безбрачие обязательным и для иподиаконов*²). Лев I подтвердил это постановление].

Соборы в Галлии, Испании, Италии и Африке последовали декрету римского престола. Можно отметить тот факт, что эти предписания повторяются довольно часто,— что ясно показывает, что нарушения папского предписания повторяются. Равным образом характерно то, что в 535 г. собор Клермонский духовных, которые продолжают жить с своими женами, навсегда лишает их сана, а собор 461 г. Турский клирикам, продолжающим жить в браке, запрещает только совершение литургии и лишает их права на высшие церковные степени. Такое смягчение строгого декрета папы показывает, как многочисленны были его нарушители.

* Cap 25: placuit, ut subdiaconi, qui sacra mysteria contrectant, et diaconi, et Presbyteri, sed et episcopi secundum priora statuta etiam ab uxoribus se contineant.

На востоке обязательный celibат не привился. Как обычай, он появился прежде всего (для епископов) в церковной области, сопредельной с Римом и зависящей от него — в Фессалии, Македонии и Ахаии. Там клирика за продолжение брачной жизни низлагали. В Фессалии celibат введен был (до 445 г.) по частному поводу при поставлении в епископа трикского Илиодора, автора эротических стихотворений [Socr. V, 22]. Но на востоке всякий [находящийся в клире, даже епископы, мог воздерживаться от брака добровольно, а не в силу обязательного закона. Ибо многие во время епископства имели законных детей. Григорий Богослов родился уже тогда, когда отец был епископом. Григорий Нисский, как полагают, тоже вел жизнь брачную. Но особенно громкую известность в этом отношении получил Синесий птолемаидский. При своем поставлении в епископа он прямо заявил, что не может отказаться от некоторых воззрений догматического характера и от своей жены: "Бог, закон и священная рука Феофила дали мне жену. И теперь я прямо и открыто перед всеми заявляю, что я не хочу ни разлучаться с нею, ни жить с нею тайком, как будто в не позволенной связи. Первое противно благочестию, второе — законам; но я желаю иметь от нее много прекрасных детей". Синесий был поставлен в епископа. Но уже тот факт, что он должен был столь торжественно ставить подобное условие, говорит ясно за то, что его поведение выходит из ряда.

Без всякого закона, практически, безбрачие епископов становилось все более и более обычным. С одной стороны, не могло остаться без влияния и то, что между епископами безбрачными можно указать такие светила церкви, как Афанасий александрийский, Василий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Кирилл александрийский, Феодор мопсуэстийский, глубокоуважаемый в сирийской церкви. С другой стороны, тот факт, что

монастыри были одним из главных рассадников клира, должен был повести к увеличению числа безженных епископов. В александрийской церкви уже при Афанасии Великом весьма многие начальники монастырей были поставлены в епископы (ad Dracontium: κολ ἄλλοι πόλλοι). Наконец, самое влияние на выборы народа, христианские понятия которого далеко не были высоки, который, естественно, расположен был обращать внимание на внешние признаки нравственного совершенства,— должно было содействовать тому, что неравная борьба между брачной жизнью епископов и безбрачием должна была кончиться торжеством последнего. И в самом деле, уже Епифаний кипрский рассматривает безбрачную жизнь духовенства, от епископа до иподиакона включительно, как нормальную, и на брачную жизнь смотрит как на уклонение. Около того времени, когда поставлен был Феофилом Синесий, Иоанн Златоуст низложил в 400 г. епископа ефесского Антонина за то, что, отрекшись от брачной жизни при поставлении в епископа, он продолжал жить с женой и рождал детей. Можно, правда, думать, что епископ низложен был не за брачную жизнь, а за нарушение своего обета. Но во всяком случае уже одно то, что епископ, нарушивший обет, когда-то дал его, заставляет предполагать, что он поставлен был почти в необходимость произнести его при поставлении, и, следовательно, безбрачие епископов к тому времени утвердилось в сознании общества достаточно. Особенно отличается в этом отношении Египет, где число безбрачных епископов было всего больше и где, по крайней мере, папа александрийский был почти всегда безбрачным, так что среди коптов составила даже легенда, будто между этими папами был только один женатый человек — Димитрий, но и то по исследованию оказалось, что он жил со своей женой, как с сестрой; в честь этого открытия там существовал даже особый праздник.

Таким образом, на западе в силу догматических оснований, на востоке по обычаю, число лиц, отказывавшихся от супружества при вступлении в клир, становилось все более и более значительным, так что император Юстиниан стал уже требовать от епископов, чтобы они выбирались из лиц, не бывших даже женатыми, не имевших и не имеющих детей, руководясь тем соображением, что епископ будет иметь в таком случае меньше родственников и, следовательно, в своей должности будет менее пристрастным. Так как, однако, такое требование естественно суживало круг кандидатов на епископские места, что, без сомнения, не могло оставаться без влияния и на достоинство избираемых лиц, то Трулльский собор 692 г. признал обязательной безбрачную жизнь только уже в сане епископском. Собор этот решительно высказался против целибата священников и диаконов, причем отцы собора заявили, что они, при установлении безбрачия епископов, выходят отнюдь не из догматических воззрений, но, напротив, помнят апостольское правило, запрещающее епископу изгонять жену, и только по обстоятельствам времени находят более удобным запретить епископу брак, оставляя брачную жизнь священникам и диаконам ввиду того, что [епископысвоей брачной жизнью стали служить для многих соблазном [прав. 12, 13].

Из того факта, что безбрачие входило в круг тогдашнего клира, не следует еще, чтобы этим отрицалась его семейная жизнь. Со всей положительностью в этом смысле высказалась западная церковь, требуя воздержания от брака и признавая навсегда нерушимым раз уже заключенный брак. В этом смысле и был издан в 420 г. Гонорием закон, продиктованный кем-либо из западных епископов, в силу которого уже самое уважение к целомудрию стояло за семейную жизнь епископов; такие женщины, как целомудренные жены епископов, вполне достойны быть женами их, ибо своим поведением они дали возможность мужьям достичь степеней церковных. Лев I писал епископу Рустику, чтобы принявший священнический сан не расходился со своей женой, но в то же время жил так, как будто бы ее не имел вовсе, чтобы супружество из плотского переходило в духовное. Таким образом, фактически брак как бы расторгался, но

супружеская любовь оставалась в полной силе. И подобные примеры действительно были. Так, у Павлина ноланского была супруга Терезия; он называл ее сестрой, она его — братом. В подобных же отношениях к супруге находился Сальвиан, пресвитер марсельский. Этот обычай продолжался и в IX веке. На одном монументе в великолепной надписи, при входе в церковь, читались строфы: "Здесь погребено тело благоднейшей Феодоры епископы". Эта надпись сделана епископом римским Пасхалием. Очевидно, Пасхалий был сын лица, которое было епископом, и его мать получила титул епископы.

Практика восточной церкви получила другое направление, как это видно из того факта, что Нонна жила в супружестве при отце Григория Богослова, и других подобных. Но со времени Трулльского собора 692 г. определено, что, раз введено безбрачие епископа, жены лиц, произведенных во епископы, должны поселиться в какой-либо удаленный монастырь. А от мужа они должны были получать "попечение" — *πρόνοια*, т. е. содержание.

Впрочем, к жизни это правило не особенно привилось. И случаи, [когда жены оставались при мужьях, сделавшихся епископами, вопреки этому правилу, продолжались до конца XII века. В сентябре 1186 г. Исаак Ангел издал новеллу, вызванную жалобой епископа кизикского, подтверждающую тот факт, что у многих епископов в домах жили жены, и так как епископские жалобы опирались на постановление Трулльского собора, то необходимо было сделать распоряжение, чтобы жены лиц, принявших епископскую хиротонию, были постригаемы в монастыри. В противном случае епископа ждет лишение сана; а на будущее время пострижение жен должно предшествовать самой хиротонии их мужей.

Из тех же основных понятий исходило запрещение поставлять на священные должности *двубрачных*. Епископ должен быть мужем одной жены, пишет ап. Павел к Тимофею (1 посл. III, 2; 12: диакон) и Титу (1,6). Второй брак всегда рассматривался как нечто нежелательное, почти предосудительное. В словах Амвросия: мы не запрещаем вступать во второй брак, но и не советуем (поп *prohibemus secundas nuptias, sed* поп *suademus*), нужно видеть верное выражение воззрения церкви. Неудивительно поэтому, что с самых древних времен двубрачие в обоих его видах — как *bigamia vera successiva*, т. е. последовательная женитьба на двух женах, так и *bigamia interpretativa* — женитьба на женщине, которая может быть рассматриваема как двубрачная, — считалось препятствием к получению священного сана (Апост. пр. 17, 18). Но так как в основе этой практики скрывалось только требование, чтобы священные лица отличались воздержностью, то епископы с воззрениями более свободными позволяли себе отклонение от буквы правила. В свое время Тертуллиан, в духе того ригоризма, который развился в нем под влиянием монтанства, считавший с двубрачием несовместным совершение таинств крещения и евхаристии (*digamus tinguis, digamus offers? Quot enim et bigami praesident apud vos insultantes utique Apostolo?*)³), ставить православным того времени (начало III века) в упрек, что у них немало было предстоятелей из лиц двубрачных. Ипполит римский, бывший представителем ригористической партии римского клира, обвиняет римского епископа Каллиста за то, что он ставил в священники и епископы и таких, которые были женаты на двух, на трех женах. Эти исключения из общего правила, являющиеся иногда выражением свободного воззрения на букву закона, а иногда и просто упадка дисциплины, встречаются и в наш период. Римские епископы начиная с Сирикия, начав борьбу против брачной жизни духовенства, должны были много раз повторять узаконения относительно двубрачных. В этого рода постановлениях и разъяснениях нуждались епископы таррагонский, руанский. Особенно любопытно декретальное послание папы Иннокентия I к епископам Македонии, из которого открывается, что, несмотря на прежние его циркулярные распоряжения, епископы македонские ставили в священные

степени и двубрачных, особенно таких, которые женаты были в первый раз во время своего катеху-мената; что много было в клире священников, женатых на вдовах. Лев I упрекает епископов Мавретании за поставление в священные степени двубрачных.

В ту же эпоху Феодорит, епископ кирский, аскет, человек весьма строгих нравов, поставил двубрачного комита Иринея в епископа тирского. Когда по этому поводу возникли неблагоприятные толки (запрос от константинопольского клира), то Феодорит ссылаясь на то, что Ириней поставлен им по решению епископов финикийских, что рукоположил двубрачного он опираясь на существующие примеры: так, Александр антиохийский, с высокоуважаемым Акакием верийским, рукоположил двубрачного Диогена, что блаженной памяти Праилий рукоположил Домнина кесарийского, что ввиду этих примеров Прокл константинопольский признал и одобрил (ἐλαίνων) рукоположение Иринея,— факт, нужно прибавить, тем более веский, что для Прокла, давнего и жаркого противника Нестория, Ириней, верный друг Нестория, сопровождавший его даже в Ефес, ни в каком случае не мог быть *persona grata*, и, следовательно, согласие дано было независимо от каких-либо сторонних побуждений или личного пристрастия; наконец, первенствующие епископы понтийского диоцеза и все палестинские без всякого прекословия допустили поставление Иринея [epist. ПО]. Ограничения по вопросу о единобрачии шли параллельно с установившимися взглядами на целибат духовенства. Исходили обыкновенно из положения апостола, который требует, чтобы епископ был "*единым жены муж*" (I Тим. III, 2), и рассматривали факты, которые могли быть выставляемы, как антитезы этого положения. Епископ должен быть единобрачен. Но единобрачие понималось, во первых, как противоположность бигамии в истинном смысле слова, *bigamia vera simultanea*, как в Ветхом Завете, где муж мог иметь двух разом законных жен, и у римлян, где муж, кроме законной жены, имел еще наложниц, или когда, имея жену, муж жил с женщиной легкого поведения (*meretrices*), во-вторых, как противоположность *bigamia vera succesiva*, когда вдовец вступал в новый брак, и, в-третьих, *bigamia interpretativa*, когда лицо безбрачное вступало в брак с вдовой.— Относительно первого не могло быть разногласий: оно было отвергаемо даже тогдашними государственными законами. В отношении ко второму голоса делились. Одни настаивали на единобрачии в строгом смысле слова. Выразителем этого мнения является Златоуст. "Вступление в брак лица, лишившегося жены,— говорит он,— показывало бы неверность его к почившей, и кто мог бы доверить церковь лицу, оказавшемуся неверным в обыкновенных человеческих отношениях?" Некоторые полагали еще, что овдовевший до крещения и женившийся по принятии его может быть рассматриваем как лицо единобрачное, ибо крещение смывает прежние поступки, и жизнь его можно рассматривать лишь после момента крещения, т. е. начала христианской новой жизни. Впрочем, против такого мнения высказывались энергично представители западной церкви. Так, Иннокентий I в послании к Руфу, епископу фессалоникскому, говорит: "Жениться — преступление или нет? Если не преступление, то дело не касается крещения, так как крещение бывает во оставление грехов. В противном же случае брак незаконен, и дети — *sprungia*". На востоке взгляд Златоусту противоположный высказывался на *bigamia succesiva* под защитой высокоавторитетной личности — Феодора мопсуэстийского (хотя, нужно заметить, влияние его было несколько ограничено). Феодор мопсуэстийский учил совсем не так, как Златоуст. Он говорил: "Если кто взял жену и жил с нею целомудренно и только с нею, и если, потеряв ее, женится на другой и станет жить с нею точно так же, то он не лишается этим узаконением Павла права на епископство. Разве лишиться жены есть дело произвола, а не случая? И смешно, если человек имевший двух жен, не может быть произведен во епископа а имевший одну жену и несколько наложниц — может". С течением времени понимание слов апостола было установлено во втором смысле (*bigamia succesiva*) и определено не допускать двоебрачных, женатых во второй раз после смерти первой супруги, на должность клириков. Впоследствии из этого

стремления соблюсти возможную чистоту духовенства явилось запрещение допускать в состав его лиц, женатых на вдовах (*bigamia interpretativa*), к каковым в западной церкви относились и невесты другого, на женщинах подозрительного поведения,— к последним причислены так называемые "позорищные" — актрисы. Жизнь, однако, брала свое и находила пути вопреки требованиям закона. Трулльский собор говорит, что в рядах клира были овдовевшие и женившиеся священники. Был назначен срок — 15 января 691 г., до которого такие браки считались законными, а после которого священники, вступившие в брак, подвергались лишению сана (прав. 3).

Третье требование по отношению к брачной жизни духовенства состояло в том, чтобы лица, принявшие сан до вступления в брак, уже *не вступали в него потом*. В основе его лежит взгляд ап. Павла относительно нравственного совершенства пресвитеров. С точки зрения древней церкви это требование вполне естественно. Апостол изображает епископа как почтенного семьянина, опытного в нравственном руководстве, который это искусство обнаружил на своих детях (I Тим. III, 4: "*дом свой добре правящу*"). Представляется, что епископ — лицо уже зрелого возраста, лет под 60, и вступать в брак человеку таких лет — дело предосудительное. Да и не может быть, чтобы он желал вступить в брак по принятии сана. Но практика, по которой требовалось, чтобы пресвитер был старцем и по возрасту, держалась недолго. Стали появляться люди, принимавшие сан священник лет 30. А раз это происходило так, естественно было ожидать и нарушения правил относительно брака.

Уже Ипполит упрекает Каллиста за то, что он позволяет своим клирикам вступать в брак по поставлении в клир (что, вероятно, разумеется об иерархических степенях, потому что чтецам и певцам брак дозволялся). Правило 1 собора Неокесарийского 314 г., которое лишает сана пресвитера, если он женится, очевидно, предполагает такие случаи в практике. А 10 правило собора Анкирского, бывшего в том же году, даже прямо позволяет оставаться в сане тем из диаконов, которые при самом поставлении заявили, что они не могут оставаться безбрачными, и, получив тогда же разрешение епископа, женились после поставления, и низлагает только тех, которые при посвящении не сделали подобной оговорки, или обещались оставаться безбрачными и женились потом. Против женитьбы после поставления высказывался Юстиниан в 530 г. (Cod. 1, 3, 45), 535 (nov. 6, с. 5), 536 (nov. 22, с. 42). Правило 10 Анкирского собора отменено Трулльским собором в 6 правиле. Так медленно прививались требования, вытекавшие из условных моральных воззрений.

Разумеется, не в этих только специальных узаконениях по вопросу о брачной жизни клириков выражалось требование нравственной высоты их жизни. Этого рода узаконения только с большим постоянством повторяются в соборном законодательстве. По общему правилу, устранялся из клира всякий виновный в каких-либо тяжких прегрешениях, например, в убийстве.

Апостол говорит вообще, что кандидат на священные степени должен быть *беспорочен* (I Тим. III, 2, 10; Тит. I, 6, 7). Феодорит понимает беспорочность, как отсутствие предлога для сомнения при выборе. В силу этого не допускаются к священным должностям лица, запятнавшие свою репутацию. Поэтому Никейский собор 325 г. 9 правилом постановил: "Если некоторые без испытания произведены в пресвитеров, или при испытании исповедали свои согрешения, но, несмотря на их исповедь, люди, устремясь против правил, возложили на них руки, то правило не терпит таких. Ибо кафолическая церковь требует жизни безукоризненной". Между тем Карфагенский собор (30 мая 419 г.) категорически выразил ту мысль, что, если епископ заявит, что на исповеди кто-нибудь сознался ему в известном проступке, а обвиняемый будет отказываться, то пусть епископ не сочтет оскорблением для себя, если ему не поверят. Значит, здесь дело шло о таком деянии, которое могло быть констатировано явно — или через улики, или через

публичное признание самого лица, но не на исповеди. Западная церковь высказалась очень определенно о покаянии клириков. Именно, в 385 году епископ римский Сирикий постановил, что не дозволяется никому из клириков открыто каяться и что лицо, покаявшееся публично, не может вступить в клир. Иннокентий в одном послании жалуется, что некоего Модеста, который публично принес покаяние, произвели не только в клир, но готовы были даже возвысить до епископской степени. Лев Великий также говорит, что церковным обычаям совершенно чуждо допускать, чтобы клирики публично приносили покаяние с возложением на них рук. Вообще на западе установился взгляд на публичное покаяние как на препятствие ко вступлению в клир. Об этом свидетельствует один факт из истории раскола донатистов. Когда Цецилиан был произведен в епископа карфагенского, но не *a sene*, т. е. не старейшим в стране (митрополитом), как было в обычае, то имевший значение митрополита епископ Секунд тигизиский и другие епископы не хотели его признавать. "Признавайте его простым клириком,— сказали им,— и придите рукополагать". Тогда Секунд ответил: "Пусть только придет к нам Проломить ему голову ради покаяния" Объясняется это тем, что "*tendentia*" (возложение рук) употреблялось и в смысле публичного покаяния, так что в рассматриваемом случае рукополагаемый Цецилиан был бы выставлен в качестве публично кающегося и был бы лишен возможности вступить в епископский сан. Таким образом, практика покаяния перед рукоположением — так, как употребляется теперь у нас,— есть явление в древней церкви не предусмотренное. Таковы общие условия, предъявляемые в наш период членам клира. В них проходит стремление сосредоточить в клире интеллектуальные и нравственные силы христианского общества. И можно сказать, что, несмотря на исключения, довольно частые, в общем эта цель достигалась. И представители священства были если не идеально нравственными и просвещенными, то все же одними из лучших людей своего времени.

Примечания

¹⁾ "Я, Илия, епископ Адрианополя, определивши, подписал рукой Романа, епископа Мир, по причине незнания грамоты"; "Я, Каюма, епископ Фено, определивши, подписал рукой моего соепископа Дионисия [Сикамазонского], потому что не знаю грамоты" (*лат.*).— 151.

²⁾ "Угодно, чтобы иподиаконы, касающиеся святых тайн, и диаконы, и пресвитеры, а также и епископы, согласно прежним постановлениям, воздерживались от жен" (*лат.*).— 153.

³⁾ "Ты, двубрачный, крестишь, ты, двубрачный, приносишь евхаристическую жертву? И сколько же среди вас двубрачных начальствуют, насмехаясь над самим апостолом?" (*лат.*).— 157.

Увеличение клира и новые церковные должности

Благополучное положение христиан со времени Константина дало возможность церкви широко развернуть иерархическую программу: во-первых, увеличилось число членов клира, во-вторых, некоторые должности стали создаваться вновь.

Центром клира были три священные степени: епископы, пресвитеры и диаконы. Это так называемые *ordines sacri*, *majo-res*. Но уже в предшествующий период явились разветвления этих степеней в восходящем и нисходящем порядке. Начнем с последних.

Образовался целый ряд нисходящих степеней — *ordines minores*, клир в собственном смысле в противоположность священству. В предшествующий период встречаются в 252 г. в римской церкви 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколупа и 52 эксоркиста, лекторов и остиариев. Псалты обыкновенно являются и в настоящий период тождественными с чтецами. Тогда же встречаются "гробокопатели", *κοπιатаί* или *fossores*, [также диакониссы. В настоящее время замечается количественное увеличение клириков, занимающих эти должности, как естественное последствие изменившихся отношений церкви к государству, улучшения ее материального быта и развивающегося стремления к великолепной обстановке богослужения.

Чтецы в начале нашего периода являются даже на соборах в качестве представителей епископов, правда — совместно с пресвитерами или диаконами. Так под актами Арльского собора 314 г. подписались, между прочим, один лектор и один эксоркист. Наконец, в соответствие с общим характером нашего периода, когда церковные степени дробились, размножались, давали отрасли вверх и вниз,— и степень чтеца дала одну форму в этом роде. На соборе Антиохийском 445 г. (при Домне) фигурирует между прочим и *ἀρχιαναγνώστης* Исаакий. На одной степени с лекторами стояли *эксоркисты*, обязанность которых состояла в чтении молитв над одержимыми (*εὐεργούμενοι*) и в надзоре за оглашенными.

Вторую стадию клировых степеней составляют *аколупы* и *иподиаконы*. По римской практике, лицам, пробывшим 4 или 5 лет в той или другой должности, открывался доступ в священный сан диакона (Сирикий, Зосим). Относительно должности аколупа известно немного: как видно из самого их названия, они были спутниками епископа; они же разносили по титулам св. Тайны,— что, очевидно, приближает их к званию диаконов.

К разряду клириков *ordinis minoris*, несомненно, принадлежат "*могильщики*", *fossores*, приготовлявшие в катакомбах ниши в которые полагались тела умерших. Эти "копатели", конечно, существовали уже давно, хотя документально они известны с IV века. В одном официальном документе 303 года (*Gesta purgationis Caeciliani*) и в письме (49) Иеронима *fossores* рассматриваются, бесспорно, как клирики. В одной хронике VI века (*Mai, Spie. Rom. IX, 133*) они ставятся даже выше остиариев (*ostiarius, fossorius, lector, subdiaconus, diaconus, presbyter, episcopus*) и рассматриваются как богоучрежденная степень клира.— Под именем "трудников", *κοπιатаί, κοπιώντες* (в смысле *fossor*, бесспорно, с IV в.; намек на это значение в написи III века), *fossores* являются и на востоке. При Феодосии II их было в Константинополе свыше 1000. В законах Констанция 357 и 360 года *κοπιатаί* прямо называются клириками. В одном прошении сугубой эк-тении и до нашего времени сохранился след этого церковного положения "копателей" ("трудолюбивых, поющих и предстоящих людей", *κοπιόντων, ψαλλόντων* и пр.).

Отличную от "копиатов" корпорацию составляли *lecticarii* и *decani*; Константин в числе 950 человек назначил их на службу церкви (константинопольской). Это были миряне, набираемые из различных сословий, служившие при погребении. К клиру они не принадлежали. Император Анастасий (491—518) довел их цифру до 1100. Так как они погребали умерших безвозмездно, то Анастасий им [предоставил свободу от податей и доходы]. Аналогию с лектикарями составляют *параваланы*, *ο ἰ π α -ραβαλανεῖν*, корпорация, посвятившая себя уходу за больными⁴). Известны только александрийские параваланы. Некоторые историки причисляют их к клиру, но для этого нет твердых оснований. Известно, что параваланы представляли из себя организованную корпорацию в 600 человек с синдиком во главе, имели свой законный список, что привилегии их были настолько значительны, что богатые люди даже покупали места параваланов за деньги (и закон полагает границы их порывам), что они состояли под ведомством архиепископа

александрийского, и в этом отношении представляли собой полуклириков. В истории эта корпорация оставила по себе позорную славу. Известно, как они геройствовали вместе с монахами Варсумы в 449 году в Ефесе на разбойничьем соборе, и едва ли не параваланы составляли главный контингент той толпы, которая под предводительством чтеца Петра растерзала Ипатию. Во всяком случае, в 416 году параваланы сильно скомпрометировали себя, и закон Феодосия II от 29 сентября 416 года аттестует их весьма нелестно. Оказывается, особая депутация являлась в Константинополь просить, чтобы александрийский епископ никогда не отлучался из Александрии, иначе граждане не видели средств держать в порядке эту шайку служителей церкви. Феодосии сократил цифру параваланов до 500 человек, изъял их из-под ведения епископа александрийского и подчинил префекту Египта и строго запретил им *in cogroge* появляться в общественных местах, на суде или в театре. Впрочем, 3 февраля 418 г. эти ограничения были отменены, и в числе 600 человек они подчинены епископу александрийскому.

Наряду с этими степенями в числе клира являются представительницы женской части христианского общества, *диакониссы*. Причины появления их в клире понятны. При той разобщенности между мужским и женским полом, какая господствовала на востоке, поддерживать частые сношения с христианскими женщинами для епископа или пресвитера было затруднительно. А между тем новообращенные нуждались в наставлении в истинах веры и христианской нравственности. Поэтому в составе клира женщины являются весьма рано. Ап. Павел в 1 послании к Тимофею V, 3 и дал. и Титу II, 3—5 говорит о вдовах (*χήραι*) и *πρεσβυτιδες*, которым поручает наставлять женскую половину христианского общества. Одно из правил африканской церкви говорит о вдовах, которым поручалось научать готовившихся к крещению деревенских женщин, что они должны отвечать при крещении. Из различных мест, относящихся сюда, известно, что Диакониссы имели известного рода надзор за женской половиной христианского общества, наставляли готовившихся к крещению христианских женщин, что они должны отвечать на вопросы, во время крещения женщин раздевали и одевали их, ухаживали за ними во время болезни,— и вообще являлись посредницами, исполняли поручения епископов, относящиеся к женской половине общины. Канонический возраст их сперва был определен, согласно с выражением ап. Павла, в 60 лет (1 Тим. V, 9), но в 451 г. собор Халкидонский (правило 15) решил поставлять диаконис 40 лет. Это правило повторено и Трулльским собором. Положение диаконис в клире представляется не бесспорным. В 19 правиле Никейского собора они сначала причисляются к клиру, как такие, которым преподается рукоположение (*χειροτονείσθωσαν*), но вслед за тем рассматриваются как такие, которые не имеют *χειροθεσίαν τίνα* и должны быть причислены к мирянам. 11 правило Лаодикийского собора (364, 347—381), по-видимому, запрещает их церковное поставление. Однако же вероятнее, что они издавна были поставляемы через руковоложение епископа в присутствии общины, как и другие члены клира. Правило Халкидонского собора говорит о их хиротонии и хирофесии. Старшая из диаконисе, вероятно, нечто вроде председательниц их корпораций, назывались пресвитидами (*presbyterae* на западе).

Судьба этого института в различных местностях была неодинакова. В лице Олимпиады, известной из истории Иоанна Златоуста, мы имеем высшую представительницу этого рода. Вообще диаконисы более распространены на востоке, чем на западе. На западе уже довольно рано являются попытки отмены этого рода учреждения. Собор Орлеанский 533 (пр. 18) запретил преподавать им *benedictio diaconalis* вследствие слабости пола. Собор Оранжевый (*Arausicana I*) 441 г. (пр. 26) запретил вновь поставлять их, а существующих [постановил] низводить в разряд мирян. Вероятно, эти распоряжения стоят в связи с изменившимися обстоятельствами времени: распространяющийся все более и более обычай крещения детей сделал участие в этом таинстве диаконис ненужным, а

присутствие их в клире, обязательно безбрачном, казалось не совсем безопасным или приличным. Напротив, на востоке их корпорация пополнялась женами епископов, разлучившимися с мужьями при поставлении их в этот священный сан, и продолжает существовать в XII веке.

Перечисленные церковные должности, за исключением деканов и параваланов, имеют, действительно, характер церковный, клировой — стоят в отношении к таким внутренним отправлениям церкви, как богослужение. Но с начала периода эти клиро-вые степени начинают сплетаться с церковными должностями другого порядка, предназначенными для заведования известного рода внешними функциями церковной жизни, должностями с характером не столько клировым, сколько чиновным, бюрократическим. В наш период они не доходят до такого грандиозного развития, какое представляет сложный организм девяти пяте-риц византийской церкви; некоторые из этих должностей существуют только в зародыше, некоторые совсем еще не появляются.

Из этих служебных должностей следует упомянуть прежде всего о *нотариях*. На них лежала обязанность составлять протоколы о церковных делах. Это звание по самому существу своему могло быть совмещено с самыми разнообразными церковными степенями. Мы встречаем поэтому нотарииев чтецов, нотарииев по-сошников (на западе) (Кесарии арльский, f 542 г.), носивших епископский *baculum*, нотарииев иподиаконов, нотарииев диаконов.

Нотарии имели значение гораздо большее, нежели секретари и канцеляристы при епархиальном управлении, потому что обширная переписка между епископами велась тогда не собственноручно, а через нотарииев; переписка вообще считалась занятием недостойным высокого ума. Поэтому епископ, получив письмо, диктовал ответ нотарию, откуда и явилась фраза: "Получив такое-то известие, я тотчас продиктовал свой ответ". Но-тарий, таким образом, являлся лицом весьма близким к епископу; почему многие выдающиеся церковные деятели начинали свое служение с нотарииев, например, Афанасий Великий (*ύπο-γραφεύς* Александра александрийского) и др. Даже на вселенском соборе нотариии играли значительную роль, соединяемую с диаконским саном; посланные с документами или с вопросами о частном соглашении от одного епископа к другому, они должны были тотчас же на своей восковой дощечке записать ответ. На соборе 681 г., например, являются нотариии — Агафон, чтец константинопольский, Феодор, диакон и первенствующий из нотарииев апостольской церкви, и Константин, архидиакон константинопольский и первенствующий из нотарииев. Нота-Риями были не только диаконы, но и пресвитеры: на Ефесском соборе присутствовал первенствующий из нотарииев (*primicerius notariogum*) Петр, александрийский пресвитер. В Константинополе эта должность приобрела прочную славу благодаря мученической кончине Мартирия и Маркиана — нотарииев Павла константинопольского, пострадавших при Македонии. День их Памяти, 25 октября, назывался "праздником св. нотарииев" и праздновался весьма торжественно. Главным представителем торжества был великий хартофилакс.

Хартофилаксы выделились из нотарииев и впоследствии заняли высокое положение. В первый раз об этой должности упоминается на соборе 536 г. В 681 г. на соборе присутствовал хартофилакс диакон Георгий. Деятельность хартофилаксов и тогда уже представлялась весьма важной, так как справка в документах, хранимых ими, давала направление всему делу.

Затем выделился ряд должностей по церковному хозяйству. Халкидонский собор учредил при епископах должность *эконома*, чтобы епископ был незасорен. В александрийской церкви эконом занял особо выдающееся положение. В константинопольской церкви он

был диаконом, здесь же пресвитером и, кажется, первым лицом по епископе — архипресвитером, что соответствует нашему названию кафедрального протоиерея. На такое значение эконома в александрийской церкви указывает сохранившееся доселе в александрийской церкви слово "куммус", представляющее искажение двух греческих слов, "ἡγούμενος" и "οἰκονόμος".

Были и еще должности. Так заведование делами *благотворительности* возлагалось на особое лицо. Такую должность [заведующего орфанотрофией] занимал патриарх Акакий до 471 г. При юридическом признании имущественных прав церкви со стороны государства, в случаях столкновения со светскими лицами и судебными инстанциями, явилась нужда в особых опытных юристах, которые назывались на западе *defensores*, на востоке — ἐκδικοί, ἐκκλησιέκδικοί. На них, между прочим, возлагались те обязанности, исполнение которых требовало применения принудительных мер; так, например, духовные лица, монахи и клирики, не имевшие права жить в Константинополе, высылались ими в их церкви (Халк. соб. пр. 23). Обыкновенно они назначались из диаконов, но были и пресвитеры.

Для заведования драгоценностями церкви явилась должность *скевофилакса*. Известно, что церковные драгоценности прежде хранили диаконы. Вероятно, значительное увеличение церковных богатств в наш период вызвало появление особой должности. Церковные сосуды — σκεύη, и драгоценности — κειμήλια хранятся теперь у пресвитера, который носит название

φύλαξ τῶν κειμηλίων (Soz. V, 8), или скевоφύλαξ (Theod. Lector, n. 28), или κειμηλιάρχης. Первый исторически известный скево-филакс, или φύλαξ τῶν κειμηλίων — пресвитер антиохийский феодор, пострадавший (усеченный мечом) при Юлиане (у него требовали сведений о сокровищах). При Иве в эдесской церкви у кимилиарха хранятся не только сосуды, но и звонкая монета (6000 νομίσματα). Это, следовательно, уже и церковный казначей. В [первой ужеполовине нашего периода это была весьма уважаемая в Константинополе должность. С 447 по 654 г. из 20 константинопольских патриархов трое — Флавиан, Македонии II и Тимофей — были скевофилаксы. Таким образом, должность эконома получила разветвления.

Примечания

⁴) Ср. В. В. Болотов, "Параволаны" ли? (Орфографический вопрос). "Христ. Чт." 1892, II, 18—37 (= Из церковной истории Египта. Вып. III. Архимандрит та-венниссиотов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. Спб. 1892, 235—254). Стр. 26—27: в древних памятниках παραβαλανεῖς, parabalani, paraba-lanin = παραβαλανεῖν = οἱ παρά βαλανεῖ[ο]ν, "параваланинцы", т. е. "которые у бани, при бане, близ (подле) бани". 34: "Религиозное братство параваланинцев первоначально состояло, по всей вероятности, из так называемых "трудников", т. е. — в главной массе — из благочестивых простолюдинов, посвятивших свой физический труд на служение церкви. По указанию церковных властей они исполняли разные черные работы. Епископы александрийские, по-видимому, брали себе домашнюю прислугу из параваланинцев. Как показывает самое название, эти трудники поселены "у [церковной] бани"; отопление ее, присмотр за ней, прислуживание моющим, и составляли обычную обязанность параваланинцев, из которой естественным путем развилась и благороднейшая цель этого братства, уход за больными". 35: "Историческое существование александрийских параваланинцев от 416 по 534 г. засвидетельствовано документально. Вне всякого сомнения, они явились ранее 416 г., но когда именно, неизвестно. Невероятно, однако, чтобы это братство появилось ранее Константина Великого; раз они поселены были у "бани", значит церковным имуществом

государство уже усвоило известные привилегии. Невероятно также, чтобы это учреждение пережило разгром, которому подвергалась Александрия от арабских завоевателей". "Орфография имени *οι παραβαλανεῖν* устанавливается на твердых документальных данных. Напротив, излюбленное всеми *parabolani* выдуманно позднейшими учеными без всякого серьезного основания" (А. Б.) — 164.

Диаконы и пресвитеры

И священные степени в настоящий период дали новые подразделения. Явились архидиаконы и вторые диаконы, архипресвитеры и вторые пресвитеры, явились митрополиты, архиепископы, экзархи, примасы, патриархи.

Первое известие о *вторых диаконах* встречается в карфагенской церкви, первый исторически известный *архидиакон* был Цецилиан карфагенский. Далее: Афанасий Великий называется *πρωόμενος διάκωνος*, Евагрий, архидиакон константинопольский при Григории Назианзине, Серапион, архидиакон при Иоанне Златоусте и т. д. О *вторых пресвитерах* упоминается в актах Ефесского собора, и еще ранее, при Валенте, упоминаются в Эдессе пресвитер Евлогий, ο των άλλων πρωόμενος, и Протоген, ο μετ εκείνων. *Архипресвитером* прямо или протопресвитером называется Петр александрийский при Феофиле, Арсакий, преемник Златоуста, Протерий, преемник Диоскора. Архипресвитеры и архидиаконы выделялись из среды своих собратий, разумеется, постепенно. Протопресвитер — это был сперва старейший из членов пресвитерия, архидиакон — это первый и самый выдающийся между диаконами. В IV веке эти Должности получают уже твердую постановку. Из слов Иеронима мы знаем, что в каждой церкви был один архипресвитер и один архидиакон, что первого избирали из своей среды пресвитеры, второго — диаконы и, по-видимому, самое главное и заключалось в этом избрании. Но на востоке, по-видимому, больше значения имел в самом назначении в архипресвитера голос епископа.

Относительно значения архипресвитера можно сказать немного: он был посредником епископа при раздаянии милостыни, распределении пособий, и, видимо, заступал его место в случае его отсутствия, что и весьма естественно, если он был старейшим между пресвитерами. Вообще эта должность — весьма почетная — представляется довольно безцветной. Не то приходится сказать об архидиаконах. Их древнее положение в церкви обозначается одним современным фактом английской церковной жизни: в этой стране консервативного протестантизма между епископами числятся и такие члены иерархии, которые *de jure*, по своей церковной степени, — только архидиаконы.

В древней церкви архидиакон был носителем соединенных прав и преимуществ *диаконского* чина; архидиаконат — это продукт оригинально сложившихся отношений между тремя иерархическими степенями. По праву пресвитеры всегда были выше диаконов: пресвитер был совершителем тайн, диакон только их раздаятелем; пресвитер мог крестить, диакону дозволялось это лишь в виде исключения; пресвитер мог исповедовать, диакону (при Киприане) дозволялось покаяние только в случае опасности смерти кающегося. Древние соборы составлялись *residentibus episcopis et presbyteris, astantibus diaconis*: т. е. вокруг возвышенных седалищ епископов, позади их, садились полукругом пресвитеры на низших седалищах, между тем как диаконы стояли перед лицом епископов. Таков же был и богослужебный порядок: диаконы не пользовались честью церковного седалища. Вообще пресвитеры рассматривались как *senatus ecclesiae*, советники епископа; диаконы были только служителями последнего, его *ministri*. В западной церкви, где так логично развивалось все, в основе чего лежало юридическое начало, существовала такая практика при посвящении в священные степени: когда

поставляли епископа, два епископа держали над его наклоненной головой раскрытое св. Евангелие и все епископы возлагали руки на поставляемого; когда поставляли в пресвитера, на голову поставляемого возлагали руку не только епископ, но и все присутствующие пресвитеры; напротив, когда поставляли в диакона, то на его голову полагал руку один только епископ его поставивший, потому что диакон посвящается не для священства, но для служения, поп *ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur*. Таким образом, диакон в самом своем посвящении не вводился в состав церковного сената, не призывался как равный в число пастырей. Его назначение было, так сказать, личным делом одного епископа, подобно тому, как в государственной иерархии того времени от собственного усмотрения высшего государственного чиновника зависел состав его *officium*, служебного его персонала.

Таким образом, официальное положение диакона было весьма скромно. Но не так было на практике: диаконы оказались действительно *ministri* в нашем смысле слова, тогда как пресвитеры — только сенаторами. Возвышению их влияния содействовало многое. Прежде всего, на простой народ, на мирян, импонировало уже одно то, что пресвитеров было так много, а диаконов — так мало. Из книги Деяний мы знаем об избрании 7 диаконов для служения при трапезах. Число это долго держалось на востоке. Неокесарийский собор 314 г. определяет количество диаконов вообще семью. Но Трулльский собор правилом 16 отменил это постановление Неокесарийского собора и свое постановление подтвердил ссылкой на экзегетический текст Златоуста. Римская церковь также долго держалась седмичного числа диаконов. Это-то обстоятельство, именно, такое ограниченное число диаконов, при многочисленности пресвитеров, производило сильное впечатление на простой народ и способствовало увеличению значения диаконов в глазах мирян. Рим в церковном отношении подразделялся на 14 *regiones* — округов, и диаконы по своим обязанностям ставились как бы в положение надзирателей в этих округах. В III в. при Корнилии римская церковь насчитывала 46 пресвитеров и только 7 диаконов [и сверх того 7 иподиаконов]. Весьма многие, даже и большие церкви не хотели отступить от этого числа, освященного апостольской практикой.

Еще более возвышению диаконов содействовало течение *изни в древних церковных общинах. При довольно ограниченном числе верующих, древний приход (*paroikia*) мог в своем °дном составе собираться в одном месте [дляобщественного богослужения. Церковная жизнь сосредоточена была тогда не там, что мы называли бы "в приходах", а в кафедральном соборе. При этом, естественно, предстоятель церкви, епископ, был и предстоятелем богослужебных собраний. Имея право совершать евхаристию, крещение, пресвитеры весьма редко могли пользоваться этим правом наделе, особенно потому, что крещение совершалось в определенные сроки и самим епископом. Поставленные быть учителями народа, проповедниками слова Божия, пресвитеры, как можно думать, весьма нечасто могли пользоваться этим правом; безыскусственное наставление по прочтении Евангелия обыкновенно давал сам предстоящий. В римской церкви проповедничество вообще было неразвито; в Карфагене существовала такая практика, что пресвитер не должен проповедовать в присутствии епископа; исключение было сделано в первый раз для Августина. Свободнее в этом отношении было на востоке; но и здесь в александрийской церкви со времени арианства утвердился обычай, что ни один пресвитер не должен проповедовать в церкви. Словом, в западной церкви только в редких случаях пресвитер мог составить себе репутацию хорошего проповедника и с этой стороны возвысить свой авторитет в глазах паствы. Обыкновенно же значение пресвитеров с их совещательным [голосомположительно бледнело вследствие постоянной близости их к епископу; на их долю выпадало довольно много чести, но весьма мало власти, весьма незначительная область для деятельности.

Насколько в этом случае теряли пресвитеры, настолько приобретали диаконы. Они были, так сказать, слуги епископа, сияли не самостоятельным светом, но — и отраженный, это был все-таки чрезвычайно сильный блеск епископского сана. Обыкновенно не пресвитеры, а диаконы были доверенными лицами епископа, его интимными приближенными: за епископом римским Ксисом на казнь следует и диакон Лаврентий; жизнь Киприана карфагенского — до последних минут его — описана его диаконом Понтием. Многие функции низшего порядка поручались диаконам, потому что сан пресвитеров был слишком высок для того, чтобы их можно было возложить на них. Таковы, например, обязанности наблюдать за народом во время богослужения, передавать ему распоряжения епископа, призывать к порядку бесчинных, — все это считалось обязанностью диакона и все это, бесспорно, ставило диаконов в близкие отношения к мирянам, открывало весьма много возможностей для того, чтобы дать почувствовать последним весь свой вес, все свое значение. Богатая вдова Люцилла имела обыкновение перед принятием св. Тайн целовать кость какого-то мученика сомнительной подлинности. Архидиакон Цецилиан сделал этой влиятельной особе за это выговор, *inde irae* (отсюда неприязнь): и это обстоятельство было одной из мелких причин к появлению донатизма. Мало-помалу диаконы стали надзирать и вообще за поведением мирян.

Другая сторона церковного управления, распоряжение церковными имуществами, также много зависела от диаконов. Они были первые хранители церковных драгоценностей; они же были распорядители церковных доходов. От Лаврентия римского требовали отчета в распоряжении церковными богатыми сокровищами; он продавал в свое время церковные сосуды. Карфагенский диакон Феликиссим завладел церковными доходами, отказывался дать отчет Киприану в том, как он раздает милостыню, и угрожал не давать ни малейшего пособия тем, которые не пристанут к его партии. Цецилиана, архидиакона карфагенского, донатисты обвиняли в том, что он исповедникам не давал никакого вспомоществования. Прибавьте к этому, что доходы диаконов были больше, чем у священников (Hieron. ep. ad Evangelum), что, разумеется, могло лишь придавать первым самоуверенности.

При таком положении дел, диаконы, естественно, могли высоко держать свою голову. В особенности римский диаконат отличался вызывающим отношением к пресвитерам. По принципу диаконы не могли сидеть перед пресвитерами; но Иероним знал таких диаконов, которые не только сидели перед священниками, но даже преподавали им благословение (ep. ad Evangelum). Подобного же характера явления повторялись и в других местах. Никейский собор (прав. 18) должен был запретить диаконам вкушать евхаристию прежде епископа, преподавать евхаристию пресвитерам, или садиться посреди них, — и напомнить, чтобы они не забывали своей меры, что они слуги епископов и ниже пресвитеров. Лаодикийский собор (между 343-381, Schaff) тоже постановляет (прав. 20), *ὅτι οὐ δεῖ διάκονον ἐμπροσθεν πρεσβυτέρου καθέζεσθαι, ἀλλὰ μετὰ κελεύ-σεως του πρεσβυτέρου καθέζεσθαι* (ср. Трулл. прав. 7)⁵).

А если таковы были отношения диаконов, то можно понять, что такое был архидиакон, один между немногими. Постоянный спутник епископа при богослужении (Hieron, comm. in Ezechiel. c. 48: *certe qui primus fuerit ministrorum (= τῶν διακόνων), quia per singula concionatur in populos et a pontificis latere non recedit, injuriam putat, si presbyter ordinetur*⁶)) главный деятель в административной сфере, прекрасно знакомый с церковными делами епископии, архидиакон считался естественным представителем своего епископа на соборах (например, Халк. соб. деян. 6: Порфирий архидиакон, занимающий место Урания, епископа эмесского) и посредником в сношениях его с другими его собратьями (Innocent, parae ep. 22). А если это были епископы подчиненные, то подобный посредник выглядел уже ревизором. В делах маловажных он имел право суда над диаконами (Ник. соб. правило 57 — неподлинное, с арабского), мог даже по своему усмотрению отлучать их от

церкви (Халк. соб. деян. 10). На соборе Халкидонском Ива, епископ эдесский, заявил как о вещи самой обыкновенной, что один из его диаконов (Мара) отлучен не им (епископом), а своим архидиаконом, отлучен по справедливости, потому что оскорбил пресвитера,— и это отлучение имело столь же законную силу, как и произнесенное самим епископом. Право надзора за нравственной жизнью членов церкви повело к тому, что для производства в священные степени требовался одобрительный отзыв архидиакона (Hieron. ep. ad Evangelum),— такая функция, которая делала весьма чувствительным авторитет архидиакона и для пресвитера, и для самих кандидатов в епископы. Когда Ива эдесский вздумал рукоположить во епископы некоего диакона Авраамия, подозреваемого в чародействе, то этому энергично воспротивился эдесский архидиакон; с последним Ива расправился по-своему: лишил его должности и отлучил от церкви, но кандидатура Авраамия, несмотря на все усилия Ивы, все-таки не прошла (Халк. соб. деян. 10). Архидиаконы влиятельных кафедр иногда третировали свысока и посторонних епископов. Известно (Сократ, Созомен), какого шума наделало то обстоятельство, что архидиакон св. Златоуста Серапион не раскланялся с гавальским епископом Севирианом. Последний никак не хотел верить, что Серапион сделал это случайно, без намерения оскорбить его; следовательно, так велика была возможность презрительного обращения столичного архидиакона с провинциальным епископом. Архидиакон энергичный мог постоять за свое влияние и в споре со своим епископом. Иве эдесскому приходилось выслушивать от своего архидиакона не только протесты против неблагоприятных кандидатур, но и откровенные замечания относительно таких случаев, когда для богослужения приходится покупать в лавчонках дурное вино, и то в недостаточном количестве, тогда как у самого епископа за столом в изобилии превосходное вино (Халк. соб. деян. 10). Вообще, архидиаконы были правой рукой своего епископа. В Риме их значение было весьма велико. Феодорит кирский ищет себе нравственной опоры в Риме и пишет письмо к папе Льву Великому (ep. 113); вместе с тем он адресует и к римскому архидиакону (ep. 118) с просьбой содействовать ему своим влиянием на папу,— и это тогда, когда на папском престоле восседал человек такой самостоятельный, железной воли и неумолимой энергии, как Лев I. А когда этот последний был архидиаконом, то Кирилл александрийский, по делу об иерусалимском Ювеналии, обращался даже не к Келестину (папе), а ко Льву (Leon. ep. 119, al. 92). Очень естественно, что лицо, так хорошо знакомое с церковными делами, как архидиакон, являлось одним из самых видных кандидатов на епископскую кафедру. По крайней мере, и на востоке, и на западе вакантные кафедры замещались архидиаконами не реже, чем архипресвитерами. В Александрии: Афанасий Великий, ὁ πρῶτος τῶν διακόνων; архидиакон Тимофей, претендент на кафедру по смерти Феофила, соперничавший с Кириллом; Протерий, архипресвитер Диоскора. В Константинополе: Арсакий, преемник Златоуста, протопресвитер; Анатолий, архидиакон александрийский. В Риме: Феликс (355), архидиакон; 366 — диакон (Langen; presbyter, Pagi) Дамас и диакон Урсин, [претенденты на кафедру]; 418 — борьба между пресвитером Бонифатием и архидиаконом Евлалием из-за кафедр-Rbi; Лев I (440-461) и Иларий (461-468), из архидиаконов; "9 — борьба между диаконом Симмахом и архипресвитером Лаврентием; Агапит, из архидиаконов; 538 — Вигилий, (архи?) диакон. Вообще преемство архидиаконов на римской кафедре было явлением настолько обычным, что писатель VI в., Евло-гий, патриарх александрийский (580—607) (цитируемый Фотием в Cod. 182) даже происхождение новатианского раскола в Риме объясняет тем, что папа Корнилий оскорбил Новатиана: не желая иметь его преемником, он произвел его из архидиаконов в пресвитеры, "ибо в Риме было принято (ἐνενόμιστο), чтобы архидиакон был преемником архиерея". При таком положении дел слова Иеронима, что диаконы считают за оскорбление, если их произведут в пресвитеры, вовсе не представляются преувеличением. Это явление известно было не только на западе; но и на востоке. Константинопольский архидиакон Аэтий, игравший довольно видную роль на Халкидонском соборе и обративший на себя благосклонное внимание римских легатов,

чем-то навлек на себя неудовольствие своего патриарха Анатолия. Этот и возвысил Аэтия, произведши его в пресвитеры к одной кладбищенской церкви. Из-за этого у папы Льва вышла целая переписка (ep. 111, 112, 113, 117, 127, 128, 132, 135, al. 84, 85, 86, 88, 100, 101, 105, 106). В Риме очень хорошо понимали, что, отняв у Аэтия заведование всеми церковными делами (ep. III: *dis-pensationem totius causae et curae ecclesiasticae*, ep. 112: *ecclesias-ticis negotiis praepositum esse*⁷)), Анатолий низложил Аэтия под видом почести, а назначение к одной из отдаленных кладбищенских церквей слишком похоже было на ссылку (ep. III: *sub honoris specie degradaret; dejectionem innocentis per speciem provectionis implevit, addens in sententia illud injuriae, ut eum coemeterio deputando quodam damnaret exsilio*⁸)). Своим ходатайством перед императором Лев добился, наконец, того, что Анатолий возвратил свое благоволение пресвитеру Аэтию, но, конечно, не архидиаконство. Нечто подобное же впоследствии было и с Гоноратом, архидиаконом салонским (*salonitano*) (Gregor. M., lib. 1, ep. 10 et 19; lib. 2, ep. 16).

В настоящий период само развитие церковной жизни повело к некоторому возвышению *пресвитеров*. Имеем в виду образование приходов. Известно, что древняя (доконстантиновская) церковь не знала приходов в нашем смысле этого слова. Древняя *парокіа* была сама *εκκλησία ή παροικούσα*, т. е. поместная церковь с епископом во главе. При ограниченном числе верующих в каждом городе все они составляли из себя одну общину (*парокіαν*), епархию-приход с предстоятелем епископом, и, за исключением случаев чрезвычайных, собирались в одном месте. К верующим горожанам примыкали и христиане-поселяне, в воскресный день являвшиеся в город для участия в богослужении. Если же в известной местности обращалось достаточное число христиан, они составляли не новый приход с пресвитером, а новую *парокіαν*, церковь с епископом во главе. Обращение масс в настоящий период до такой степени количественно увеличило христиан, что религиозные собрания христиан в одном месте стали уже затруднительны. Для христианского населения деревень потребовались свои религиозные собрания. По древней практике в каждом селении следовало бы поставить епископов. Африканская церковь, которая во многом отличалась строгой консервативностью, так и поступала. Когда в крепостце Фуссале в 40 милях (около 56 верст) от Иппона образовалось достаточно православных христиан, Августин поставил туда нового епископа. Оттого в Африке епископий было весьма много. В Риме господствовала идея единства, так что хотя верующие собирались в нескольких местах и богослужение совершали пресвитеры, но без освящения св. Даров, которые приносились в частные церкви от епископа аколумфами. В этом отношении практика установилась такая, что отдельные пресвитеры приурочивались к определенным церквам. В Константинополе три главные церкви рассматривались как одна церковь; клир там принадлежал, собственно, к Софийскому собору. Приходская жизнь началась раньше всего, по-видимому, в Александрии, и дело выходило естественно из самых городских порядков. Каждый город разделялся на кварталы, по которым распределялись налоги, и в них образовались самостоятельные приходы, в так называемые "лавры" стали посылать особых пресвитеров, которые и оставались там постоянно. Ко времени появления арианства приходская жизнь здесь была уже сильно развита.

Пресвитер, представлявшийся по своему положению как бы Церковным сенатором — *senator ecclesiae*, не мог быть назначаем обычным порядком, как диакон, стоявший на положении обыкновенных *officia*. Поэтому выборное начало при причислении к пресвитериату упорно оставалось. Неизвестно, выбирали ли диаконов в IV и V веке; о пресвитерах же это положительно известно.

О самых выборах нужно заметить следующее. Приходы в то время распространялись в числе очень медленно. Материальные интересы отдельных приходов (доходы и т. д.)

рассматривались как принадлежность всей епископии. Только потом дано было разрешение пользоваться этим каждому приходу отдельно. Таким образом, духовенство в древности централизовалось около главной церкви — кафедральной, которая называлась καθολική εκκλησία. Весь клир епископии рассматривался как клир кафедральной церкви, только командированный в известные места — приходы. Выборы поэтому производились не отдельно по приходам, но все избирательное дело сосредоточивалось при кафедральной церкви.

Что выборы были тогда и как они производились, об этом дает сведения третье слово Златоуста "О священстве" (15 гл.). В этом слове Златоуст сначала описывает трудности епископского служения и в принципе и на практике: епископ занимает положение воеводы, постоянно находящегося на военном положении, за слабостями которого все следят; описывает трудность найти человека, удовлетворяющего всем требованиям от епископа. Затем говорит: "Хочешь ли, я покажу тебе и другой вид брани, исполненной тысячи опасностей? Иди и посмотри на народные празднества, где большей частью и производится избрание на церковные должности: и ты увидишь, что на святителя сыплется так же много порицаний, как велико число подчиненных ему. Все, имеющие право поставлять на эту степень, разделяются тогда на многие партии; пресвитеры разногласят и сами с собой, и со своим епископом; каждый защищает свою сторону, один избирает того, другой другого. Причина этому та, что не все смотрят на то, на что единственно нужно б) смотреть, т. е. на добродетель души; но сюда привходит много и других предлогов к получению этого достоинства. Например, говорят: такой-то должен быть избран потому, что он происходит из знатного рода, другой — потому, что владеет великим богатством и не будет иметь нужды содержаться на счет церковных доходов; третий — добровольно перешел к ним от противников наших. И всякий старается, чтобы предпочтен был перед другими или короткий его друг, или близкий родственник, или даже льстец. А на человека действительно достойного никто и смотреть не хочет, душевных качеств нисколько не испытывают. Одни избираются из опасения, чтобы не передалась на сторону противников; другие за злобу свою, чтобы в случае отвержения их они не стали жестоко мстить. Что может быть противозаконнее того, когда люди злые и порочные за то получают честь, за что следовало бы наказать их; и за что не должно бы позволять им переступать порога церковного, за то самое они возводятся на степень священническую? Скажи мне, еще ли мы будем искать вины гнева Божия, если людям порочным и ничего не заслуживающим передаем дела столь святые и страшные на поправление? Когда управление такими делами возлагается или на тех, кому оно вовсе не свойственно, или на таких, силы которых оно превышает, тогда церковь становится ничем не отличною от Эврипа. Прежде я смеялся над мирскими начальниками, когда видел, что при раздаянии почестей они ценят не добродетель души, а богатство, преклонность лет, покровительство людей. Но все это показалось мне уж не так странным, когда узнал, что то же неразумие проникло и к нам. Удивительно ли, если так погрешают люди мирские, ищущие славы от народа и готовые все делать за дары, когда и те, которые показывают вид, будто совсем не причастны подобным поступкам, поступают нисколько не лучше, и о небесном препираются так, как бы дело шло о десятинах земли или о чем другом подобном; берут каких-нибудь невежд и делают их приставниками такого стяжания, за которое Единородный Сын Божий не отрекся унижить славу Свою, соделаться человеком, принять образ раба, Умереть по плоти поноснейшею смертью. Но они не останавливаются и на этом, а гораздо далее простирают безумную дерзость свою: не только избирают недостойных, но и отвергают Достойнейших.— Если желаешь узнать причины и этого зла, Увидишь, что они одинаковы с первыми: корень и, так сказать, ^атерь их одна — зависть. Впрочем, они различаются видами, оворят: этот должен быть удален, потому что молод; другой — °тому, что не умеет льстить, третий — потому, что в ссоре с таким-то; четвертый — чтобы такой-то не оскорбился; пятый — потому, что

весьма добр и снисходителен; шестой — потому, что слишком строг к согрешающим; седьмой — по другой какой-нибудь подобной же причине. Вообще могут изобрести столько предлогов, сколько захотят. Если же не найдут другого предлога, то ставят на вид самое богатство, также то, что не должно возводить на эту степень вдруг, а постепенно, мало-помалу. Умеют находить и другие причины, как захотят. Теперь я желаю спросить тебя, что делать епископу, колеблемому такими ветрами? Как ему устоять против таких волн? Как отразить все эти удары? Если он при такой буре будет управляться здравым рассудком, то ему и избранным все становятся врагами и противниками, во всем оказывают упорство, каждый день возжигают раздоры, преследуют насмешками избранных, пока или их низвергнут, или поставят своих приверженцев. Если же вознамерится угодить избирателям и угождение предпочтет своему спасению, допуская то, чего не должно,— в таком случае вместо их будет иметь противником своим Бога. Что ужаснее этого? Тогда его положение и в отношении к избирателям делается гораздо труднее, потому что все они, содействуя друг другу, через то самое более усиливаются. Как от сильных ветров, встретившихся с противных сторон, море, дотоле спокойное, вдруг начинает свирепствовать, вздымает волны и губит плователей, так и церковь, как скоро допущены к ней возмутительные люди, претерпевает много разорения".

Из этого описания видно, что дело идет о выборах многочисленных как по составу избирателей, так и по числу избираемых. Дело идет не о таких выборах, какие могут быть, например, в России, когда нужно избрать одно лицо, но, очевидно, избирается несколько лиц. Указание, что возражали против известного лица на основании его молодости, показывает, что дело идет не о причислении к низшему клиру, но к высшему. И так как святитель рассматривается как присутствующий на выборах и борющийся с разными мнениями пресвитериата, то, очевидно, дело идет не о выборе епископа. Оказывается также, что в то время были выборы прямо во пресвитера.

Итак, пресвитерство в IV и V вв. оставалось выборным, а другие низшие степени замещались прямо по усмотрению епископа.

Примечания

⁵⁾ "Не подобает диакону садился прежде пресвитера, но только по повелению пресвитера" (*греч.*).— 174.

⁶⁾ "Разумеется тот, кто является первым среди служителей (= диаконов), так как он выступает один перед людьми и не отходит от понтифика, посчитает несправедливым, если его назначат пресвитером" (*лат.*).— 174.

⁷⁾ "Управление всеми церковными делами и заботами; заведовал церковными делами" (*лат.*).— 176.

⁸⁾ "Низложил под видом почести; совершил безвинного низвержение под видом продвижения, добавив в смысле бесчестия то, что передав ему кладбище, осудил его на ссылку" (*лат.*).— 176.

Епископы

Переходим к истории епископского сана. Епископский сан, во всех равномерный в смысле священства, во всех одинаков; но епископская власть в деле церковного управления в настоящий период является перед нами во многих формах: хоре-епископа, епископа, митрополита, экзарха и патриарха.

История настоящего периода, видимо, направлялась к возвышению епископского сана. Сохраняя за собою все принадлежащее ему церковное значение, освященное историей, епископ настоящего периода является конкретным носителем тех внешних привилегий, какие усвоило теперь церкви государство. Пастырь душ теперь со внешней стороны вырастает до значения высшего государственного сановника. В пределах своей духовной власти епископ был такой силой, пред которой склонялись сами царственные особы нисходя до просьб, до усиленного ума-ливания, как это было с Евдоксией, когда она явилась в роли посредницы между Златоустом и Севирианом. Этот внешний рост епископского сана сказывался в почтительных титулах. Их начало лежит уже в прежнем периоде. Теперь они развиваются в превосходные степени: "боголюбнейший и святейший" — наиболее постоянный эпитет епископа. На какого рода внешний этикет могли заявлять требования епископы, это показывает такой случай. При Константине был какой-то из многочисленных соборов. Епископы являлись на поклон императрице Евсевии. Один Леонтий трипольский (полуарианин) не сделал этого и остался дома. Императрица наконец отправила к нему посла с любезным приглашением явиться к ней, обещая за это разные милости,— построить ему великолепную церковь, осыпать его деньгами. Леонтий ответил: "Если ты сделаешь это, государыня, то тем доставишь не столько удовольствие мне, сколько — пользу душе твоей. А если ты хочешь, чтобы я пришел к тебе, то я могу это сделать только с соблюдением подобающего епископскому сану почтения. Именно, когда я войду, ты сойди со своего высокого престола, почтительно встреть меня и преклони твою голову под мои руки, испрашивая благословения. Потом я сяду, а ты из уважения стой, и потом уже, когда я дам позволение, садись. Если ты согласна на это, я пришел бы к тебе; а если я должен явиться как-нибудь иначе, то ты не дашь, да и не можешь дать так много, чтобы вознаградить нас за умаление той чести, какая прилична епископам. Иначе я оскорбил бы богоучрежденный сан священства". Императрица пожаловалась Константину и требовала наказания дерзкому епископу. Но Константин похвалил прямоту и свободу мыслей епископа, успокоил гнев супруги и отослал ее на ее половину (Philostorg. ap. Suidam sub v. Λεόντιος) *.

* Уважение вообще к священному сану было таково, что им старались почтить некоторых выдающихся подвижников. Такой случай известен, например, с одним подвижником — Акепсимом. На предложение принять священный сан он отвечал согласием, но выразил это согласие в такой форме: "Повинуюсь, но только потому, что чрез несколько дней отхожу к Господу". И, действительно, через 7 дней он скончался [Theodor. Hist. relig. 15]. Подобный же случай был с Са-ламаном. Когда его посетил антиохийский епископ Флавиан и заявил, что он хочет посвятить его, [и затем возложил на него руку и посвятил его], подвижник не ответил ни слова, и Флавиан принужден был удалиться без ответа [ibid. 19]. Но относительно того же Флавиана и Македония известно другое. Флавиан решил почтить Македония саном пресвитера. Так как он знал, что Македонии откажется от его предложения, то употребил хитрость, сказав, что на него возведено обвинение, и пригласил его как бы для суда. Македонии явился. В ближайший воскресный день его привели в церковь, и над ним, незнакомым с греческим языком, совершена была хиротония. Когда ему разъяснили, что над ним совершена хиротония, он сначала стал порицать епископа и других присутствовавших, а потом поднял палку, с которой никогда не разлучался, и погнался за ними. В следующее воскресенье его опять звали в церковь, но он не пошел, думая, что его опять хотят рукополагать в пресвитера. Ему объяснили, что хиротония совершается один раз. Он успокоился, убедившись, что над ним не насмеялись, но остался недоволен, так как боялся, что ему придется жить в Антиохии; когда же его и в этом разубедили, он расстался с епископом в мире [ibid. 13].

"Величественное зрелище, [говорит Ульгорн в своей книге о благотворительности в древней церкви], представлял епископ среди голодных, как раздатель милостыни, который каждый день открывает свою руку, от которого каждый ждет помощи и получает, сколько возможно, и бедный римлянин, выгнанный из своего дома варварами, и германец, которого впервые еще коснулось тихое веяние христианской любви и пробудило в его сердце образ божественного милосердия; епископ, у которого иностранец находит убежище, и больной — помощь, который продает драгоценные сосуды для выкупа пленных и ведет жизнь бедняка в своем доме; Василий, который сам ходит за больными и прокаженными, Златоуст, который, простой и скромный среди византийской роскоши, кормит ежедневно по 7000 бедных, Амвросий, который с гордостью римлянина и смирением христианина выступает против императора и нисходит до всякого бедняка, Августин, который никакой другой одежды не хочет иметь, кроме той, какую он может подарить каждому брату, Григорий, который глубоко чувствует все нужды своего времени и терзается при известии, что вот еще один римлянин умер с голода" *.

' * *G. Uhlhorn*, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart. s. 263-264.

В принципе епископский сан был предметом благоговейного уважения и мирян и клира: даже судимый собором епископ продолжал носить титул "боголюбнейшего и святейшего" — до той роковой минуты, когда церковный суд снимал с него его высокий сан и низводил в разряд нечестивых. Но в этой самой высоте епископской власти заключался и момент ее ограничения. Государственная власть естественно должна была стремиться к тому, чтобы кафедры были замещаемы людьми, ей угодными. А беспорядки в самом христианском обществе могли оправдывать эти притязания государства на вмешательство в такие важные вопросы, как замещение епископских кафедр. Сана епископа искали слишком многие, чтобы можно было предположить большую осторожность в выборе средств для этой цели, а христианская община была не настолько высока и умственно и нравственно, чтобы могла при подаче голосов руководиться только церковными интересами. Поэтому выборы на епископские должности были критическим моментом для общественного спокойствия. Все это, конечно, приводило к ограничению епископского влияния и значения.

Что епископы должны быть выборными, это принималось за нечто неоспоримое, неподлежащее даже рассуждению. Особенно это следует сказать о западе. Там было в полном ходу требование: "Кто должен управлять всеми, тот должен быть и выбран всеми". Надо заметить также, что выборы в древности не рассматривались как будто бы известная претензия мирян на участие в церковных делах. Выборы производились обыкновенно в такое время, когда без них нельзя было обойтись, потому что духовная власть не могла в данный момент оказать того нравственного влияния, какое ей было присуще. Почтенный епископ, достигший влияния среди паствы и имевший возможность поэтому указать на достойного преемника, умер. Паства приступала к выборам не потому, что хотела стать этим против взгляда умершего и показать свое значение, а потому, что не было лица, которое указало бы авторитетно на достойного. Пред лицом выбирающих были только пресвитеры. Но они, ведая отдельные части и отрасли церковного управления и хозяйства, не могли быть компетентными настолько, чтобы авторитетно предложить достойного в преемники умершему епископу. Авторитет соседних епископов

также не мог иметь особенного значения в данном случае: они прибывали в данную епископию только для выборов и не могли, конечно, знать паству умершего коллеги. Поэтому не может быть речи о каком-нибудь особенном влиянии их на выбор известного лица и желании со стороны паствы оказать сопротивление их влиянию.

Мы привыкли к фальшивым обобщениям и представляем себе древнюю жизнь, как она изложена, например, в правилах апостольских, но в действительности практика древней церкви была гораздо разнообразнее. Несомненно то, что [например, когда возникал вопрос об избрании епископа на митрополичью кафедру] смертью митрополита епископы соседних епархий направлялись в митрополию. Но о подробностях мы можем сказать немного. Если бы это было на востоке — в Сирии или Антиохии, то епископы стали бы съезжаться, вероятно, лишь тогда, когда бы получили приглашение; в Каппадокии же епископы сами были обязаны собираться, услышав о смерти митрополита, подтверждением чему служит следующий случай. В 370 году Василий, пожелав видеть Григория Назианзина, послал ему ложное известие о своей болезни; но Григорий, заметив, что в Кесарию направляются епископы, понял, что не Василий Великий болен, а умер его предшественник Евсевий кесарийский. Значит, в древней церкви съезд епископов был необходим, как только узнавали о смерти епископа.

Твердо установилась в древней церкви практика избрания епископов посредством "ψήφος καὶ δοκιμασία". У нас историческая наука стоит на довольно слабых ногах. Это видно из того, что учебники догматики проповедают, будто бы слова: "божественная благодать, всегда немощная врачующи...", являются со-вершительным моментом таинства священства. Эти слова, таким образом, уравниваются с совершительными словами, например, при крещении. Между тем в древней церкви дело обстояло иначе. Лишь по позднейшей практике эти слова произносил епископ; а в константинопольской церкви произносил их архидиакон,— и поэтому уже не смотрели на них, как на со-вершительную формулу. Они составляли лишь приготовление к хиротонии и представляли собой определение константинопольского *σύνδος ἐνδημούσα* об избрании кандидата на епископство. Самая молитва в древности начиналась словами: "ψήφω καὶ δοκιμασία τῶν θεοφιλέστατων ἐπισκόπων ἢ θεία χάρις προχειρίζεται"⁹). Слово *προχειρίζεται* означает "поставляет пред руки". Поэтому справочную книгу, которая находилась под рукой, называли "πρόχειρος βιβλος". Таким образом, древний быт имел формы не те, какие мы воображаем. Эта формула ("божественная благодать") употреблялась в качестве наших архиерейских грамот и не называлась молитвой, а "κίτατόριον" = *clatatori-um*, *приглашение*, почему и заканчивалась чисто диаконскими словами: "помолимся убо о нем".

Способ замещения кафедры указывается словами "ψήφω καὶ δοκιμασία". Ψήφος значит камешек, шарик; но в дальнейшем — баллотировка, подача голосов. *Δοκιμασία* — это испытание пригодности, проверка, апробация; здесь оно означает акт деятельности собора епископов. Поэтому при избрании епископа был обязателен съезд [епископов], где проверялся ψήφος, и уже потом совершалось рукоположение новоизбранного. Соседние епископы могли и не участвовать в самом избрании. Они могли прибыть уже на второй-третий день по смерти епископа и застать паству уже решившею вопрос о преемнике ему. Им оставалась только проверка этого избрания. Случалось, что епископы, прибыв на избрание, заставляли целую бурю, подобную описанной в слове Златоуста. Епископы должны были судить, насколько оказывается дельным, соответствующим цели, избрание данного лица. подача голосов начиналась с прибытия епископского собора и продолжалась до момента хиротонии над избранным. В православном богослужении остались и следы этого. Первый возглас — "повели" — обращен к хиротонисующему, который мог воспрепятствовать, второе — "повелите" — к народу. Всякий, знавший препятствие, мог заявить протест свой против избрания. Когда препятствий не

указывалось, хиротония совершалась. Но бывало иногда избираемых много; серьезных возражений противная партия привести не могла; тогда-то и открывалось поприще для мудрости епископа, дело сводилось на политическое чутье, на умение разгадать психологический момент, произвести впечатление, чтобы борьба противной партии сводилась к *minimum*'у. Поэтому в случае подобных несогласий епископы принимали на себя обязанность *οἰκονομεῖν*. После этого новоизбранный, в целях объявления о своем поставлении в епископа епископам, не принимавшим в нем участия, отправлял к ним послание, прилагая к нему исповедание веры. Это послание называлось "*συνδική*", так как епископ писал его тогда, когда собор еще не расходился. Принимавшие участие в выборе прилагали к этому исповеданию свои подписи и тем уже подтверждали свое единомыслие с новоизбранным.

Как же производился *ψήφος*? Для эпохи более отдаленной, чем IV век, у нас данные не богаты, но мы имеем об этом все-таки небольшие сведения. Александр Север рекомендует язычникам при выборах поступать так же осмотрительно, как христиане — при выборах епископов. Отсюда мы можем заключить, что *ψήφος* в древней церкви поставлен был образцово.

В настоящее время разглагольствия о выборном начале вошли в моду, и оно находит многих сторонников, но я не из их числа. По моему мнению, эти господа должны обратить внимание на то, что, если *ψήφος* существовал, но затем отменен, то это случилось не без уважительных причин. Отношение с тех пор до того искажены, что восстановление *ψήφος*'а у нас в России принесло бы столько пользы, сколько — разведение виноградных лоз вдоль тротуаров в Петербурге. Но тогда, как я сказал, *ψήφος* велся образцово. По некоторым признакам мы можем угадывать, что *ψήφος*, *electio*, было делом клира и мирян. Как действовали эти члены, мы не знаем. Но, несомненно, *ψήφος* находился в руках клира и паствы, которые должны были знать хорошо избираемого. В самом деле, чтобы произвести избрание, надо знать, кого избирать, и это мог знать клир.

У нас выражение "русская церковь", "греческая церковь" — ходячие, а в древности они звучали паралогизмом. Каждый знал католическую церковь и церкви в смысле епископий, а то, что мы понимаем теперь как национальную церковь, в то время находилось в зачаточном состоянии. Разумеется, итальянские [например] епископы чаще встречались между собой, [чем епископы из разных областей] союза не было. Естественно, что епископы случайно бывали в епархиях, ближайших к их кафедрам, и знали некоторых пресвитеров и диаконов, но всего клира не знали и не могли среди них указать достойнейшего занять освободившуюся за смертью епископа кафедру. Достойнейшего мог указать только почивший епископ. Это и бывало иногда так. Но вообще выбор принадлежал клиру и народу.

Таким образом, выборное начало было в то время силой, но эта сила не была похожа на избрание парламентарное, потому что она была ограничена. В настоящее время англичанина никто не посмеет допрашивать, почему он подал голос за Глад-стона, а не за Дизраели. Ответ с его стороны мог бы быть один: "Я так хочу". А в древней церкви было не так: если собор узнавал, что обойден достойнейший, то допрашивал, почему так. Приходилось указывать не свои пожелания, а действительные причины. Выборы находились под строгим контролем: этот контроль должен был сдерживать дрянненькие инстинкты человеческой природы.

Во всяком учреждении важна практика. То же самое нужно сказать и про древний мир. Несмотря на то, что церковь первоначально состояла из низших лиц, эти лица были поставлены в такое положение, в котором развивалась самопомощь. Несмотря на то, что в

Риме запрещены были коллегии, их было здесь много: коллегии религиозные, коллегии погребальные. В них могли вступать даже и рабы. А в коллегии предполагалась полная свобода выбора. Таким образом, здесь приходилось считаться с фактами, а не с фразами.

У нас в серьезных журналах нередко плачутся на то, что звяканье в церкви медяков отвлекает от молитвы. Но обвиняя церковь в этом, никто не подумает, чем бы можно было заменить это звяканье. В древнее время подобное явление было невозможно, так как каждый член понимал, что служащим в церкви нельзя питаться только римским воздухом, а нужны и средства и потому каждый член вносил на этот предмет ежемесячный взнос — *stips menstrua*. В настоящее время понятие о "просфоре" совершенно извращено: мы сами покупаем этот маленький хлебец и сами его получаем, тогда как в древности были крупные "приношения" в пользу других. Для состоятельного человека являться в церковь без "просфоры" было нравственно невозможным. Так в слове, приписываемом Киприану карфагенскому, говорится: "Вот ты войдешь в воскресный день в церковь, и не обратишь внимания на корвану церковную и приобщишься приношениям бедных". Это все равно, что теперь богатый пришел бы в ресторан, пообедал здесь и не заплатил бы за это. Ныне, в порядочном обществе, такое явление невозможно. В древности было также невозможно приступить к евхаристии без приношения.

Затем, печальные обстоятельства служили коррективом при практике выбора. Кто такой был древний епископ? Это был первый кандидат на мученическую смерть. Начиналось гонение, и епископ, как начальник, должен был первым пострадать. Кроме почета, что он получал в вознаграждение за свои труды? Обеспечения не было, потому что церковь христианская была бедна. *Stips menstrua* — взносы и приношения — тратились на нужды церкви. Из этих взносов и приношений получали часть и клирики, так как они относились к разряду нуждающихся. О жалованье не было и речи. Известен случай, что сектанты приобрели епископа на жалованье [Наталий у монархиан в Риме, в начале III века], и это произвело на церковь впечатление скандала. Обыкновенно в епископы избирались лица почтенного возраста. Эти лица своей экономией уже достаточно обеспечили себя на старость, и церковь *от них* ожидала пособия, а не наоборот. Материальной приманки для избираемых не было, и практика *electionis* была образцовой.

Но и здесь иногда сказывался ветхий Адам, и епископы должны были употреблять весь свой авторитет для устранения злоупотреблений. Характерен следующий случай. Григорий нео-кесарийский, по смерти епископа Команы понтийской, был приглашен на выборы. Здесь он заметил, что творится что-то неладное: выбирают различных кандидатов, но достойных обходят. Тогда он обратился к избирателям со словом увещания обращать внимание не на состояние. Вдруг раздается иронический голос: "Так что ж? выберем угольщика Александра?" Поднялся хохот. Не так отнесся к этому св. Григорий, который сказал: "Покажите мне этого Александра". Привели человека запыленного и покрытого грязью от угольев. Он предстал со спокойствием и не смущался испытующих взоров Григория. Начался между ними разговор. Григорий предложил несколько вопросов. Александр отвечал ему спокойно и серьезно. Тогда Григорий понял, что под этой невзрачной наружностью скрывается незаурядная нравственная величина. Оказалось, что Александр принадлежал к высокому роду и был человек состоятельный, но ради христианского смирения стал заниматься таким низким ремеслом. Григорий предложил ему отправиться в баню — вымыться и одеть чистую одежду. Когда Александр это исполнил, то был снова представлен Григорием в собрание. Все были поражены на этот раз благородством позы Александра и его мужественной красотой. Он единогласно был избран в епископы, прекрасно управлял епархией и закончил свою жизнь мученической смертью. Вот как действовал авторитет епископа.

IV век представляет уже неблагоприятный перелом в практике избрания. Злоупотребления в это время встречаются чаще. Приходилось хвататься за древнюю практику и отыскивать в ней различные регулятивы. Один из этих регуляторов состоял в том, что на вдовствующую кафедру избирались лица этой же паствы, а не другой. Против перемещения раздавались серьезные и резкие голоса. Таким образом, в это время ограничивался уже и круг избираемых. Во многих церквях держались этой практики, и с кафедры на кафедру перемещений не было. Например, на римскую кафедру избирались члены из местного клира. В александрийской церкви эта практика направлялась к ограничению и круга избирателей (монофиситы держатся ее и в настоящее время). Обыкновенно избирал народ; но многочисленная толпа часто превращалась в "όχλος", и шла на безобразия. Потому право избрания стали предоставлять уже не всем мирянам, а только более почетным.

24 сентября 366 года умер римский епископ Либерии, пресловутый по своим отношениям к арианам. 1 октября 366 года был рукоположен преемник ему — Дамас. Но он был не единственным избранником. Противная партия избрала Урсина и посвятила его. Дело с двумя кандидатами на кафедру не обошлось без бурных сцен. Бились насмерть. Префект города, Ювентий не мог обуздать толпы, и был вытеснен в предместье. Нашлись радетели из партии дамасиан, которые привлекли к этому делу *quadrigarios* (управляющих колесницами в цирке). Можно себе представить, как они, вооруженные дубинами, постояли за церковь. 26 октября 366 года творилось такое безобразие в базилике, что по беспристрастному свидетельству Аммиана Марцеллина, языческого писателя, в базилике найдено было 137 трупов из партии урсиниан, а по свидетельству другого автора, 160 трупов. Когда урсиниане заняли базилику, то дамасиане пытались выломать в ней двери или поджечь ее, чтобы вытеснить оттуда ненавистных противников. Затем они взобрались на крышу и стали бросать в урсиниан черепицы и, наконец, поддерживаемые квадригариями, ворвались в базилику и начали здесь избиение. Спокойствие было восстановлено впоследствии посредством казней и мирян и клириков (Soz. VI, 23).

Борьба между Дамасом и Урсинианом представляет самый яркий, но далеко не единственный пример потрясений, каким подвергалось общественное спокойствие во время выборов. Дни Дамаса и Урсина повторились в Риме и в 418 г., когда по смерти Зосима одна партия избрала архидиакона Евлалия, который и был посвящен епископом остийским, издавна имевшим это право, а другая пресвитера Бонифатия. Первый мог хвалиться тем, что посвящен епископом остийским, последний — тем, что его посвятили не 3, а 7 епископов. Через 80 лет повторились те же кровавые сцены, когда по смерти Анастасия II одна партия избрала диакона Симмаха (22 декабря 499 г.), а другая архипресвитера Лаврентия. Ожесточение партий было так велико, что когда Симмах явился на суд собора (501 г., *synodus Palmaris*), то противники осыпали его градом камней, и папа должен был искать спасения под прикрытием императорской готской гвардии. Наконец, после смерти Феликса IV (530 г.) голоса опять разделились: одна партия избрала Бонифатия II, другая Диоскора. Странники того и другого готовились к упорной борьбе за своего кандидата, как смерть Диоскора избавила Рим от новых кровавых сцен, а Бонифатия от опасного соперника.

Таким образом, в 2 1/2 века римский престол пережил четыре выбора, которые всего менее могли внушить власти гражданской доверие к свободному развитию церковной жизни. Однако же Рим можно еще признать образцовым городом в отношении закономерности и правильности в замещении кафедры.

В Константинополе дела шли, пожалуй, еще хуже. Правда, летописи нашего периода насчитывают только один случай, когда при выборах произошло кровопролитие: это было

в 342 году, когда, во время борьбы между православным Павлом и арианом Македонием, погибли весьма многие (Socr. II, 12; Soz. 11, 17), и взбунтовавшемуся чернью убит даже *magister militum* Гермо-ген, а затем при интронизации Македония в церкви погибло до 3150 от меча и давки. Но зато всякий раз, как эта кафедра становилась свободною, в народе поднималось весьма сильное и опасное движение. Исключение в этом отношении представляют выборы, кажется, только Евдоксия (в 359 г.), когда православные в Константинополе были подавлены настолько, что не могли выставить своего кандидата хотя бы с малейшею надеждою на успех (Socr. IV, 14,15). Иногда волнение принимало такие размеры, что императоры должны были отправлять целые военные отряды для поддержания спокойствия столицы. Эти беспорядки, видимо, повторялись так часто, что историки говорят о них, как о самой обыкновенной вещи. Из 14 преемников Александра византийского до Прокла (339—434), о выборах которых мы имеем довольно подробные сведения, шестеро выбраны только после сильных споров между партиями, и едва ли не во всех остальных случаях споры эти были своевременно подавлены.

Таким образом, гражданская власть, вмешиваясь в вопросы о замещении кафедры, иногда являлась только блюстительницей порядка. Так, например, было в Риме, когда Гонорий — с полнейшим беспристрастием — решил вопрос о кафедре между Ев-лалием и Бонифатием I. Арианин Одоакр в 483 году присвоил себе право контроля над папскими выборами, и в 499 году Симмах и Лаврентий должны были обратиться к справедливости Другого арианского государя, великого Теодориха, и он самым благородным образом воспользовался этим правом.

Несколько иначе дела шли на востоке. Здесь уже весьма рано государственная власть заявляет претензию на контроль церковных выборов. Константин низлагает Павла (338) главным образом потому, что он выбран был без его согласия и вопреки его видам, и возводит на кафедру константинопольскую Евсевия никомидийского. Затем низложен был и Македоний по тем же побуждениям. Феодосий Великий заявил требование, чтобы на его выбор представлен был список кандидатов на кафедру, и избрал самого последнего из них, Нектария (Soz. VII, 8; Socr. V, 8), несмотря на недовольство и сопротивление епископов, достаточно объясняемое уже тем одним, что новый кандидат был даже некрещеный. С этих пор влияние государственной власти на замещение константинопольской кафедры становится все более и заметным и постоянным: не исключая формально ни народ, ни клир от участия в выборах, государи востока иногда в интересах общественного спокойствия *motu proprio* назначают кандидатов на вакантную кафедру столицы.

Благодаря этому обстоятельству, Иоанн Златоуст, бывший пресвитером антиохийским, сделался епископом константинопольским. По желанию императора, его прямо выкрали из Антиохии, так как антиохийцы, наверное, были бы рады видеть Иоанна своим епископом. Император дал приказ префекту — "доставить пресвитера Иоанна". Префект сначала пригласил Иоанна к себе — побеседовать, и когда Иоанн явился к нему, префект посадил его в колесницу и повез его до первой станции, где передал его конвою.

В 427 году, по смерти Сисинния, когда открылась борьба между старыми претендентами на кафедру, пресвитером Филиппом и епископом кизикским Проклом, при дворе решили, для соблюдения спокойствия, не избирать ни того, ни другого, ни вообще кого-либо из константинопольского клира, а вопреки канонической практике пригласить из Антиохии Нестория. То же самое повторилось и в 434 г., когда по смерти Максимиана, для устранения борьбы партий, император приказал присутствовавшим епископам немедленно интронизовать упомянутого Прокла.

Но на этой почве деятельность правительства давала иногда курьезные результаты. Летом в июле 489 года скончался Акакий константинопольский. Правление его было одно из бурных: он не был замкнут в монашескую жизнь, и кроме интересов церковных, вникал и в государственные нужды; с этой целью он редактировал, например, *ἐνωτικόν* Зинона. Пытался Акакий умиротворить и церкви антиохийскую и александрийскую и закончил свою эквилибристику тем, что церковь константинопольская оказалась в несогласии с церквами и антиохийской, и александрийской, да вдобавок еще и с римской. Очевидно, после смерти Акакия требовался преемник, достойный из достойнейших, который мог бы распутать дела его. Против всякого ожидания, не приглашены были епископы для выбора, а решено было прибегнуть к божественному избранию. Назначен был сорокадневный пост с молитвой к Богу об указании преемника Акакию, и император сам позаботился о том, как устроить этот божественный выбор. Он положил на престол две хартии: одну чистую в запечатанном конверте, а другую с молением к Богу, чтобы Он рукой ангела написал имя Своего избранника на чистой хартии в запечатанном конверте. Назначенный срок кончился. Пакет, положенный на престол, распечатан, и в нем, ко всеобщему изумлению, оказалось имя пресвитера Флавиты. Этот *θεοπρόβλητος* (Богом предложенный) был немедленно поставлен во епископа. Но прошло три месяца и семнадцать дней, и богоизбранный епископ скончался. Развернулись неожиданные события. На наследников почившего посыпались со всех сторон долговые иски. Средств покрыть бездну долгов Флавиты они не имели. Подали на высочайшее имя прошение о покрытии долгов и выдали семейную тайну. Оказалось, что Флавита обещал большую сумму денег еврею за то, чтобы на чистой хартии оказалось имя "богоизбранного пресвитера Флавиты", "еже и бысть", и Флави-ту избрал не "Χριστός", а "χρυσός" ("золото"). Император Зинон, поруганный в своих самых святых чувствах, приказал обезглавить каженика и половину его состояния употребить на покрытие долгов Флавиты. Вина каженика была выражена коротко и ясно: "он присвоил себе права, принадлежащие Богу".

В этом способе избрания, к которому прибег Зинон, мы видим намек на позднейшее избрание посредством жребия. Василий Киликийский, которому принадлежит повествование о Флавите, заканчивает его весьма характерными словами: "После этого царь возвратил церковь епископам, которые избрали св. Евфимия". До V в. другой способ, кроме прямого избрания, казался неподобающим вмешательством государственной власти в сферу церковную.

При императоре Анастасии влияние государственной власти на замещение константинопольской кафедры становится особенно сильно. Император, устранив неугодного ему Евфимия, приказал возвести Македония (496), затем, через 16 лет, устранил и Македония и возвел Тимофея (511). Разумеется, церковные формы были соблюдены, и освященный собор епископов санкционировал и низложение прежнего патриарха, и возведение нового. Этот порядок продолжается, кажется, без перерывов, до самого Юстиниана I, который умел проявить свое деспотическое могущество даже и над папами: папа Сильверий низложен был как государственный изменник (540), и его преемники, Вигилий (540) и Пелагий (555), были избранниками византийского двора. Мало-помалу и назначение на другие патриаршие кафедры становится под непосредственное влияние императорского двора.

Бесспорно, императорская власть позволяла себе немало злоупотреблений. Не говоря уже о тех случаях, когда император издавал державное повеление — низложить такого-то епископа и поставить такого-то, нужно припомнить, что уже теперь императорская власть начинает злоупотреблять духовным саном в политических видах, превращая его в легкую форму каторги для политически неблагонадежных людей. На пространстве 444—780 гг. насчитывается 16 случаев, когда люди этого рода или сами спасают свою голову от плахи

в рядах клира, или зачисляются сюда по приказанию императора. По милости этого политического приема Пляценция (Piacenza) в списках своих епископов считает экс-императора Авита (456), Салона — экс-императора Гликерия (474), Кизик — экс-кесаря Василиска (484), Котиэй или Смирна — Кира, достойнейшего префекта претории и столицы и кон-суляра (445). Остальные покончили свою жизнь (в том числе экс-император Феодосии III с сыном, 716) простыми священниками или клириками. В VIII в. этот политический прием уступает место другому: пострижение в клире заменяется монашеским клобуком, часто с прибавкой оскотления.

Зло не [было] уничтожено в корне. Борьба черни с дреколем в руках теперь в критических случаях заменяется борьбой влиятельных лиц с мешками золота. Подкуп практикуется в широких размерах. Подкупают и приближенных ко двору лиц (Иоанн Талайя — Илла магистра, 480), и даже самих императоров. Низложенный в 539—540 г. александрийский епископ Павел пробовал было купить себе восстановление на кафедре александрийской у Юстиниана за 7 кентинариев (189000 р. з.). В 552 году умер Мина константинопольский. Лишь только его смерть сделалась известной во дворце, как началась "избирательная борьба": *ἀγων ἀφατος καὶ σπουδὴ ἀμετρος τοῖς πολλοῖς ἦν*¹⁰). На перебой предлагали в кандидаты своих протеже, поддерживая их *ὑποσχέσασαι καὶ δωροδοκίας* (обещаниями и подарками) у *δυνασταὶ τοῦ βασιλέως* (царских вельмож) (Eutychie vita, Migne, Patr. gr. 86², с. 2301).

Влияние императора не могло простираться непосредственно на все епископские выборы, но ограничивалось только важнейшими кафедрами. Но и провинции должны были разрешать ту же трудную практическую задачу. И в маловажных городах епископские выборы вызывали те же интриги, доходившие до подкупа избирателей деньгами и обедами и льстивыми обещаниями насчет ценных имуществ, те же раздоры и борьбу партий. На Лаодикийском соборе (пр. 13) было постановлено, что не следует [позволять] избирать епископа народным толпам (*τοῖς δῆλοις*).

Провозглашать возвышенные принципы было нетрудно, и в этом не было недостатка. Папа Келестин I (25 июля 428) писал к епископам вьеннской провинции: не следует никого назначать епископом против воли папсты (*nullus invitis detur episcopus*); требуется соизволение (*desiderium*) и согласие клира и народа (ep. 4, ol. 11, с. 5, п. 7). Равно и папа Лев I: нужна подпись клириков, свидетельство почетных лиц, согласие народа; кто будет начальствовать над всеми, должен быть и избираем всеми (ок. 445, ep. 10, ad episc. per provinciam viennens. с. 6: *teneatur subscriptio clericorum, testimonium honoratorum, ordinis consensus et plebis; qui praemturus est omnibus, ab omnibus eligatur*); должен быть предпочитаем всем, кого единодушно требует согласие клира и народа, так что, если голоса разделятся, митрополит должен предпочитать того кандидата, за кого большинство избирателей и преимущество заслуг, только чтобы никто не был назначаем без просьбы и против желаний папсты, чтобы город не стал презирать или ненавидеть нежеланного епископа (после 446, ep. 14, ol. 12, ad Anastas. thessal. n. 5, 6). Но трудно применять эти требования на деле, когда два, три кандидата имели за себя и равенство заслуг и равенство голосов, или преимущество заслуг входило в столкновение с желанием большинства избирателей, или желание клира и епископов не сходилось с желанием народа. Уже Зосим (Hesychio salonitano, 21 февраля 418) и особенно Келестин (*universis episcopis per Apuliam et Calabriam*, 21 июля 429) жалуются, что в некоторых местах избиратели систематически обходят свой клир (это и понятно). И в результате, вместо тех возвышенных принципов приходилось (Келестин, 21 июля 429) выдвигать более грубое правило: *docendus est populus, non sequendus* (народ нужно учить, но не следовать за ним), — с церковными наказаниями в перспективе.

Иногда борьба партий доводила их до изнеможения. Испытывали все средства к соглашению, и потому, естественно, расположены были принять какую-либо счастливую случайность как указание Божие. Бывали случаи, что обе партии, истомленные междоусобиями, начинали молить Бога положить конец их пререканиям, и, естественно, были расположены принять, как голос Божий, счастливое указание отъинуду. Так, Амвросий, как гражданский чиновник, должен был во время избирательских споров, при замещении медиоланской кафедры в 374 г., подняться на амвон и усовещевал христиан обратиться к чувству справедливости. Почтенная наружность Амвросия произвела такое впечатление на одного мальчика, что он сказал: "Амвросий епископ", и этого было достаточно для избрания его, детский голос решил спор, которого не могли уладить борющиеся партии. Епископ равеннский Север бых избран потому, что над его головой опустился белый голубь. При избрании Мартина турецкого несогласие угрожало затянуться чрезвычайно долго. Желаниям большинства народа противостояло меньшинство, поддерживаемое некоторыми епископами, в ряду которых выдавался некто Дефенсор. Доблести кандидата всем были известны, но противная партия находила, что кто отрекся от мира, не может удачно улаживать житейские дела. Приступили к вечернему богослужению; клирик с трудом пробрался к месту и, открыв книгу, начал читать из восьмого псалма: *"из уст младенец и ссущих совершил еси хвалу, враг Твоих ради, ежеразрушити врага и местника"* (II с. VIII, 3), т. е. в тогдашнем латинском переводе: *"ut destruas inimicum et defensorem"*. Тогда народ закричал, что и нужно же во славу Божию разрушить дело партии Дефен-сора, и Мартин был избран.

Споры из-за кандидатов, взбудораженные симпатии и антипатии, все эти темные пятна на избирательных церковных соборах дискредитировали избирательное начало и в глазах некоторых весьма достойных представителей церкви. Взгляд Златоуста известен, то же думал и Григорий Богослов. Поэтому и со стороны церкви сделаны были попытки регулировать выборы не без ограничения прав избирателей. С этой целью выдвигались требования, чтобы в епископы не избирали ни новообращенных, ни мирян, ни клириков других епархий; запрещались переходы с одной кафедры на другую. Но воля народа, потребности времени заставляли ломать эти легальные рамки. Делались попытки мирным путем подготовить согласие народа в пользу определенного кандидата. В этих целях Григорий Назианзин, по удалении из Константинополя, должен бых принять на себя временное управление Назианзом. В Африке возведено даже в обычай назначать местоблюстителей, *interventores*, для временного управления паствой. Августин употребил все усилия для того, чтобы еще при своей жизни (426) собрать голоса паствы в пользу своего преемника Эродия: отзывы о нем народа и клира записывались и подписывались. В обществе новатиан был один случай, что епископу, Павлу константинопольскому (f 438), предоставили право тайно, в завещании назначить себе преемника: выбор бых настолько удачен, что, когда завещание было вскрыто, раздалось единодушное "ἄξιός". Аналогичная практика встречается и в православной церкви. Афанасий Великий был, так сказать, предызбран волей Александра; умирающего епископа Александра византийского просили указать кандидатов себе в преемники. В том и другом случае право избрания предоставлено было, однако, клиру и народу. Западная церковь признавала подобного рода указания незаконными. Тонкий ценитель всего правового, Рим не одобрял подобного рода практики и не хотел создавать вредных прецедентов. Папа Иларий (462) соборно осудил подобный поступок Рустика нарбоннского, который назначил преемником Гермеса, хотя было при этом согласие клира и народа. Однако же, когда один из преемников Илария, Бонифатий II, только случаем избавился от соперничества Диоскора, он пытался было утвердить эту практику при назначении на римскую кафедру. Он испросил у собора 531 года право назначать при жизни преемника. Собор согласился. Выбор папы пал на диакона Вигилия (впоследствии известного папы). Но в следующем году собор снова отнял у папы это право.

Во всех подобных разнообразных опытах регулирования выборов проходит одно стремление: сократить по возможности круг избирателей. В церковное управление постепенно начинает проникать аристократический принцип. На западе уже с давних пор в карфагенской церкви выделяются влиятельные *seniores plebis*. В папских декретах все чаще и чаще встречаются указания на преимущественную роль при выборах *honoratorum civitatis* (наиболее почетных граждан). На востоке уже Григорий Назианзин находил, что для блага церкви полезно было бы предоставить выборы только клиру и монахам,— мера, пригодность которой представляется сомнительной. Постепенно проникающая в церковное управление централизация должна была подготовить торжество этого аристократического принципа, и в этом направлении были важными прецедентами те случаи, когда митрополиты *motu proprio* назначали епископов в пределах своей епархии, или когда клирики обращались за указанием кандидата на вакантную кафедру в Константинополь (Socr. VII, 37; VII, 48). Наконец, Юстиниан своей новеллой [123, 1] вообще устранил простой народ от участия в избрании епископа; только клиру и почетным гражданам (*πρότοις της πόλεως*) предоставлялось назначать трех кандидатов, выбор из которых предоставлялся митрополиту. Нечто подобное случилось и на западе. Арльский II собор (452) постановил, чтобы епископы назначали трех кандидатов, из которых клир и народ (*clerici vel cives*) выбирали одного. Собор Барселонский в Испании (599) постановил, чтобы клир и народ 2—3 кандидатов представляли на усмотрение епископов и митрополита; жребий решал дело.

Последствия вновь слагавшихся отношений были немаловажны. По мере того, как народ устранялся от участия в выборах епископов, конечно, ослаблялась его интимная, сердечная связь со своими пастырями, какая существовала в лучшие времена древней церкви. Епископ, своим престолом обязанный верховной власти, естественно не мог быть так близок к народу, как избранный по его воле, и чаще в своих действиях должен был прислушиваться к голосам придворных партий; иначе — его могла смять железная рука такого государя, как, например, Юстиниан. Епископ провинции, назначенный митрополитом, может быть, из его собственного клира, неведомый для своей паствы, или же указанный голосом немногих граждан, не мог претендовать на симпатии большинства паствы.

Седьмой вселенский собор нашел дело в таком положении, что участие народа в избрании епископа для него было совершенно непонятное и противозаконное явление, почему он и постановил устранить влияние в этом деле светского элемента [пр. 3]. Но легче было издать постановление, чем провести его в жизнь. Преемник Тарасия, который председательствовал на соборе, был избран по-прежнему, несмотря на ссылку Феодора Студита на определение собора. Всей тяжестью эти обстоятельства обрушились на патриарха Фотия, и в известной степени содействовали разделению церкви.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Избрание патриарха у сиро-персидских несториан и у коптов

[Вмешательство государственной власти в церковную сферу в деле избрания высших иерархических лиц совершенно случайно принесло плоды в монофиситской среде].

Дело было в *Egypte*. По смерти патриарха Захарии (4 янв. 1032 г.) у египетских христиан (монофиситов) вышло осложнение с выбором в патриархи. Тогда благосклонно настроенный к христианам и в высшей степени дельный египетский визирь Али бну-Ахмад Муджибу-д-даулат *fali bnu Ahmad Mügibu-l-dau-lath*) предложил христианам

сделать так, как делается у христиан в Багдаде. Около Багдада находилась Селевкия, где была резиденция католикоса сирийского. Дело шло о практике *несториян*.

Они поступали таким образом. Из всех лиц, имевших право избрания, выбиралось 100 человек, из этих 100 — 50, из 50 — 25, из 25 — 10, из 10 — 3. Из этих трех выбирался особым способом один. Решение выбора предоставлялось Богу. Имя каждого писалось на особом билетике, на четвертом писалось имя Иисуса Христа. Потом билетики скатывались и полагались на престол. Совершалась литургия, и после нее посылали ребенка, от которого нельзя было ожидать коварства. Он выносил билетик, и если на нем было имя какого-либо кандидата, то он признавался избранным; если же было имя Христа, то это означало, что Христос по-прежнему остается добрым пастырем вдовствующей церкви и никто из трех кандидатов Ему не угоден. Так это повторялось другой и третий раз, пока выбор не падал на одно определенное лицо.

На этот раз копты не воспользовались предложением визиря, но впоследствии им пришлось обратиться к этому способу и практиковать его довольно часто. Название этого способа — *хайкалийя* (*haykaliyah*) — *алтарный*. После смерти Гавриила II у коптов вышло затруднение в избрании ему преемника. Большая часть склонялась к избранию монаха монастыря св. Макария Юниса (Иоанна), сына Кидарана, человека красноречивого, образованного, представительной наружности. Когда хотели остановиться на нем, было получено послание Абу Юсуфа (Иосифа), который строжайшим образом предупреждал не увлекаться наружностью, но обратить внимание на характер, ибо горе той церкви, которая ставит управлять человека, который не умеет управлять собой. Решили обратиться к способу хайкалийя. Все подписали свое согласие, кроме монаха Макариева монастыря Михаила. Все подумали, что он рьяный партизан Юниса и поэтому не хочет согласиться на его отстранение. Выбрали трех кандидатов: Иоанна из монастыря св. Иоанна, Суляймана — из монастыря аль-Барамус, и третьего — Михаила. Жребий выпал на Михаила. Тут выяснилось, почему он не подписался. Сын бедных родителей, он не получил никакого образования и не умел писать, и поэтому не мог подписаться под соборным определением о выборе епископа по способу "хайкалийя" (алтарному). Указание Провидения было на этот раз уважено свято. На Михаила посмотрели как на избранника Божия. Так как он не знал читать по-коптски, то выучил со слов наизусть литургию Василия Великого и после этого был рукоположен в патриарха (в 1145 г.).

В высшей степени характерно, что подобная практика выработалась в *сиро-персидской* церкви. Никто из ее историков подробно не описывает ее, и потому мы не знаем, чтобы хайкалийя практиковалась здесь именно в той форме, как описал ее Муджи-бу-Ддаулат. Основная идея формы, им описанной, — последовательная замена выборов непосредственных выборами посредственными. Непосредственно избирали 100 человек, которым и предоставлялось право активного избрания кандидатов из их среды. Эти 100 человек и решали вопрос о выборе. Притом число избирателей постепенно сокращалось. Эта практика является наилучшей. Непосредственное избрание одного лица на всю страну редко обещало бы успех. Жители, например, Нисивина прекрасно знают достойных лиц в Нисивине, но не знают достойных лиц в Арбеле, и наоборот. Как же из этих неведомых лиц выбрать одного достойного? Гораздо целесообразнее выбрать своих достойных лиц в избиратели, обязав их сделать все для них возможное для избрания в католикоса наиболее достойного.

Не особенно удивительно, если способ в своем роде весьма хороший, придуман христианами именно персидскими. Нужда великий учитель и заставляет молиться Богу. Христиане жили здесь всегда между молотом и наковальней. Персидские цари знали о существовании христианской церкви. Хотя постоянных преследований не было, но они

могли начаться по первому капризу. Приходилось вести себя осторожно, не подавать повода к гонениям. Шах мог предложить кандидата, отказать ему было очень опасно. Естественно было сирийцам держаться за способ избрания по жребию, которым охранялась их церковная свобода. Они могли сказать, что не от их воли зависит избрание. Они могут только включить предлагаемое шахом лицо в число кандидатов. Практика эта держалась твердо. Когда умирал католикос, тогда в "граде мира" — Багдаде собирались верные люди, врачи и писцы, вместе, и приглашали пресвитеров и диаконов на совещание. Посылали известие епископу кашкарскому и призывали его временно управлять севелкийской церковью.

Нужно заметить, что управление персидской церковью было построено по следующей схеме. Под властью католикоса было шесть митрополитанских округов. Вместе с тем он был вла-Дьхой обширной епархии, называвшейся "Бет-Армае" ("дом Арамеев" = сирийцев). Под его властью было 12—13 епископов, главный между которыми епископ кашкарский первенствовал: он назывался "главою епископов" или "сыном десницы его" (католикоса), вероятно, вследствие того, что он стоял во время богослужения по правую сторону и в церковных делах был, так сказать, его правой рукой. После смерти католикоса он признавался местоблюстителем его. Если и кафедра каш-карская была не занята, то местоблюстительство переходило по очереди к кафедрам низшим, и так до младшего епископа касреского. Местоблюститель вел все дела, только не поставлял епископов, не носил жезла (считалось неудобным употреблять его в чужой области) и бируна (облачения, напоминающего омофор). Он был местоблюстителем в течение 3-х месяцев и подготовлял почву для избрания, затем приглашал на собор митрополитов и епископов. Обычно рукополагал католикоса митрополит бет-лапатский "). Настолько благоустроена была церковь персидская.

Вопрошение Господа по жребию практиковалось и в России, например, в Новгороде. Жребий вынимал мальчик или слепец. При оценке этого способа избрания надо обратить особое внимание на четвертый билетик. В нем заключается глубокий религиозно-нравственный смысл. Во-первых, здесь выражается крепкая вера в то, что Бог не оставит, а укажет достойного преемника; во-вторых — смирение. Царь Зинон требовал чуда: написания имени кандидата рукой ангела на бумаге, вложенной притом в запечатанный конверт. Но здесь подобного сверхъестественного действия не требовалось. Затем: здесь веруют, что Господь посредством жребия может указать достойного кандидата, но прекрасно понимают, что может из предложенных кандидатов ни один не оказаться угодным Богу. Вынутый четвертый билетик с именем Христа укажет это. Где этого четвертого билетика не было, там как бы заставляли Бога: "аще хочещи, аще не хочещи, но единого именно из этих трех".

В церкви греческой ничего не было выработано до самого конца византийского периода¹²).

Избрание папы в римско-католической церкви

В церкви римской считают десятками манипуляции избрания папы. В настоящее время папу выбирает конклав. Спустя по смерти папы 10 дней, назначаемых обыкновенно для съезда кардиналов, они запираются в особое помещение, куда никто из посторонних не может войти, даже опоздавший кардинал. Способ избрания папы посредством жребия считается недозволенным. Папу должны избирать только кардиналы, никому другому не предоставлено это право. Каждый член непременно должен подавать свой голос. До какой степени предусмотрены здесь все возможные препятствия, видим из выработанных кардиналами категорий "препятствий": 1-е препятствие — человек может быть очень

болен и не в силах дойти до престола, но может, однако, выйти из кельи; 2-е — человек может быть так слаб, что не может встать, но может писать; 3-е — не может и писать.

Методов избрания пап существует несколько.

I. *Electio per acclamationem*. Непременным условием по этому методу ставится то, чтобы предварительных совещаний не было. Собравшиеся кардиналы сначала приступают к обсуждению общих положений, каких качеств требует данное время и положение дел от папы. Кто-либо высказывает, что, по его глубокому убеждению, никто в такой мере не обладает этими качествами, как преосвященный кардинал такой-то. И все соглашаются. Извещаются тогда больные члены конклава, и если ни от кого из них не последует возражений, то лицо считается избранным. По этому способу избрания пап совершаются довольно редко.

II. *Electio per compromissum*. Когда не удается избрание по способу ординарному (и эта неудача повторится до 6 раз), прибегают иногда к *modus electionis per compromissum*. Избирают несколько кардиналов — не более 8, не менее 2. Если избираются 2 только кардинала, то они обязательно указывают кандидата в лице кого-либо постороннего; если же их больше 2-х и если не последовало особой оговорки, то они могут избирать и из своей среды. Пассивное право избрания принадлежит всем католикам мужского пола, находящимся в годах разума и в здравом смысле. Формально не требуется, чтобы кандидат принадлежал даже только к клиру. Так в теории, а факт тот, что с 1378 года, когда был избран в папы не кардинал, бывший епископ барский, Урбан VI до избрания Льва XIII, в течение 500 лет, все папы, числом 55* были из кардиналов.

III. *Electio per scrutinium*. Мне остается сказать об обычном способе избрания римских первосвященников. Этот способ избрания посредством билетов или шаров называется *per scrutinium* и является постоянным способом избрания римских первосвященников до настоящего времени. В нем обязывались принимать участие все кардиналы. Дело избрания сложное.

В собрании всего конклава избирают трех инфирмарию [для собирания голосов больных кардиналов] трех скрутаторов [для выемки и прочтения поданных бюллетеней]. Затем подходят к месту, где приготовлены печатные бюллетени, и вписывают в их печатный текст дополнительные слова, которые каждый пишет измененным почерком в виду требования безусловной тайны в подаче голосов.

В верхней части бюллетеня, "nomen", между печатными словами: "Ego" и "cardinalis" пишется не имя кардинала, члена конклава, а один лишь кардинальский титул той церкви, где он состоит кардиналом; например, S. Caeciliae, S. Petri, S. Cracis, S. Sixti. Затем, в средней части бюллетеня следуют печатные избирательные слова: "Eligo in Summū Pontifice Revrdsmū Dmñū Meū D. Cardinalem" (т. е. избираю в великого первосвященника, благочестивейшего господина моего господина кардинала), и оставлено место, где каждый член конклава — кардинал пишет имя того кардинала, которого он считает достойнейшим занять кафедру папскую. В нижней части бюллетеня, называемой "Signum", каждый кардинал пишет произвольную цифру, а также начальное слово какой-либо молитвы, тоже произвольно взятое. Nomen и Signum, верхняя и нижняя части бюллетеня, закрываются посредством сгибания краев и запечатываются таким образом: под загнутые края бюллетеня в отмеченные там кружки кладут белый воск и надавливают печатью со стороны печатного текста, так что с этой стороны рельефно выделяются буквы печати. Дело, по-видимому, состоит в том, что на печати вырезаются произвольно взятые буквы и представляется невероятным, чтобы 2-3 лица вырезали на своих печатях

одни и те же буквы. К этому необходимо присоединить, что также невероятно, чтобы в *Signum* вписали несколько кардиналов одну и ту же цифру и одно и то же слово. Какой-нибудь из этих трех произвольных знаков может совпасть, но мы не можем предположить такого случайного совпадения и согласия в 3-х случаях, когда эти знаки совершенно произвольны. Запечатанный бюллетень представляется таким только с краев, а середина его совершенно открыта¹³).

Раз бюллетень готов, кардинал поднимает его над своей головой и направляется с ним к капелле. Сохраняя полную предосторожность, чтобы зоркий чей-либо глаз не рассмотрел имени подателя голоса, каждый должен покрывать оборотную сторону бюллетеня разными украшениями, чем предупреждается любопытное желание некоторых узнать имя кандидата папского престола. Подойдя к совершенно открытому алтарю, кардинал преклоняет колена и читает тайно молитву, а громко произносит установленную форму: "Свидетельствуюсь Христом Господом, иже имать судити мя, что я верен избранию и что я также буду действовать *in accessu*". Затем этот бюллетень он в присутствии 3-х скрутаторов кладет на совершенно плоский дискос, так чтобы скрутаторы могли видеть, что не два или три бюллетеня он полагает, а один. Потом с дискоса бюллетень опускается в здесь же стоящую чашу. Принимаются также меры предосторожности, и скрутаторы устраняют те бюллетени, где написано не одно, а два кардинальских имени. Но если бы случилось, что кто-нибудь сделал попытку огласить, что за данное лицо подает голос именно он, или запечатал бы плохо свой бюллетень, или имя подателя видно было на свете, то этот бюллетень считался недействительным и подлежал безусловному уничтожению.

Если бы оказались такие кардиналы, которые в состоянии были бы доволочить свои ноги до капеллы, но не в состоянии были бы дойти до алтаря, то младший кардинал, приняв клятву, Делает известную процедуру с бюллетенем немощного кардинала за него. Если же случится больной кардинал, который и до капеллы дотащиться бы не смог, то кардинал *infirmarius* берет особый ящик, который раскрывается им в присутствии всех. Все удостоверяются, что ящик пуст, затем *infirmarius* запирает его, а ключ оставляет в алтаре на престоле, самый же ящик несет к больному кардиналу, который и опускает свой бюллетень через прорезь в ящике. С этим ящиком инфирмарий обходит всех больных кардиналов, которые и опускают в него свои бюллетени об избрании папы.

Теперь наступает церемония выемки бюллетеней из обеих чаш. Для этого обе чаши переносятся на стол, и один из скрута-торов, вооружившись иглой с белой ниткой, опускает руку в чашу, вынимает бюллетень и читает тихо имя кардинала за которого подан голос, и передает из своих рук в руки второго скрутатора, а тот третьему, и этот только провозглашает имя кардинала, стоящее в вынутом бюллетене. Затем составляется протокол, бюллетень прокалывается иглой через печатное слово "*eligo*", насаживается на нитку и опускается в другую чашу. Кардиналы делают счет подачи голосов за избираемых. При этом может быть два исхода: [или кто-либо получил требуемое число голосов], или вдруг окажется, что все голоса разбредутся, а между тем требуется минимум из голосов всего конклава для законного избрания папы: все кардиналы получают по 2—3 голоса, и результат получается нулевой. Далее избирается комиссия из 3-х членов для проверки деятельности скрутаторов, которые читали и провозглашали имена избираемых на место папы. Эта комиссия поверяет счет голосов. Если счет верен, то приступают к окончательному акту избрания.

Результат должен быть такой, что если кто получит $2/3$ голосов, тот признается избранным. Обращается теперь внимание на то, если подано за данного кардинала, например, *tituli Sancti Crucis*, ровно $2/3$ голосов, [не подал ли он сам за себя голос]. Если

всего кардиналов в конклаве 52, то 2/3 составят 35 голосов. Хотя этого числа голосов совершенно достаточно для законного избрания папы, но мудрость змеиная предполагает возможной и здесь подлость: может быть, кардинал *tituli S. Crucis*, который получил 35 голосов, подал голос сам за себя, и 35-й принадлежит именно ему. Тогда приступают к раскрытию его бюллетеня и узнают, за кого он подал свой голос. Как это делается, неизвестно. По всей вероятности, проверяют сигнатуру (*signa*) его бюллетеня. Кардиналы прямо приглашают кандидата на папский престол сказать, какие буквы вырезаны на печати его бюллетеня, и по буквам отыскивают бюллетень, принадлежащий ему. Если окажется два или три бюллетеня

с совершенно одинаковыми буквами печати, то спрашивают *signum*, цифру и слово, произвольно им вписанные. Представляется совершенно невозможным, чтобы тут — если не в цифре, то в слове не было различия. По этому различию и узнают бюллетень кандидата на папский престол. Вскрывают тот его конец, где обозначено "*nomen*", и оказывается, что он подал голос за кардинала *tituli S. Caeciliae*, а не за себя (*tituli S. Crucis*). Тогда совершенно бесспорно, что 35-й голос за него подан другим. Если окажется, что кардинал получит 2/3 голосов +1, то к этой оскорбительной церемонии не прибегают в том простом предположении, что хотя бы он сам за себя подал один голос, тем не менее 36 и без одного лишнего голоса составляет 2/3 голосов, необходимых для законного избрания.

Если окажется, что ни один из кардиналов требуемого количества голосов — 35 не получил, а получил, например, 32, так что не хватает только трех голосов для его избрания, то в таком случае допускают возможным, что некоторые кардиналы, не подавшие голоса за него, могут переменить намерение и примкнуть к большинству. Поэтому старый бюллетень сжигается, прибегают к особому виду избрания, называемому "*accessus*" — приступление (присоединение) к большинству. При самом *scrutinium* каждый кардинал дает присягу, что будет действовать и при *accessus* вполне добросовестно. Во-первых, при *accessus* никто не имеет права подать голос за того же самого, за которого был подан голос при *scrutinium*. В новых бюллетенях печатается вместо "*eligo*" (избираю) — "*accedo*" (приступаю). Кто не желает переменить своего голоса, тот пишет: "*accedo nemini*" (я не приступаю ни к кому). Во-вторых, при *accessus* нужно писать голос за того кардинала, который получил большинство голосов при *scrutinium*. Все бюллетени, в которых написано — *accedo nemini*, не изменяют избрания.

Нужно заметить, что прием голосов получается в высшей степени своеобразный и он стесняет свободу избрания. Например, кардинал убежден, что кардинал *tituli S. Sixti* достоин избрания, по крайней мере, достойнее кардинала *tituli S. Crucis*, за которого стоит, однако, большинство голосов. Но он знает, что кардинал *tituli S. Sixti* молод или что с ним была какая-нибудь история. Дело очевидное, что кардинал *tituli S. Sixti* не имеет шансов на избрание, хотя и достоин; однако он останавливает свой выбор не на нем (*Sixti*), а должен подать свой голос за кардинала святого Креста (*Crucis*). Но если он знает, что за кардинала *tituli S. Sixti* подано 15 или 20 голосов другими кардиналами то он находит возможным примкнуть к избранию кардинала *tituli S. Sixti*. При этом он должен бы заявить: "Я отказываюсь от голосования в пользу кардинала св. Креста и переношу на кардинала св. Сикста", но этого нельзя. Он может только нейтрализовать голос, поданный ранее за кардинала *tituli S. Crucis*.

Когда окажутся собранными все голоса, то подсчитывают, сколько *accessus* подано в пользу такого-то. Может быть у одного кардинала и более 2/3 голосов, но может быть результат и такой, что 2 кардинала получают одинаковое количество голосов. В этом случае *accessus* не привел ни к чему. После проверки бюллетеней *accessus* последние

сжигаются, и приступают к еще новому accessus. Но если окажется так, что один кардинал получит голосов больше, то проверяется, не подал ли он голоса за себя, и если окажется, что нет, то перевес признается за ним.

Возможно такое явление: один кардинал получит 32 голоса, другой получит 14 голосов, остальные голоса разбрелись различным образом. Когда приступают к проверке accessus, то голоса безразличные откладываются в сторону, а голоса accessus согласные отсчитываются, и приступают к сличению печатей. Например, в печати бюллетеня accessus стоят буквы a. c. d., а в Signum цифра 43 и слово Deus. Подыскивают бюллетень с такой же печатью первого избрания — scrutinium, и выясняется, что подан голос при accessus за кардинала св. Креста, а при scrutinium — за кардинала св. Сикста; следовательно, требование выполнено. Только после такой процедуры возможно избрание и accessus считается законным. Итак, 1) если голоса при scrutinium разойдутся: 32 подано за одного кардинала, 12 за другого, а остальные 8 разошлись, то производится accessus; 2) если за кардинала, имеющего 32 голоса при scrutinium, при accessus подают еще голос трое, то 32+3 составит 35, и он считается избранным на папскую кафедру; 3) но если вдруг из 32 кардиналов, подавших свой голос при scrutinium за кардинала св. Сикста, 2 подадут при accessus голос за кардинала св. Креста, и в то же время окажется, что кардинал tituli S. Sixti получит еще 5 голосов и у него составит 35, то он при accessus имеет на своей стороне большинство голосов. Хотя перерешение и после этой затруднительной и многосложной процедуры возможно, но это сделать уже весьма трудно.

Никто не может быть избран против своей воли. Избранного кардинала спрашивают, желает ли он принять сан. Если последний с оговорками соглашается (могут быть такие кардиналы, которые имеют монашеский сан, а избрание в папы может связать их монашескую совесть, и они могут согласиться на избрание в случае согласия на это их монашеского начальства), то голос всех кардиналов, со слезами на глазах, заставляет монаха смиренно повиноваться избранию. После этого спрашивают избранного, какое имя он желает принять, что в сущности необязательно, так как он может оставить свое прежнее имя (Маркелл, например, оставил свое прежнее имя). Во всяком случае возглашается имя избранного папы, а потом диакон-кардинал старейший возглашает об избрании с балкона народу, и начинается первое преклонение перед новым папой.

В избрании папы в полной силе действует дух нецерковности, дух недоверия друг к другу. Но это племенное свойство западной Европы, нашедшее приют даже и в этом святом деле.

Примечания

⁹⁾ "Голосованием и испытанием боголюбивых епископов Божия милость поставляет" (*греч.*).— 185.

¹⁰⁾ "Среди большинства возникла борьба неслыханная и усердие неумеренное" (*греч.*).— 195.

¹¹⁾ Ср. В. В. Болотов, Из истории церкви сиро-персидской. *Экскурс Б. Древнейшие митрополии в церкви персидской*. Христ. Чтение, 1899,1, 346—349 (отд. оттиск, 51-54). (А. Б.) - 202.

¹²⁾ Ср. И. И. Соколов, Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843-1453 г.). Христ. Чтение, 1907, март-июль (и отдельно). *Его же*, Избрание

александрійських патріархів в XVIII і XIX століттях. Христ. Чтение, 1911, июль-декабрь (А. Б.) — 202.

¹³⁾ См. изображение бюллетеня, например, у А. П. Лопухина, История христианской церкви в XIX веке. Т. 1. Спб. 1900, стр. 41 (А. Б.) — 205

Парикья, управляемая епископом, и образование приходов в позднейшем смысле

Элементарную форму церковного союза представляет не епископия, а "приход", "παροικία". С точки зрения древних церковных отношений и для "прихода" необходим особый "епископ", ибо "церковь без епископа не бывает". Но по мере того как христианство переносилось из городов в глубь селений, образуются новые отношения. Возникали общества такие маленькие, что ставить сюда епископа было неудобно, ибо и паства была не велика, и ее границы не широки. Таким образом у церквей-матерей (ecclesia matrix) стали появляться филиальные церкви.

Управление ими предоставлялось лицам низших иерархических степеней, так что во главе филиальных церквей мы встречаем не только пресвитеров, но и *диаконов*. В одном латинском памятнике встречается такое выражение: "диакон, управляющий паствою" (Concilium Illiberitanum, с.77: "Si quis *diaconus, regens plebem sine episcopo vel presbytero, aliquos baptiza-verit*"¹⁴). Но обыкновенно управляли приходом *пресвитеры*. Если приход получал достаточную крепость, то сюда ставили деревенских епископов или хореепископов. Так явились *хореепископы*. Но потом, вследствие запрещения назначать в мелкие места лиц епископского сана [Сердик. 4/6], появилась должность *періо-девтов*¹⁵). В корне этого слова лежит слово *ὄδος*; *περίοδος* значит обход, *περιοδεύειν* — употреблялось в смысле визитации, особенно врачебной. Поэтому "*περιοδεύτης*" имело значение практикующего врача. Ему хорошо соответствует латинское *visitator* — пресвитер, имеющий на своей обязанности обхождение известных церквей или надзор над ними. Но он был поставляем к определенной церкви, и в его отсутствие должность его исправлял другой. Таким образом от хореепископов перешли к периодевтам.

Но в практике долго оставался титул хореепископа. В сущности весьма возможно, что хореепископы получали хиротонию епископскую, но не имели права "архиерейская действовать", т. е. совершать хиротонии.

На западе термин хореепископов не привился, и, когда явилась попытка ввести их, то церковь вела борьбу против этого и не поддерживала этого нововведения. И если встречались в западной церкви хореепископы, то это были лица случайные, которые навлекли на себя соборное осуждение, которым запрещено было "действовать епископская". За ними оставался только титул хореепископа и управление большим приходом. Когда находили, что епископ совершил преступление хотя не столь большое, чтобы лишить его епископского сана, но в то же время и не столь малое, чтобы оставить его безнаказанно, то ему усваивали титул хореепископа. Таким образом, хореепископ там представлял промежуточную ступень между епископом и пресвитером.

Самым главным признаком нашего понятия о приходе является то, что во главе его стоит пресвитер, только в этом приходе исполняющий пастырские обязанности. До положения пресвитера, как главы прихода, церковь пришла не так скоро, как можно бы ожидать. Все пресвитеры сначала были кафедральными; епископы собственно командировали их по приходам, и были случаи, что пресвитеры при приходе были понеделно, но все они числились членами кафедрального собора. В канонических памятниках сохранились

свидетельства о таком положении дела, что приход оказывается как бы временным. Когда в Испании во время прискиллианства опасались, чтобы прискиллиане в отдаленных местах не могли свить себе гнездо, богослужение в большие праздники в этих церквах не было совершаемо, и все прихожане филиальных церквей должны были являться в кафедральный собор, чтобы быть ближе к епископу. Таким образом, приход трактуется как временное отделение кафедрального собора.

Быстрое проникновение христианства из городов в деревни, Умножение числа верующих, с одной стороны, и в то же время заявленное, с другой стороны, стремление не размножить епископий — *ne vilescat nomen episcopi et auctoritas* — повело к тому, что в качестве основной единицы церковного союза место древней *παροικία*, т. е. прихода с епископом во главе, заняла *παροικία* в смысле позднейшем, т. е. приход, управляемый пресвитером*¹⁶). На западе, в отличие от городских церквей и особенно кафедральной *ecclesia matrix*, эти приходы называли парохиями (*parochia*, Innocent. I, 416). Развитие приходов не везде совершалось с одинаковой равномерностью. Исторические памятники представляют нам различные моменты перехода от парикии к парохии.

* *Παροικία* = *ἐκκλησία* в смысле "прихода". Theodoret. ep. 113 ad Leon, papam. Migne, Patr. lat. Migne, t. 50, 417. Augustini ep. 209 (ol. 262) ad Coelestin. n. 2: *Fussala dicitur Hipponensi territorio confine castellum (ab Hippone millibus quadraginta sejungitur). Antea ibi nunquam episcopus fuit, sed simul cum contigua sibi regione ad parochiam Hipponensis ecclesiae pertinebat (a. 423).*— *Parochia* как сельский приход в противоположность городскому. Cone. Carpentoract. 527 (528?). Migne, Patr. lat. t. 67, 1287. Vita Caesarii arel. (t 542) 2, 16 (ibid. 1033): *non solum in civitate, sed etiam in omnibus (посещаемых) parochiis* проповедовал Кесарии. Раньше Innocentius I ad Decentium (a. 416): *de fermento vero, quod die dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae, quarum presbyteri [cf. Athanas. apol. c arian. n. 20: συναελθόντες (в Риме) ἐπίσκοποι πλέον πενήκοντα, ἐνθα Βίτων δ πρεσβύτερος συνήγεν,-----ἐκύρωσαν εις ἡμῶς τὴν τε κοινωvίαν και τὴν ἀγάπην], quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communiōne maxime illa die non judicent separatos, quod per parochias fieri debere non puto, quia non longe portanda sunt sacramenta, nee nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus et presbyteri eorum conficiendum jus habeant atque licentiam. Cf. Neander, KG⁴, III, 243. Collectio canonum Dionysii Exigui посвящена Juliano presbytero tituli sanctae Anastasiae. Migne, Patr. lat. t. 67 (Юлиан — на соборах 488 и 499). В Карфагене Cone. Carth. 419, cod. can. eccl. afr. c 33: *ut presbyteri non vendant rem ecclesiae ubi sunt constituti,-----nee episcopo liceat matricis ecclesiae, nee presbytero rem tituli sui usurpare.* Migne, Patr. lat. t. 67, 192.— Athan. apol. c arian. n. 85: *ὁ Μαρεώτης χώρα της 'Αλεξανδρείας ἐστὶ και οὐδέποτε ἐν τη χώρα γέγονεν ἐπίσκοπος οὐδέ χωρεπίσκοπος, ἀλλὰ τῶ της 'Αλεξανδρείας ἐπισκοπῶ αἱ ἐκκλησίαι πάσης της χώρας ὑπόκεινται. "Ἐκαστὸς δὲ τῶν πρεσβυτέρων ἔχει τὰς ἰδίας κόμας μεγίστας και ἀριθμῶ δέκα που καὶ πλέονας (nota: не у каждого по 10, а всех в Мареоте. Ptolemaeus octo urbes aut pagos recenset). Ἡ δε κόμη, ἐνθα οἰκεῖ ὁ Ἰσχύρας, βραχυτάτη και ολίγων ἀνθρώπων ἐστίν, οὕτωςὼς μηδὲ τὴν ἐκκλησίαν ἐκεῖ γεγενῆσθαι, ἀλλὰ ἐν τη πλησίον κόμη.— Theodor. Lector, 1, 13. Migne, Patr. gr. 861, 171: Ἀνατολίου τελευτήσαντος Γεννάδιος προχειρίζεται, πρεσβύτερος της ἐκκλησίας, Ἀκακίου τοῦ ὀρφανοτρόφου συμψύφου γενομένου (вместе с Геннадием был предлагаем кандидатом). Προεβάλλετο δὲ Γεννάδιος Μαρκιανόν οἰκονόμον της τῶν καθαρῶν οντά θρησκείας, εις τὴν ἐκκλησίαν μετελθόντα. "Ὅς αμα τῶ γενέσθαι οἰκονόμος, τὰ προσφερόμενα ἐν ἐκάστη ἐκκλησίᾳ τοὺς του τόπου κληρικούς κομίζεσθαι διετύπωσεν, εὼς τούτου της μεγάλης ἐκκλησίας πάντα κομίζομένης.— Theophan. chronographia, a. M. 5855 (355) sub Juliano: Καὶ Θεοτέκνος**

πρεσβύτερος ἐν προαστείῳ Ἀντιοχείας ἐκκλησίαν πεπιστευμένος (Chron. pasch.: Θεοτέκνος δέ τις πρεσβύτερος τῆς ἐν Ἀντιόχεια ἐκκλησίας) ἐξ υποσχέσεως ἀπατηθεὶς αὐτομάτως ἐπὶ τὴν εἰδωλολατρείαν ἐχώρησεν. Socr. Soz. Theodoret. tacent (может быть, как о факте позорном для христиан?).

В Африке древние порядки держались упорнее, чем где-нибудь, развитие парохий там не исключало развития и епископий. Несомненно то, что в 419 г. и в городе Карфагене и в деревнях были *tituli*, определенные приходы с пресвитерами, специально для них поставленными (*non vage ordinati, ordinatio relativa*). Но в то же время мы видим, что с согласия местного епископа (*Cod. can. eccl. afric. c. 53, conc. Carth. 397*) и новые епископий открывались весьма легко. Когда в крепостце Фуссале (ок. 423 г.), всего в 40 милях от Иппона царского (ок. 56 в.), оказалось довольно много христиан, Августин учредил там новую епископию. Оттого в Африке епископий было так много, как ни в одной другой церкви поместной. Здесь приход сельский оставался как бы переходным моментом к возникновению епископий.

Точное разъяснение вопроса о территории древних епископий и о количестве жившего на них христианского населения — задача пока неразрешимая, которая, может быть, останется такой и навсегда¹⁷). Но можно выделить места с довольно определенной физиономией — латинскую Африку (во главе с Карфагеном), Малую Азию в широком смысле этого слова — диёцезы Асия, Понт и Восток, и Египет.

Латинская Африка, т. е. *Africa Proconsularis, Byzacena, Numi-dia, Mauretania*, занимала 347000 кв. километров (километр — несколько менее нашей версты) = нашим 7 губерниям: Тверской, Ярославской, Костромской, Нижегородской, Московской, Владимирской и Калужской. На этой территории в 484 г. было не 7 и не 14, если считать наших викариев, а 454 епископий, по 764 кв. километров на епископию. Но и эта цифра 764 — не минимальная. Из 454 епископий только 4 можно отнести на *Mauretania Tingitana*, которая занимает 53000 кв. километров (более Нижегородской или Черниговской, но менее Петербургской губернии). В общем на каждую из остающихся 450 епископий придется лишь 680 кв. километров. В первом случае придется на площадь Новгородской епархии 160 епископий, Тверской — 85 1/2, Петербургской — 70, Московской — 44. А с отделением *Mauretania Tingitana* на Новгородскую придется 180, Тверскую — 96, Петербургскую — 79, Московскую — 49. И это не крайний предел густоты епископий. *Africa Proconsularis* в 484 г. представляла 54 епископии, а по пространству не занимала и 25.000 кв. километров (менее Кур-ляндской губ.). В 461 г. количество епископии доходило до 70. От центра до крайнего предела епископии существовало расстояние лишь 1 1/2 часа почтовой езды по грунтовой дороге. Где бы ни находился митрополит, через 6 часов он мог быть на месте происшествия (3 + 3 = 6).

Но необходимо знать и количество населения. В упомянутых 7 губерниях 10250180 жителей¹⁸). Население Африки, как полагают, доходило в цветущую пору до 8-9 миллионов. Но в IV-V вв. значительный процент населения составляли язычники, а остаток нужно разделить между кафоликами и донати-стами. Поэтому без большой погрешности можно признать, что на епископию приходилось 10 (редко 15) тысяч населения. Переход епископов с одной кафедры на другую в Африке был запрещен. Карфагенский епископ в *Africa Proconsularis* был, так сказать, митрополитом. В других провинциях митрополитов заменяли *senes* — старшие епископы; вследствие этого центр управления часто перемещался с одного места на другое. Архив держался в центре государственного управления, но митрополит мог находиться в другом месте. Епископии

главных городов могли находиться в зависимости от епископии какой-нибудь "Черной Хижины" [Casa Nigra].

С точки зрения надзора Африка, можно сказать, величина идеальная. Переходим к другим местностям. Ко времени Хал-кидонского собора (половина V в.) на основании существующих известий можно установить, что на диэцез *Асию* (с Ефесом во главе) приходится 233 епископии по 800 кв. километров каждая. Диэцез *Восток* ('Ανατολή, Oriens) с Антиохией во главе не имеет определенных границ. Восточная Финикия Ливанская и Евфратисия соприкасаются со степями, и границу здесь можно протянуть произвольно очень далеко. Принимая во внимание лишь строго определенные границы, получим на Oriens (в известных пределах) 95 епископии, каждая средним числом в 1492 кв. километра. *Понт* представляет 71 епископию по 4272 кв. километра и, следовательно, дает на Новгородскую епархию почти 29 епископии, на Тверскую — 16, на Петербургскую — 13,

на Московскую — 8. На Каппадокию приходится 11 епископии по 3145 кв. километров.

Совсем другая практика [в сравнении с латинской Африкой] была в *Египте*. Христианство утвердилось здесь очень рано, но епископских кафедр почему-то сравнительно было немного. Тогда как в Африке [около 330 г. на соборе в Карфагене одних донатистов-епископов было 270, во всем Египте, Ливии и Пентаполе (на пространстве 13760 кв. миль = 666800 кв. верст) было только около 100. Естественно, церковные потребности здесь должны были удовлетворяться иными средствами. И действительно, самые ранние известия о приходах принадлежат именно Александрии. Уже в начале арианского спора этот город разделялся на несколько частей, в каждой из них была церковь и специально поставленный в ней пресвитер для удовлетворения духовных нужд ближайших кварталов, называемых лаврами. Арий был пресвитером Вавкалийской церкви. Положение приходского священника было тогда настолько уже твердо, что он мог проповедовать известные взгляды и составить себе целую партию, прежде чем сведения об этом дошли до епископа. Вне Александрии было немало приходов сельских, даже, по-видимому, двухкомплектных. В Мареоте было до 10 деревень и приходов; на одном документе подписались 19 пресвитеров, на другом 15 пресвитеров и 14 диаконов. Были здесь и такие деревеньки, в которых не было своей церкви и которые поэтому причислены были к ближайшему приходу. В Африке в подобной местности открыли бы, может быть, не одну епископию; но в Мареоте никогда не бывало епископа. Очевидно, александрийская приходская жизнь весьма близко подходит к нынешней нашей.

Как велось дело в *Риме*, удовлетворительных сведений на этот счет не имеется. Афанасий говорит, что принявший его в Риме в общение собор более 50 епископов состоялся в той Церкви, ἐνθα Βίτων ὁ πρεσβύτερος (бывший на I вселенском соборе) συνέγευεν (συνέγευεν — собирал народ = отправлял обязанности приходского пресвитера). Отсюда вывод, что Витон имел здесь постоянное место служения, потому что иначе церковь, где собор заседал, было бы невозможно обозначить указанием на Витона. Переход к приходской системе совершался медленно: воспоминанием о прежних отношениях было римское *fernen-tum*. Этот вопрос, весьма темный, удалось разъяснить французскому ученому Дюшену ").

Дело в том, что и у нас, когда совершается таинство евхаристии, то та часть, где находится слово Иисус — "Иис", не раздается народу и не вкушается самим пресвитером, но опускается вся в потир. Эта деталь литургического характера, вероятно, ведет свое начало из глубокой древности. Аналогичный этому явлению римский обряд должен был выразить, что во все времена евхаристия — одно и то же таинство. Для выражения этого

единства евхаристии во времени одна часть св. Тела не была употребляема на литургии, но оставалась в особом ковчежце до следующей литургии, на которой она и выносилась при встрече епископа (подобно тому, как у нас выносят крест), а потом, по преложении св. Даров, эту частицу опускали в потир, а взамен ее оставляли такую же частицу от этой литургии. Эта частица, опускаемая в потир, и называлась *fermentum*. Наряду с этим в Риме употребляли *fermentum* для доказательства единства евхаристии не только во времени, но и в пространстве. По освящении св. Даров епископом, маленькие частицы св. Тела, называемые *fermentum*, были немедленно отделяемы и рассылаемы во все городские (римские) приходы за исключением церковей кладбищенских (и, следовательно, загородных). Этим давалось понять, что, хотя верующие приобщаются где-нибудь и за Тибром, они приобщаются той евхаристии, которая была совершена непосредственно епископом. Пресвитер, совершавший богослужение в приходе, по освящении св. Даров, в потир опускал *fermentum*, полученный в этот день от епископа. Таким образом, в римской церкви духовный союз в приходских церквях находил выражение в обряде *fermentum*. Но в отдаленные кладбищенские церкви (*coemeteria*) *fermentum* не посылалось.

Церковная жизнь в римской церкви сложилась своеобразно и в других отношениях. Установленное число [священнослужителей] при церквях 25 титулов явилось очень рано, но параллельно с этим существовала такая особенность, что во епископа посвящали чаще, чем в пресвитера или диакона. Объясняется это тем, что римская практика была антиподом нашей практики. У нас на литургии может быть посвящено только три лица в последовательном порядке: во епископа, пресвитера и диакона. В римской же церкви наоборот: пресвитеры и диаконы, по установившейся практике, отдельно не рукополагались. Отсюда и понятны такие пометки о деятельности римского епископа: "епископов рукоположил столько-то (от 16 до 20), а пресвитеров рукополагал дважды за все время правления". Дело было поставлено так, что за один раз рукополагалось несколько пресвитеров и притом не каждый год. Когда чувствовалась убыль в духовенстве и нужно было пополнить состав священнослужителей, в определенный год назначалась хиротония. Могли быть, правда, и другие побуждения, например, хиротония иногда могла служить выражением благодарности со стороны епископа своим сослужителям. Обычно избранные для хиротонии посвящались разом и — главное — в восходящем порядке (*cursus honorum*). Низшие клирики за одной службой посвящались и в диаконский и пресвитерский сан.

Все эти лица рукополагались в определенные времена года. Уже в V в. существовали особенные *quatuor tempora* года, освященные учреждением поста. Временем поставления в священные должности избиралось четвертое декабрьское время и притом те дни, в которые пост усиливался: в среду, пятницу и субботу, как продолжение пятницы. Характерной особенностью было то, что в среду и пятницу совершалось стациональное богослужение (в большой церкви служил сам епископ). В среду всему народу были представляемы посвящаемые и предлагалось высказывать свои возражения против ставленников. Хиротония же отлагалась до субботы, когда назначалась *vigilia* в храме св. Петра (сочельник), богослужение совершалось поздно.

Если возникало такое положение, что рукополагаемый пресвитер назначался к определенному приходу, то при хиротонии он и назывался пресвитером такого-то титула. По окончании хиротонии пресвитер был настолован: в предшествии папских страторов, в сопровождении специально назначенного епископом пресвитера (дружки), новопосвященный приводился в храм своего титула, где садился в кресло по правую сторону престола при пении *Gloria in excelsis*, что другим не полагалось. Такой пресвитер назывался кардиналом-пресвитером. Но в сущности достаточное количество пресвитеров назначалось к кафедральной церкви.

И когда умирал пресвитер какой-нибудь церкви, то командировался кафедральный пресвитер, который, однако, не назывался *presbyter cardinalis*²⁰). Приходская жизнь в римской церкви выразилась так энергично, что во время стациональных богослужений римские христиане не перемешивались: каждый приход стоял отдельно и каждый приходский пресвитер причащал своих прихожан дарами, освященными здесь. Таким образом, римская практика образовалась довольно рано.

О *Константинополе* известно весьма немногое. Несомненно, в начале V века здесь были уже приходы и внутри города и в предместьях. Так, например, Сисиний был прежде приходским пресвитером Вознесенской церкви в предместье — Элее (Soct. VII, 26). При Юстиниане при всех церквях был свой комплект клира за исключением трех филиальных церквей, приписанных к Великой церкви, в которых богослужение по очереди совершалось софийским клиром. Экономическую самостоятельность приходы константинопольские получили при патриархе Геннадии (458—471). Его эконом Маркиан предоставил клиру каждой церкви пользоваться ее приношениями, тогда как прежде все церковные доходы поступали в Великую церковь. В *Антиохии* тоже приходские церкви (в предместьях) существовали уже в IV веке.

На западе приходы лишь позднее получили экономическую самостоятельность. Орлеанский собор 511 г. постановил: епископ от кафедральной церкви получает 1/2, от других церквей 1/3 (can 14, 15). Собор *Sarpenoractense* 527 или 528 г. постановляет, что если епископ достаточно состоятелен, доходы парохий должны идти местному клиру; а если епископ беден, он имеет право пользоваться тем, что остается сверх необходимого бюджета приходских церквей.

Таким образом, парикия в смысле епископии в наш период представляет собой собирательное целое, состоящее из простейших единиц и управляемое епископом.

Не все приходские церкви пользовались одинаковыми правами. Запад знает, что некоторые пресвитеры имели право совершать крещение, другие же, более близкие к кафедральной церкви, этим правом не пользовались. Первые назывались деканами или приходскими архипресвитерами. Эта подробность открывает, что власть пресвитеров очерчивалась неодинаково. В римской церкви пресвитеры не пользовались правом совершения миропомазания, каковое принадлежало только епископам. У нас в России пресвитерам предоставлены самые широкие права, между тем как на востоке не все пресвитеры могут быть духовниками. Таким образом, не везде и не всем пресвитерам предоставлялись все действия.

Примечания

¹⁴) "Если диакон, управляющий паствою без епископа или пресвитера, кого-нибудь крестил" (*лат.*)~ 210.

¹⁵) Ср. В. В. Болотов, Хорепископы и периодевты. Церк. Ведомости, 1906, № 4, 149-154. Ср. также № 10, 486-402 (А. Б.)— 210.

¹⁶) *Augustini ep. 209 ad Codestin*, η. 2: "Фуссала — это крепость, прилегающая к области Иппона (от Иппона отстоит на сорок миль). Раньше там никогда не было епископа, но вместе с окрестностями она принадлежала приходу иппонской церкви" (*лат.*).— *Vita Caesarii arel.* 2, 16 (*ibid.* 1033): "Не только в городе, но и во всех приходах" (*лат.*). *Innocentius lad Decentium*: "Что же касается истинного причастия (*fermento*), которое мы рассылаем по приходам, то твое желание давать нам советы излишне, т. к. все наши

церкви находятся внутри города, пресвитеры которых [cf. *Athanas. apol. c.agian. n. 20*: "Собравшиеся в Риме епископы, больше пятидесяти, куда собрал [их] пресвитер Витон, приняли нас в общение и отнеслись к нам с любовью" (*греч.*)] — поскольку в тот самый день они не могут собраться с нами из-за вверенной им паствы — получают изготовленное нами причастие через аколуфов, чтобы они не считали себя отделенными от нашего общения особенно в этот день,— чего, как я полагаю, не должно быть в парикиях, ибо таинства не следует переносить далеко, и мы не предназначаем их для пресвитеров, поставленных на разных кладбищах, и их пресвитеры имеют право и разрешение изготовлять его" (*лат.*). *Conc. Carth. 419, cod. can. eccl. afr. c. 33*: "Да не торгуют пресвитеры имуществом церкви, куда они поставлены,-----да не будет позволено ни епископу кафедральной церкви (*букв.* церкви-матери), ни пресвитеру узурпировать имущество своего прихода" (*лат.*).— *Athanas. apol. c.agian. n. 85*: "Область Мареоты принадлежит Александрии и никогда в этой области не было ни епископа, ни хореепископа, но церкви всей области подвластны епископу Александрии. Каждый из епископов имеет собственные большие селения числом около десяти или более. ("Птолемей насчитывает восемь городов или округов" (*лат.*.) Место, где обитает Исхир, самое незначительное и малонаселенное, так что церкви там нет, но только в соседнем селении" (*греч.*).— *Theodor. Lector, 1,13. Migne, Patr. gr. 861, 171*: "По кончине Анатолия был назначен Геннадий, пресвитер церкви, причем в качестве кандидата предлагали и Акакия, попечителя сирот. А Геннадий предложил Маркиана экономом, который <придерживался> благочестия чистых <и> перешел в церковь. И он, став экономом, предложил, чтобы в каждой церкви местные клирики оставляли приношения, а пока до этого все доставлялось в главную церковь" (*греч.*).— *Theophan. Chronographia, a. M. 5855 (355) sub Juliano*: "И Феотекн, пресвитер в предместье Антиохии, пользовавшийся доверием в церкви (*Chron. pasch.*: "некий Феотекн, пресвитер церкви в Антиохии), обманутый обещанием, невольно перешел в идолопоклонство" (*греч.*). Сократ, Созомен и Феодорит молчат, (*лат.*).— 212.

¹⁷⁾ Ср. *В. В. Болотов*, Епархии в древней церкви. Церк. Ведомости, 1906 г., №3, 99-105 (*А. Б.*)- 213.

¹⁸⁾ Текст лекций заимствован в данном месте из курса 1892/3 г. По переписи 1897 г. в указанных губерниях количество населения было около 10892000 жителей. Ср. *Д. Менделеев*, К познанию России. 4 изд. Спб. 1906, стр. 18 (*А. Б.*) — 214.

¹⁹⁾ *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbe L. Duchesne. T. I. Paris 1886, p. 169, n.4.* Ср. *L. Duchesne, Origines du culte chretien. 3 ed. Paris 1903, p. 185.* (*А. Б.*) - 216.

²⁰⁾ Ср. о кардиналах *В. В. Болотов*, Из истории церкви сироперсидской. Христ. Чт. 1899,1, 100-101 (отд. отд. 6-7), прим. (*А. Б.*) - 218.

Митрополии

Из нескольких парикий, управляемых епископами, составлялась епархия, митрополитанский округ, параллельный гражданской провинции и с ней совпадавший. Во главе епархии стоял епископ главного ее города — митрополии митрополит. Этот титул впервые встречается в правилах первого вселенского собора (4, 6), но как всем известный. Собор устанавливает то, что выработала обычная практика. Особенно много данных для выяснения пред нами епархиальной жизни представляют правила поместного Антиохийского собора (333 г.). Митрополиту, как епископу главного города провинции, естественно, принадлежит общий надзор за развитием церковной жизни епархии (Ант. 9).

Не стесняя полномочий подчиненных ему епископов суф-фраганов, *episcopi suffraganei, ἐπαρχιώται* (Ант. 20), в пределах их парикий (Ант. 9), он имеет право визитации (Карф. 52/63), выработанное особенно на западе, является апелляционной инстанцией по делам между епископами или по жалобам на епископа. Главный орган епархиальной жизни, епархиальный собор, собирается дважды в год^{*21}), под председательством (и по приглашению — Ант. 19, 20) митрополита (Ант. 16, 9). Ни одно важное дело в епархии (как, например, поставление епископа [Ник. 6, Ант. 19— Ант. 9) не могло состояться без его соизволения. При поставлении епископа он созывал собор (Ант. 19), утверждал его решение (Ник. 4: κῆρος) и посвящал избранного.

* Ник. 5: α) πρὸς τὴν τεσσαρακοστήν, β) περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρὸν. Ант. 20: α) μετὰ τὴν τρίτην ἐβδομάδα τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, τῆς τετάρτης ἐβδομάδι τῆς πεντηκοστῆς, β) ἰδοὺς ὀκτωβρίαις.

Епископы без *γράμματα συστατικά* своего митрополита не имели права отлучаться из вверенной им епархии (Ант. 11). О высоте власти митрополита говорит лучше всего то определение Анти-охийского собора, что "совершенный" (*τέλεια*) действительный собор есть тот, на котором присутствует митрополит (16, ср. 19 20), и что без митрополита епископы не должны составлять собора (20), хотя, впрочем, и митрополит не мог без собора решать ничего, касающегося всей епархии (Ант. 9).

Митрополичья власть представляет первое образование в развитии церковного союза, как он сложился в предшествующий период. Это было естественным последствием тех условий, в которые была поставлена церковь в государстве. Церковь примкнула к данному государственному строю, не отменяя того, что было выработано ею прежде, и таким образом возвышение некоторых епископов совершилось не на теоретической, а на практической почве. Поставление епископов, находившихся в центральных городах, во главе других, во многих случаях было единственным выходом из затруднений, тем более, что города представлялись естественными центрами и в отношении объединения представляли наименее неудобств. Таким образом, митрополичья власть возникла незаметно.

Думают, что различие епископов по авторитету основывалось на происхождении той или другой кафедры от апостолов. Но происхождение кафедр от апостолов не имело бы значения, если бы церковное значение их не совпадало с преимуществами политического положения их в империи. Рим был единственной столицей — *urbs orbis terrarum* (град вселенной), отсюда римский епископ имел перевес между христианскими иерархами. После Рима в гражданском отношении считалась первой Александрия и затем Антиохия, — и в церковном отношении за римской кафедрой следовала александрийская и антиохийская, чего не могло бы быть, если бы принималось во внимание апостольское происхождение кафедр. Первенствующей кафедрой нужно было бы признать с этой точки зрения иерусалимскую, после же разгрома Иерусалима — антиохийскую, как такую, в которой впервые появилось самое название "христиане", и как основанную трудами ап. Петра и Павла. Папа римский Иннокентий пишет антиохийскому епископу Александру: "Ваша кафедра не уступала бы нашей, если бы только она приняла останки своих основателей; но она была основана транзитом (по пути), а не довершением". Но управлял ли ап. Петр римской кафедрой, — это еще вопрос. Следовательно, Антиохия по церковным основаниям должна бы была удержать первенствующее значение и не

уступать его римской и александрийской кафедрам. Последняя признавала свое происхождение только от евангелиста Марка, который был истолкователем Петра. Представив евангельский принцип: "несть ученик болий учителя своего", мы найдем, что александрийская кафедра никогда не могла получить первенство пред антиохийской. Таким образом, гражданское деление имело большое значение для церковной жизни. Кафедры "apostolicae" представляли из себя нечто идеальное, но жизнь считается с положительными реальностями. Святейший город, до которого ни на коне не доедешь, ни пешком не дойдешь, житейским центром быть не может. Это было бы похоже на то, если бы мы, имея своей гражданской столицей Петербург, митрополию имели, например, в Луге.

Хотя римские епископы проводили начала, что церковь независима от государства, однако факт налицо, что в основе схемы церковного управления лежит схема государственная. Она сложилась в V в. и имеет прецедент в древней эпохе.

Рим начался с республики города, и расширение республики совершалось по мере расширения границ самого города. Особенно важным моментом для Рима является приобретение провинций посредством оружия. Эти провинции управлялись из Рима. Туда посылались "на кормление" высшие бесплатно служившие чиновники. Последние очень щедро восполняли расходы столичной жизни. Обычно большие провинции управлялись консулами в звании проконсулов, а мелкие — преторами в звании пропреторов. Когда Рим сделался империей, все провинции были разделены на две группы: внутренне замиренные (сенатские) и находящиеся в полувоенном состоянии (императорские). В провинции первой группы были посылаемы проконсулы, совмещавшие в себе власть военную и гражданскую; а в провинциях второй правители пользовались военной властью (*legati Augusti pro praetore consulari potestate*²²). Во время принципата, как Должно вернее называть императорскую власть до Диоклетиана, появились другие должности и главным образом *praefectus praetorio*. *Praefectus* — доверенное лицо — указывало на человека, находящегося при лице императора. *Praefectus praetorio* был прежде всего командир гвардейских корпусов, находящихся в Риме. При разделении империи во время Диоклетиана между четырьмя императорами (два августа и два кесаря) явились четыре префектуры и четыре префекта. При Константине Великом произошла перемена: из военной эта должность сделалась гражданской. Таким образом, к концу IV в. существовало 4 префектуры соответственно тому делению, которое дал империи Диоклетиан, и главными должностными лицами были: 1) *praefectus praetorio Orientis* (восточный), 2) *praefectus praetorio per Illyricum* (иллирийский) — в восточной половине империи, и в западной: 3) *praefectus praetorio Italiae* (италийский) и 4) *praefectus praetorio per Galliam* (галльский). За *praefecti praetorio* были признаны права высшей власти, и все их решения находились вне апелляции до снятия сана. После *praefecti praetorio* вторая административная инстанция — *vicarii dioecesium* (εξαρχοι). Область, которой они заведовали, называлась диэцезом. Третью административную ступень составляли *judices ordinarii*. Область, которой они заведовали, называлась провинцией (*provincia*), по-гречески *επαρχία*, тогда как префектура по-гречески *ύπαρχία*. *Judices ordinarii* — почетное название, а обыкновенное — *praesides* (*rectores*, правители).

Но в гражданском управлении допущены были некоторые отклонения от этой централизационной схемы. Новые узаконения должны были считаться с прежними: проконсульства не были отменены, но власть проконсулов была уравнена с викариями. В восточной половине были два проконсульства — в Азии и Ахаии. Проконсул азийский имел преимущество перед викарием, так как были провинции, которые были подчинены исключительно проконсулу. В западной половине было одно проконсульство — в Африке. В начале V в., когда составила *notitia dignitatum*, была точно определена

относительная важность должностей. Первенствующее значение имела восточная префектура. Викарий восточного диэцеза носил название comes Orientis. Египет получил честь самостоятельного диэцеза, во главе его стоял praefectus augustalis Aegypti. Август объявил Египет своим владением и следил за этим так, что ни один сенатор не мог явиться туда, не получив разрешения от самого императора. Во главе Египта был поставлен чиновник от самого императора. Comes Orientis и префект Египта действовали с независимостью почти префектов претории. Затем, для заведования столицами пришлось учредить особых должностных лиц в Константинополе и Риме, независимых от префектов и им равных (praefecti urbium). Таким образом, в самой государственной сфере централизация не была выдержана строго: вторая и первая степень стояли так близко, что почти перепутывались между собой.

В восточной половине Orientalis praefectura состояла из 5 ди-эцезов, которые делились на 46 провинций; Illyrica praefectura — из 2 диэцезов, которые делились на 11 провинций. Итого в восточной половине было 57 провинций. Западная половина империи слагалась из 2 префектур — итальянской и галльской. Italica praefectura разделялась на 3 диэцеза и 20 провинций. Galli-ca praefectura — на испанскую, британскую и другие 7 провинций. Всего в западной половине, следовательно, было 29 провинций. Таким образом, вся римская империя делилась на 4 префектуры, 13 диэцезов и 86 провинций.

Если бы церковное деление совпадало с гражданским, то епархий было бы столько же, сколько провинций. Но церковь жила самостоятельной жизнью. Judices ordinarii управляли провинциями, т. е. областями с несколькими городами, и были низшей единицей административного управления; епархия же церковная была высшим делением. Церковное деление, соответствующее гражданскому делению на провинции, представляла каждая отдельная епископия (παροικία, paroecia, нем. Pfarrei, южнорусское — парафия, приход), управляемая епископом. Управление церковное было особого характера, соответствующее взгляду христиан на себя как на странников и пришельцев — πάροικοι — "не имеющих здесь пребывающего града".

Так как в принципе provincia = ἐπαρχία, то отсюда следовало бы, что было в церкви столько митрополитов, сколько провинций в империи. Но de facto это предположение неверно, потому что практика различных церквей относительно умножения епископий была неодинакова, о чем можно судить уже и по объему разных епископий. Кроме того, мы имеем и положительное свидетельство Феодора мопсуэстийского (с 392 г.). В начале толкования на послания апостола Павла к Тимофею он выражается: "сначала в епархии было два, много три епископа" (το πλείστον = самое большее). Эта практика в *большой части* западных церквей держалась до недавнего времени, в некоторых же сохраняется и до настоящего времени. Но потом стали поставять епископов не только по городам (κατά πόλιν), но и по местечкам (κατά τόπων), хотя и не было к тому побудительных причин, так что с 392—393 г. на востоке было больше епископов, чем требовалось.

Но мы должны признать, что в церкви не могло быть столько митрополитов, сколько judices провинций, уже и потому, что епископа должны поставять два или три епископа. Если бы в епархии было два епископа и один из них умирал, то некому было поставить нового. Очевидно, такая епархия не могла быть маленьким самостоятельным организмом, который мог бы жить собственной жизнью. Это говорит о том, что в IV в. епархий было меньше, чем провинций.

Феодор мопсуэстийский говорит о западе вообще, но его слова справедливы лишь для определенной части запада. Северная Италия и Галлия держались одной практики, а южная Италия и Африка — совсем другой. Так, в половине III в. римский епископ

Корнилий созвал собор из 60 епископов, а Ки-приан из 90 епископов. Не то представляет север Италии. Здесь Равенна и Медиолан могли считаться епископиями, которые восходят к началу III века и даже к концу II века. Кроме их только еще о трех: Аквилее, Брешии и Вероне можно с вескими основаниями сказать, что они существовали раньше IV в. В других городах епископии возникают очень медленно. Евсевий верчелльский был первым епископом верчелльским (f 370). На соборе Аквилейском 381 г. присутствовал 3-й епископ павийский (ticinensis). В городе Комо первый епископ был рукоположен Амвросием медиоланским (с 374, f 397), в Новару первый епископ поставлен преемником Амвросия.

Примечания

²¹⁾ Ник. 5: а) перед четырьдесятицей, б) в осеннее время. Ант. 20: а) после третьей недели праздника Пасхи, на четвертой неделе Пятидесятницы, б) в октябрьские иды. (*греч.*)—219.

²²⁾ "Легаты Августа, пропреторы с консульскими полномочиями" (*лат.*)—221.

²³⁾ Здесь В. В. Болотов смешивает патриарха Павла, поставленного на антиохийскую кафедру в 519 г., с Павлом Тавенниситом, православным патриархом александрийским, рукоположенным в конце 30-х гг. VI в. константинопольским патриархом Миной. Подробнее об этом см.: наст, издание, стр. 315 (*А. С.*) - 243.

Экзархаты

По аналогии с государственным устройством можно ожидать или того, что над митрополитами будут возвышаться еще две степени епископского сана, или того, что эти степени не получат полного развития и сольются в одну. Случилось, пожалуй, и то и другое: развитие высших степеней представляет еще большую путаницу, чем отношения между гражданскими властями.

По-видимому, полную аналогию гражданским викариям — экзархам дицезов, и префектам преторий представляют церковные степени архиепископов, или экзархов дицезов, и патриархов. Но последняя церковная степень не совпадает с предполагаемым гражданским прототипом уже и потому, что 4 восточных патриархата уместились на территории одной восточной префектуры, а западный римский патриархат распространился в остальных трех префектурах. А затем, экзархи церковные представляют чисто рудиментарную форму, подавленную развитием патриархатов,— титул без соответствующего реального значения: экзархат — это неудавшийся патриархат, равно как и патриархат — задержанная в своем развитии высшая митрополия.

Начало развитию [экзархатов, respective — патриархатов полагают данным еще в предшествующий период. Уже тогда в ряду христианских епископии выделились так называемые *sedes apostolicae*, и между ними особенно были знамениты Рим, Александрия, Антиохия,— эти три столицы римского мира, города, в которых церковное значение совпадает с политическим. Послание собора антиохийского 269 г. адресовано было Дионисию римскому и Максиму александрийскому. Это были кафедры, через посредство которых различные части христианского клира вступали в сношения между собой. Их роль в этом деле была самая естественная. Чтобы епископ восточный адресовался к какому-нибудь епископу пренестинскому или тмуитскому, или итальянский — к епископу аназарвскому,— это такая же невероятность, как в наши дни послание французских епископов, адресованное в Курск или Енисейск. Естественно, значение Рима, Антиохии и

Александрии через это возвышалось. Вопрос лишь о том, насколько видное место в этом преимуществе чести занимали преимущества власти?

Никейский собор в 6 каноне определил, чтобы сохранялись Древние обычаи, чтобы александрийский епископ заведовал Египтом, Ливией и Пентаполем, как римский заведует 10 *provin-ciae suburbicae*, чтобы древние обычаи хранились и на востоке с соблюдением преимуществ антиохийской церкви. Этот канон лег на последующих соборах в основу патриархального строя восточной церкви. Это факт. Но действительно ли Никейский собор говорит о патриархате, хотя бы в зародыше? На этот вопрос теперь отвечают отрицательно. Если характерной чертой сана митрополита служит то, что он стоит во главе провинциального собора, представляющего вторую инстанцию в церковном суде и управлении, и посвящает своих суффраганов-епископов, то характерной чертой патриарха должно служить то, что он стоит во главе диэцезального собора, представляющего третью инстанцию церковного суда и управления, и своими суффраганами имеет митрополитов, им поставляемых. Эти черты патриаршей власти не подходят к тому церковному строю, какой представляют Рим, Александрия и Антиохия в начале нашего периода. Римский епископ не имел в среде своих подчиненных подгородных епископов ни одного митрополита; это были просто епископы суффраганы, собиравшиеся только в Риме на собор. Следовательно, Рим представлял в гражданском отношении диэцез, но в церковном — только "провинцию" или епархию. То же утверждают и об Александрии. Область ее юрисдикции совпадала с пределами египетского диэцеза, заключала несколько гражданских провинций, но в церковном отношении все они стояли под одним главой — александрийским архиепископом, — титул, который впервые встречается в истории у Афанасия Великого в приложении к александрийскому Петру. Митрополитов в собственном смысле не знала древняя александрийская церковь. Египет, Ливия и Пентаполь представляли в IV веке огромную епархию, а не диэцез, и александрийский епископ был митрополитом, а не патриархом. Наконец, отношения антиохийского епископа к его суффраганам и митрополитам восточного диэцеза (гражданского) даже и в позднейшее время не вполне выяснены, и тем менее вправе мы предполагать под преимуществами антиохийской церкви, о которых говорит Никейский собор, права патриарха. Словом, 6 канон никейский, как видно из его заключения, говорит лишь о митрополитах.

Никейский собор, определив преимущества некоторых митрополитов, не указал, в чем же должно выразиться это преимущество. Было бы рискованно утверждать, что уже Никейский собор предполагает существование патриархатов — экзархатов. Но конечно возможно, что епархии объединились в виде диэцеза, и тогда епископы, стоявшие во главе диэцеза (= первенствовавшие в диэцезе) должны были получить название экзархов (*ἐξάρχος* = *vicarius*; титул "*vicarius*" известен и в церковной жизни запада, но там он имеет смысл совсем другой: *vicarius romani episcopi*). Но в действительности прошла ли церковь и через эту форму диэцезального союза?

По-видимому, первый шаг к этому переходу содержится в ряде постановлений Антиохийского собора, который ученые произвольно приурочивают к 341 году. Приблизительно этот собор был собран около 333 года²⁴). Из его правил имеют значение в этом случае 20, 12, 15 и 14. Первое из этих правил твердо поддерживает епархию в значении церковной единицы: оно определяет, чтобы два раза в год собирались епархиальные соборы: 1-й после Пасхи на четвертой неделе (праздник "преположение" получил название на языке эфиопском "*rākab*", что значит "встреча"), 2-й предполагался осенью 15 октября (по дате римской, но по сиромакедонской дате 10 октября — видимо, древняя ошибка: *δεκάτη* неправильно вместо *πεντεκαδέκατη*). 12 правило говорит о булыпем соборе епископов (*ἡ μεῖζων ἐπισκόπων σύνοδος*). Это поясняется правилами 15 и

14. Если собор по делу епископа,— епархиальный собор,— придет к единогласному решению, то это решение окончательно и безапелляционно. Если на соборе большинство признает виновным епископа, а меньшинство не признает этого, то митрополит — председатель на соборе — приглашает некоторых епископов из соседней епархии, и этот собор и должен решить дело. Этот собор в существе своем был тот же епархиальный, но только расширенный (дополненный новыми членами). Но как быть, если и этот собор не придет к окончательному решению, этого правило не предусматривало.

Таким образом, Антиохийский собор вовсе не свидетельствует о возглавлении епархиального союза через диэцезальный. И речи нет о соборе, представляющем *полный* диэцез. Председатель на этом Антиохийском соборе был Евсевий кесарийский, умудренный опытом, приветствовавший новые отношения государства к церкви. Но на этой почве скоро появились и тернии.

Недовольные собором епископы начали обращаться к суду императора. Это вело, конечно, к вмешательству гражданской власти в церковные дела. Против этого явления и восстает Антиохийский собор с его многоопытным председателем. Постановляют: если какой низложенный епископ (пресвитер, диакон) вместо апелляции к большему собору досаждал царю, то *ipso facto* епископ утрачивает всякую надежду на восстановление. Таким образом, собор заботится только о том, чтобы создать апелляционную церковную инстанцию для пересмотра решений епархиальных соборов, чтобы отнять *raison d'être* у апелляции к императору. Вот и все. Учреждение "большого собора" не имеет еще точных очертаний. Не сказано определенно, из какой именно епархии нужно вызывать епископов для нового собора.

Представим такое положение. В Каппадокии II возникло такое дело, для решения которого необходимо пригласить соседних епископов. Такими соседями могли считаться епископы Каппадокии I и Киликии; и те и другие относятся к восточной префектуре, но к различным диэцезам. Обязан ли был митрополит дать предпочтение епископам из Каппадокии? Раз это правило было неопределенно, то усмотрению митрополита представлялся широкий простор. Если лица расходились в вопросе о виновности епископа, то могли расходиться и в определении тех лиц, которых должно было вызывать. Митрополит мог вызвать тех лиц, в которых надеялся встретить себе союзников. Предположим, что епископа судят за то, что он перешел на другую кафедру по причинам, по его мнению, основательным. Можно было пригласить таких епископов, которые принципиально были против перехода епископа на другую кафедру. Так, например, случилось и на II вселенском соборе, когда прибытие египетских и македонских епископов уже наперед решало дело против Григория Богослова. Таким образом, уже неясность правила делала необходимым его дальнейшее разъяснение в истории.

Итак: "большой собор", о котором идет речь в правилах антиохийского собора, еще не был собором диэцезальным.

Антиохийский собор 333 г. знает еще только митрополитов. Главной формой епархиального союза является еще епархия, не диэцез. Над епархиальным собором возвышается, как апелляционная инстанция, большой собор, на который приглашались епископы соседней епархии,— зародыш, из которого развились потом правильные соборы диэцеза; но еще не видно, чтобы это был собор целого диэцеза. Но собор Константинопольский 381 г. во 2 правиле ставит уже вопрос о диэцезе как административной единице, хотя и не совсем ясно. Это постановление второго правила имело прецедентом образ действий Петра александрийского. По переписке с Григорием Богословом он, можно думать, был согласен, чтобы епископ сасимский занял

константинопольскую кафедру. В действительности же, как епископ египетский, Петр был против перехода, и не без его инициативы египетские епископы поставили в Константинополь Максима Киника. Так как Константинополь в состав египетского диоцеза не входил, то вмешательство египтян в константинопольское дело нарушало границы не только епархиальные, но и диоцезальные. Поэтому на соборе и постановлено, чтобы епископы не вмешивались в дела других диоцезов, но чтобы епископы фракийского диоцеза ведали бы дела только своего диоцеза, асийского, понтийского — тоже; епископ антиохийский и под-ведомые ему епископы — дела диоцеза восточного; епископ александрийский — дела египетские. Но определенной организации для заведования диоцезальными делами не указано было и в 381 г.; лишь правило антиохийского собора пояснено в том отношении, что епископов следовало брать на большой собор из соседних епархий в своем же диоцезе.

Таким образом, первое образование высшей единицы церковного союза падает на смутное время канонических отношений, какое представляет эпоха арианских споров. Эти высшие единицы носят названия архиепископий, экзархатов, наконец, патриархатов. Титул архиепископа становится общеупотребительным в приложении к епископам римскому, константинопольскому, александрийскому, антиохийскому около времени Ефесского собора. Экзархом в первый раз называется в актах собора Антиохийского 448 года Домн антиохийский, здесь же называемый архиепископом. Титул патриарха сперва (в сочинениях Григория Назианзина) прилагается ко всем епископам, преимущественно же к престарелым и особенно уважаемым; в актах собора Халкидонского употребляется в смысле, близком к тому, который утвердился за ним впоследствии; но здесь есть речь о патриархах каждого диоцеза, следовательно, "патриарх" еще не отличается строго от экзархов или архиепископов. Сократ [V, 8],— едва ли, впрочем, не по ошибке,— прилагает его к тем епископам, которые, как испытанные в своей вере, получили от константинопольского собора 381 г. полномочия принимать заблуждавшихся в общение с церковью.

Соответствующее этим названиям положение вырабатывается мало-помалу. Начатки экзархатов встречаются уже в IV веке. Так, уже Василий Великий действует не только как митрополит каппадокийский, но и как экзарх всего *понтийского* диоцеза, и это влияние его на церковные дела других епархий было, видимо, юридической природы. Он простирает церковное попечение на великую и малую Армению, считает своей обязанностью поставление епископа в митрополию галатийской епархии — Анкиру. Преемник Василия Великого, Элладий, ставит митрополита вифинского (епископа никоиндийского). Митрополиты в различных епархиях Понта между тем существуют, и некоторые из них простирают свое влияние даже на дела других провинций. Так, митрополит анкирский по древнему обычаю ставит митрополита в Гангру пафлагонскую. Что касается *асийского* диоцеза, то первенствующий митрополит его, епископ ефесский, также имеет власть, напоминающую экзарха. По крайней мере современник Златоуста, Антонин ефесский, ставит епископов в лидийской епархии. Первенствующий митрополит *фракийского* диоцеза, митрополит ираклийский, около времени Ефесского собора простирает свое церковное влияние, по крайней мере, на Гемимонт. Наконец, факт поставления Флавиана антиохийского епископами не только его епархии, но и целого *восточного* диоцеза, свидетельствует о значении антиохийского иерарха, простирающемся дальше пределов его епархии.

Таким образом, наметились 4 церковных центра, из которых могли бы образоваться экзархаты или патриархаты, границы которых могли бы совпадать с границами диоцезов. Но церковная и политическая жизнь сложилась так, что в пределах восточного диоцеза возник новый центр, патриархат иерусалимский, а развитие экзархатов понтийского,

асийского и фракийского было подавлено образованием патриархата константинопольского. Халкидонский собор, положивший твердые основы патриархальному строю своим определением об отношении между патриархами и митрополитами, санкционировал и эти перемены. Дальнейшее развитие вопроса о церковной организации и дано на Халкидонском соборе. Диэцез существует не только как определенная единица, но имеет и свое назначение. На решение митрополита можно апеллировать или к экзарху диэцеза (по прав. 9 Халкид. собора), или к престолу царствующего града. Таким образом, к 451 году экзархаты-диэцезы были определенными величинами. Но с диэцезальной формой церковного союза это правило, в сущности, уже кончается. Представляется такая альтернатива: или апеллировать к экзарху, или в Константинополь, а 28 правило разъясняет эту альтернативу.

Примечания

²⁴⁾ В исправленной самим *В. В. Болотовым* записи его лекции 15 октября 1899 г. оставлена в этом месте цифра "331", но, по-видимому, это есть лишь недосмотр, так как не только в записи (неисправленной) следующей лекции 20 октября стоит дата "333", но и в докладе его в комиссии по вопросу о реформе календаря в заседании 31 мая 1899 г. (Приложение V, стр. 35) читается: "около 333 г.". То же и в труде "Из истории церкви сиро-персидской. *Экскурс Г. Что знает о начале христианства в Персии история?*" Христ. Чт. 1900,1, 436 (отд. отт. 108), прим. 43. Ср. также его заметку о книге: *Каноны важнейших древнецерковных соборов вместе с апостольскими правилами*, изд. проф. Фр. Лаухерта. Хр. Чтение, 1896, II, 183, где лишь упоминается предполагаемая Баллерини и принятая Вассершлебеном дата "332 г." (вместо "Схельстратена" здесь должно стоять имя "Баллерини"). Свящ. *Д. А. Лебедев* в Богосл. Энциклопедии проф. А. П. Лопухина, изд. под ред. проф. Н. Н. Глубоковского, т. XII (1911), 910: "между 330—335 гг.". *E. Schwartz*, *Zur Geschichte des Athanasius*. VIII, в *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-historische Klasse*. 1911. Heft 4, S. 389-397 (ср. также VI, 1905, Heft 3, S. 281 Anm. 1) склонен относить этот собор к еще более раннему времени, к 328 или 329 году (*А. Б.*) — 227.

Патриархаты

а) Константинопольский патриархат

Константинопольская церковь не могла похвалиться ни древностью происхождения, ни апостольским основанием (*sedes apostolica*). Сказание об основании в Константинополе апостольской церкви было заявлено позднее. Следовательно, Константинополь в чисто церковном смысле не имел таких привилегий, какие падали на долю других церквей восточных. В основе возвышения константинопольской кафедры лежало положение ее как столичной. В первые десятилетия IV в. сведения о состоянии константинопольской кафедры очень смутны. Григорий Назианзин (перед вторым вселенским собором) застал мало православных в Константинополе, так как в то время там господствовали ариане. Но уже второй вселенский собор Уравнял константинопольского патриарха с Римом и другими апостольскими кафедрами.

Возвышение новой кафедры вообще встречалось несочувственно со стороны апостольских кафедр. Доказательством этого может служить история Ювеналия иерусалимского, а особенно история охридского патриархата. С подобным чувством было встречено и возвышение константинопольского патриарха, особенно со стороны александрийского патриарха, который пользовался самым большим авторитетом на востоке. Возвышение константинопольского епископа прямо затрагивало права патриарха

александрійського. По тому, коли почала формуватися єдиність, авторитет якої утверджувався не на давності, а на близькості до світської влади, в Александрії стали тривожитися. Уже коли Евсевій з Віриту перейшов на ніко-мідійську, в той час столичну кафедру, александрійський патріарх звернув на це увагу. Александр александрійський вказував, що даремно Евсевій думає, ніби від нього все залежить. Той же Евсевій змінив Нікомідію на Візантію, коли столиця перешла туди.

В своїх претензіях александрійський патріарх не міг, однак, опиратися на якісь-небудь права або практику крім того випадку, коли Афанасій Великий, повернувшись з заслання, поставив в деяких місцях єпископів поза межі александрійського патріархату. В цьому, однак, не можна бачити вказівки на владу александрійського патріарха, але тільки те, що для багатьох місцевостей в той час не можна було іншим способом отримати канонічно правильно поставлених єпископів. Незважаючи на це, уже Петро александрійський заявив претензії на авторитет і в Константинополі. Він задумав дати Константинополю єпископа в особі Максима Киника. Для цього в Константинополь відправився цілий собор александрійських отців. Так як відкрито їм не можна було виконати свій план, то вони звернулися до хитрощів: задумали поставити Максима вночі, але громадяни перешкодили хиротонії. Тоді хиротонію закінчили в будинку якогось-то флейтиста. Максим, однак, не утвердився в Константинополі і виявився незручним для самого Петра: став інтригувати проти нього в Александрії з метою зайняти його місце.

Факт цей дуже чітко говорить про претензії александрійської кафедри по відношенню до константинопольської. Проти цього, власне, і направлено 3 правило другого вселенського собору, хоча і виражено в делікатній формі. 3 правилом вимагається, щоб єпископи взагалі не виходили в справу влади за межі свого дієцезу. Але ясно було, проти кого направлено було це правило: претензії на владу поза свого дієцезу заявив в той час тільки александрійський єпископ. Як віднесся до цього постановленню Тимофей александрійський, точно невідомо.

Є вказівки, що він поїхав з собору, не підписав, по крайній мірі, частини його визначень.

З другого вселенського собору константинопольський патріарх зайняв друге місце; перше надано було римському єпископу. Єгипет, в пору розквіту своєї церковної життя, ніколи не міг примиритися з цим правилом, так як воно направлялося проти єпископа александрійського. Незважаючи на те, що це правило не торкалося, по-видимому, римського єпископа, бо залишало за ним первенство, тим не менше воно і його било, і тим обидніше, що било, так сказати, негласно. По особливостям свого положення римська кафедра повинна була прагнути обґрунтувати свої привілеї на церковному своєму значенні, а тут, в правилі другого вселенського собору, римський єпископ провозглашався першим тільки по значенню самого міста Рима як давньої столиці. З такою точкою зору Рим ніколи не міг примиритися. Таким чином, створювалися два союзники проти возвищення Константинополя: Александрія і Рим. Точка зору римських єпископів в даному випадку була дуже дивна. Опорюючись проти вселенських переваг Константинополя, Рим говорив, що він відстає від никейського канону. Але цей канон взагалі не торкався вказаного церковного питання, так як в 325 році і самого Константинополя, як нового Рима, ще не існувало, і було, відповідно, дуже дивним посилатися на никейський канон, коли сам об'єкт, т. є. Константинополь, в останньому сенсі в правилі не згадується. Никейський собор лише обговорював положення александрійського єпископа в його дієцезі, а ніколи не встановлював порядку головних кафедр; він говорив тільки про давні привілеї. І, однак, боротьба велася під знаменем стояння за 6 канон I вселенського собору.

Буквальный смысл 3 канона Константинопольского собора предоставил константинопольской кафедре весьма большую честь, но ни малейшей власти: епископ столицы не был изъят даже от иерархической зависимости от своего митрополита, епископа ираклийского. Но Нектарий константинопольский умел повести дела так, что буквальное толкование канона скоро сделалось невозможным. Еще арианские епископы столицы создали достаточное количество прецедентов, которыми можно было воспользоваться и их кафедральным преемникам. Еще Македонии ставил епископов в соседние епархии с Константинополем; митрополия Геллеспонта, Кизик, с давних пор была замещаемая из Константинополя: открывалась, следовательно возможность вмешательства в дела асийского диоцеза. Сам Нектарий получил от Амвросия медиоланского письмо — с просьбой о низложении митрополита никомидийского Геронтия, поставленного Элладием кесарийским; следовательно от запада исходило косвенное признание прав Константинополя над понтийским диоцезом.

Несомненно, что стремления антиохийских отцов (333) потерпели неудачу: как ни старались они воспретить апелляции к императору, но сама жизнь и обстоятельства не давали фактически осуществиться их стремлениям. Известен случай с Порфирием газским. Его церковное стадо подвергалось всевозможным гонениям со стороны язычников, и он, естественно, принужден был искать защиты у императора: не к собору же ему обращаться в этом случае. А император, естественно, мог осведомиться у константинопольского епископа о таком или ином положении церковных дел, как у лица, близко стоявшего к церковной жизни вообще. Таким образом, в ведении константинопольского епископа оказалась целая совокупность дел. А так как по древним церковным правилам епископы, даже облеченные привилегиями, должны были решать дела *synodaliŧer*, а не единоличной властью (это отразилось даже и на языке посланий: обыкновенно в начале последних употреблялось 2 лицо ед. ч., а далее имелось обращение в роде "вы", или "вы, святейшие"), то и константинопольский епископ должен был выработать такой собор. Созывать же собор было не во власти константинопольского епископа, ибо он был лишь *επαρχιωτης* (суффраган) епископа ираклийского, от которого и зависело созвание собора. Таким образом, собор константинопольского епископа не мог быть ни епархиальным, так как на него не приглашались все епископы провинции, ни диоцезальным, ибо на нем не участвовали все епископы фракийского диоцеза: это был лишь *σύνδοκος ενδημούσα*. По смыслу греческой терминологии *ἀποδημεῖν* значило отсутствовать. Посему и *σύνδοκος ενδημούσα* состоял только из тех епископов, которые в данный момент почему-либо находились в столице, и компетенция такого собора не могла иметь определенных границ. Сюда могли попадать дела самых разнообразных диоцезов, и подобные явления начались очень рано.

Нужно иметь в виду, что выбор, упавший на тарсского сенатора Нектария (381—379), был удачен. В лице его восшел на константинопольскую кафедру не великий богослов, а человек, умудренный опытом, умевший вести дела чрезвычайно тактично. При нем в 394 г. был собор при участии епископов, между прочим и александрийского Феофила и антиохийского Флавиана, — под председательством самого Нектария. В этом можно видеть возвышение константинопольского патриарха. На это, впрочем, можно возразить то, что собор был в его епархии и поэтому председательство принадлежало ему по праву. Подобное же явление мы наблюдаем и в споре из-за боцрской кафедры двух епископов, Агапия и Вагадия. Обсуждалось на константинопольском соборе дело, касавшееся диоцеза *Oriens*. Решение его, — достойно замечания, — принимается даже такими лицами с сепаратистскими мнениями, как Феофил александрийский.

При Златоусте (398—405) права Константинополя фактически распространялись на Фракию с 6 провинциями, Асию с 11 и Понт с 11, — всего 28 провинций. Таким образом,

фактически Константинополь перешел границы, указанные собором 381 года. Златоуст проявлял свою деятельность фактически: он должен был прибыть в Ефес, чтобы поставить там епископа или, лучше сказать, экзарха; здесь же он низложил и 6 епископов асийских, повинных в симонии. В конце концов состоялся собор в Дубе (403), низложивший Златоуста. Этот собор был глухим протестом против константинопольского епископа с его привилегиями и попыткой возвратиться к начальным (древним) порядкам. Присутствовавший на соборе Феофил александрийский делал вид, что он как будто присутствует на обычном епархиальном соборе — под председательством епископа Павла ираклийского. Однако все это не отразилось на власти константинопольского епископа.

При Атикке (406—425) власть Константинополя проявлялась в тех же размерах. Он назначил епископа в Никею (в Понте асийском); он, наконец, преемственно переводил епископа Сильвана сначала на кафедру филиппопольскую, а затем в Троаду. Дело в этом направлении зашло так далеко, что в 421 году был выхлопотан у императора Феодосия младшего закон, по смыслу которого никакие церковные действия в Азии, Фракии и Понте не могли происходить без ведома константинопольского епископа. При римском папе Бонифатии I (418—422) были даже попытки подчинить константинопольской кафедре восточный Иллирик.

При Сисиннии (426—428), муже, по сказанию историков, святой простоты и простой святости (*vir sanctae simplicitatis et simplicis sanctitatis*), дело было приняло обратный ход. Город Кизик не принял поставленного константинопольским епископом епископа. Скоро представителем древнего строя александрийским патриархом одержана была новая победа. При Кирилле александрийском был низложен константинопольский патриарх Несторий (428—431) как еретик. Инициатива принадлежала александрийскому епископу; он же председательствовал и на соборе. Это выдвигало значение александрийского патриарха. Что в этом деле руководила последним не одна догматическая сторона дела, это можно выводить из предшествовавшего. Преемник Нестория, Максимиан (431—434), человек не особенно деятельный, стоял в нравственной зависимости и даже, может быть, пользовался руководством александрийского патриарха.

Но уже при св. Прокле (434—447) дело константинопольского патриарха пошло опять на повышение. Впрочем, из Рима косвенно поддерживали Александрию. Там высказывали то мнение, что с Проклом согласны в догматическом отношении, но не в отношении управления. Последний удар против константинопольского патриарха направлен был на разбойничьем соборе (449), когда осужден был Флавиан (447—449), а епископом константинопольским был поставлен Анатолий.

Можно сказать, что возвышение константинопольской кафедры до положения действительного экзархата является делом Анатолия константинопольского (449-458). В первый раз Анатолий явился в Константинополь в качестве диакона и апокри-сиария александрийского патриарха Диоскора. Это был человек дела, отлично пользовавшийся обстоятельствами времени, прошедший настоящую практическую школу. Решившись бросить своего архиепископа (который никак не мог ожидать такого шага от своего апокрисиария), Анатолий извлек из обстоятельств все возможное для возвышения своей кафедры.

Правило 28 Халкидонского собора послужило краеугольным камнем значения и могущества константинопольской кафедры, хотя оно, собственно, только разъясняет 3 правило II вселенского собора. Особенно важно самое начало 28 правила Халкидонского собора, в котором отцы собора точно и подробно выяснили, какой смысл нужно соединять с кратко выраженными понятиями 3 правила II вселенского собора, и установили, в

частности, что римская кафедра обязана своим возвышением столичному положению города. На этом основании решили, что константинопольская кафедра стоит того, чтобы ее почтить равным преимуществом и сделать вторым Римом. За константинопольским патриархом права его были утверждены в отношении к трем ди-эцезам: фракийскому, асийскому и понтийскому. Митрополиты в них поставлялись константинопольским епископом.

Не для всех отцов этот заключительный результат предносился, когда начался собор. По поводу нескольких дел в предшествующих правилах Халкидонский собор предоставил константинопольскому патриарху преимущества не довольно твердые (пр. 9). Против опасения, что какой-нибудь епископ причислит к своей епархии соседние приходы, сказано, что этот епископ, бесспорно, удерживает власть над ними, если управлял ими в течение 30 лет. А если другой епископ считает себя обиженным,— говорится далее,— то он имеет право жаловаться на соборе. Если же и сам митрополит присвоит приход, то жаловаться на соборе неудобно: митрополит председательствует. На него предоставляется жаловаться или экзарху, или кафедре константинопольской. Этим были поставлены в *concursum* константинопольский патриарх и экзарх. Выражение, употребленное здесь, было такого рода, что, если, например, во фракийской епархии возникало пререкание между адрианопольским Митрополитом и епископом, то епископ обращался в Ираклию или в Константинополь, т. е. или к экзарху или к константинопольскому патриарху. Точно также, если возникали пререкания между архиепископом тианским и его подчиненным епископом, то опять можно было обращаться в Кесарию к экзарху или в Константинополь. Но в 28 правиле IV вселенского собора права константинопольской кафедры в пределах трех диэцезов были твердо установлены, и в этом пункте не могло быть недоразумений. Вообще положение кафедры к этому времени было таково, что Анатолий легко воспользовался обстоятельствами для ее возвышения.

На Халкидонском соборе выяснилось, какие громадные успехи сделал епископ Константинополя в распространении своей власти. 1) Многие епископы ефесские были рукоположены в Константинополе или константинопольским патриархом, хотя это и возбуждало неудовольствие в ефесах. 2) Фалассий, епископ Кесарии каппадокийской, также был избран и рукоположен константинопольским патриархом Проклом, и перед избранием его являлись в Константинополь кесарийцы просить себе епископа.

Таким образом, два экзарха стояли в фактической зависимости от константинопольской кафедры и поэтому могли быть рассматриваемы не как равноправные с константинопольским архиепископом, а как зависящие от него митрополиты. Многие митрополиты асийского и понтийского диэцезов заявляли, что и они и их предшественники поставляемы были патриархом константинопольским. Было сказано даже, что в каждую область митрополит рукополагается от этого престола, что по правилам и давнему обыкновению константинопольский престол имеет эти права. И Анатолий константинопольский в письме ко Льву I ссылался в защиту такой практики на 60—70-летнюю давность. Равным образом епископы никомидийский и никейский (Вифиния I, II) по спорному вопросу обращаются к суду не епископа кесарийского, а в Константинополь. Таким образом выясняется, что слагавшиеся экзархаты и понтийский и асийский уже фактически не существовали, находились в состоянии разложения, что диэцезы представляли теперь не сплоченное целое, а слабый агрегат отдельных митрополий, тяготевших не к своему диэцезальному центру, а к Константинополю.

Этого мало: права и виды Константинополя шли еще дальше,— проникали во внутренние дела отдельных митрополий. Например, в вифинской митрополии существовала василинопольская епископия (пригород Nikei), стоявшая в зависимости не от

Никомидии, а от Константинополя. Митрополит анкирский добровольно отослал митрополита гангрского на поставление в Константинополь, не желая подвергать себя суду (вероятно, за нарушение закона императора Феодосия в пользу Аттика константинопольского).

Таким образом, Халкидонский собор представляет нам константинопольскую епископию в такой ее момент, когда выясняется ее тенденция превратиться в обширную, обнимающую три гражданских диэцеца, митрополию. И Анатолий константинопольский мог, поэтому, не без эффекта, с видом правдивости утверждать, что по определениям Халкидонского собора константинопольская кафедра скорее теряет, чем приобретает, что по обычному праву епископ константинопольский совершал больше хиротоний, чем сколько предоставлено ему святейшим собором.

Наконец, выясняется, что не имея собственной митрополитанской области, константинопольский епископ не мог держать и епархиальных соборов, но зато он держал так называемые *σύνοδοι ἐνδομοῦσαι*, на которые приглашались епископы, проживавшие в Константинополе по своим делам. Очевидно, состав их мог быть самый неопределенный; не обнимая в целом ни одного диэцеца, они имели случайных представителей от нескольких, и потому присвоили себе весьма широкую компетенцию. Отцы собора с удивлением, далеким от удовольствия, узнали, что Анатолий константинопольский, следуя этому обычаю, принял к рассмотрению дело епископов Фотия тирского и Евстафия виритского, подлежавших юрисдикции архиепископа антиохийского,— и решил это дело, и Максим антиохийский, присутствовавший в это время в Константинополе, не был даже приглашен на разбор дела; что еще прежде, когда клирики, отлученные Ивою эдесским и апеллировавшие к законному экзарху, Домну антиохийскому, прежде чем он мог произнести приговор, перенесли свое дело на суд Флавиана константинопольского, последний не отказался от его расследования и не возвратил процесса *ad forum legitimum*, но передал его на суд уполномоченных епископов Финикии, на соборе которых в качестве посла присутствовал и константинопольский диакон Евлогий. Если мы прибавим ко всему этому, что Максим антиохийский, вопреки всяким обычаям, посвящен был в Константинополе Анатолием, то увидим, как далеко за границы канонически дозволенного простерли свою компетенцию архиепископы константинопольские. Очевидно, правило константинопольского собора 381 г. о диэцецах к тому времени стало мертвой буквой, перешло в разряд законов давно умерших.

Образ действий константинопольских епископов имел за себя и давность, и обычай, и целесообразность, и собор Халкидонский дал лишь санкцию этим нелегальным прецедентам, когда по просьбе константинопольских клириков издал знаменитое 28 правило о преимуществах константинопольской кафедры. И нельзя не отдать чести: момент был выбран удачно. Патриарх александрийский был к этому времени низложен, и эта кафедра оставалась не замещенной. Ювеналий, патриарх иерусалимский, вследствие связи с Диоскором едва ли твердо сидел на своем вновь созданном престоле. Экзарх ефесский Стефан, от которого можно было ожидать более сильного сопротивления, был низложен. Митрополит ираклийский вовсе не присутствовал на соборе. Максим антиохийский находился в таком состоянии, что малейший поворот пера привел бы его к лишению престола: его предшественник Домн был жив, хотя на его кафедру и возвели Максима. А новый проект, видимо, имел на своей стороне симпатии простых митрополитов, предпочитавших непосредственную зависимость от Константинополя подчинению Ефесу или Кесарии. И предложение константинопольского клира было принято и подписано. В ряду подписей мы не встречаем имени Фалассия кесарийского. И это довольно понятно: нелегко ему, сменившему сан префекта претории на степень епископа кесарийского, было отказаться навсегда от древних привилегий своей церкви и

стать в разряд простых митрополитов. Фалассий кесарийский, не подписываясь под 28 правилом Халкидонского собора, надеялся на более благоприятные результаты от того сопротивления, которым должны были встретить это правило легаты папы Льва Великого; но его надежды оказались совершенно напрасными, а собственное положение не позволяло ему поддерживать оппозицию. Сам Фалассий был поставлен в Константинополе, и к тому же его репутация была потрясена его союзом с Диоскором. Сопротивление с этой стороны поэтому не могло быть упорно и продолжительно.

И действительно, Фалассий примкнул к канону при его вторичном чтении на соборе. Он выразился неопределенно в том предположении, что можно пойти к архиепископу Анатолию и устроить свои дела. Но и это ему не удалось, и 28 правило получило утверждение на соборе.

Правила Халкидонского собора определяют патриархат с диэцезальным собором как третью церковную инстанцию, к которой можно апеллировать на приговоры митрополитов и епархиальных соборов. В соответствии с этим, предоставляя святейшему престолу нового Рима, удостоившегося чести быть городом царя и сената, равные преимущества с престолом древнего Рима, так, чтобы константинопольский был вторым по римском, собор усваивает константинопольской кафедре и власть вполне аналогичную с правами древнего Рима: подчиняет ему три диэцеца — понтийский, асийский и фракийский. Но права митрополитов в этих диэцецах остаются неприкосновенными: "каждый митрополит упомянутых диэцецов с епископами своей епархии да рукополагает епископов епархии, как предписано божественными канонами". Все митрополиты избираются по канонам епископами своих епархий и представляются константинопольскому патриарху, который утверждает и рукополагает их. Исключение сделано только для епископов у варваров, у инородцев, поселившихся в этих диэцецах. Неустроенность этих епархий заставила непосредственно подчинить их Константинополю, а не митрополиту. Замечательно, что на этом правиле основывалось (впоследствии) право Константинополя на русскую церковь, хотя тогда русской церкви еще не существовало. Сделано было перетолкование этого правила: проведена была черта на север через Черное море; все народы направо от черты (к востоку) отнесены к диэцецу понтийскому, а жившие налево (к западу) к диэцецу фракийскому.

Таким образом, митрополиты кесарийский, ефесский и ираклийский по своим правам ничем от других митрополитов не отличаются; их неокрепшие прерогативы теперь были погребены навеки. Взамен действительных прав впоследствии их наградили только звонкими титулами: митрополит кесарийский — экзарх Понта и Каппадокии и $\rho\omega\tau\acute{o}\theta\rho\nu\omicron\varsigma$; ему усвоено право поставлять константинопольского патриарха в случае болезни или отсутствия митрополита ираклийского. Второе место занял митрополит ефесский, носивший титул экзарха асийского диэцеца. Митрополит ираклийский удержал за собой обычную привилегию — поставление константинопольского патриарха, если он избирался не из епископов, в противном же случае совершал обряд настолования, — и получил титул: экзарх всей Фракии и Македонии.

Как третья церковная инстанция в церковных делах своих диэцецов, константинопольский патриарх в принципе стоит совершенно на равной степени со своими собратьями — другими патриархами. Но на деле сделано одно весьма важное ограничение, которое, несомненно, должно было повести к возвышению константинопольского патриарха над всеми другими. В спорных вопросах от суда митрополитанских соборов дозволено было (9, 17) апеллировать или к экзарху соответствующего диэцеца и его собору, или же к престолу царствующего града Константинополя, — альтернатива, открывавшая для последнего весьма широкую возможность вмешательства в дела других патриархов и —

проявления своего первенствующего авторитета над ними. С тех пор как экзархи стали в указанное положение, апелляция к ним перестала быть даже вероятной. Халки-донский собор был созван в такую эпоху, когда термины: экзарх, патриарх и другие, не были строго установлены и разграничены и не получили еще своих характерных черт; так, например, Домна, патриарха антиохийского, называли и патриархом и экзархом. В этой параллели названий заключалось зерно развития власти и значения константинопольского патриарха. Открывалась возможность, чтобы лица, недовольные своим экзархом, обращались в Константинополь, и таким образом константинопольский патриарх становился апелляционной инстанцией всего востока даже по делам всех других патриархов. Не доставало лишь того, чтобы константинопольская кафедра формально была объявлена апелляционной инстанцией по делам других патриархов. Эту прерогативу предоставила ей новелла Юстиниана от 530 г., и тогда константинопольский епископ стал к другим патриархам в отношении, напомиравшее авторитет *praefecti urbis* или *praefecti praetorio* в отношении к викариям диоцеза.

А до этого времени константинопольские патриархи успели проявить свой авторитет над александрийским в низложении Иоанна Талаи и возведении на его место Петра Монга, потом в поставлении на ту же кафедру в 519 г. Павла. В Константинополе всеми мерами пытались добиться того, чтобы новый патриарх рукоположен был в самой столице, но ввиду решительного протеста папского легата Епифаний константинопольский должен был отправиться для хиротонии в Александрию. Над патриархатом антиохийским авторитет Константинополя проявился в рукоположении Стефана антиохийского и затем Иоанна, митрополита тирского, без всякого ведома антиохийского патриарха Каландиона.

Таким образом, невидный суффраган митрополита ираклийского стал во главе иерархов востока, преемников Петра и евангелиста Марка, и даже выше их, и кафедра, которая в доказательство своих прав могла предъявить лишь политическое значение столицы, но ничего чисто церковного, затмила собой древние апостольские престолы Александрии и Антиохии.

Борьба, которую вели против Константинополя александрийские архиепископы, была столь же упорна, сколько и бесплодна — потому, что они были в ней одиноки. Значение константинопольской кафедры не было делом личных дарований ее отдельных предстоятелей: оно было плодом церковного состояния востока, или лучше — недостатков греческой расы. Александрийские иерархи могли одерживать какие угодно блестящие частные победы, но корень возрастающего значения Константинополя заключался в слабости правовых инстинктов восточного населения и в недостатке единства действия. Против этого зла были бессильны все стратегические таланты патриархов Александрии.

В самом деле, начало внутреннему усилению константинопольской епископии положено тем, что многие митрополи-танские города отказались от выборов местных епископов и передали это дело в Константинополь. Это было такое самоограничение, которое на западе едва вероятно. Правда, за константинопольским епископом стояла сильная власть императоров востока, готовая поддержать авторитет его в этом деле. Но нельзя преувеличивать значения этой поддержки. Могли же антиохийские павлиниане поддерживать свой раскол до тех пор, пока он не пришел к своему естественному исходу. Равным образом могли же жители Кизика отстоять избранного ими епископа, несмотря на давний обычай и императорский закон, и поставленный константинопольским архиепископом Прокл должен был остаться в Константинополе, а Далматий удержал за собой кафедру. Таким образом, и на востоке можно было сохранить избранного епископа, несмотря на противодействие властей; но все несчастье состояло в том, что греки

способны были поддержать любимого пастыря уличной демонстрацией или даже бунтом, но не способны были выдержать продолжительную осаду за свои нарушенные церковные права. В Риме Либерия отстояли, несмотря даже на целые годы его ссылки. В Константинополе из-за низложенного Павла произошло восстание, но затем примирились и с Македонием. После первого изгнания Златоуста волнение приняло столь опасные размеры, что он был восстановлен на кафедре; но когда его низложили во второй раз, то за его интересы стала только ничтожная горсть иоаннитов: большинство примирилось с Арсакием. За Македония II в Константинополе произошло восстание, которое едва не стоило Анастасию короны; но затем патриарх был все-таки низложен и его кафедру занял Тимофей. Словом, греки умели стоять за догматические идеи, которые не умирают и могут храниться в глубине сознания до их торжества целые десятилетия, но им не доставало выдержки в борьбе за людей, которые умирают, и за права, которые выходят из употребления вследствие нарощения фактов противоположного характера.

Другое явление, также предполагающее слабое развитие чувства законности,— это частые апелляции к императору. Это зло должно было поднять значение Константинополя, несмотря ни на какое бескорыстие его предстоятелей: императоры, естественно, поручали разбор подобных апелляций епископам столицы, даже вопреки их желаниям. Против этого явления борьба могла вестись успешно только снизу, а не сверху. На западе соперничающие епископы боцрские, конечно, поплатились бы самым объектом своего спора за апелляцию в Константинополь помимо диэцезального собора, и эдесские клирики погубили бы свое дело безвозвратно своей апелляцией к Флавиану.

Не то было на востоке. Здесь епископы, видимо, равнодушно относились к таким правонарушениям. Поэтому архиепископы константинопольские имели против себя единичные голоса затронутых непосредственно иерархов, и за себя — апатию огромного большинства епископов, которые привыкли тянуть врознь и не расположены были к коллективному сопротивлению. И победа осталась за иерархом столицы.

б) Александрийский патриархат

Александрийская церковная жизнь исторически сложилась своеобразно. Существует сказание о том, что ев. Марк учредил 12 пресвитеров, которые одного главного поставили во епископа. Отсюда получается такое воззрение, что пресвитеры в Александрии имели право хиротонии. Но в этом сказании употреблена не нынешняя терминология. Все епископские силы были сосредоточены в Александрии, и здесь церковная жизнь Египта имела свой центр. Остатком древнейшего строя было то, что епископ александрийский выступил митрополитом для всего диэцеза египетского, хотя христианство из Александрии уже распространилось по всему огромному пространству Египта. В Фиваиде ближайšie епископы собирались на соборы, обсуждали дела, избирали епископов, но хиротония все-таки принадлежала епископу александрийскому, который, таким образом, был в строгом смысле митрополитом Египта. Поэтому, как только против александрийских церковных отношений произошло в начале IV в. восстание, Мелитий ликопольский принял титул архиепископа и приступил к рукоположению епископов, поставляя их не только в отдаленных, но даже и в ближайших к Александрии местах. Возникший отсюда спор на первом вселенском соборе решен был в пользу александрийского епископа. Последний был признан стоящим во главе всей египетской Церкви, а другого, подобного ему епископа, там не было.

Тот, кто впоследствии назывался патриархом александрийским, во время мелитианского раскола и вообще в цветущую пору церкви александрийской именовался архиепископом, обычно же он назывался в Египте папой. Архиепископом он называется и в веронских

документах; этот титул архиепископа в приложении к александрийскому епископу встречаем и у Афанасия. В сущности, в приложении к александрийскому епископу наименование патриарха — неудобно: оно не соответствует объему его власти. Константинопольские патриархи только еще стремились к подчинению своей власти трех дицезов, а александрийские епископы имели уже такую власть в Египте, Ливии Пентаполе, и власть самую сильную. Но это не была "potestas ordinaria". Они имели право рукополагать всех подчиненных епископов. Potestas ordinaria подчиняет епископу всех лиц, и мирян и пресвитеров,— власть, к которой в древности никто не смел и стремиться, и только Ватиканский собор с обычной эквилибристикой мог посягнуть на это преимущество, канонически обосновать его. В древнее время клирики подчинялись власти епископа, но не митрополита; распоряжения последнего они имели право не исполнять; следовательно, в древнее время архиепископы могли стремиться к меньшему объему власти, не к власти епископа, а к власти митрополита. В дицезе египетском все епископы подчинены были папе александрийскому: фактически до 100 епископов получали его хиротонию. Это преимущество принадлежало папе александрийскому если не всегда de jure pro-prio, то — de jure delegato. Где нет митрополитов, там не может быть и патриархов. Александрийский папа был поэтому (фактически) митрополитом над огромной вверенной ему территорией, но не мог быть и не был патриархом, ибо не было подведомственных ему митрополитов.

Некоторые ученые, даже согласные с тем, что в IV веке дело обстояло именно так в Александрии во время Никейского собора, предполагают, что эта система впоследствии изменилась и так получились митрополиты. Если действительно дело не сводится только ко времени арабского и турецкого владычества, когда митрополиты и патриархи держались только номинально, а относится к эпохе процветания Александрии, то в сущности понятие митрополит употреблялось [в применении к порядкам египетской церковной жизни] или по недоразумению, или по произвольному перенесению отношений одного места на другое.

Недоразумение покоится, главным образом, на одном месте послания Синесия, епископа птолемаидского, к Феофилу александрийскому, где Синесий прилагает себе титул митрополита [ер. 66: τα μῆτροῦα τῆς πόλεως δίκαια²⁵)]. В действительности же оказывается, что это имя прилагали ему пасомые, а не он сам. Он заявляет, что одного заштатного епископа он принимал частным образом с таким почетом, что его собственные пасомые отзывались с негодованием и говорили, что он не должен так поступать. Граждане Птолемаиды вправе были назвать свой город митрополией, потому что она была таковой в гражданском отношении и для них епископ их города имел большее значение, чем епископ принимаемый. Здесь, очевидно, простой счет между городами, а не доказательство того, что Синесий был митрополитом.

Второе основание заключается в том, что, читая пригласительную сакру императора Феодосия Младшего на Ефесский собор, где повелевается взять митрополитов и епископов, выводят, что тогда существовал в Александрии митрополит. Но это предположение совершенно произвольно. Если бы Ефесский собор собирался в порядке нашего времени, то в Константинополе было бы заготовлено большое количество бланков, а в канцелярии надписаны были бы имена. Совершенно случайно сохранился до нашего времени бланк, адресованный Кириллу александрийскому²⁶). Но текст был выработан не для одного епископа, а для всех; следовательно, невозможно предполагать, что там предусмотрены были все епископские отношения и что дело изменилось при преемниках Кирилла.

Что митрополитов в Египте в это время действительно не существовало, на это указывают многие факты. Прежде всего, митрополитство предполагает при митрополите епархиальный собор, но в Египте он не был собираем. От Феофила сохранилось несколько посланий, разъясняющих порядок суда в то время. Чтобы оценить значение заключающихся в них данных, нужно не упускать из виду, какие права и обязанности в этом случае обычно соединялись со званием митрополита. Было уже упомянуто, что епископ есть *potestas ordinaria*, т. е. лицо, хиротонисующее пресвитеров и диаконов в пределах своей епископии и имеющее право духовного суда над клириками и мирянами. Миряне, правда, могли быть судимы и пресвитерами, а епископ являлся апелляционной инстанцией, в которой можно было обжаловать решение пресвитеров. Но в спорах пресвитеров епископ являлся непосредственным судьей. Митрополит же, кроме того, что он был епископом, являлся двойной инстанцией: он во-первых, являлся судебной инстанцией по суду над епископами, и, во-вторых, апелляционной инстанцией по жалобам клириков и мирян на суде епископов. Кроме права хиротонии и суда, митрополиту принадлежит еще право "визитации" — известного надзора за епископами. Он притом делал распоряжения на всю епархию в делах, не терпящих отлагательства, но потом заявлял об этом на следующем соборе, который утверждал или отвергал его распоряжения, так что все они носили провизорный характер. Когда епископ имел подчиненных епископов, которых рукополагал, судил и принимал апелляции, такой епископ был уже митрополитом.

В городе Никополе (ныне Сиут) возникло дело по многим жалобам на несправедливые действия местного епископа Аполлона. Если бы в Никополе был свой митрополит, то епархиальный собор должен бы был высказаться по этому поводу. Все дело касалось Аполлона, совершившего несколько хиротоний поспешно: рукоположенные лица оказались связанными браками, незаконными с точки зрения церковной, но вполне законными с точки зрения гражданской власти. Дело пошло на суд Феофила александрийского, который для решения этого дела послал Аммона, снабдив его своей инструкцией о том, что он должен исследовать. Например, одно хиротонисованное лицо обвинялось в том, что было женато на близкой родственнице, что и не оспаривалось. Но брак был заключен до крещения и до крещения умерла жена. По мнению Феофила, обвинение против Аполлона в этом случае несостоятельно. Если бы затем оказалось, что клирик показал неверно, то он сам подлежал низвержению, а Аполлон опять-таки не виноват, если бы доказал, что это ему не было известно и при хиротонии ему об этом никто не заявил. Таким образом, для решения дела, не затрагивающего каких-либо отношений между епископами, посылается делегат от александрийского епископа. Но это был не единственный случай. Если бы в Александрии были митрополиты, то они должны были решать дела или собственной властью или на местных соборах.

То же явление наблюдается в переписке Синесия. В одном местечке [в селениях Палевиске и Идракепо случайным обстоятельствам открылась кафедра епископа, так сказать, самовольно, помимо воли александрийского епископа [и был поставлен туда без соблюдения обычных канонических требований Филоном киренским Сидирий]. Во время арианских смут на киренскую кафедру потребовался энергичный человек, боец. Такой и был избран Афанасием александрийским в лице Сидирия. Но когда этот епископ состарился, он опять удалился в отдаленный уголок Ливии. Никогда до него в этом месте не было епископов. Когда упомянутый епископ скончался, то жители заявили, что они желают быть причисленными к Эритре, епископом которой, Павлом, они были довольны. У Феофила возникла мысль открыть кафедру в этих деревнях, и Синесию было поручено уговорить жителей, чтобы они избрали себе нового епископа. Но они умоляли не делать их сирыми при жизни отца. Несомненно, что и учреждение кафедры подлежало бы ведомству Синесия, если бы он был митрополитом. Однако он являлся лишь делегатом по

поручению Феофила александрийского. Здесь пришлось ему согласиться с воплями жителей и просить Феофила не открывать новой кафедры. Затем он решил здесь другое дело между Павлом и Диоскором дарданским. Дело шло о владении каким-то спорным пограничным местечком. Здесь Павел оказался неправым и сознался. Диоскор пошел на всевозможные сделки, и дело кончилось миром. Но потом еще явилось дело о церковной растрате, которое он мог решить своей властью; но и об этом деле он донес Феофилу александрийскому [ер. 67].

В другом письме дело касалось хиротонии епископа. Не в городе, а в селении (κώμη) Ольвии скончался епископ. Надо было подыскать заместителя. Сюда опять прибыл Синесий по поручению Феофила. Кандидатов было много, но все остановились на одном достойнейшем, замечательном святостью своей жизни, который был известен и Синесию,— Антонию. Кроме Синесия здесь были налицо еще два епископа; один из них уже хиротонисал избранного во пресвитера и дал о нем самую лестную аттестацию. Таким образом, было все для законности поставления епископа, было получено утверждение и со стороны присутствовавших епископов, а их было три, что по правилам вполне достаточно для хиротонии епископа. Если бы Синесий был пто-лемаидским митрополитом, то он мог бы утвердить избрание и хиротонисать избранного, между тем в письме к Феофилу он говорит: "Теперь для совершения этого дела не достает самого главного — твоей священной руки; в ней нуждаются ольвиаты, а я — в твоих молитвах". Это свидетельствует, что Синесий, как не митрополит, не пользовался ни митрополичьим правом суда, ни митрополичьим правом хиротонии [ер. 76].

Таким образом, нет данных утверждать, что в Александрии были в то время митрополиты. Остается во всей силе тот тезис, что александрийский патриархат был громадной митрополией. Здесь александрийский епископ добился того, к чему стремились все, но не достигали. Папа александрийский есть лишь номинальный патриарх, в действительности же он был митрополитом.

Этот строй александрийской церкви имел важное влияние и на другие стороны церковной истории. Весьма вероятно, в историческом ходе было бы меньше путаницы, если бы строй александрийской церкви не был так своеобразен. На Ефесский собор вызваны были митрополиты с немногими епископами. Кто был знаком со строем александрийской церкви, тот понимал, что, если строго руководствоваться буквой императорского предписания, то Кирилл поступил неправильно: он должен был явиться с немногими епископами. И когда он явился с 50 епископами, то восточные закричали на это, как на нечто незаконное. Однако с высшей исторической точки зрения здесь не было ничего особенного. Это была лишь случайность, что александрийская церковь была всего только митрополией. Ее вполне можно было разделить на 9 митрополий, так что 45 епископов (9x5) как раз соответствовали тому числу, с каким явился Кирилл.

Таким образом, в александрийском экзархате патриаршество не привилось. Египет остался при прежней форме правления. Убеждение в главенстве александрийского епископа было убеждением всех епископов египетских, и когда Диоскор александрийский впал в ересь, египетские епископы оказались как бы без вождя. Без александрийского епископа они отказывались от участия во всех важных делах: так, между прочим, они отказались подписать брос Халкидонского собора на том основании, что они все делали под руководством своего архиепископа александрийского. И отказались не только сторонники Диоскора, но даже и противники его. Таким образом, здесь для развития патриархата был положен предел.

в) Антиохийский и иерусалимский патриархаты

В Антиохии дела обстояли с идеальной правильностью. Развитие антиохийского патриархата не подвергалось никаким потрясениям. Но, к несчастью, Антиохии как бы на роду было написано не расти, а малиться. Заняв не второе, а третье место в списке патриархатов, она была сдвинута и с этого места вследствие возвышения Константинополя. Кроме того, она должна была выделить из себя новый патриархат — иерусалимский.

Происхождение иерусалимского патриархата является делом одного лица — Ювеналия иерусалимского, хотя прецеденты были и раньше, только неудачные. Возвышение иерусалимского епископа имело в своей основе чисто церковные воззрения. Разрушенный до основания при Адриане, Иерусалим влачил жалкое существование под именем Элии Капитолины. Значение — политическое — этого городка было так ничтожно, что епископ иерусалимский должен был занять скромное место суффрагана митрополита Кесарии палестинской. Но память о древней славе этой скромной кафедры живо сохранялась в христианской церкви: здесь Элию Капитолину игнорировали и знали только Иерусалим. Поэтому епископ "апостольского иерусалимского престола" разделял с кесарииским митрополитом честь председательствования на соборах; Оригена вместе рукополагают и кесарийский Феоктист, и иерусалимский Александр. На соборе Антиохийском 272 года иерусалимский епископ занимает место выше кесарийского. И замечательный факт: Евсевий, сам митрополит кесарийский, в своей истории сообщает непрерывный ряд епископских пре-емств на иерусалимской кафедре — и не делает этого относительно кафедры кесарийской. Авторитет иерусалимской церкви в его глазах был так велик, что он представляет собой превосходящую славу пред какой-то Кесарией.

Никейский собор по собственному почину санкционировал это освященное преданием уважение к иерусалимской кафедре, предоставив епископу Элии последование чести с сохранением канонической власти над ним кесарийской митрополии. Вероятно в силу этого преимущества епископы иерусалимские поставляли епископов кесарийских. Вскоре затем обстоятельство по-видимому случайное высоко подняло значение епископа иерусалимского. Это было путешествие Елены в Святую землю. Последовавшее затем построение базилик обратило на епископа иерусалимской парикии внимание императора: Макарий иерусалимский получил от Константина золотошвейную столу и в письмах к нему император титуловал его епископом Иерусалима и Палестины. Начавшиеся путешествия в Святую землю возвысили богатства иерусалимской кафедры еще более. И иерусалимские епископы очень скоро позволили себе вторжение в канонические права своего митрополита. Макарий рукополагает епископа ди-оспольского, его преемник Максим без всяких сношений с Кесарией созывает собор и принимает Афанасия в церковное общение. Тот и другой факт правонарушения остался без последствий. Но когда по стопам своих предшественников пошел и Кирилл и также вступил со своим митрополитом в состязание о первенстве, то был низложен — по какому-то пустому поводу — Акакием кесарийским. Кончилось, однако, тем, что Кирилл на соборе Константинопольском 381 г. был признан епископом Иерусалима, "матери всех церквей", и сидел выше епископа кесарийского. В 415 г. на соборе в Лидде епископ иерусалимский должен был занять второе место после кесарийского.

Главенство кесарийского митрополита над епископом иерусалимским долго было бесспорным фактом. Когда возникло дело вследствие спора Иеронима с Руфином о мнениях Оригена, и Иоанн иерусалимский, несомненный оригенист, обратился к посредству Феофила александрийского, то сам Иероним указал на неправильность его действий. Он говорил, что должно было бы обратиться к кесарийскому епископу; а если он считал его не беспристрастным, то перенести дело на суд следующей инстанции, к

епископу антиохийскому, но никак не александрийскому. Итак, факт подчинения иерусалимского епископа митрополиту кесарийскому не подлежит сомнению.

Дальнейшие шаги были таковы, что кесарийский митрополит ступался. После споров оригенистов и Пелагия с Целес-тием наступило временное затишье, прерванное несторианской ересью и созванием Ефесского вселенского собора. На соборе мы не видим кесарийского митрополита, а значительное количество палестинских епископов явилось сюда под начальством Ювена-лия, епископа иерусалимского. Дело ведется так, что Ювеналий занял высокое положение; епископы палестинские отзываются о нем, как о своем главном вожде. Так как Ювеналий сразу стал на сторону Кирилла александрийского, то он создал этим исключительное положение себе; он стал *persona gratissima* среди александрийцев, отстаивающих православное исповедание. Так как он стоял в зависимости от антиохийского епископа и стал на сторону его противника александрийского епископа, то этот шаг вменили ему в заслугу; за догматическую борьбу он был вознагражден на счет восточного патриархата. После вопросов догматических был поставлен вопрос о границе епархий, и несколько областей, ранее подвластных антиохийскому епископу, очутились у иерусалимского.

Предвидеть это было нетрудно. Побочная сторона вопроса обрисовалась очень скоро. Возник вопрос об автокефальности кипрской церкви. На Кипре было несколько епархий, составлявших целую митрополию, и вопрос состоял в том, зависели ли они от антиохийского епископа, или были самостоятельны. Дело началось с жалобы кипрских епископов на антиохийского епископа, что он вмешивается в их дела. Если прочитать внимательно их заявления, то окажется, что кипрянам не удалось дать удовлетворительного ответа: они не подтверждали фактическими данными, что кипрские церкви были самостоятельны и сами ставили себе митрополита, а только заявляли, что так всегда было. Невозможно было в Ефесе собрать точные и подробные свидетельства по этому делу, и собор должен был принять их голословные заявления на веру и объявил кипрскую митрополию автокефальной, признав вторжения Иоанна неправильными.

Это являлось указанием на то, что все епископы, могущие представить доказательства своей независимости, могут воспользоваться благоприятными обстоятельствами. Таким был Ювеналий иерусалимский. Он повел дело столь решительно, что подчинил своей власти не только палестинские епархии, которые едва ли были в зависимости от антиохийского епископа, но также Финикию и Аравию. Иоанн антиохийский протестовал, но Ювеналий подкрепил себя императорским эдиктом, который наложил на Иоанна молчание. Такой образ действий возмутил даже Кирилла александрийского, который писал в Рим, побуждая к восстанию самого папу, чтобы он потребовал *statu quo* первого вселенского собора, что было неблагоприятно для Ювеналия. Но Ювеналий понимал силу обстоятельств. Догматический спор был не окончен, и Кирилл александрийский ради союза смотрел сквозь пальцы на этот захват.

Но антиохийские епископы не успокоились и воспользовались благоприятными обстоятельствами. Так как Ювеналий скомпрометировал себя союзом с Диоскором на разбойничьем соборе и на Халкидонском соборе подвергался опасности низложения, то он сделался уступчивым. Когда на Халкидонском соборе начались икономические рассуждения, то состоялось между антиохийским и иерусалимским епископами полюбовное соглашение, причем Ювеналий возвратил антиохийскому епископу Финикию и Аравию, а сам удовольствовался тремя Палестинами. Отцы собора с удовольствием встретили это проявление духа мира и утвердили их соглашение. Уступчивость Максима антиохийского объясняется тем, что положение его было непрочное, так как предшественник его Домн был еще жив, и могло возникнуть дело, которое повело бы к

тому, что законным епископом сделался бы Домн, а Максим должен был бы ждать на покое, пока Господь не призовет к себе Домна. Так как его положение было неблагоприятно, то ему желательно было, чтобы на него смотрели, как на человека уступчивого и приятного. Но когда после Халкидонского собора Максим утвердил свое положение, а Домн монастырское уединение предпочел общественной деятельности, Максим понял, что сделал промах, что мог потребовать большего, и другие епископы были недовольны его уступчивостью. Максим хотел дать делу обратный ход, завел сношения с римской церковью, но ему не удалось подвинуть папу. Соглашение на Халкидонском соборе было достаточно ярким, чтобы образовать пятый патриархат.

Продолжение

О титуле, конечно, не могло быть и речи, но, во всяком случае, сделался очевидным конец того порядка, который был установлен на первом вселенском соборе. Если от епископа Воскресения Христова зависели три Палестины, то он из епископа-суффрага-на делался сам архиепископом. Таким образом, Халкидонский собор доставил торжество иерусалимскому епископу: прибывши на собор епископом, он возвратился архиепископом или патриархом, хотя эти названия и не были легализованы.

На первых порах это доставило ему много хлопот: он должен был порвать связь с Диоскором и монофиситами, за что те обвиняли его в том, что он продал веру за патриаршество; они не желали видеть его в Иерусалиме, устроили несколько диких выходов против него, так что он должен был бежать из Иерусалима. Но он возвратился при помощи военной силы, восторжествовал и утвердился патриархом в Иерусалиме. Итак, пятый патриархат остался фактом.

г) Патриархат Justinianae Primae

В истории была еще попытка основать шестой патриархат или пятый восточный. Он обязан своим происхождением желанию императора Юстиниана I почтить место своего рождения, селение Ταυρήσιον. Он сделал его важным городом и назвал Justiniana Prima. Местоположение этого города неизвестно, но, может быть, он находился около Ахриды (древней Лихниды). С возвышением гражданского положения этого города, он возвысил и церковное значение его.

Дело создалось на чисто гражданской почве. Сделана была историческая справка, по которой praefectus praetorio per Illyricum имел свое пребывание в Сирмии, а под натиском варваров он перешел в Фессалонику. Епископы Фессалоники пользовались правами патриарха (об этом говорит Феодор Чтец). Место рождения Юстиниана лежало в области, подчиненной епископу фессало-никскому. Юстиниан поставил на вид, что, так как нашествие варваров отражено, то нужно перенести местопребывание префекта претории на север, но не в Сирмий, а в Юстиниану Первую. В то же время он почтил Юстиниану в церковном отношении. 15 апреля 535 г. он написал к епископу ее Кателлиану новеллу, объявляя эту кафедру независимой от фессалоникского епископа. Она приобрела права над обширными епархиями, куда еще отходили некоторые епархии западного Иллирика. Но этим фессало-никская кафедра ей не подчинялась и права ее не затрагивались. Император хотел устроить в Юстиниане не то митрополию, не то патриархат. Таким образом, эта кафедра создана императором.

В Риме раздались протесты, но они были подавлены Юстинианом, и патриархат создается по соглашению с папой Вигилием.

Вероятно, Вигилий был прижат к стене и купил свободу в догматических делах уступками в канонических — признанием *Jus-tinianae Primaе* патриархатом. Но если Юстиниану удалось уладить те возражения, которые предъявлялись из Рима по поводу утверждения новой кафедры, то он не в силах был устранить всех препятствий, ибо кафедра эта была утверждена произвольно. Второму представителю ее, Бененату, пришлось впутаться в поднятый Юстинианом вопрос "о трех главах". Крупной роли играть епископу не пришлось, а самое вмешательство в это дело окончилось для него довольно печально. Епископ Юстиниан Первый не имел мужества стать на сторону своих епископов, но примкнул к партии, которая осуждала "три главы", и защищал *judicatum* Вигилия. Но свои же епископы проучили его: они составили собор и произнесли над ним отлучение. Поэтому на пятый вселенский собор он не явился, и положение его оказалось слишком неопределенным. Он не имел поддержки сверху—от императора, и твердой опоры снизу — от епископов. Третьему епископу Иоанну папа римский послал *pallium*. Тот не отказался от этого почетного, но унижительного дара, и, следовательно, сам подчинился власти папы.

Таким образом, выдуманный Юстинианом I патриархат существовал недолго, ибо другие епископы не желали возвышения кафедр, не имевших ни религиозного, ни гражданского значения. Усилия Юстиниана разбились о несочувствие старейших патриархов к новому патриархату.

д) Римский патриархат и развитие папства

Запад сам по себе не создал системы, соответствующей положению дел на востоке. История патриархата на западе сводится к истории одной римской кафедры. Римские иерархи были епископами Рима и его окрестностей, а также митрополитами над "*ecclesiae suburbicariae*". В этих пределах их юрисдикция была бесспорна. Кроме того, они были патриархами над Италией, и этот патриархат имел тенденцию расширяться все далее и далее. Пока римские епископы развивали свои права только на западе, они стояли на почве канонической. Но они захотели уже быть папами на востоке и в этом стремлении своем сошли с историко-канонической почвы на почву догматическую. Их положение, как пап, составило предмет оживленной полемики и повело в конце концов к разделению церквей.

Носителями централизации на западе являются римские епископы, большей частью дети того миродержавного Рима, который поставил своей исторической миссией — властвование над народами, и в своей исторической жизни заявил, что он в совершенстве одарен теми духовными качествами, которые были столь необходимы для выполнения такой задачи. Римские епископы были мастерами своего дела: национальный инстинкт в их действиях нашел блистательное выражение. Что их победы были делом их национального гения, или — лучше — того направления церковной жизни, импульс к которому дан воздействием романского на христианское, это видно из того, что огромное большинство римских епископов принадлежит скорее к разряду посредственностей, чем личностей высоко даровитых. Но осуществлять свои централизационные планы им приходилось среди народов романских или романизованных, в которых правовые и властительные инстинкты были столь же тонко и полно развиты, как и в самих римских первосвященниках. Задача последних была поэтому весьма трудная, и история ее осуществления возбуждает интерес даже эстетической природы, как состязание достойных друг друга соперников, борьба равных с равными, где каждый пункт приходится брать с бою и после упорного сопротивления.

Национальный инстинкт выразился самым блистательным образом в действиях римских епископов. Но, признавая это объяснение удовлетворительным для целостной истории папства, приходится задумываться, когда речь идет о начале его обнаружений. Дело в том, что в настоящее время доказано, что церковь римская в начале своего существования была скорее церковью греческой, чем латинской. Христианство сначала здесь распространялось в низших слоях общества — между рабами, которые были нелатинского происхождения. В первые два века существования церкви епископы в Риме были не римляне, а греки, и язык греческий был средством официальной переписки. Первое послание римской церкви — папы Климента написано на греческом языке: Ипполит известен как один из выдающихся греческих писателей. Только с половины III века, со времени папы Корнилия, римская церковь начала пользоваться латинским языком для сношения с западными церквами.

Таким образом, первые толчки римской централизации дали лица не латинского происхождения. Из каких же теперь начал исходить первые римские епископы, выразившие те претензии, которые впоследствии развились в папистические?

Перечитывая послание Климента к Коринфянам, можно убедиться, что оно написано от церкви, которая о себе не низкого мнения, которая при всем христианском смирении и любви знает, что она представительница огромного нравственного значения. Нужно при этом принять во внимание обстоятельства, среди которых оно написано. Оно послано не от имени римского иерарха; из послания мы не узнаем даже имени автора, можно догадываться только, что пишущий послание — один из предстоятелей римской церкви. Он представляется пишущим от лица мирян, говорит во множественном числе и употребляет такие выражения: *"мы сами повинuemся начальству"*. Послание к Коринфянам писано по поводу беспорядков в коринфской церкви. Но кто пишущего уполномочил ввязываться в посторонние смуты? В Риме получено было только известие о неустройстве в коринфской церкви, и вдруг предстоятель римской церкви берет на себя дело улажения посторонних смут. Самое послание не отзывается высокомерностью, автор его заявляет, что он не учит, что он не авторитет для церкви апостольской; но тем не менее пишущий, хотя и во имя Божие, требует принятия его послания и повиновения. "Если не послушаетесь повелений,— говорит автор послания к Коринфянам,— то подвергнетесь немалой опасности: мы посылаем послание, чтобы вы знали, что мы заботились, чтобы у вас скорее был восстановлен мир. Если же кто не послушает, то лица, посланные нами, да будут свидетелями между нами и вами. Если же послушаетесь, то это доставит нам радость". "Свидетелями между вами и нами" — эта библейская форма есть форма очень торжественная (например, у Ис. Нав. XXII, 27). Таким образом, автор послания говорит с авторитетом, требует повиновения, усвоет себе право заботиться об умиротворении посторонних церквей. Это, так сказать, первое отношение римской церкви к другим церквам.

Прошло несколько времени и при римском епископе Пие I (140—155 г.) братом его было написано сочинение "Пастырь" Ерма. Автор его не был иерарх, был женат, происходил из торгового сословия, и названное сочинение назначил для церкви римской; при этом экземпляр его послал некоему Клименту, но с тем, чтобы он сообщил его всем церквам. Последнее было поручено Клименту; правда, это еще не говорит об авторитете Климента, но все же это было очень лестно для исполнителя этого поручения.

Через одного преемника Пия мы встречаем на римской кафедре Сотира, от которого сохранилось послание к коринфской церкви во время епископства здесь лица, известного своей литературной деятельностью, Дионисия коринфского. Послание Сотира замечательно тем, что в нем имеются интересные штрихи, которыми обозначается

своеобразное положение римской церкви среди других церквей. Она занимает в отношении к ним как бы покровительственное положение; она посылает помощь бедствующим в рудниках и слабым духом поддерживает словом увещания. Почему римская церковь посылает материальное пособие церкви коринфской — это в послании Сотира не разъяснено; может быть, эта последняя церковь просто нуждалась в деньгах. Послание Сотира было принято торжественно и с почетом прочитано в церкви коринфской. Указание на такое выдающееся положение церкви римской встречается еще у Игнатия антиохийского; у него она называется "предстоящей в любви". Таким образом, уже в первые времена христианства мы находим авторитетное положение церкви римской, до известной степени признанное.

На чем же этот авторитет держался? Разумеется, имело значение то обстоятельство, что на западе одна только римская церковь была "sedes apostolica" и "ecclesia matrix" для большинства других, так что отношения ее к западным церквям понятны. Но здесь мы видим, что стремления римской церкви направлены на греческие церкви, которые света Христова учения от нее не приняли и сами были апостольского происхождения, так что здесь апостольский авторитет церкви римской не мог падать на весы особенно сильно. Тот факт, что церковь римская, так сказать, гордилась мученичеством апостолов (особенно, если заметить отличие "μάρτυς" от нашего "мученика"), получает важное значение. Здесь апостолы сказали свое последнее слово, пострадав за Иисуса Христа. Однако это не особенно выделяло римскую церковь и у лица, жившего и действовавшего на западе, говорившего и писавшего по-гречески.

Св. Ириней лионский и был таким лицом. Этот пастырь церкви в борьбе с гностиками и их учением говорит, что представители этого учения не могут доказать происхождение его от апостолов, а католическая церковь может доказать происхождение своего учения от "апостолов, и именно через преемство епископов. Но так как,— говорит Ириней,— долго перечислять епископов всех церквей, то мы укажем на предстоятелей великой и древней церкви, устроенной и основанной от славных двух апостолов Петра и Павла,— церкви римской. Предание, которое она имеет от апостолов, хранит она через преемство епископское, и, указывая на него, мы победим тех, которые по человекоугодию, тщеславию, злоупотреблению делают недолжное (qui praeter quam oportet [= греч. δειcolligunt), потому что необходимо к этой церкви, вследствие ее преимущественного перевеса, сходится вся церковь, т. е. все верующие, и в этой церкви сохраняется предание. Ad hanc enim [к римской церкви] propter potentiores [Massuet ex conj: potentiores] principalem ne-cesse est [по-греч., вероятно, стояло: δια την ἰκανωτέραν πρωτείαν συνέρχεται ἀνάγκη] omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique con-servata est ea, quae est ab apostolis, traditio (Adv. haer. III, 3,2).

Вот чем мотивируется положение римской церкви. Значение ее лежит в том, что в ней легко сохраняется предание, и хранителем этого предания является не римский епископ сам по себе, а сходящиеся в Риме — qui sunt undique fideles²⁷). Такому вселенскому преданию естественно должен подчиняться каждый; но "схождение" к римской церкви всей церкви вселенской означает не это. Здесь стоит не "oportet" (= δει), как выше, а простое "necesse est" (= ἀνάγκη), т. е. св. Ириней указывает не на долг, а заявляет простой исторический факт, совершающийся в силу практической необходимости. К этой церкви собирались все, собирались вследствие первенства Рима как столицы, и потому римская церковь была естественным сборным пунктом для всех христиан — хранителей предания. А что должно разуметь под тем, что "все необходимо сходятся к римской церкви", разъясняет 9-е правило Антиохийского собора (IV в.). Здесь говорится: τοὺς καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπους εἶδέναι χρῆ, τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον καὶ τὴν φροντίδα

ἀναδέχεσθαι πάσης της επαρχίας διί το έν τη μητροπόλει άπανταχόθεν συντρέ-χειν πάντας τους та πράγματα έχοντας· όθεν εδοξε και τη τιμή προ-ηγείσθαι αυτόν, μηδέν τε πράττειν περιττόν τους λοιπούς επισκόπους άνευ αύτου — что "епископы каждой епархии должны знать, что епископ, предстоящий в митрополии, приемлет на себя попечение о всей епархии, так как в митрополию отовсюду стекаются все, имеющие дела; поэтому показалось нам благоугодным, чтобы епископ митрополии предшествовал и честью, и чтобы другие епископы без его согласия ничего не делали". Таким образом, митрополит как бы стягивал вокруг себя всех епископов известной области. И Лев Великий, передавая власть митрополита епископу Арля, мотивирует это тем, что здесь бывает стечение (concursum) из всех городов (ep. 65: ad hanc [civitatem] ex omnibus civitatibus multarum utilitatum causa concurritur).

Таким образом, Рим являлся центром потому, что он — столица всего мира. Отсюда несомненна его выгода. Сюда стекались со всех концов христианского мира, почему епископ его мог лучше всех других знать о состоянии церквей,— мог знать нужды и удовлетворять их,— мог знать смуты и умиротворять их; и, наконец,— в догматическом отношении он мог проверять свои местные богословские воззрения, справляясь, как мыслят другие церкви о том или ином догмате. Таким образом, человек, обратившийся в Карфаген, мог бы узнать только воззрение этой церкви, а обратившийся в Рим мог бы узнать воззрение всей вселенской церкви. Заимствуя сравнение из нашей обыкновенной практики, можно сказать, что римский хронометр потому имел такое преимущество, что он всегда был проверен по вселенскому времени, тогда как другие хронометры показывали только местное время. Вот как сложились исторические преимущества римской церкви, опираясь на которые, ее последующие предстоятели пошли прогрессивным путем.

При папе Викторе (первом с латинским именем) был первый случай обнаружения римского авторитета. Неизвестно, под каким влиянием, но можно догадываться, что под влиянием сектантов с востока, римский епископ признал, что восточные (малоазийские) церкви не как должно (не в воскресный день весеннего полнолуния) празднуют праздник пасхи. Отменить эту практику Виктор и решился. Он пытался даже отлучить восточные церкви, но эта первая претензия встретила сильный отпор. Во главе практики восточных церквей стоял епископ церкви ефесской Поликрат. Он от имени всех малоазийских (восточных) церквей и дал этот отпор. Он дал понять Виктору, что здесь празднуют так пасху по преданию апостолов, и что он, 8-й из своих родственников — епископов ефесских, прочитал все Писание и угрозы не боится. И св. Ириней, в письме к Виктору, указывал на существование этого спора еще при св. Поликарпе смирном и Аниките римском, и что — значит — тревожиться нечего. Так этот спор и окончился ничем.

При преемниках Виктора началась смута [из-за вопросов о церковной дисциплине], которая произвела даже разделение на западе. Тертуллиан восставал против римского епископа за то, что он прощал за покаяние и тяжкие грехи. Корнилию, епископу римскому, пришлось вести борьбу с Новатианом. И Но-ватиан, и Корнилий обратились к суду церкви вселенской; писали, например, Дионисию александрийскому и другим. Оттуда уговаривали Новатиана отказаться от своих претензий на римскую кафедру. При втором преемнике Корнилия, Стефане, между римской и карфагенской церковью вышло столкновение и смута, которые могли охватить собою всю вселенскую церковь. Дело поднялось из-за крещения еретиков; последних, отказавшихся от своих заблуждений, римская церковь принимала в свое лоно без перекрещивания, церковь же карфагенская таковых обыкновенно перекрещивала. Стефан, епископ римский, надменно потребовал, чтобы церковь карфагенская оставила свою практику и, при принятии в церковь еретиков, следовала практике церкви римской. В споре этом принял участие Дионисий

александрійський, який сказав своє примирительне слово, результатом чого було те, що распря, виникша була між церквами, мало-помалу совсем прекратилась. Таким образом, уже в первый период христианской церкви мы видим со стороны римских епископов попытки утвердить свой авторитет. Замечательно здесь то, чем кончились эти попытки: Виктор и Стефан потерпели во время самого спора поражение, но, тем не менее, они защищали такую практику, которая впоследствии была принята вселенской церковью. С течением времени оказывалось, что для поместных церквей следовать практике римской церкви гораздо безопаснее, чем какой-либо другой церкви. Что же касается до таких фактов, которые могли набросить некоторую тень на римских епископов, то они скоро были забыты. Так, учение папы Каллиста, отзывавшееся савел-лианством, было забыто еще в половине IV века. Темное дело антипапы Ипполита тоже скоро было предано забвению; Ипполита представили даже епископом города Порты и только открытие "Философумен" разъяснило все дело.

Очевидно, для того, чтобы выполнить задачу, хотя с относительным успехом, нужны были благоприятные обстоятельства и богатые средства. Действительно, римские первосвященники вырастают не из ничтожества, как это было с константинопольскими патриархами; они в своей борьбе отправляются от весьма прочного, высокого, исторически сложившегося положения. За них было обаяние первого иерарха в христианском мире. Они были первостоятелями той церкви, которая в тяжелые годы гонений приобрела себе славу практического благочестия,— того центра, который был образцом в культурном отношении. В продолжение трех столетий на римском престоле сменилось 28 епископов, и ни один из них, насколько помнили люди нашего периода, не помрачил славы своего православия. Были примеры, что они выступали с претензиями, которые встречали сильный отпор со стороны их современников, но — замечательная историческая случайность: то мнение, которое они отстаивали, в конце концов одерживало победу. Так было с вопросом о праздновании пасхи, о дисциплине относительно падших, о крещении еретиков. Все это не могло не импонировать на весь христианский мир. Еще прочнее поставлен был авторитет римских епископов на западе. Римская церковь была единственная "sedes apostolica" на западе, и это высокое определение стало для нее обыкновенным названием, почти собственным именем, через что она являлась как бы апостольской кафедрой по преимуществу. Для большей части западных церквей Рим был "ecclesia matrix". Предание о независимом происхождении некоторых церквей с востока было скоро забыто, и папа Иннокентий I (416) мог уже не боясь возражений высказывать такую мысль, что во всей Италии, Галлии, Испании и Африке не проповедовал никакой другой апостол, кроме св. Петра.

Таким образом, римские епископы уже в предшествующий период достигли весьма многого. Но свою задачу они разрешили еще далеко не в полном объеме и в рассматриваемый период: таковы были ее размеры и такова была сила встреченного ими противодействия.

Римский епископ как патриарх запада

Первый вселенский собор в 6 правиле, утверждая против притязаний мелитиан власть александрийского епископа над Египтом, Ливией и Пентаполем согласно с древними обычаями, указывает на подобные же права и обычаи епископа римского. "Да хранятся древние обычаи, существующие в Египте, Ливии и Пентаполе, чтобы александрийский епископ имел власть над всеми ими, потому что и римскому епископу это обычно; равным образом и в Антиохии и других епархиях да хранятся привилегии церковей (τά πρεσβεία)".

Правило это способно вызвать и вызывало много толкований. Римская церковь старалась всегда основывать на нем свои притязания на первенство, и в начале правила интерполировала строчку: *Romana ecclesia semper habuit primatum*. При этом забыто, что говорить о распорядке вообще церковей на соборе не было никакого повода: правило имеет в виду лишь александрийскую церковь. Эта прибавка, как показывает греческий текст соборных актов, не только не подлинна, но даже и глупа: она показывает только, *quali fronte* одарены были некоторые римские деятели, если они не только основывали первенство Рима на фальшивой прибавке, но и осмелились прочитать ее на IV вселенском соборе после позорного обличения по делу Апиария еще 30 лет тому назад.

Дело перетолкований осложняется еще одним обстоятельством. Латинский историк Руфин изложил содержание 6 правила так: "чтобы древний обычай сохранялся в Александрии и в Риме и чтобы александрийский епископ имел попечение об Египте и римский епископ о *suburbicariae ecclesiae*". Понимание последнего термина не установлено с точностью, история его сама по себе довольно своеобразна.

При Августе вся Италия была разделена на 11 *regiones*. Некоторые (северные) *regiones* назывались *annonariae*; другие, в отличие от них, — *urbicariae* или *suburbicariae*. (Так, например, различали *Picenum annonarium* от *Picenum suburbicarium*). На почве такого деления и возникает вопрос об объеме субурбикарных провинций. При Диоклетиане Италия была поделена на 17 провинций, а эти провинции — на 2 диэцеца. Система управления была очень проста. Непосредственно после императора во главе управления стоял *praefectus praetorio*. А при Диоклетиане было 4 императора и 4 префекта претории, которые в этом числе были и во все последующее время существования римской империи. Префекты сделались гражданскими начальниками, хотя в правительственной системе Рима не было строгого различия между гражданскими и военными чиновниками. Слово "militare" поэтому было приложимо ко всякому лицу, стоящему на государственной службе. Таким образом, префекты претории были высшими сановниками в государстве, и на них невозможно было приносить апелляцию, пока префект не был смещен со своей должности. За префектами следуют их наместники, *vicarii* диэце-зов, а последним были подчинены *praesides*, которые носили разные названия. Из 17 провинций 7 северных составляли диэцез италийский: во главе этого диэцеца стоял *vicarius Italiae*. Остальные десять были подчинены викарию *in urbe Roma*. Но самый Рим находился на особом положении: во главе столицы стоял *praefectus urbis Romae*, сановник равного ранга с *praefecti praetorio*. Это положение префекта города Рима подало повод к особым осложнениям в схеме управления южной Италией. *Vicarius in urbe Roma*, как и все викарии, был подчинен префекту претории Италии. Но префект города Рима, конечно, не подчиненный викарию, своей властью вторгнулся в дела викария *in urbe Roma*. 10 провинций, составлявшие диэцез викария *in urbe Roma*, известны были под названием *provinciae suburbicariae*. Нужно, однако, заметить, что в предшествующее время, может быть, название *provinciae suburbicariae* распространялось не на все 10 провинций диэцеца, включавшего, между прочим, и острова Сицилию, Сардинию, Корсику и др.

Возникает вопрос, тождественны ли понятия: *provinciae sub-urbicariae* и *ecclesiae suburbicariae*? Обыкновенно решают его в том смысле, что они тождественны. И мне в свое время такое решение казалось вероятным. Но, кажется, здесь надо стать на другую точку зрения²⁸).

Префект города Рима обладал странными привилегиями. Провинции, лежащие близко к городу Риму, были подчинены префекту этого города. Еще в отдаленные республиканские времена можно было подвергать граждан наказанию изгнания (*exilium*) из города, в котором их лишали воды и огня, так что осужденные поневоле должны были оставлять

Рим. Предельный пункт, за которым изгнаннику *licet esse*²⁹), был определяем на каждый особый случай специально: то было этим пределом 100 камней, то более*. И, таким образом, *ultra centesimum lapidem*³⁰) сделалось ходячим выражением относительно изгнанных из города.

* По этому поводу известен даже курьез с Цицероном. Когда Цицерон приговорен был к изгнанию за 400 миль от города, он, как умный и образованный человек со связями, своевременно осведомленный о том, что против него предпринимают, уже наметил для себя местопребывание в одном из городов южной Италии. Но правительство вовремя спохватилось, и в окончательной редакции приговора было сказано, что Цицерон удаляется за 500 миль от города, и, вследствие этого, он должен был удалиться из Италии.

Местности во всех провинциях, находившиеся внутри сотого камня (*intra centesimum lapidem*), были в ведении префекта города Рима. Преступления в этих пределах разбирались местными властями, а апелляция шла не к префекту претории Италии, а к префекту города Рима. Таким образом, этот высший римский сановник обладал своеобразной властью принимать апелляцию на расстоянии сотого камня от Рима. Эта территория и называлась *regiones suburbicariae*. При этом, когда префект выходил из Рима, то лишался своей власти, и лишь оставаясь в Риме, пользовался своеобразной привилегией.

Рост населения большого города естественно увеличивался, и потому осложнялись своеобразные экономические условия. В сакральных вопросах границей Рима всегда считалось *romaei-um*, та борозда, которую провел Ромул, но в правовых вопросах нужно было сделать послабления. Город кончается там, где кончаются смежные неразрывные строения. Очень важен был вопрос, кого из граждан Рима нужно было считать присутствующим в городе. Правительство расширило понятие о городской черте и признало присутствующими в Риме тех, которые находились на расстоянии одной мили от города, считая от центра, а потом и это понятие пришлось расширить, и расстояние одной мили от города стали считать от того пункта, где кончаются городские здания. Римское население питалось привозным хлебом, и какое-либо неустройство речной системы причиняло ему много зла. Немало беспокойства причинял Риму и недостаток воды. Самый важный водопровод, *aqua Marcia*, которым снабжался Рим, находился в 39 милях от города. На основании всех этих экономических потребностей, власть префекта города Рима следовало распространить на всю сферу интересов Рима. Жизнь побудила признать такой границей 100 миль. Если городу угрожал голод, то, по распоряжению префекта, все бесполезные иностранцы, а затем челядь низшего разряда, рабы, опозоренные высшей мерой наказания, выселялись за 100 миль от Рима. Затем, правовое понятие тесно связывало отношения между освобожденным рабом и его господином. Этот раб становится *libertus* — свободным, но не вполне. Господин становился по отношению к нему *patronus*, а раб назывался *libertus*. На ли-берте лежали по отношению к патрону некоторые нравственные и юридические обязанности. В случае недолжного поведения со стороны *libertus*'а к своему патрону последний мог удалить его из Рима за сотый камень — стоило только сказать об этом префекту. Все подобные мероприятия с успехом применяли потому, что власть находилась в руках префекта.

Таким образом, в римском управлении было оригинальное понятие о "сотом камне". Фигура сотого камня не может быть начерчена в виде правильной геометрической

фигуры: нельзя, например, отмерить этот сотый камень, установив ножку циркуля в Риме, а другой очертив круг, радиус которого равнялся бы ста камням. На самом деле сотый камень считался только по дорогам, которые вели в Рим или шли из Рима. Это была весьма условная фигура. Только в настоящее время с достаточной математической и географической точностью выяснено (Pertsch), где на различных дорогах лежал этот сотый камень. Римская миля равняется нашим 693 саженьям. *Ultra centesimum lapidem* лежали, например, *Perusia* (ныне *Perugia* — город, архиепископскую кафедру которого занимал Лев XIII до избрания в папы), *Carua* — метрополия Кампании. Площадь *intra centesimum lapidem* равна всего 27800 кв. километрам.

Спрашивается, *ecclesiae suburbicariae* лежали ли в 10 *provinciae suburbicariae*, или же в *regiones suburbicariae intra centesimum lapidem*? В пользу второй альтернативы говорит уже то, что римский епископ здесь ставится в аналогию с высшим гражданским сановником (*vir illustris praefectus praetorio Romae*), а не со средним (как *vicarius*). Затем, слишком мало вероятности в том, чтобы в Сицилии и южной Италии не привилось митрополи-танское устройство. Ведь оно являлось выражением епископского самоуправления и, например, в близкой к Риму Африке получило в известном виде широкое применение. Таким образом, естественно предположить, что особые отношения римского епископа к "церквам подгородным" практиковалось *intra centesimum lapidem*, а не в 10 *provinciae suburbicariae*.

Римский иерарх был епископом для города Рима, митрополитом по отношению к *ecclesiae suburbicariae*. В этих границах его юрисдикция была вне всякого спора. В настоящий период папы стремятся подчинить ей всю западную церковь, т. е. развить ее в той территории, границами которой на севере были епископии германские, на юге — церкви Африки, на западе — Галлия и Испания, и на востоке — границы префектуры иллирийской. Таким образом, западная церковь настоящего периода начиналась весьма недалеко от Константинополя: нынешние города Никополь и Филиппополь принадлежали востоку, но Сердика (ок. нынешней Софии), Фессалоника, в каких-нибудь 400 верстах от стен Константинополя, со всей Грецией, причислены были уже к западу.

Распространение в этих границах патриаршей власти римского епископа представляет то любопытное явление, что она скорее и прочнее утверждается в церквах, отдаленных от Рима географически или этнографически.

Прежде всего, на севере Италии римскому епископу удалось утвердить в древний период власть весьма относительную.

Он встретил отпор со стороны церковей медиоланской (с 17 под-ведомыми епископиями), аквилейской (с 14) и равеннской (с 6).

Значение *Медиолана* возвышалось преданием о древности распространения здесь христианства ап. Варнавою, политическим значением, так как Медиолан был сделан императорской резиденцией, и, наконец, церковной славой, благодаря высокой личности Амвросия медиоланского. Не вступая в резкий конфликт с Римом, медиоланская церковь относилась к римской с братской свободой, исключавшей ее подчиненность. Подле великой личности Амвросия исчезала такая посредственность, как Дамас. Было дано немало доказательств незначительности для медиоланской церкви авторитета Рима. Авксентий медиоланский был осужден в 371 г., но оставался на кафедре и умер епископом в 374 г. Потом на аквилейском соборе при Амвросии, хотя были представители из верхней Италии, западного Иллирика и даже Галлии, но официальных представителей от римской церкви не было. Амвросий действовал свободно и в делах своей собственной кафедры. В 381 году на медиоланском, вероятно, соборе он председательствовал, и

решения этого собора были утверждены им самим без доклада в Рим. И далее медиоланские епископы действовали в том же направлении. Во время спора о трех главах медиоланская церковь формально отделилась от Рима. Поставлялись медиоланские епископы, не получая утверждения и паллиума из Рима. Лишь во время лан-гобардского гнета Григорию Великому († 604) удалось провести юрисдикцию над этой церковью, когда низверженный Лаврентием II медиоланским пресвитер Магн обратился с апелляцией в Рим и был восстановлен в 593 году.

Акеилейская церковь, стоявшая во главе 14 епископий, возводила свое начало к св. Марку и знать не хотела о подчинении Риму. Митрополиты ее усвоили даже себе титул патриархов. Во время спора о трех главах она тоже отделилась от Рима, и ни лангобардские завоевания, ни централизаторские таланты Григория Великого не смогли подчинить ее Риму. Формально она подчинилась в 698 году при Павлине аквилейском. Но предания об автокефальности сохранились до XI века.

В *равеннской* церкви протест был слабее. Значение Равенны возвысилось с 408 года, когда Гонорий перенес сюда перед нашествием вестготов свою столицу. Кульминационный пункт ее процветания был в третьей четверти VII столетия. Несмотря на позднее усиление ее, она с успехом отстаивала свою самостоятельность.

Наоборот, в церквях, отдаленных от Рима, власть римского епископа признавалась охотно. Самых преданных римским епископам сынов можно было встретить на востоке — в Греции, в иллирийской префектуре. Центром римского влияния была здесь *Фессалоника*[^]). Еще во времена Дамаса фессалоникские епископы получили звание викариев апостольского престола — *vicarii sedis apostolicae*. Первым викарием был Ахолий; его преемники, Анисий с 383 г. и Руф с 412 г., также были утверждены в этом звании римскими епископами. В качестве римских викариев фессалоникские епископы действовали, как настоящие патриархи; они собирали диэцезальные соборы, решали дела, превосходившие компетенцию провинциальных соборов,— только дел большой важности они не могли решать без сношения и согласия с Римом,— рукополагали митрополитов и утверждали кандидатов на епископские кафедры. Таким образом, в Фессалонике римская централизация пустила глубокие корни. Иннокентий I говорил с епископами Македонии в тоне бесспорного авторитета по случаю вопроса о некоторых разносях с римской церковью и видел обиду апостольскому престолу в самом вопросе.

Объясняется такое странное положение Фессалоники довольно легко. Фессалоника, несомненно, в гражданском отношении имела большое значение; это видно из того, что проконсулы Ахаии издавна имели здесь свою резиденцию, а при Константине этот город чуть не сделался столицей всей империи. Это, конечно, поднимало и значение фессалоникского епископа. Александр фессалоникский представлял из себя величину высокой важности. Но возникновение Константинополя — новой столицы империи сравнительно в близком расстоянии от Солуни, заставляло догадываться, что, когда значение Константинополя окрепнет, этот близкий центр произведет притягивающее влияние на Солунь и в конце концов нужно ожидать подчинения фессалоникского епископа константинопольскому. Таким положением воспользовались римские епископы. Римская церковь, поставив Ахолия викарием апостольского престола, тем самым установила зависимость Фессалоники от Рима и предоставила ей много прав и свой нравственный авторитет против ограничений ее значения со стороны Константинополя. Естественно было предвидеть, что зависимость Фессалоники от удаленного Рима будет менее стеснительна, чем от Константинополя. Удаленность Фессалоники от Рима и различие ее жителей по языку и были поводом предоставления фессалоникским

епископам широких компетенций. В самом деле, нелегко было человеку греческого происхождения нести апелляцию в Рим.

Своевременно учрежденное викариатство пустило глубокие корни. Отсюда становится понятным, что когда в 379 году часть иллирийской префектуры была присоединена к восточной империи и сам Феодосий Великий поселился в Солуни, то солунские епископы не только не порвали связи с Римом, но проявляли эту связь даже демонстративно. Когда епископу Ахолию представлялась возможность ехать на собор или в Константинополь, или в Рим, то он поехал в Рим и тем показал, что принадлежит к системе западных церквей, а в Константинополь прибыл только к концу заседаний. Такое положение дел поддерживалось долго. Эдикт Феодосия II (421) о подчинении восточного Иллирика в церковном отношении Константинополю остался без последствий, и только Лев Исаврянин в 732 г. насильственно заставил фессалоникский экзархат присоединиться к восточной системе церквей.

С такой же преданностью к Риму относились епископы отдаленной *Испании*. Если так было там в благополучную пору, то эти отношения еще более усилились, когда на Испанию обрушился гнет ариан-завоевателей. Испанская церковь весьма дорожила нравственной поддержкой Рима и, благодаря этому, власть Рима над Испанией окрепла рано. Первое подлинное декретальное послание 385 года представляет собой ответ папы Сириякия епископу испанскому Имерию тарраконскому на его дисциплинарные вопросы.

Иначе шли дела в *Галлии*³²). Дух независимости времен св. Иринеея и до сих пор оказывал сильное влияние на церковные сношения с Римом. Обращения к папам за разрешением различных церковных вопросов не беспримерны и в Галлии; но самый тон папских декреталий лучше всего говорит о том, как слабо был еще утвержден папский авторитет в Галлии. Известно, как папа Иннокентий принял предложенные ему вопросы епископов Македонии. Вот в каком тоне он отвечает на подобного рода обращения подчиненным ему епископам итальянским. "Мы не можем дивиться тому, что любовь твоя, следуя установлениям отцов, обращается к нам, как главе и вершине епископства, за разрешением недоуменных случаев; но мы изумлены, что ты, разумный муж, хочешь советоваться с нами о том, что несомненно известно всем и каждому.." (Felicis nuceriano). "Церковные правила должно знать всякому епископу, потому что не знать их архиерею тем более неприлично, когда благочестивые миряне знают их и считают нужным соблюдать на деле" (Maximo et Severo epp. per Brutios). Но вот как тот же самый папа на подобные же запросы отвечает галльским епископам. "Хотя тебе, любезнейший брат,— пишет он епископу руанскому,— известны все церковные правила о жизни и учении и нет ничего в священных книгах, что было бы тебе непонятно,— за это ручаются те заслуги и та святительская честь, которыми ты в высокой степени обладаешь,— но так как ты неотступно просишь, чтобы я прислал тебе дисциплинарные правила римской церкви, то я вполне повинуюсь (morem admodum gerens) твоему желанию". "На твои вопросы, любезнейший брат,— пишет Иннокентий к епископу тулузскому,— отвечаю по мере моего разумения, что представляется сообразным со здравым смыслом, или что я вычитал в св. Писании, или, наконец, что известно из предания. Твоя любовь, следуя мудрым отеческим установлениям, предпочитает лучше обратиться к апостольскому престолу за указаниями в недоуменных случаях, чем действовать по собственному усмотрению. И не стыднее ли совсем не знать чего-нибудь, чем научиться у другого? А и мне самому полезны подобные запросы: отвечая на них, лучше выясняешь и для себя их разумные основы, так что всякий раз, как учишь кого-нибудь, и сам узнаешь что-нибудь". Учреждение папского викариата в Галлии, по-видимому, доказывает, что папы там пользовались общепризнанным авторитетом. Однако же первый опыт в этом роде при

Зосиме (Патрокл арльский) был весьма неудачен, и потому последующие папы должны были разрушить свое создание, предоставив дела их естественному течению.

Одним из самых обыкновенных поводов для папского вмешательства везде служили апелляции в Риме низложенных. Галлия в этом отношении представляет замечательное явление. Между 346 и 444 гг. известны 8 случаев низложения епископов галльскими соборами, и, однако же, ни один из пострадавших не апеллировал к папскому престолу. Невозможно утверждать, чтобы дело каждого из них представлялось вполне безнадежным в его собственных глазах, или что посторонние обстоятельства воспрепятствовали апелляции. Вернее, галльские епископы в общем так дорожили своей автономией, что апелляция в Рим погубила бы низложенного во мнении его собратий.

Насчитывают три случая до Льва Великого, когда папы вмешивались в дела галльской церкви. 1) Ввиду возвысившегося (политического) значения города Арелата (Арля) епископы этой кафедры стали домогаться себе митрополитанских прав. Поддерживаемого могущественным Константием Патрокла арльского папа Зосим (417) назначил даже своим викарием. Митрополиты нарбоннский, вьеннский и марсельский отстаивали свои права против папской креатуры. Прокула марсельского Зосим в 418 г. объявил даже низложенным, но он удержал свою кафедру и действовал как признанный всеми епископ. Бонифатий I в 422 г. наконец ограничил права Патрокла в пользу митрополитов. 2) Второй раз вмешался в церковные дела Галлии Бонифатий по жалобе клириков на епископа валенского Максима (419), но он имел осторожность передать дело на суд галльского собора. 3) Наконец, когда Келестин позвал своему суду по жалобам с востока некоего Даниила, человека, по-видимому, сомнительной нравственности, то по странной случайности, может быть не совсем непреднамеренной, Даниила в это время поставили в епископы (428).

Таким образом, до самого Льва Великого папский авторитет в Галлии был крайне относительным. Лишь этому великому представителю папства удалось проявить свою власть над Галлией со значительным успехом. Иларий арльский, пользовавшийся высоким уважением, строгий аскет, но едва ли свободный от властолюбия, на одном соборе низложил некоего Келидония, епископа, как полагают, безансонского. Имел ли над ним Иларий права юрисдикции, это остается сомнительным, и во всяком случае, если он был и прав в этом, то его компетенция опиралась не на папские декреты. Келидоний был низложен за то, что, бывши прежде судьей, произнес несколько смертных приговоров и был женат на вдове или, лучше сказать, на девушке, которая была невестой другого. В высшей степени темный вопрос, действительно ли был виновен он в том, что на него возводили. Но низложенный, он апеллировал в Рим, и здесь нашли обвинение совершенно недоказанным. Сюда же пешком прибыл и Иларий. В своих объяснениях с папой Иларий, по мнению его сторонников, высказал только правду во всей ее резкой неприкровенности, совсем неприкрашенную, а папа находил, что Иларий объяснялся с ним языком невозможно дерзким. Сколько известно, Иларий заявил прямо, что он явился в Рим вовсе не для того, чтобы поддержать свое обвинение против Келидония или вести с ним судебный процесс, а чтобы протестовать против вмешательства Рима в дела Галлии. Протест его уважен не был, дело предложено было на суд римского собора (445). На Илария посмотрели как на беспокойного человека, с претензиями на юрисдикцию во всей Галлии; задумали было даже арестовать его. Но до окончания суда Иларий спасся бегством. Римский собор восстановил Келидония, лишив Илария власти над вьеннской провинцией и права хиротонии епископов, но не епископской кафедры. Конституция Вален-тинниана III, писанная едва ли не под диктовку папы, придала легальное значение этому приговору. Однако же это не повредило тому высокому авторитету, каким Иларий

пользовался у своей паствы. Попытка его примириться с папой была, сколько известно, неудачна. В 449 году он умер и причтен западной церковью к лику святых.

Таков был первый сколько-нибудь заметный успех пап в распространении своего авторитета над Галлией. Келидоний, судя по всему, был восстановлен по приговору римского собора, и в этом самая важная для пап сторона дела. Но как видно из других подробностей всего этого процесса, эта победа папского авторитета была одной из скромных. Уже одно то, что возможно было так резко отстаивать автономию галликанских церквей, говорит, что папская церковная власть здесь не пустила еще прочных корней. Иларий выступает решительным противником пап; его подозревают в стремлении подчинить своей церковной власти всю Галлию и в полнейшем отрицании авторитета апостольского престола; он бежит из Рима, не дожидаясь соборного решения, и *eo ipso* — комментирует папа — как бы сам отсекает себя от общения с римской церковью, которого он не достоин; папа в своем послании изображает его самыми темными красками, и — однако Иларий умирает, окруженный общей любовью и уважением, с ореолом святого. Пожалуй, еще важнее другая подробность: такого-то рьяного противника папа лишил только известной части митрополитанских прав, но — по милосердию апостольского престола, *pro sedis apostolicae pietate* — не только не произнес на него отлучения от церкви, но не попытался даже лишить его епископской кафедры, — умеренность для Рима весьма замечательная. И даже в своем послании галликанским епископам папа нисходит почти до заискиваний и заботливо отмечает в своих распоряжениях ту подробность, что он не присваивает себе права хиротонии в Галлии, как это, может быть, солжет по своему обыкновению Иларий, для того чтобы сбить с толку галльских епископов, а только охраняет законные митрополитанские права от посягательства таких наглых людей, как Иларий; что он, папа, ратует не столько за свою честь, сколько за привилегии самих галльских епископов, что во всем этом деле апостольский престол ничего не выигрывает, кроме чувств признательности и любви со стороны Галлии за восстановление возмущенного церковного мира.

После этого борьба галликанской автономии с римской централизацией не повторялась. Галльские епископы поддерживают добрые отношения к Риму. Папы последовательно посылают арльским епископам паллиум и усваивают им права апостольского викария. Таким образом, сами папы восстанавливают преемников Илария в тех привилегиях, которых они лишили этого последнего, и таким образом утверждают свой авторитет, примыкая к существующим уже отношениям.

Наиболее стойкими борцами с римскими епископами оказались *африканские* отцы. В практике борьбы с римскими епископами африканские епископы оставили несомненные образцы тактики борьбы, и сомнительно, удалось ли бы римским епископам стать тем, чем они стали, если бы они не воспользовались благоприятными историческими обстоятельствами, — именно, если бы вандалы не сломили силы Африки.

По политическому делению римской империи Африка входила в состав префектуры Италии. Но провести здесь свое влияние римской церкви было трудно. Христианство в Африке распространилось рано и выработало здесь своеобразный церковный строй в такой форме, в какой более нигде не встречается. Как и в южной Италии, здесь было очень много епископов. Главным епископом в Африке был епископ карфагенский — *primas* по самой кафедре; в провинциях во главе епископов стоял *senex*, старший по хиротонии епископ; перемещения с одной кафедры на другую не допускались. Чтобы знать, кто из епископов старше, велись особые списки, хранившиеся в церковных архивах, куда заносились год и число хиротонии каждого епископа. Каждый епископ в Африке прекрасно понимал, что кафедра сама по себе ничего не значит; все зависело от лет

епископа. Епископ какой-либо деревушки нисколько не чувствовал себя ничтожным в сравнении с епископом какого-либо большого города, если он был современником ему по хиротонии. Таким образом, африканская церковная система способствовала тому, чтобы между епископами воспитывался дух равенства. Поэтому нелегко было в Африке провести идею, что все епископы должны подчиняться римскому.

В этом отношении в Африке наблюдается такое явление. В Африке римский авторитет признается и провозглашается с давних пор, но только теоретически,— провозглашается, что Рим есть центр христианского единения и решения римской кафедры должны считаться окончательными, но только тогда, когда Рим стоял на одной стороне с африканскими епископами. Когда же Рим стоял на противоположной точке или шел даже против, тогда африканские епископы давали себя чувствовать довольно заметно римским епископам. Каким образом римские претензии терпели поражения со стороны африканских епископов, совершенно удовлетворительную иллюстрацию этого представляют несколько дел.

В 416 году карфагенские епископы отправили в Рим послание, желая заручиться авторитетом римского первосвященника по вопросу о ереси Пелагия и Целестия. Папа Иннокентий воспользовался этим случаем, чтобы показать свой авторитет, и благодарил африканских епископов за то, что, следуя отеческим преданиям, несмотря на отдаленность, они исполнили долг по отношению к апостольскому престолу, к которому они и должны обращаться. Тенденциозность подобной благодарности очевидна. Отдаленность африканской церкви от Рима вымышлена, чтобы сильнее подействовать на африканских епископов, ибо известно, что финики, привезенные из Африки в Рим, бывают так свежи, что, казалось, их срывали в Италии. Равным образом и почтительность африканских епископов к Риму слишком преувеличена. Дело в том, что почти одновременно с посланием африканских епископов в Рим пять африканских епископов делают Иннокентию конфиденциально замечание, что он недостаточно энергично боролся с пелагианами.

Преемник Иннокентия Зосим наделал еще более ошибок. Как неважный догматист и не понявший хорошо данного вопроса, он попался в ловушку. Ересиархи апеллировали в Рим. Они обстоятельно изложили все, что не относится к делу, а о благодати они выразились более чем лаконически; зато выражением почтительности и покорности к папе они совершенно очаровали его. И папа Зосим, ничего не подозревая, делает самый строгий выговор африканским епископам за то, что они из-за мелочей спорят и осуждают благочестивых людей вроде Пелагия и Целестия, и передал при этом, как многие при чтении последними православного исповедания веры проливали искренние слезы. На такой выговор папы последовала сильнейшая оппозиция, так что папа даже согласился отсрочить свое дальнейшее решение впредь до получения подробных разъяснений из Африки. Оппозиция эта выразилась затем на Карфагенском соборе 418 года. Отцы этого собора, не заботясь о папском суде, представили свое решение против еретиков на утверждение императора Гонория и, помимо всяких сношений с папой, исходатайствовали эдикт против пелагиан. Папа очутился в положении весьма прискорбном и, не вдаваясь в какие-либо расследования, поспешил задним числом примкнуть к императорскому эдикту, вслед за которым разослал свой циркуляр против еретиков (*epistola tractoria*).

Около того же времени в Африке возникло новое дело. Африканский пресвитер Апиарий был низложен сиккским епископом Урбаном (учеником и другом блаж. Августина). На основании 5 правила I вселенского собора и по практике африканской церкви, осужденный, если и мог апеллировать, то только к собору местных епископов. Эта же

мысль, по внушению Евсевия кесарийского, была проведена и на Антиохийском соборе. Одним словом, заморские суды в Африке не признавались, и то лицо, которое обращалось со своей апелляцией *ad transmarina iudicia*, никто не должен принимать в церковное общение. Апиарий в 418 году апеллировал в Рим к папе Зосиму. Папа посмотрел благосклонно на апелляцию и принял его под свое мощное покровительство. С канонической точки зрения трудно было оправдать незаконный поступок Апиария. Однако в Риме были подобраны в пользу его некоторые канонические пункты. 1) 17 правило Сердикского собора: если кто-либо из клириков будет несправедливо осужден, то он может обращаться к соседним епископам за правосудием, но пока его никто не должен принимать в общение. 2) 3 правило того же собора предоставляло епископам право обращаться к римскому епископу Юлию. 3) На основании 5 и 7 правил римская церковь имеет право на поместные соборы посылать легата из своих пресвитеров. Зосим, хотя совершенно нехотел, но привел еще одно правило: епископы не должны обращаться к суду императора. Приведенные здесь правила, относящиеся к епископам, римская церковь применила к пресвитерам.

Папа послал на собор в Африку своих легатов, епископа и двух пресвитеров. И вот в 418 г. этот римский протеже явился в Африку в сопровождении трех легатов апостольского престола: Фаустина, епископа потенцкого (*ecclesiae potentinae, pro-vinciae Italiae Piceni*) и пресвитеров Филиппа и Азелла (*Asellus*). Инструкция (*commonitorium*), им врученная, облакала их полномочием вести дело так, как если бы в их лице в Африке присутствовал сам он, папа,— *ita ac si nostra, imo quia nostra ibi in vobis praesentia est, cuncta peragite*. Кончалась она категорическим требованием — Апиария восстановить, Урбана отлучить (*excommunicando*) и даже вызвать в Рим на суд папы.

Но как только в 418 году началось в Карфагене разбирательство этого дела, сейчас же и обнаружилась слабость канонических основ, на которых покоились эти властные распоряжения. Сердикские каноны в инструкции папы названы были никейскими. Конечно, это могло произойти без всякой злостной цели, а по чисто археологическому недоразумению. Правил псевдо-никейского собора, на которые Зосим ссылался, отцы никак не могли найти в своих кодексах, сколько ни искали. В этом смысле они ответили в Рим Зосиму, который вскоре (26 декабря 418) умер. Его преемник Бонифаций должен был выдержать борьбу с антипапой Евлалием. Пока его положение было не упрочено, бездействовали в Африке и римские легаты. Наконец, весной 419 года Бонифаций подтвердил их полномочия и поручил вести дело по инструкции Зосима, как бы по его собственной.

Тогда 25 мая состоялся в Карфагене собор, на котором присутствовало более 217 епископов. Председательствовал Аврелий карфагенский. Представлявшие лицо римского епископа легаты занимали — Фаустин третье место, Филипп и Азелл — самые последние. Фаустин для славы римского имени хотел бы свести дело главным образом на почву устных наставлений, данных ему римским епископом, и затем добрых обычаев, существующих наряду с канонами и управляющих церковной практикой. Епископы африканские стояли на том, что прежде всего следует подвергнуть рассмотрению текст мнимых никейских правил, как он записан в римской инструкции. Фаустин желал бы, чтобы вопрос как о спорных канонах, так и об апелляции пресвитеров и диаконов не был предметом пререканий, а был решен в духе братской любви — *charitate fraterna* — передачей его на благоусмотрение римского епископа. Африканские отцы думали несколько иначе. Нумидийский легат Алипий, епископ тага-стский, обратился к "святому папе Аврелию" с заявлением, что следует непременно послать уполномоченных не только в Константинополь, но и в Александрию и Антиохию, чтобы они у епископов этих мест взяли копии с постановлений Никейского собора. Их согласие между собой

безапелляционно решит вопрос о спорных канонах. Следует просить и Бонифатия сделать то же самое. Это предложение было одобрено. Августин установил почву для расследования дела в данную минуту, заявив, что африканские епископы признают обязательными для себя каноны никейские, и последуют и правилам, читаемым в папской инструкции, коль скоро они окажутся действительно никейскими. Канон об апелляции пресвитеров и диаконов был принят лишь в строго буквальном его значении — в смысле дозволения апеллировать к "соседним епископам". О результатах соборных рассуждений дано было знать Бонифатию в послании отцов собора. Урбан, епископ сиккский, относительно которого в папской инструкции заключались самые строгие требования — или отлучить его или отправить на суд в Рим, если он не исправится,— сделал все возможное для исправления. Сам Апиарий извинился в той смуте, которую причинил, и был прощен и восстановлен. Но так как репутация его все-таки была потрясена, то отцы решили восстановить его в сане пресвитера absolute, без права жить в Сикке, т. е. он должен был искать себе такого епископа, который бы согласился его принять. Предложение было принято и дело закончено на время. Апиарий удалился к епископу в Табраке. Африканские отцы дали обещание добросовестно исследовать дело.

Действительно, известно, что они отправляли послов в Константинополь, к Аттису, и в Александрию, к Кириллу. Относительно же Антиохии неизвестно,— посылали ли они туда послов или нет, так как никаких документов на этот счет не осталось. Аттис константинопольский, показав им правила Никейского собора, добавил, что больше никаких правил нет под именем никейских. Впрочем, из церковной истории известно, что на этом соборе было рассуждение о времени празднования пасхи. Посольство возвратилось в Африку с копиями никейских правил и посланиями Кирилла александрийского и Аттиса константинопольского. Все эти документы, в переводе на латинский язык, 26 ноября 419 года были препровождены в Рим Бонифатию — без комментария. Что инструкция Зосима цитировала правила не никейские, было таким образом доказано.

Между тем Апиарий, уже пресвитер табракский, был снова низложен и снова апеллировал в Рим. Келестин I принял его под свое покровительство, и опять Апиарий явился в Карфаген в сопровождении того же легата Фаустина. На соборе (после июля 425 г.) Фаустин держал себя как истый адвокат Апиария и ревностно отстаивал права римского епископа (принимать апелляции). Три дня продолжались заседания; наконец Апиарий сознался в таких преступлениях, что о восстановлении его в пресвитерском сане не могло быть и речи. Таким образом, Фаустин должен был сознаться, что он защищал несправедливое дело.

В результате получилось новое послание африканских отцов Келестину римскому. Ему рекомендовали не слишком поспешно принимать апелляции и возвращать церковное общение осужденным. Никейский собор не только пресвитеров, но и самих епископов подчинил местному суду. Интересы справедливости достаточно ограждены уже тем, что обиженный может апеллировать провинциальному собору, или даже собору всеобщему (concilium universale). Африканская церковь имеет полную каноническую власть решать церковные дела в своей области; *transmarinum iudicium* — не удовлетворительная гарантия правосудия уже потому, что на такой суд не могут являться все свидетели. Отцы надеются, что более к ним не будут присылать легатов а *latere* для исполнения римских приговоров: такая посылка не предписана канонами и слишком явно показывает мирское властолюбие.

Подобное же дело возникло в Африке около того же времени. Блаж. Августин открыл новую кафедру в Фуссале и назначил туда епископом некоего пресвитера Антония,

потому что он знал нумидийский язык. Но новопоставленный епископ оказался человеком недостойным во всех отношениях: это был жестокий человек, позволявший себе невозможные излишества. Поэтому он был низложен с кафедры с сохранением сана, по предложению блаж. Августина, а иначе его присудили бы к сложению сана. Антоний апеллировал к папе Келестину. Кафедра была закрыта. Дело апелляции обошлось в данном случае мирно, потому что и по решению африканских епископов кафедра должна была закрыться.

Лишь вандалское завоевание (429) подломило могучую крепость местной жизни африканской церкви и ослабило в ней чувство ее независимости. Лев Великий был первый епископ римский, проявивший свою юрисдикцию за пределами Европы; он писал в авторитетном тоне декреталии и в Африку. Но вспышки прежней стойкой независимости были здесь и в последующие эпохи.

Примечания

²⁵⁾ "Материнские права города" (*греч.*)— 247.

²⁶⁾ Ср. В. В. Болотов, Из церковной истории Египта. Вып. III. Архимандрит тавенниссиотов Виктор при дворе константинопольском в 431 г. Христ. Чт. 1892,1, 343-346 (отд. отт. 216-219) (А. Б.) - 247.

²⁷⁾ "Верующие отовсюду" (*лат.*)— 260.

²⁸⁾ Из курса 1898/9 г.г. О разных мнениях по этому вопросу см. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Münster i. W. 1901 (А. Б.) - 266.

²⁹⁾ "Позволено находиться" (*лат.*)— 266.

³⁰⁾ "За сотым камнем" (*лат.*)— 266.

³¹⁾ Ср. П. Лепорский, История фессалоникского экзархата до времени присоединения его к константинопольскому патриархату. Спб. 1901. (А. Б.) — 270.

³²⁾ Ср. Н. Малицкий, Борьба галльской церкви против пап за независимость. М. 1903. (А. Б.) - 271.

Притязания римского епископа на главенство в Церкви Вселенской: Римский епископ как папа

Развивая свою власть патриарха в пределах намеченной территории, римские епископы не сходили с пути общего историко-канонического развития. Другой природы были их стремления к образованию папства. Патриаршая власть покоится на естественном тяготении периферий к своим центрам. Власть папы, как *episcopus universalis* (причем прочие епископы становятся к нему в положение его делегатов), держится на предположении особых, дарованных преемникам Петровым, полномочий. Патриарх говорит о себе только, что он *есть*; папство полагает, что оно *должно быть*. Патриарх есть факт, папство — уже догмат.

Но историческое папство и патриаршество не только развивались параллельно, но и переплетались между собой до неузнаваемости, и нельзя сказать, чтобы они когда-либо

становились в противоречие одно к другому. Стремления папства сначала всегда прикрывались стремлением к утверждению патриарших прав, а потому и оставались незаметными для современников. Если иллюстрировать подобное положение дела, то можно указать на следующее. Когда дело идет о займе и кредитор желает проверить имущество своего должника, то для него безразлично, насколько имущество последнего превышает сумму долга. Раз римский епископ мотивировал свои права римского патриарха, не обращали внимания на выводы из этих прав, прямо не вытекавшие из них, как из посылок. Но для будущего это не было безразлично; ибо, когда живое предание церкви тускнело и приходилось обращаться к памятникам, то все подобные плюсы сослужили важную службу для возвышения римского епископа; то, на что прежде не обращали внимания, сыграло весьма важную роль. Преимущества, которыми фактически пользовались римские епископы, хотя и не утверждались на каких-либо непреложных основаниях, которые можно бы усмотреть в письменных памятниках, в силу своей обычности, представлялись вполне законными, и для фактической власти римского епископа стало безразличным, покоится ли она на том, что римские епископы — преемники ап. Петра, или на каких-либо других основаниях.

С IV в. положение папской власти начинает изменяться параллельно с изменением политического положения Рима. В начале этого века резиденция римского императора переносится с запада на восток — в Константинополь; с разделением империи на восточную и западную императоры западной империи проживают то в Галлии, то в Милане и Равенне. Изменение политического положения Рима сослужило немаловажную службу римскому епископу: папа остался единственным представителем высшей власти в Риме. Но в этом была и своя опасная сторона. В глазах истых римлян Рим возвышался над всеми городами Рима, и понятие вселенной — orbis отождествлялось с понятием Рима — urbis; и когда при нашествии готов пал urbs Roma, то говорили, что скоро должен пасть и orbis. Что Рим перестал быть центром жизни древнего мира, еще ясно не сознавалось, но инстинктивное чувство заставляло пап применяться к своему новому положению. Могло стать, что к Риму, после потери им политического значения и перенесения его в другие центры, перестанут стягиваться частные провинциальные церкви, а потому нужны были римским епископам другие прерогативы, которые бы не зависели от исторических колебаний. С IV в. папы и начинают это дело. Иннокентий I в письме к Александру антиохийскому как на особенное преимущество римской кафедры указывает на то, что римские епископы — преемники ап. Петра. Развить это воззрение, мотивировавшее права пап таким образом было важно потому, что эти права были правами римской церкви. Римские епископы с древнейших времен признавали, что Рим есть место кончины двух апостолов Петра и Павла. Но с течением времени имя Павла как бы ступшевается и выдвигается на первое место имя Петра, от которого римские епископы и начинают выводить свое преемство.

Собственное понятие о римском епископе как папе составляется из нескольких звеньев. Каждое звено подлежит особой проверке. Первая основа догмата о папстве есть то, что апостол Петр — princeps apostolorum, и, как таковой, имеет особые полномочия. Второй тезис заключается в том, что эти полномочия, дарованные ап. Петру, должны были существовать всегда. А так как Петр должен был умереть как личность, а учреждения должны существовать непрестанно, то должны быть преемники его. Раз это допущено, нужно было доказать, что этими преемниками являются именно римские епископы. Это третий тезис папства.

1) Решение вопроса о полномочиях ап. Петра сводится к толкованию известного места Матф. XVI, 18: *"Ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь Мою, и врата ада не*

одолеют ей". Этими словами Христос будто бы утвердил главенство Петра в кругу апостолов.

Одно из самых энергичных объяснений этого места находится в XII книге комментария на евангелие Матфея Оригена. Этот толкователь, всегда столь спокойный, в данном случае принимает полемический тон. В конце концов Ориген отрубает всякие дальнейшие выводы и утверждает, что Христос не учредил среди апостолов ничего подобного главенству. По мнению Оригена, "камень — всякий ученик Христов", и мы становимся (γενόμεθα) Пётрос, когда исповедуем Христа подобно Петру, и к нам относятся слова: "ты еси Петр", ибо все питаемся от духовного камня (1 Кор. X, 4). "Если ты думаешь, что вся церковь основана только на Петре, то что ты скажешь об Иоанне, сыне громовом, или о всяком другом апостоле? Если Петру сказано, что врата адавы не одолеют его, то разве других одолеют? Так ли это? Если одному Петру даны ключи царства небесного, то никто из блаженных не получит их? Если эти изречения имеют общее значение, то почему не толковать все сказанное так, что все тезо-именны (παρόνομοι) Христу — духовному камню, что сказанное Петру сказано всякому Петру (λέλεκται τῷ Πέτρῳ, καὶ πάντι Πέτρῳ), а, следовательно, Петр есть лишь имя для всякого ученика и всякому ученику даны ключи царства небесного".

Даже западные отцы не отвечают на вопрос о полномочиях Петра с удовлетворительной для притязаний Рима ясностью. Киприан (f 258), допуская, что на Петре основана церковь, вовсе не думает о каком-либо первенстве его власти. Когда Павел вступил с Петром в рассуждение, он не заявил никаких надменных и исключительных притязаний, не сказал: "Мне принадлежит первенство, и прочие должны мне повиноваться". Амвросий медиоланский (f 397) употребляет, правда, выражение: "ubi ergo Petrus, ibi ecclesia", и называет Петра "petra et fundamentum"³³) церкви. Но так он называет Петра в таком месте, на которое римским епископам неудобно ссылаться, именно — в утреннем гимне, где говорится, между прочим, что ап. Петр искупил свое отречение слезами. Амвросий explicitissime приписывает Петру primatum confessionis utique, non honoris primatum fidei, поп ordi-nis — первенство исповедания, а не чести, веры, а не чина. В похвальном слове в день ап. Петра и Павла он не решается поставить Петра выше Павла, называя обоих "prineipes ecclesiae".

Бл. Иероним (| 420) камнем и главою церкви называет Христа, который дал имя камня Петру, как представителю апостолов, и вместе с ним всем апостолам. По его мнению, первенство Петра имеет лишь дисциплинарное значение — для предотвращения сектантских разделений. Он с особенным ударением выставляет равенство сана всех епископов и фактическое различие авторитета их объясняет из различия политического значения их городов. Он не знает епископа, который стоял бы ко всей вселенской церкви в таком же отношении, как каждый епископ к своей церкви, или как император к империи, а в отношении к прочим епископам занимал бы такое положение, как, например, архипресвитер к пресвитерам. Он знает одного капитана на корабле, одного генерала в армии, одного императора в государстве, одного епископа в городе,— но ничего не говорит об одном духовном центре в Риме. Поэтому и его почтительное отношение к папе Дамасу не имеет догматического характера.

Бл. Августин (f 430) приводит два мнения относительно значения слов Мф. XVI, 18. Одни, говорит он, считают Петра камнем,— например, Амвросий медиоланский в своем утреннем гимне: "при пении петуха и самая скала церкви оплакивала свою вину". Другие, наоборот, под камнем разумеют Христа. Сам Августин не решает вопроса аподиктически, но обращает внимание на то, что Петр назван в греческом тексте Πέτρος, а церковь основана ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, и что от последнего слова происходит Πέτρος, подобно тому,

как слово "христианин" от имени "Христос". Основным камнем церкви, по нему, служит Христос, Петр же сам основан на этом камне. Выражение "*дам ти ключи*" указывает его преимущество (*excellentia*), так как он носит образ всей церкви (*quia ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figuram gessit*). Об олицетворении церкви в Петре бл. Августин говорит не раз. Но все же ключи, по Августину, получил не *homo unus, sed unitas ecclesiae*³⁴). Петру дается то же, что дано всем, ибо всем сказано: "*пришлите Дух Свят*" (Ио. XX, 22). К *universa ecclesia* и относится то преимущество несокрушимой твердыни, благодаря которому она не падает. В Петре Августин не видит ни главу, ни начальника церкви, но все же высшее средоточие преимуществ церкви и, кажется, средоточие необходимое. В ап. Петре — начало вселенского епископата. О преемстве высокой позиции Петра бл. Августин не думает.

Бл. Августин, как известно, был душой карфагенских соборов, которые отстаивали свою свободу против римской централизации. Но в его сочинениях есть оттенки, которыми могли бы воспользоваться папы. Сторонники Рима с удовольствием читают слова Августина: римская церковь, в которой "всегда процветало первенство апостольского престола" (*semper apostolicae cathedrae viguit principatus*). Возникает вопрос: как возможна у такого ума, как ум бл. Августина, такая непоследовательность? Это объясняется тем, что в древности в полемике часто допускалась излишняя широта взгляда, допускалось то, что не было бы допущено при положительном проведении учения. Бл. Августин пользовался с большим высокословием (*μεγαλοφωνία*) авторитетом Рима, когда нужно было направлять речь против сектантов. Особенно часто защитники папизма истолковывают в пользу своих воззрений его изречение по поводу дела о пелагианах. Августин рассказывает своей пастве, что сделано в церкви в отношении к пелагианам [sermo 131]. Составлены два собора; их постановления отправлены *ad sedem apostolicam*; получены оттуда *rescripta*. Таким образом "*causa finita est*" — "дело кончено"; "*uti-nam aliquando error finiat*"³⁵). В позднейшее время пред "*causa finita est*" прибавлено: "*Roma locuta est*", "Рим сказал — и дело кончено". Как будто Риму принадлежит последнее слово, и как будто выражается в этих словах принцип, а не отдельный факт. Таким образом, первая посылка римско-католических воззрений далеко не прочна.

2) Вторая посылка также не отличается особенной прочностью. Если Христос и учредил принципат, даровав особые полномочия Петру, то на все ли времена, или как личную прерогативу апостола Петра? Всякий понимает, что проверить этот тезис святоотеческими мнениями трудно. Отцы и учителя редко имели повод высказываться относительно пределов этого преимущества. Поэтому совершенно случайным является, что по этому вопросу подан один голос, и этот голос принадлежит Тертуллиану в его сочинении о целомудрии (*de pudicitia* с. 21). Как известно, это сочинение было вызвано тем, что римский епископ произвел ослабление древней практики в отношении к согрешившим плотскими грехами. "А по поводу твоего приговора я спрошу, откуда ты взял такое право в решении церковных дел? Кто ты, что ниспровергаешь и изменяешь самоочевидное намерение Господа, который предал это *лично* (*personaliter*) Петру? На *тебе*, сказал, созижду церковь Мою, и дам *тебе* ключи, а не церкви, и которых *ты* разрешишь или свяжешь, а не которых разрешат или свяжут". Таким образом, допуская, что ап. Петр занимал в кругу апостолов чрезвычайное положение, нельзя отсюда выводить преимуществ римской церкви, так как со смертью Петра эти преимущества, как думает Тертуллиан, и окончились.

3) Третий вопрос: действительно ли эти преимущества усвоены по преемственному наследству римской кафедре? По методу остатков его можно решать в пользу римской церкви. Римский епископ, как преемник ап. Петра, пользуется и его преимуществами. Вопрос сводится к тому, был ли ап. Петр епископом Рима? Следует признать, что те

протестанты, которые говорили, что ап. Петр никогда не был в Риме, неправы и [слишком страдают недостатком консерватизма, потому что предание о пребывании и смерти Петра в Риме стоит твердо, и отвергать его значило бы перестроить всю историю церкви. Евсевий, с другой стороны, ничтоже сумняся, предполагает, что ап. Петр 25 лет епископствовал в римской церкви и здесь умер мученической смертью. Но в настоящее время для всякого, прошедшего сносную историческую школу, ясно, что это легендарное сказание.

Здесь выдвигается еще вопрос, можно ли апостолов считать епископами местных церквей. В этом случае ап. Петр являлся бы епископом церквей всех тех городов, где он проповедовал. Он действовал и в Антиохии, где он встретился с ап. Павлом; следовательно, Петр и антиохийский епископ. Являются две кафедры Петра. С какой же соединены чрезвычайные преимущества? Если с той, к которой относится более продолжительное пребывание апостола, то в Св. Писании нет указаний на продолжительное пребывание ап. Петра в Риме. Вопрос о вавилонской церкви является таким, который никогда не может найти себе удовлетворительного разрешения. Предание о кончине в Риме можно понимать в том смысле, что он явился сюда только перед кончиной. Апостол Павел считает себя обязанным сделать нечто и для Рима, а он держится такой тактики, чтобы не создавать на чужом основании. Ставится вопрос, через чье посредство — Петрово или Павлове — занесено христианство в Рим. Преемство римского епископа на кафедре Петра является, таким образом, довольно условным. История не усматривает достаточных оснований считать римского епископа преемником ап. Петра. Древние церковные писатели не выделяли Петра, как единственного основателя римской кафедры, а подчеркивали, что римская церковь основана двумя апостолами. Вводя Павла, они уничтожали римские претензии. Риму стоило больших хлопот заставить забыть, что в основании римской кафедры участвовал и Павел. А Златоуст представляет антиохийского епископа преемником ап. Петра в смысле отнюдь не менее возвышенном, чем в каком мог так назвать себя римский епископ.

Что касается самих римских первосвященников, то они при всяком удобном случае стараются напомнить, что они — преемники ап. Петра, князя апостолов, и им принадлежит право и обязанность очень широкого блюстительства в делах церковных. Сирикий (f 399) писал в Испанию, что он имеет больше, чем все другие, ревность о христианской вере, *maior cunctis zelus*, и носит тяжести всех; но он верует, что в лице его носит их и ап. Петр, который поддерживает своих наследников во всех делах их управления. Иннокентий (f 417) напоминает итальянским епископам, что они во всем должны следовать римской церкви и только ей одной; она основана князем апостолов и верно хранит все его предания; что епископы поступают правильно, когда доносят о церковных делах ему, как главе и вершине епископства (*ad nos quasi ad caput atque ad arisem episcopatus referre*). Свои фактические преимущества они основывают именно на преемстве ап. Петра. Они не могли игнорировать, конечно, что своим высоким положением они много обязаны гражданскому значению Рима; но зато они постоянно доказывают, что политический момент в церковных делах имеет второстепенное значение. И вопреки существовавшей на востоке практике, они нимало не заботились о том, чтобы согласовать церковное деление провинций с гражданским. В их отношениях к другим епископам проглядывал известный церковный аристократизм, потому что они обращали внимание не на апостольское происхождение церквей, а на их происхождение от князя апостолов Петра, и с этой точки зрения расположены были смотреть как на равных себе лишь на епископов александрийских и антиохийских, оставляя за собой то преимущество пред антиохийской церковью, что она имела Петра своим епископом как бы на перепутье, а Рим — при самом завершении его земного подвига. Эти воззрения со всей ясностью высказываются в переписке Иннокентия с Александром антиохийским, и

бесспорно, сообщают римской теории церковного строя величавый и устойчивый характер, какого не могло иметь фактически более правильное представление о нем на востоке. В общем папская теория высказывается здесь еще весьма скромно и прикровенно.

Все эти незаконченные мысли и выражения о первенстве епископа римского получают, наконец, завершение в замечательно ясной, сильно выраженной и полной системе первого *doctor ecclesiae* на римской кафедре, Льва Великого (440—461). Это учение излагал он, главным образом, в своих церковных проповедях, произносимых им *die natali ipsius* (в день его хиротонии) пред собранием итальянских епископов. Некоторые места повторены в этих словах буквально. Вот главные пункты этого учения.

1. Апостол Петр а) есть *princeps* всего чина апостолов, превосходящий всех других и по власти (при равенстве чести и избрания — *par electio, in similitudine honoris* — между апостолами было и *quaedam discretio potestatis* (некое различие власти)). Опасность падения угрожала всем апостолам, но Христос особенно, *proprie, speciali cura* (с особой заботой), молится о Петре: пребудет непоколебим *princeps apostolorum*, — и твердость других обеспечена в его твердости, б) Ап. Петр есть основание всей церкви. Он сам опирается на несокрушимую крепость единого основания, Христа, но эта твердость, свойственная Христу *pro-pria potestate* (по собственной власти), сообщается Петру *participatione* (по причастности). Петр воспринят в теснейшее общение нераздельного единства со Христом — *in consortium individuae unitatis assumptus* — и представляет посредство между Христом и всей церковью. Связанный с последней как голова с телом, он в себе сосредоточивает благодатные дары, которые только через него нисходят и на самих апостолов. Полнота благодати и власти изобильно сообщается вполне прежде всего Петру, и уже через него, как главу, органически переливается, *manat*, и на все тело церкви, в) Таким образом, Петр есть *totius ecclesiae princeps*³⁶), *primas* всех епископов. Ему вверено попечение о всех овцах, на него возложены заботы, *sollicitudo*, всех пастырей церкви.

"Все,— говорится в *sermo IV*,— земля и небо, было покорно воплощенному Слову; все служило целям божественного домостроительства. Однако же из целого мира избирается один Петр и поставляется выше всех апостолов и всех отцов церкви. Всех апостолов Господь спрашивает, что думают о нем люди, и лишь до тех пор они отвечают все вместе, пока передают колеблющиеся мнения человеческого неведения. Но лишь только спрашивается, что думают сами ученики, является первым в исповедании Господа тот, кто был первым в апостольском достоинстве. И когда он сказал: "Ты — Христос, Сын Бога живого", — отвечал ему Иисус: "Блажен ты, Симон, сын Ионин,— потому блажен, что Отец Мой научил тебя, что Я — едиnorodный Сын Его. И как Отец Мой открыл тебе божество Мое, так и Я исповедую тебе твое превосходство. Ты — Петр. Т. е., Я — несокрушимая скала, Я — тот краеугольный камень, который творит обоя едино, Я — то основание, кроме которого никто не может положить иного. Однако же и ты — скала, потому что утверждаешься Моею силою, так что свойственное Мне в силу Моей власти у Меня обще с тобою по участию. И на этом камне Я созижду вечный храм, и возносящаяся к небу высота Моей церкви воздвигнется на твердости этой веры". Таким образом, "в награду за веру Господь предоставил блаженнейшему ап. Петру первенство апостольского достоинства, на этом крепком основании, на твердости Петровой, устроая вселенскую церковь". Следовательно, между апостолами не было полного равенства: "И между блаженнейшими апостолами при сходстве чести было некоторое различие по власти, и хотя избрание всех было одинаково, однако же одному было предоставлено преимущество пред прочими". Петр есть князь апостолов, их глава и центр, в котором органически сосредоточены духовные интересы и преимущества их собора, и

таинственное посредство между Христом и ими. Всем апостолам пред страданиями Христа предстояла общая опасность искушения и соблазна. "И однако же Господь преимущественно заботится о Петре, о его вере собственно молится, как бы показывая тем, что положение других будет безопаснее, если ум (их) князя останется непоколебимым. Итак, в лице Петра ограждается твердость всех, и помощь божественной благодати распределяется так, чтобы та крепость, которую дарует Христос Петру, чрез Петра сообщалась апостолам". С этой целью, воспринятый в общение нераздельного единства с Христом, Петр был облагодатствован по преимуществу: он один получил многое, и ничто не сообщается никому другому иначе, как через общение с ним. В нем, как верховном апостоле, сосредоточены, прежде всего, общие всем апостолам права и обязанности апостольства, и от него, как главы, эти дары текут и на все тело. Петр же есть органическое средоточие священства и папства. "Господь удостоил его такого общения в Своей власти, что если есть у Петра что-либо общее с другими начальниками церкви, этим последним не иначе как через самого Петра Он дает то, в чем им не отказано". "Он есть князь всей церкви, и ему принадлежит попечение всех папств о вверенных ему овцах, так что, хотя в народе Божиим есть много священников и много папств, но в собственном смысле всеми управляет Петр, равно как и Христос в преимущественном смысле управляет ими".

2. Все другие папсы церкви, апостолы и священники, получили свою власть от Самого Христа. Он — ее источник. Следовательно, они не делегаты верховного апостола. Но а) все дары и прерогативы апостольства, священства и папства даны вполне и прежде всего Петру и уже через него и не иначе, как через его посредство, подаются Христом и всем другим апостолам и папсам, б) Хотя в народе Божиим много священников и много папств, но всей вселенской церковью управляет *principaliter* Сам Христос и *proprie* ап. Петр. На этих пунктах *jus proprium epis-copatus* (собственное право епископства) приближается к *jus delegatum* (делегированному праву) (не в принципе, а *de facto*).

3. *Primatus, principatus* ап. Петра есть учреждение не временное, а постоянное, потому что вечна истина его исповедания: "Ты -Христос, Сын Бога живаго". И как Христос есть Сын Божий во веки, так и Петр, взявши бразды правления церковью, не оставляет их. *Невидимо*, вне всякого сомнения, он и ныне (лично сам) пасет стадо Христово, и теперь-то даже полнее совершает порученное ему и всесторонне отправляет свои обязанности в Самом Христе и с Самим Христом, его прославившим. А *видимо* он пасет церковь через своих преемников на римской кафедре, в которой живет власть и сияет авторитет его. 4. Общение римских епископов с верховным апостолом весьма близко — и по глубине, и по результатам — воспроизводит *consortium potentiae*³⁷⁾ ап. Петра со Христом, а) По глубине, потому что это общение почти личное: римская церковь в лице нового епископа принимает Петра на кафедре Петровой; нравственное достоинство не оскудевает в преемниках апостола, несмотря на их нравственные личные недостатки; Петр говорит устами своих преемников, б) По результатам, потому что дарованная Петру благодатная сила через это *consortium se transfundit*³⁸⁾, переливается и на его преемников: они наследники его *plenitudo potestatis*³⁹⁾. Не наряду с другими, а прежде всех епископов они преемствуют Петру. Римская кафедра есть духовный центр всего христианского мира. Тогда как другие епископы обязаны заботиться лишь о вверенных им паствах, от преемника Петрова требуется та многообъемлющая любовь, которой вверена вся вселенская церковь, и "*сига cum omnibus communis*"⁴⁰⁾, и нет такой церковной единицы, в управлении которой он не принимал бы участия.

Таким образом, взору Льва Великого предносится вселенская церковь, управляемая по частям епископами, обобщаемая в митрополитах, через посредство викариев апостольского престола входящая в соприкосновение со своим центром и в нем

объединяемая. Весь церковный строй является отображением отношений, существовавших между апостолами. Как там при равенстве избрания не было равенства власти, так и епископы равны между собой по (иерархическому) достоинству, но не по своим каноническим правам, но не по своему участию в церковном управлении. Есть между ними митрополиты, юрисдикция которых ограничивается отдельной провинцией. Над ними возвышаются те, которых римский епископ назначил своими заместителями, призвав их к участию в трудах по церковному управлению, хотя и без полноты власти. Они должны быть посредниками в сношениях провинций с единым центром вселенской церкви, кафедрой Петровой, на которой восседает облеченный plenitudo potestatis преемник первоапостола. Попечение о всех церквях принадлежит римскому епископу principaliter ex divina institutione⁴¹). Но и митрополитанскую власть Лев Великий признает за "divinitus data"⁴²), и лишь викарии папы обладают своей властью в строгом смысле iure delegate Episcopatus universalis римского первосвященника, назначенный Львом Великим, не исключает иерархического (сакраментального) равенства всех епископов, последним не принадлежит только plenitudo potestatis.

Из этой теории Лев Великий извлекал такие практические следствия (против Илария арльского):

- 1) Так как вся церковь основана на твердости Петровой, то удаляющийся от этой твердыни ставит себя вне таинственного тела Христова — церкви.
- 2) Кто посягает на авторитет римского епископа и отказывает в повиновении апостольскому престолу, тот не хочет подчиняться блаженному апостолу Петру.
- 3) Кто отвергает власть и первенство, principatum ап. Петра, тот ничуть не может уменьшить его достоинства, но надменный духом гордости, низвергает самого себя в преисподнюю.

В то же время Валентиниан III (от 8 июля 445 г.) под влиянием Льва Великого писал в Галлию: "Пусть никто не покушается на что-нибудь недозволенное этим престолом, и для всех пусть будет законом то, что постановил авторитет апостольского престола. Епископа, вызванного на суд в Рим, должна принудить явиться гражданская власть. Ибо только тогда возможен повсюду мир церковный, когда вся вселенная будет признавать своего правителя... И разве есть что-нибудь в делах церковных, превышающее авторитет такого первосвященника?"

Выражения других римских епископов бледны сравнительно с этой развитой системой и лишь из нее получают полное освещение.

Если мысль о непогрешимости римского епископа и была вне представлений Льва Великого, то на юридической почве все же были уже даны все прерогативы, какие потом были утверждены на Ватиканском соборе. Суд над римским епископом и не нужен: хотя бы он и имел недостатки, но они искупаются, покрываются достоинствами Петра, который был на римской кафедре епископом. Таким образом, предполагается, что серьезных прегрешений и не должно быть в римском епископе. Как смотрел Лев Великий на своих предшественников, из которых некоторые отрекались даже от истинной веры, это было бы весьма интересно знать, но Лев Великий об этом не высказывается. Речи Льва в день его посвящения должны были получить тем более важное значение, что епископы ближайших к Риму областей приезжали сюда и приносили папе поздравления. Из позднейших памятников видно, что считалось даже неприличным для епископов не быть в Риме в годовщину хиротонии папы. Папа Григорий Великий писал некоторым

епископам даже увольнительные письма. Поэтому Лев Великий говорил, взвешивая каждое слово. Если некоторые его выражения не отличаются желательной определенностью, то надо помнить, что церковь в то время жила еще в формах классического образования, и Лев Великий был отдаленным преемником Цицерона и Юлия Цезаря. Особенностью этого образования служит эстетичность языка. Математичность и логичность нашего изложения для тогдашних понятий были безвкусными. У нас один и тот же термин в целях точности употребляется на всем протяжении речи, а всякая прибавка является попыткой изменить его смысл. Папа же для эстетических целей, во избежание повторений, варьировал слова. Лев Великий высказал положение, что все апостолы получили от Иисуса Христа высшие полномочия, но получили через посредство ап. Петра, как своей главы, и свое отношение к другим епископам папа ставит в аналогию с отношениями ап. Петра, но неясно. Мы ожидаем от папы ответа на вопрос: полномочия других епископов передаются на них через римского епископа, или нет? Папа не дал ответа, а это было бы очень важно. Свои полномочия подданные получают от государя и их теряют с его смертью; преемник должен восстановить их. И легат пользовался полномочиями папы лишь при его жизни, а после его смерти он должен был ожидать новых полномочий. Если все полномочия получались через живого папу, то как объяснить состояние церкви по смерти папы? Все эти вопросы, столь необходимые для нас, для современников Льва не выступали или выступали не с такой настойчивостью.

Сказанного достаточно для того, чтобы обозреть широту выводов, вытекавших из взглядов Льва Великого. Если полномочия Петра исключительны, то папы необходимо имеют *pleni-tudo potestatis* не только по отношению к западу, но и к востоку. История должна ответить, насколько эта необходимость сознавалась и проводилась в жизнь.

Остаются два вопроса: а) насколько подобные воззрения были признаны на западе, и б) насколько эти тенденции были заявлены и признаны на востоке?

а) На западе

1) Собор Сердикский (343 г.), вселенский по первоначальному намерению, бывший голосом большей части западного христианства, составляет одну из светлых страниц в истории римского престола. Юлий I сам под известными предлогами на собор не явился. "В высшей степени целесообразно,— говорит сам собор,— что епископы о делах отдельных провинций будут докладывать главе (*ad caput*), т. е. кафедре ап. Петра" (начало проповеди, что папа важнее собора?). Отцы собора предоставили римскому епископу преимущество — от всех епископов, считающих себя несправедливо низложенными, принимать апелляции с тем, чтобы или утвердить состоявшийся приговор, или кассировать его и передать дело на пересмотр собора из местных епископов с правом посылать туда римского пресвитера в качестве легата *a latere* (пр. 3).

Значение этого правила не следует ни преувеличивать, ни ослаблять, аа) Отцы собора по своему свободному усмотрению (*si vobis placet, honoremus*) даровали римскому епископу это преимущество как новую почесть, а не констатировали только существующее право "главы" церкви, бб) Привилегия дана правилом Юлию римскому лично и ввиду исключительного положения данного момента (над всем востоком тяготело подозрение в арианстве; для православных епископов на востоке не было апелляционного беспристрастного трибунала). Но вв) этой прерогативой чествовали собственно "память св. ап. Петра": эта привилегия могла, следовательно, перейти и к преемникам Юлия. С нашей точки зрения здесь противоречие: с одной стороны, упоминают Петра, будто указывая на нечто вечное, а с другой — Юлия, как будто это имело временное значение.

Несомненно, что данное правило с его последствиями было продумано плохо его составителями, но факт был вызван обстоятельствами: среди арианских волнений один Рим мог иметь решающее значение. Представим, что в целой провинции был лишь один православный епископ. На соборе арианские епископы могли придаться к какой-либо канонической его вине и поступить с ним несправедливо. Понятно, что такой епископ мог найти управу только при вмешательстве западного православного епископа. Поэтому ограничивать указанные привилегии одним Юлием нет смысла, тем более что во времена Сердикского собора Юлий был стар и мог скоро умереть, г) Собор препроводил Юлию правила с поручением (*disponere debet*) опубликовать их в подведомом Риму митрополитанском округе (*ergo* римский епископ не важнее собора, а подчиненный собору митрополит?), д) В Африке правила сердикские не только не были приняты к руководству, но были даже забыты. Но в Риме о них не забыли, а смешали их даже с никейскими, и пользовались ими как точкой опоры для развития своей власти.

2) Еще более важное признание сделал римский *synodus Palmaris* (502 г., 4-е заседание 23 октября), созванный Теодорихом Великим для решения спора между двумя папами Симмахом и Лаврентием. Теодорих просил отцов восстановить церковный мир Италии и произнести приговор *sive discussa sive indicussa causa*, или входя, или не входя в расследование самого вопроса, так как в епископах возникло сомнение в своем праве — соборно судить папу. И они, исполняя заповеди Божий, дали Италии ее правителя (в лице Симмаха), *totam causam Dei iudicio reservantes*, "предоставив самое спорное дело суду Божию". Принцип, которым руководствовался собор, диакон Эннодий (f 521 епископом тичинским) защищал в особом апологетике. "Кто может сомневаться,— писал он,— в святости того мужа, который стоит на высоте такого сана? Да если бы ему и недоставало добрых дел личных, их восполняют заслуги его предшественника (ап. Петра). Может быть, Богу угодно, чтобы дела других людей оканчивались здесь людским судом; но не может быть и вопроса, что Он своему суду предоставил архипастыря этой кафедры (*sedis istius praesulem suo, sine questione, reservavit iudicio*)". Как ни лестно для папского престола решил *synodus Palmaris*, но в Галлии епископы были недовольны уже и тем, что дело папы было передано на суд епископов (поэтому потребовался апологетик Эннодия). Это говорит о том, какой успех сделал папский авторитет в сознании западного христианства.

3) На римском соборе 531 года Феодосии эхинунтский из Фессалии (следовательно, *греческий* епископ) заявил как о вещи всем известной (*constat*), что "престол апостольский по праву усваивает себе первенство (*principatum*) в целом мире и к нему одному необходимо отовсюду подавать апелляции по церковным вопросам".

б) На востоке

По системе Льва Великого, власть римского папы простирается на всю вселенскую церковь, следовательно и на восточную. Знали ли на востоке, что думают о себе римские епископы, и признавали ли справедливость таких воззрений?

Как отнеслась восточная церковь к выводам Льва Великого? Восточная церковь никак не отнеслась. Самое трудное для историка в истории разделения церквей, что оно явилось не *ex abrupto*, как *deus ex machina*⁴³), а подготовлено всей предыдущей историей. Нельзя смотреть на общение между церквями восточной и западной в древнее время, как на полное. Таковым оно было лишь в первые три века. Но это объяснялось, во-первых, одинаковостью языка: церковь римская была в сущности греческой. Греческий язык был непонятен лишь на глухих окраинах запада и был языком документальным. Большая часть галльских церквей были греческими. В церквях Карфагена язык употреблялся греческий⁴⁴). С конца III в. церкви западные все более и более делались латинскими.

Самое худшее было то, что восток мало знал о жизни запада. Может быть, разделение церквей и не состоялось бы, если бы восток интересовался жизнью окраин запада. Запад же очень горячо и с интересом относился к востоку. После разделения церквей многие ученые аббаты на западе толковали об одной церкви, не зная, что церковь разделилась. Доказательством такого интереса служит, далее, греческий элемент в западной литургической практике — в мессе (Κύριε ἔλεησον). Епископы захудалых западных епископий, побывавшие на востоке, подробно и с интересом описывают то, что они там видели. А на востоке ничего этого не было.

Надо отметить и другую черту запада. Восточные императоры были старейшими в империи. Папы отправляли в Константинополь референдариев и апокрисиариев для докладов императору или его министру о церковных делах запада. Папы через них были хорошо осведомлены о константинопольских патриархах и о жизни на востоке. Для константинопольских же патриархов не было нужды обращаться в Рим, сношения Константинополя с Римом были случайны, и константинопольские апокрисиарии в Риме — явление немислимое, а они могли бы своему патриарху сослужить большую службу. Затем, возникавшие в Риме беспорядки из-за выбора епископа улаживались местными властями, а не всей церковью. Причиной этого невмешательства востока в дела запада были отчасти бурные споры из-за ересей на востоке; важнейшие церковные недоразумения на западе происходили по разделении церквей.

Таким образом, обстоятельства сложились так, что запад в лице Рима изъявлял желание контролировать церковную жизнь востока, а последний должен был противиться этому. Восток же не вмешивался в жизнь запада не по нравственным только причинам, но и по равнодушию, а главным образом, по крайнему неведению обстоятельств церковной жизни запада. В отношениях восточных и западных церквей исторически установилось неравенство, и лишь в пользу одного Рима.

Замечательно, что случаи вмешательства запада в церковные дела востока были еще и до Льва Великого, и его предшественники находили возможным отправляться прямо от второй посылки, не нуждаясь в полных воззрениях Льва. Для запада идеи папизма были фактами, а для востока лишь красивыми риторическими фразами.

Первый случай папского вмешательства был при Афанасии Великом, но и этот случай был таков, что дело началось прямо со второй посылки. Афанасий Великий должен был удалиться из Александрии, иначе его вытеснила бы вооруженная сила. В Риме он не походил на просителя, что видно из его энциклики, где он не считает себя подлежащим суду Рима; он просто уведомил папу о факте своего изгнания и говорил, что если бы новый александрийский епископ прислал грамоту общения, то епископы должны ее разорвать. В то же самое время на востоке произошли весьма важные обстоятельства. В надежде на симпатии императора Констанция, восточные собрались в начале 340 года на собор в Антиохии и на место удалившегося Афанасия избрали какого-то каппадокийца Григория, который под прикрытием военной силы вступил в Александрию и после многих кровавых насилий овладел церковью. Отцы антиохийского собора, сделавши это, послали к Юлию послание, в котором извещали об этом событии. Расчет отцов был тот, что их послы найдут Юлиа неподготовленным, но случилось иначе: они столкнулись с послами Афанасия Великого, и эти изобличили их. Срам был так велик, что один из восточных послов постыдно бежал, а остальные смиренно просили Юлиа отложить расследование дела на год. Ни Афанасий Великий, ни отцы антиохийского собора не требовали суда,— послы просили его *ex tempore* без ведома пославших.

Когда Юлий через год напомнил восточным отцам об этом, они продержали послов Юлия до истечения годовичного срока и затем написали ему послание, в котором третировали его право вмешательства в церковные дела востока. Они представили ему дилемму: быть в общении или со всем востоком, или же с одним Афанасием. Пересмотр восточного дела на западном соборе — дело необычное: восточные отцы не вмешивались в дело между Корнилием и Новатианом; равно и дело Павла Са-мосатского решено на востоке без вмешательства запада. Епископ римский напрасно предполагает, что он важнее других епископов: если на его стороне преимущество богатства, то на стороне восточных — преимущества высшего богословского знания и добродетели; и не восточным епископам следовать за западными: свет веры с востока распространился на западе. Они провели, таким образом, в своем письме ехидную мысль, что Юлий вмешивается в чужие дела, надменный величием города своей кафедры. Юлий не остался в долгу. Он не стал оспаривать последнего тезиса, а только язвительно напомнил, что если бы на востоке все кафедры были равны, то не было бы переходов с меньших кафедр на большие. Свой вызов он мотивировал апелляцией к собору самих же восточных послов. Наконец, указывал, что обычай (τοῦτο ἦθος ην) требовал, чтобы о деле епископа апостольской кафедры александрийской предварительно написали римскому епископу и потом решали его, а не присылали к подписанию уже состоявшийся приговор. Оснований этого "обычая" Юлий нисколько не разъяснял. Таким образом, первая посылка не осветилась и здесь. Дело Афанасия Великого было решено Сердикским собором (343), который собрался тогда, когда дело Афанасия осложнилось делами других восточных епископов, изгнанных арианами и искавших защиты на западе.

В эпоху разложения арианства римский авторитет поднялся и на востоке. Простые верующие, некомпетентные в догматических тонкостях, стали желать внешних гарантий православия своих епископов, в особенности тех, которых подозревали в арианстве. Общение с Римом считалось такой гарантией, потому что на западе ариане не имели силы, а православие римской церкви считалось незапятнанным. Это мнение было более лестно для Рима, чем основательно: православие римлян выглядело крепким потому, что они не принимали серьезного участия в богословской борьбе против ариан; но в годины испытания Либерии подписал полуарианский символ и Викентий капуй-ский в Аримине допустил отмену никейского символа. При слабом знакомстве с догматическими партиями на востоке, в Риме принимали всех, кто подписывал никейский символ, и тем нередко только увеличивали восточную смуту. А в глазах лиц высокопросвещенных римская кафедра дискредитировала свой авторитет тем, что не поняла, что во главе католического течения на востоке стоит Мелетий антиохийский, а Павлин представляет только секту, и стала на сторону последнего.

Как известно, попытка пап урегулировать своим влиянием постановления II вселенского собора кончилась неудачно. Точно так же Флавиан антиохийский не явился на суд папы по его требованию, и дело его кончилось мирно по влиянию Златоуста. Вмешательство папы Иннокентия в дело Златоуста было безуспешно, главным образом вследствие того, что в этом деле принял участие сам император, хотя повод для вмешательства папы был самый законный. Оно вызвано было посланием к папе самого Златоуста. Самые характерные строки этого послания — его заключительные слова. Показывая, что данное происшествие касается не его только, а есть дело общецерковное, Златоуст прибавляет в конце послания: "... и Венерию, епископу медио-ланскому, и Хроматию, епископу аквилейскому, я писал то же. Будь здоров о Господе". Это прибавление весьма неблагоприятно для претензий римского епископа.

Вообще нельзя преувеличивать некоторых сторон в подобных апелляциях к Риму. Нужно помнить, как здесь обыкновенно стояло дело. Когда епископ с востока обращался к папе,

то он обычно занимал высокое положение в своей церкви, так что в случае нужды ему некуда было апеллировать, как только на запад. Таково было положение Златоуста. Он мог обратиться за содействием к Флавиану антиохийскому, который был выше его по положению, но тот ничего не мог сделать для него по своей старости. Естественно, что Златоусту оставалось искать опоры и защиты от своих сильных врагов (Феофила александрийского) только на западе. Многие явления кажутся простыми только потому, что они уже урегулированы. Два истца, заспорившие по поводу вексельной уплаты, обращаются к судье и не благодарят его за разбирательство дела, так как судья поставлен на это. Точно так же отправляющий письма по почте не благодарит почтовых чиновников, потому что они обязаны экспедировать оплаченную корреспонденцию. Но в древнее время, о котором у нас идет речь, отношения не были урегулированы в такой степени. За отсутствием формальных инстанций нужна была живая энергия какого-либо влиятельного лица. В указанном выше случае нужно было такое лицо, которое своим влиянием могло бы содействовать собранию большого собора. Папа являлся именно таким лицом.

Одному из преемников Златоуста, Несторию, также пришлось встретиться с авторитетом папы, которым был тогда Келестин. Может быть, последний держался воззрений Льва на власть папы, но он не выразил этого ясно. Надо заметить, что он не отличался богословским образованием и не мог потому разобраться достойно в споре Нестория с Кириллом. Еще долго спустя на западе смешивали несторианство с пелагианством. Но Несторий и не думал обращаться к Келестину как авторитету. Послы папы явились на соборе по этому делу с инструкцией не особенно корректной. Папа велел держать им себя в качестве судей, но не пускаться в прения. Послы выражались: "Никто не сомневается, но всем векам известно, что святой и блаженнейший Петр, князь (ἐπαρχος = ὑπαρχος, что значит, собственно, префект претории, второе лицо после императора) и глава апостолов, столп веры и основание церкви, приявший от Господа ключи царства небесного, донныне живет и судит в лице своих преемников". Кирилл умолчал на это заявление и дал делу такой оборот, как будто бы легаты высказались так *ρ* качестве уполномоченных не одной только римской кафедры, но всех западных епископов. Такое понимание сильно умаляло проводимую легатами тенденцию.

Участие Льва Великого в делах востока по поводу евтихианства представляется особенно интересным. Все, что мы знаем о Льве Великом, по-видимому, заставляет ожидать, что он со всей полнотой выразит папскую притязательность. Все, по-видимому, сложилось самым благоприятным образом для возможно энергичного заявления этой проводимой им идеи о полноте власти римского епископа. С одной стороны, папа — истинный римлянин, с характером твердым, с богатым запасом многолетней административной опытности, с горячей верой в свое первенство, заявивший себя со славой в деле распространения римской юрисдикции на западе. С другой стороны, никогда еще имя римского первосвященника не стояло так общепризнанно высоко, как в эту эпоху Кирилла и Келестина, когда даже представители интеллигентных кругов на востоке предрасположены были смотреть на папский авторитет с римской точки зрения. А затем — крайняя запутанность в церковных отношениях: неосмысленный страх перед призраком несторианства, до крайности, до ереси утрированные воззрения защитников александрийских воззрений, ревность по вере, разрешившаяся разбойничьим собором. И между тем — доверие к Риму общее: сюда апеллирует монофисит Евтихий; к папе же прибегает Флавиан константинопольский. Один из знаменитейших епископов восточных, Феодорит кирский, в послании, не чуждом даже лести, повергает свое дело на суд римского первосвященника. Анатолий константинопольский добрыми отношениями к Риму пытается загладить подозрительную законность его избрания, свою слишком близкую связь с деятелями второго Ефесского собора.

Несмотря на все эти благоприятные знамения времени, Лев Великий действует с поразительной осмотрительностью. Твердо и ясно развивая свои церковно-административные идеи перед теми, от кого нельзя было ждать возражений, перед епископами западными, он весьма умерен в своей переписке с востоком.

Лев Великий не высказывался ясно, и если мы встречаемся с некоторыми притязательными фразами, вроде фразы: "св. Петр говорит устами Льва", то эти фразы представляют лишь ораторское украшение, ничуть не выражающее идей папства. Известно, как последовало самое вмешательство Льва в это дело. Он получил в 448 г. апелляцию от Евтихия, осужденного Флавианом, и должен был что-нибудь сделать. Сначала он не проявлял проницательности и не понял, что Евтихий еретичествует, так что даже принял его под свою мощную защиту. Самое сильное выражение его претензий мы видим в том, что он упрекает, почему ему не были доставлены все сведения о происшедшем соблазне. Но составление сведений об еретиках требовало много времени, а Флавиан не торопился сделать это и получил от папы письмо, в котором Лев Великий просил его поспешить, так как он, папа, до зрелого исследования не может высказать решения. "Мы удивляемся, как мог ты умолчать об этом соблазне, а не позаботился, напротив, уведомить нас прежде всего, чтобы никакое сомнение на этот счет не было возможно. Мы желаем знать основания твоего поведения в этом деле. Мы, естественно, озабочены им; поспеши же со всей полнотой и ясностью известить нас,— что тебе должно бы сделать уже и раньше. Ибо мы, считая дела, касающиеся священников, весьма важными, до зрелого их исследования не можем высказаться в пользу той или другой стороны, не выслушав всего со всей справедливостью".

Здесь мы встречаемся с весьма слабым подобием того столкновения, которое вышло у Юлия с антиохийскими епископами. Флавиан писал Льву Великому по этому делу лишь для того, чтобы папа не оставался в неведении, что Евтихий на константинопольском соборе отлучен от церкви; константинопольский патриарх просил папу известить об этом и подведомых ему епископов, чтобы кто-нибудь из них по ошибке не принял Евтихия в церковное общение. Словом, Флавиан сообщает папе определение собора лишь к сведению и, пожалуй, даже к исполнению.

А Лев Великий думает о пересмотре всего этого дела. Но из его слов далеко не ясно, вступается ли он в это дело как третейский судья, как *judex ex compromisso*, или же в силу принадлежащего ему *jure divino* права высшего надзора над всей вселенской церковью. С верным тактом, он неясностью фразы прикрывает свои папистические притязания от протеста и возражений.

Халкидонский собор 451 г. в истории римского приматства составляет факт обоюдоострый по своему смыслу. Здесь церковный авторитет Рима поднялся на такую высоту, до которой он не доходил прежде. И однако же именно здесь нанесен был самый тяжкий и глубокий удар римским притязаниям. По этой двусторонности своей Халкидонский собор есть истинное порождение национального характера греков, непрямого, почти лукавого.

Вся видимость собора, декоративная сторона его, составляет одну из блестящих страниц в истории папства. Льва приглашали на собор: он не явился — по тем же побуждениям, по которым уклонился от участия в Сердикском соборе и Юлий. "Это не согласно было с установившимися обычаями". Легаты папы держали его имя поистине честно и грозно. Слова "такого-то епископа принял в общение святейший папа города Рима", — являлись предвестником благополучного исхода этого дела. Сам Анатолий заявил, что Диоскор низложен не за веру, а за то, что он осмелился произнести анафему на папу, — и против

этого не возражали. Несколько документов, прочитанных на соборе, адресованы "святейшему и боголюбезнейшему вселенскому архиепископу и патриарху великого Рима, и святому вселенскому собору, собранному в Халкидоне", что ставит вселенский собор в положение совещательного собрания при папе. Послание собора Халкидонского к папе — по букве — составляет один из самых неудобных документов для защиты положения, что вселенский собор выше папы. "Ты был для всех истолкователем голоса блаженного Петра. По твоей инициативе мы показали чадам церкви наследие истины". "Ты в лице твоих заместников управлял нами с благосклонностью, как глава членами". "Вот что мы сделали вместе с тобою, который присутствовал с нами духом, братски нам сочувствовал, и почти зрим был в мудрости твоих местоблюстителей. Благоволи, святейший и блаженнейший отец, признать и наше определение о константинопольской кафедре своим, достолюбезным и приличным для благоустройства. Все дело началось от твоей святости, и по всегдашней твоей благосклонности мы и осмелились утвердить, зная, что всякое исправление, производимое детьми, относится к их собственным отцам. Итак, умоляем, почти наш суд твоим утверждением. И как мы заявляли согласие с тобою во всем добром, так и твоя святость да воздаст детям должное". Но — под эту лукавльстивую формулю Льву подносили определение собора о том, что константинопольский архиепископ имеет преимущества равные с римским, против чего протестовали со всею решительностью папские легаты, находя в нем ограничение преимуществ апостольского престола, учрежденных будто бы отцами собора Никейского.

Четвертый вселенский собор состоялся отчасти по влиянию Льва, но он склонен был преувеличивать значение своего послания. Восточные епископы подписали это послание в ознаменование его и своего православия, а папа представлял, будто бы им решалось все дело. Против "томоса" (исповедания Льва Великого) высказались с сомнением в его полном православии некоторые епископы, подлежащие экзарху фессалоникского викариата, относящегося к римской же церкви. И нужны были сильные меры, чтобы успокоить эти сомнения. Вообще вопрос о православии означенного послания оставался открытым, пока не признано было вселенским собором, что оно строго православно. На соборе его читали и обсуждали, а потом утвердили голосованием. Только потому оно признано памятником православным, а не потому, что шло от папы.

Продолжение

Самый сильный удар папе был нанесен при утверждении 28 правила. Вопрос о преимуществах константинопольского патриарха на Халкидонском соборе назревал постепенно. Первоначально была намечена иная программа церковного устройства, причем Константинополю не предполагалось дать того высокого положения, какое он занял в действительности. Составлен был проект 28 правила, и при обсуждении его произошли случайно события, вскрывшие ход дела. Если бы не сохранились подробности деяний этого собора, то, по-видимому, можно было бы предположить, что это правило было встречено всеобщим согласием и не встретило препятствий, войдя в церковно-каноническую жизнь. Но оказывается, что папские легаты протестовали против этого правила; они торжественно удалились из заседания, предполагая, что это произведет соответствующее их намерению смущение между отцами собора и что с ними потом согласятся все. Но правило было принято, и такой исход дела возможно было предвидеть. Римские послы держали себя авторитетно и грозно, а это не всегда вызывает сочувствие в собеседниках. Поэтому естественно, что их неудовольствие не встретило отголоска в восточных отцах.

В следующее заседание послы выступили с заявлением, что в их отсутствие сделано было постановление, несогласное с данными им наставлениями Льва Великого, и что над

отцами собора было сделано нравственное насилие. В дополнительном заседании рассматривался этот вопрос, и отцы потребовали от послов, чтобы они указали, с какими мнениями Льва несогласно постановление собора. Послы сослались на инструкцию папы, в которой заповедовалось сохранять существующий в церкви иерархический порядок кафедр и протестовать против его нарушения. Когда у них потребовали канонических оснований, они сослались на 6 правило Никейского собора, начинающееся словами: "Да хранятся древние обычаи". Легатами это правило читалось с прибавкой в пользу первенства римского епископа: "Римская церковь всегда имела первенство". Когда было прочитано подлинное греческое правило, прибавки не оказалось.

Следует отметить, что если бы этот факт случился в Карфагене, то там поступили бы иначе: папских легатов принудили бы там выпить чашу уничижения до дна. Восточные отцы констатировали правильное чтение данного места, но не сделали исторических справок, справки же были бы неблагоприятны для римского престижа. Не прошло 40 лет с того времени, как Рим заявил притязания на господство в Карфагене. Для выяснения точного текста правил Никейского собора африканские епископы послали тогда на восток за подлинными канонами, и они в точном латинском переводе были отправлены в Рим. Но эта сторона дела совсем не была подчеркнута на Халкидонском соборе.

28 правило осталось в силе, несмотря на возражения легатов. Кроме того, отцы заявили, что они сделали это постановление вполне добровольно.

Нелегко было примириться с этим Льву Великому. Он резко протестовал против этого канона в письмах к императору, императрице и самому Анатолию, но основания его протеста были слабы. Справедливо оценил фальшивое положение, в каком очутился в своей полемике папа, Шафф. "Лев объявил возвышение константинопольского епископа до степени патриарха делом гордости и честолюбия,— он, смиренный и скромный папа — вторжением в права других восточных митрополитов,— он, который себе позволял подобные вторжения в Галлии — и прежде всего в гарантированные Никейским собором права римского престола — на основании позднейшей римской интерполяции,— и нарушением церковного мира,— который папы никогда не нарушали" * Права, предоставленные Халкидонским собором константинопольскому патриарху, оскорбляли, по мнению Льва, права митрополитов, хотя на самом деле они не превышали прав, например, фессалоникского митрополита, тем более, что сам Лев не заботился о соблюдении прав митрополитов. Он недавно (в 451 г.) просил Анатолия константинопольского позаботиться об Евсевии дорилейском, но Дорилея была подведома митрополиту синнадскому, а последний экзарху ефесскому в асийском диоцезе. Таким образом, Дорилея была вне влияния Константинополя. Папа упорно выдвигал церковное значение кафедр и их возвышение по политическим мотивам считал несправедливым, в то время как политические мотивы были вообще главными основаниями возвышения кафедр, и сам Рим возвысился благодаря именно этому. Один из папских легатов, Юлиан косский, советовал Льву Великому признать совершившийся факт, но папа не согласился признать 28 правило. Так кончился первый акт этой борьбы Рима с востоком.

* *Ph. Schaff*, *Geschichte der alten Kirche*. Leipzig 1867. S. 659.

Анатолий константинопольский писал в Рим миролюбивое послание. Это непонятное на первый взгляд обстоятельство будет ясно, если мы припомним этнографические и психологические особенности типов востока и запада. Психология этих типов была совершенно диспаратная. В данном случае восток проиграл, потому что греки вообще были способны уступать. Тяжелое историческое прошлое тяготело над эллинами. Восток не выработал себе твердого исторического характера, так чтобы мог стать лицом к лицу с Римом и защищать себя на правовой почве. Греки переоценивали те стороны своей природы, которые в них признаются самыми характерными: гибкость ума, тонкость наблюдений и веру в силу своего красноречия. Произойди подобный случай в Карфагене, престижу папы был бы нанесен прямой удар, а здесь вышло другое. Собор и Анатолий, решившись твердо стоять за 28 правило, не высказались решительно против папы, так что удар нанесен был косвенно. Папу не оспаривали, как личность, вмешивающуюся не в свое дело, а его стали умиловать, как разгневанного властелина. Собор представил дело так, что папские легаты не поняли его. Папа Лев как будто не посвятил своих легатов в тайну отношений Рима к Константинополю. По мнению отцов собора, Лев будет даже рад возвышению Константинополя, потому что это возвышение клонится к чести самого Рима. Константинополь — второй Рим; возвышая второй Рим, собор этим самым возвышал и первый. Таким образом, все дело имело такой вид, будто собор, с одной стороны, возвышением Константинополя, и с другой — принятием "томоса", почтил папу, и от себя просил его почтить их (отцов собора) утверждением халкидонского определения о Константинополе.

Но такое красноречие нисколько не тронуло папу. Он хотел уничтожить это постановление своим молчанием о соборе. В дело вмешался император Маркиан, который был поставлен в неловкое положение таким отношением папы к делу. Маркиан потребовал, чтобы Лев высказался определенно, и Лев должен был заговорить. Но еще до утверждения папы 28 правило Халкидонского собора на востоке вошло в церковную жизнь, а в Риме на послание Анатолия смотрели, как на обращение к папе за разрешением вопроса о положении константинопольского патриарха. Во время акакианской смуты Геласий цитировал Анатолиево послание, как отказ от определения Халкидонского собора.

Так представляется это дело в истории. Мы, восточные, можем сослаться на смысл факта, и этот факт говорит в нашу пользу: правило читается в списке постановлений собора, хотя фразы и цветистости говорят не в нашу пользу. Но здесь проявляется лишь различие характеров востока и запада. Головы, оценивающие факты по их смыслу, будут держаться восточного понимания халкидонского определения.

Во всяком случае, мир в этот раз не был нарушен. Но церковный раздор вскоре последовал из-за акакианской схизмы. Акакий константинопольский явление довольно проблематичное. Он более или менее симпатизировал монофиситам и прислуживался гражданской власти. Халкидонский собор издал "орός" и 28 правило. Василиск, желая присоединить мо-нофиситов, вздумал отменить "орός", но Акакий поднял бурю, потому что поколебать Халкидонский собор — значило свести к ничтожеству и значение константинопольской кафедры. Он наложил траур в церквях, и император должен был первоначально уступить, а потом даже лишился престола вследствие оппозиции Акакия и православных. Дело свелось к тому, что правительству в лице Зинона, нового императора, пришлось считаться с необходимостью действовать в пользу православия. Сам Акакий готов был мирволить монофиситам, но не мог теперь открыто стать на их точку зрения; поэтому он запутался в своих отношениях.

В Александрии патриархом в это время был Петр Монг, умеренный монофисит, находившийся, к сожалению, под влиянием египетских монашеских масс. В Антиохии же патриархом был Петр Гнафевс, монофисит ревностный настолько, что сам Акакий хвалился тем, что никогда не имел с ним общения. На этом основании можно сомневаться в том, что составление ἐνωτικόν[^] принадлежит Акакию. Между тем ἐνωτικόν послужил основанием для римского епископа к обвинению его в ереси. Осудить Акакия было легко. Он высказался благоприятно о Петре Монге, который принял ἐνωτικόν и был признан в качестве александрийского епископа. А сей последний был в общении с Петром Гнафевсом, хотя сам Акакий и хвалился, что никогда не имел с ним общения. В Риме не было голов, способных к догматическим тонкостям, но зато были хорошие юристы, тотчас увидевшие непоследовательность Акакия. Они смотрели на ересь, как на соп-tagies — проказу, заразу. Если Акакий и не был в общении с Гнафевсом, то имел соприкосновение с Монгом, имевшим общение с Гнафевсом, и, следовательно, путем контакта, зараза ереси через третье лицо делает и Акакия еретиком.

Поводом к возбуждению обвинений против него послужило бегство Иоанна Талайи в Рим. Личность Иоанна Талайи менее всего достойна сопоставления с Афанасием, в положении которого он очутился. Прошлого его не было из светлых. Он симпатизировал монофиситам, и, может быть, готов уже был открыто перейти на их сторону, но его православные избрали на кафедру св. Марка. Против него были два обвинения: в политическом бунте и клятвopреступлении. Он участвовал в заговоре против императора Зинона и при помиловании дал клятву не занимать александрийскую кафедру. Поэтому-то его избрание в александрийского патриарха в Константинополе не признали законным. Иоанн Талайя отправил своих уполномоченных диаконов за утверждением и дал им секретную инструкцию руководиться во всем советами вельможи Илла. Этот в то время случайно был в Антиохии. Послы, не смея вручить общительную грамоту Акакию без Илла, отправились в Антиохию. Акакий был оскорблен тем, что люди, пришедшие, по видимому, к нему, скрылись. Между тем из Рима требовали от Акакия вестей о положении египетских дел. Петр Монг, признавший эно-тикон, был поставлен александрийским епископом, а Иоанн отправился в Рим с жалобой к Феликсу II. Папа осудил эноти-кон, отлучил константинопольского епископа Акакия от церковного общения, а также Петра Монга, сказав первому: "Знай, что по суду Св. Духа и апостольского авторитета ты никогда не будешь изъят от уз анафемы" (28 июля 484 г.). Это отлучение, доведенное до сведения Акакия, произвело брожение, и начался разрыв между церквями. Преемники Акакия, патриархи константинопольские Македонии и Евфимий, были вполне православны, были низложены за борьбу против монофиситов и даже причислены к лику святых как исповедники. Но Рим, создав схему контагиозности, крепко держался ее.

Во время этой так называемой схизмы Акакия Геласий I римский громко заявил папистические тенденции перед греческими иллирийскими епископами. Акакий, по нему, без позволения Рима не имел права вести дело о восстановлении александрийского епископа Петра Монга, прежде низложенного, так как Акакий только суффраган митрополита ираклийского, а епископ александрийский, как епископ второй апостольской кафедры, подсуден только епископу первой апостольской кафедры, римскому. В силу первенства Петрова епископ римский утверждает приговоры соборов, многое решает и без соборов, принимает апелляции отовсюду, а от римского приговора никакая апелляция невозможна. Это латинское послание Геласия, вероятно, не всем на востоке было известно, и формального протеста не вызвало.

Акакианская схизма кончилась торжеством для римского епископа. Понять это нетрудно, так как так называемые "ака-киане" были совсем не монофиситы, а православные, и

тяготились такой ненормальностью, как разрыв с православным Римом. Этим недовольством воспользовался отложившийся от императора Анастасия генерал Виталиан, и рядом побед принудил Анастасия завязать переговоры с Римом, которые при Анастасии не имели, однако, успеха. А когда воцарился (9 апреля 518 г.) православный Юстин, то в первое же воскресенье православные настоятельно потребовали от константинопольского патриарха Иоанна Каппадокийского анафемы Севиру, монофиситскому патриарху антиохийскому, и торжественного прославления памяти отцов собора Халкидонского. Анафема была произнесена, *συναξις* в честь Халкидонского собора был совершен 6 июля. В этот день народ потребовал, чтобы имена константинопольских патриархов, скончавшихся в изгнании за православие, Евфимия († 5 августа около 500 г.) и Македония II († 25 апреля 516 г.), были внесены в диптихи. И эта просьба была тогда же исполнена. Окончательно это торжество православия над временно преобладавшим монофиситством выразилось на константинопольском соборе (из 40 епископов) 20 июля, который рассмотрел и признал подлежащим удовлетворению прошение из 5 пунктов: 1) имена Евфимия и Македония II восстановить в диптихах и смертные останки их перенести в Константинополь, 2) возратить на кафедры всех епископов, сосланных за поддержку Евфимия и Македония, 3) внести в диптихи четыре вселенские собора, 4) равно и имя Льва Великого римского, и 5) предать анафеме Севира. Такого же характера были и постановления соборов — иерусалимского (6 августа 518 г.), тирского (16 сентября 518 г.) и апамейского.

Православной восточной церкви оставалось только формально восстановить общение с православным западом. С этой целью завязаны были переговоры с Римом, и перед пасхой 519 г. (пасха — 31 марта) прибыли в Константинополь послы папы Гормисды, епископы — Иоанн и Герман, пресвитер Бланд, и диаконы — Феликс и Диоскор, с очень определенной инструкцией, отзывавшейся злоупотреблением выгодами своего положения. Путь легатов до Константинополя походил на триумфальное шествие. Прибыв в столицу, они настояли на том, чтобы патриарх Иоанн подписал принесенный из Рима *libellus* или, так называемую, *formula Hormisdæ*, в которой читаются, между прочим, следующие строки: "*Prima salus est rectae fidei regulam custodire, et a patrum traditione nullatenus deviare; quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia, dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus: quia in sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio. De hac igitur fide non cadere cupientes, sed patrum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes haereses.— Anathematizamus similiter Acacium quondam Constantinopolitanae urbis episcopum, complicem eorum [Евтихия — Диоскора — Монгает sequacem factum, nee non et perseverantes eorum communioni et participationi.— Spero in una communione vobiscum, quam apostolica sedes praedicat-----me futurum, promittens in sequenti tempore sequestratos a sommunionem Ecclesiae catholicae, id est in omnibus non consentientes sedi apos-tolicae, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his quos condemnavi, per condemnationem propriam consortem me esse profiteor"*⁴⁵). В великий четверг (28 марта), *in coena Domini* (на трапезе Господней), подписал Иоанн этот *libellus*. В тот же день в присутствии легатов были вычеркнуты из диптиха имена Акакия и его преемников-епископов, равно как императоров Зинона и Анастасия.

Так Рим торжествовал победу над воображаемыми монофиситами в Константинополе. Но провинция оказалась более стойкой, чем столица: там ничего не имели против анафемы монофиситам, но и слышать не хотели об исключении из диптихов православных епископов только за то, что они имели общение с Акакием и его православными преемниками. И легаты вынуждены были поддаться и не настаивать. К точке зрения

провинции примкнула впоследствии и великая церковь: Евфимий и Македонии II причислены к лику святых (5 августа и 25 апреля).

Побежденных обыкновенно возмущает не столько самая победа неприятеля, сколько неумеренное торжество победителей. Это пришлось легатам испытать там, где они, может быть, ожидали всего менее сопротивления, — в Фессалонике, от викария папы, епископа Дорофея. Этот епископ имел общение с константинопольской церковью, и во время проезда легатов в столицу отказался подписать везомый *libellus*, обещав, впрочем, сделать это после, когда он получит извещение из Константинополя. Послы, вероятно, немало раздражили фессалоникскую паству, остановившись у некоего Иоанна, ревностного поборника римских воззрений, который поэтому "*semper separatus fuit a communione Dorothei propter synodum Chalcedonensem*"⁴⁶). Когда, покончив дело в Константинополе, легаты возвращались в Фес-салонику отбирать подписку под *libellus*, Дорофеем созван на собор подведомых ему епископов и по-видимому хотел несколько импонировать легатов народной демонстрацией против них. Во всяком случае, для чего-то было запрещено служить литургию вне городской черты, и массы окрестного населения столпились в Фессалонике. Против *libellus* Дорофеем имел какие-то возражения и будто бы говорил об угрожающей вере опасности. Агитация охватила город. Матерям рекомендовали скорее нести своих малюток к крещению, чтобы, с наступлением гонения, детям не умереть язычниками, и за два дня до прибытия послов, словно в новую пасху, Дорофеем окрестил свыше 2000 душ. Запасные св. дары стали раздавать народу (ввиду угрожавшего замешательства) целыми корзинами. Это возбудило чернь так, что когда прибывшие легаты остановились у своего Иоанна *catholicus*, вдруг вспыхнул против них бунт. *Ioannes catholicus* убит, легат епископ Иоанн ранен, и все легаты едва могли спастись в баптистерии св. Марка. Возлагая ответственность за все случившееся прямо на "еретика" Дорофея и выдающегося пресвитера Аристида, писали легаты к Гормисде о всем случившемся. Немедленно пришло от папы письмо к возвратившимся в Константинополь легатам: "еретика" Дорофея епископом более не считать; ходатайствовать перед императором о присылке Дорофея в Рим на суд к папе; на вакантное место фессалоникского епископа избрать лицо благонадежное и отнюдь не пресвитера Аристида. Но случилось так, что Дорофеем был вызван императором в Константинополь, по-видимому оправдался, и во всяком случае в Рим не был послан, а возвратился в Фессалонику, где и скончался как чтимый народом (ὁ ἀγιώτατος) архиепископ. А преемником его был именно Аристид, как сделалось это известно из изданного в 1887 г. памятника*.

* *V. Rose, Leben des heiligen David von Thessalonike. Berlin 1887.*

Несомненно, что при Юстиниане (в начале спора о трех главах) уважение к римскому епископу на востоке стояло весьма высоко, но несомненно и то, что римскому престижу нанесен был удар, когда Вигилий, став в решительную оппозицию Юстиниану, был отправлен в ссылку. Пелагий, преемник его, был в хороших отношениях к востоку. Но нельзя сказать этого вообще о западной церкви. Это время можно было бы назвать кризисом, если бы восток имел правильный взгляд на дела запада. На востоке дорожили Римом именно потому, что, входя в церковное общение с этим центром запада, вступали в общение со всей западной церковью. Но с V вселенского собора отношения на западе были таковы, что этим восточным ожиданиям не соответствовали. Отношения между востоком и западом были, так сказать, половинчатые. Римский епископ имел сношения с

восточными и западными церквями, но с ним не имели сношения некоторые западные епископы. Собственно оппозиция дольше других областей держалась на севере Италии и закончилась после 681 г. (около 700 г.). Оппозиция к V вселенскому собору в Галлии и Испании затихла ранее и до схизмы не дошла; но во всяком случае испанские соборы в VI и VII вв. игнорируют V вселенский собор.

Несколько штрихов, падающих на промежуток между V и VI вселенскими соборами, уясняют характер отношений Рима к востоку. Известно, что римский епископ и другие из значительных епископов имели в Константинополе своих представителей — *ἀποκριτάριοι*, *responsales*, положение которых в значительной степени гражданское. Их можно было назвать агентами римской церкви при константинопольском дворе, но вместе и при константинопольском епископе. Римские апокрисиарии должны были зорко следить, чтобы константинопольская кафедра не сделала больших успехов, невыгодных для Рима. После бегства патриарха Севира кафедра антиохийская в 519 г. сделалась вакантной. Назначили епископом Павла и хотели его — против канонов — рукоположить в Константинополе (антиохийский патриарх, по канонам, имел право рукополагать митрополитов, а его рукополагали все митрополиты востока). Энергичный протест папского легата Диоскора повел к тому, что Епифаний константинопольский отправился в Антиохию и там рукоположил Павла. В 538 г. успех константинопольского патриарха был более значителен. Мина константинопольский в присутствии апокрисиариев — римского, антиохийского и иерусалимского, рукоположил Павла в епископа александрийского, в Константинополе. Мы узнаем, что это лицо было выдвинуто римским апокрисиарием Пелагием. Здесь произошло разделение влияний. Римский епископ мог видеть здесь свое влияние в том, что рукополагали римского избранника, константинопольский патриарх — в том, что он в Константинополе рукополагал епископа александрийского. Впрочем, римский успех здесь был эфемерный. Одна печальная история повела к низложению Павла, и на римского апокрисиария императором Юстинианом была возложена обязанность вместе с антиохийским, иерусалимским и ефесским епископами отправиться на восток и снять с Павла омофор. А в 572 г. Иоанн IV александрийский принял хиротонию от Иоанна Схоластика константинопольского.

В Риме заботились о том, чтобы константинопольская кафедра не распространяла своего влияния среди других восточных церквей. Столкновение между востоком и Римом произошло во второй половине VI века *. Около 588 г. против антиохийского патриарха Григория выдвинуты были обвинения канонического свойства. Император передал это дело константинопольскому патриарху, каковым был Иоанн Постник (582, f 30 августа 595). Это был аскет в строгом смысле слова, и по наружности он был сухой, как щепка. Смирение его было именно монашеское. Он был сакелларием и диаконом константинопольской церкви.

* Ср. *H. Geizer*, *Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen*, в *Jahrbücher für protestantische Theologie*, XIII (1887), S. 549-584.

И когда, после смерти Евтихия, выбор пал на него, он энергично отказывался, и его нужно было взять под своеобразный арест во дворец. Не соглашаясь быть патриархом, он выставлял на вид, между прочим, и ту причину, что он до 3 часов пополудни не может видаться с народом. Но он, будучи очень строгим к себе, был в то же время снисходителен к другим. Покаянные правила Иоанна Постника были признаны (на соборе 1081 г. в

Константинополе) образцом снисхождения к слабостям человеческим. Он проявил на кафедре широкий ум и теплое сердце. То — факт, что он принимал энергичное участие в преследовании язычников со стороны константинопольского правительства, но это язычество соединялось с волшебством. Но он также противился гонениям против христиан инославных. Когда его, по вступлении на кафедру, просили о разрешении полицейских преследований монофиситов и ссылались на то, что так водилось при Евтихии, то он не согласился и очень ловко ответил (рекомендовал спросить у Евтихия *теперь*, — позволяет ли он эти преследования). Впоследствии, когда повел речь о том же император Маврикий, Иоанн опечалился. "За что мы будем преследовать диакриноменов? Что такое они сказали или сделали кроме того, что отвечает их вероисповеданию?" Этим Иоанн и приостановил преследование.

С этим Иоанном Постником вышло столкновение у римского епископа Пелагия II (578—590) и потом Григория Двоеслова (590—604). Эта борьба началась по делу Григория антиохийского. Акты суда были отправлены в Рим. Римский папа был возмущен, что константинопольский патриарх в этих актах "*se universalem appellare conatus est*"⁴⁷), и воспретил своему апокрисиарию (архидиакону) священнодействовать с ним, а "*eiusdem synodi acta ex auctoritate sancti Petri apostoli cassavit*"⁴⁸), за исключением, впрочем, оправдательного приговора Григорию. Чем кончились эти напряженные отношения, установившиеся при Пелагии, неизвестно, но Григорий Великий долго оставался в добрых отношениях с Иоанном. Около 593 г. споры возобновились. На двух пресвитеров было возведено обвинение в ереси. Акты были отосланы в Рим. Из них Григорий усмотрел, [что Иоанн "*se paene per omnem versum oikoumeνικόν patriarcham nominaret*" ("*super-bum ac pestiferum oecumenicum, hoc est, universalis vocabulum*")⁴⁹]].

Григорий обвинял его в гордости, честолюбии, превозношении и пр., но трудно указать, в чем именно состоял самый *corpus delicti*⁵⁰), самый факт, за который Иоанна обвиняли.

В сакраментальном смысле все патриархи — только епископы. Так, на всех соборах, с III по VII вселенский, патриархи подписывались епископами. Но в обращении к ним и речи о них (на соборах — с IV вселенского) входит в силу титул архиепископа, но нет факта, чтобы константинопольский патриарх называл сам себя архиепископом. Еще позднее явилось название патриарха. С конца V в. оно начало даваться главным епископам и все более и более входило в силу, а в VIII и IX вв. является окончательно установившимся (константинопольского в VI в. титулуют *αρχιεπίσκοπος και πατριάρχης*). Что касается до титула "вселенский", то в первый раз он на разбойничьем соборе усвоится Диоскору (так его назвал епископ Олимпий эваский из Азии), затем на Халкидонском соборе назван "вселенским" Лев Великий, но не отцами собора, а в жалобах александрийцев на Диоскора, поданных на имя Льва и вселенского собора (в подписи легата Пасха-сина Лев Великий назван "*universalis* [греч. перевод *οικουμένης ecclesiae para*"]). Затем этот титул встречается в применении к Иоанну Каппадокийскому, патриарху константинопольскому, в 518 и 519 гг., но уже составляет нечто совсем обычное. Видимо, этот обычай установился во время "акакианской схизмы". Этот же титул, ничтоже сумняся, на востоке усвоят и папам: Гормисде (514-523), Бонифатию II (530-532), Агапиту I (535-536), Феодору I (642-649), Мартину I (649-655), Домну (676-678), Агафону (678-681), Льву II (682-683), Иоанну V (685-686) и Иоанну VI (701—705). Смысл этого титула, конечно, очень широк. Титул "вселенского патриарха", конечно, не обозначает епископства только над некоторой частью вселенной, потому что и все епископы также могли бы называться вселенскими, но над "вселенной". Вселенский епископ тот, который стоит в центре. Византийские императоры титуловались *δεσπότης της οικουμένης*⁵¹). По аналогии с этим явился и титул "вселенский патриарх". Поэтому, когда в Риме узнали о таком титуле, которым величался константинопольский патриарх, то явилось недовольство.

Из сличения всех мест в переписке Григория Великого получается тот вывод, что Иоанн сам себя вселенским не называл и с таким титулом не подписывался; следовательно, никакого новшества он не ввел. Григорий требовал от Иоанна "ne stulto ac superbo vocabulo appellari consentiat"⁵²). Легко понять, что под актами, посланными в Рим, Иоанн подписался "ἐπίσκοπος", но в патриаршей канцелярии его постоянно титуловали вселенским, в таких фразах, как "ὁ ἀγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικός πατριάρχης εἶπεν", или "προκαθεζομένου του ἀγιωτάτου ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ἰωάννου"⁵³). Иоанн *позволял* себя так титуловать. Но ко времени Иоанна Постника этот титул был ходячий, Иоанн мог именно в силу своего характера (смирения) не отказываться от этого титула, потому что такое отречение лишь подчеркивало бы важный смысл титула. Григорий же истолковывал этот титул по существу дела, филологически, и — утрировал его. Он говорил, что если Иоанн есть епископ вселенский, то он один епископ во вселенной, и, следовательно, прочие епископы не епископы, что этим, во всяком случае, уничтожаются епископы восточные — антиохийский и александрийский, и поэтому написал письмо к императору и императрице, и к Иоанну Постнику, и к Евлогию, патриарху александрийскому, и к Анастасию антиохийскому придавая таким образом этому делу общецерковное значение. Своему апокрисиарию (диакону) он велел прекратить в Константинополе священнослужение с Иоанном Постником. Но ответ на это воззвание с востока последовал для Григория самый неожиданный. Евлогий александрийский из вежливости как будто разделял мнение Григория, но вместе с тем титуловал вселенским самого Григория как епископа римского. Григорий ревностно протестовал против такой вежливости и развивал мысль о равенстве всех епископов. Но Анастасий антиохийский (в послании не сохранившемся, но смысл которого известен из ответа Григория) самого Григория делал ответственным за смуту, которую он "*не из-за чего*" производил в церкви: "me dicitis togat teoшт debere reminisci et maligno spiritui qua-erenti animas cribrare pro nulla causa locum dare"⁵⁴). Император Маврикий тоже ответил: "ut pro appellatione frivoli (пустого, ходячего, избитого) nominis inter nos scandalum generari non debeat"⁵⁵). Итак, восток к этим римским возваниям отнесся с полным равнодушием.

Когда по смерти Иоанна на кафедре вступил Кириак (595—606), он, не признавая разрыва между церквами, послал свое общительное послание в Рим и его поддержал император, и Григорий пошел на некоторые уступки. Григорий в ответном послании Кириаку хвалил его за православие, но советовал ему отказаться от титула "вселенский". Своему апокрисиарию служить вместе с Кириаком он не разрешил, но подателя синодики Кириака принял в свое общение *.

* С этой синодикой вышел инцидент, освещающий слабость римской эрудиции в церковной истории. В своем общительном послании Кириак между прочим перечислял еретиков, которых он признает осужденными, и в их ряду стояло имя Евдоксия константинопольского (арианина). Григорий Великий зазрел Кириака на этом пункте,— опасаясь, не предаст ли он анафеме кого-либо православного,— и обратился к Евлогию александрийскому за разрешением вопроса о том, кто этот неведомый в Риме Евдоксий. А когда Евлогий успокоил папу, что Евдоксий — еретик, и сослался на историю Созомена, то Григорий опять впал в колебание, так как Созомена, будто бы, "не приемлет римская церковь".

В злополучное правление Фоки римские епископы продолжали агитацию против титула "вселенский", и, по-видимому, не без успеха. Бонифатию III (606—606) удалось получить от Фоки указ,— "ut sedes apostolica beati Petri apostoli caput esset omnium ecclesiarum, id est ecclesia Romana, quia ecclesia Constantino-politana primam se omnium ecclesiarum scribebat"⁵⁶). Чтобы Фока *запретил* константинопольскому епископу давать титул οἰκουμηνικός, из этого известия не видно (но Фока мог иметь неудовольствие на Кириака за строгое охранение последним [это фактцерковного права убежища]; а в праве на титул "вселенского" константинопольскому и римскому епископу никогда не отказывали. Во всяком случае, за константинопольским патриархом, несмотря на всякие римские протесты, удержался спорный титул и донныне.

Римский смысл оппозиции против титула "вселенский" в переписке Григория I закрыт был тем, что Григорий ставил вопрос на общую почву, понимал его как дело всех епископов; его смирение не позволяло выставлять свои собственные преимущества. Впрочем, и смирение бывает о двух концах. Григорий называл себя "servus servorum Dei"⁵⁷), но этот титул более претенциозный, чем οἰκουμηνικός πατριάρχης: из Марк. X, 44 видно, что именно "primus" должен быть таков.

Но это, о чем умолчал Григорий, досказал Адриан I (772—795) в своих посланиях к императрице Ирине и к Тарасию константинопольскому (от 26 октября 785 г.). Императрица Ирина, извещая Адриана о поставлении Тарасия в епископа константинопольского, называла, по обычаю, Тарасия "вселенским патриархом". В ответ на это Адриан спрашивает: что он должен думать об этом титуле? Скрывается ли в нем imperitia, или schisma, или haeresis?⁵⁸) Если именуемый "вселенским" этим самым дает понять, что он выше римского епископа, supra praelatam sibi sanctam Romanam ecclesiam, quae est caput omnium Dei ecclesiarum, describitur⁵⁹), он, без сомнения, выставляет себя противником св. соборов и еретиком; если он "вселенский", то он — смешно сказать — имеет первенство даже над кафедрой римской церкви. В конце концов, папа высказывается очень категорично: кто называет себя вселенским, тот чужд православной веры. Итак, борьба против титула "вселенский" выяснилась как борьба за римское верховенство. Таким образом, восстановившееся на этот раз общение римской кафедры с константинопольской осложнено было совсем не миролюбивыми задатками, которые и повели к разделению церквей.

Таковы же были отношения и между римским папой Николаем I и константинопольским патриархом Фотием. Если в вопросе о поставлении Фотия Николай не высказал своего взгляда на титул "οἰκουμηνικός", то в послании к болгарам он поставил вопрос о константинопольской кафедре ясно. На вопрос болгар: сколько настоящих патриархов (veraciter patriarchae), Николай I отвечал, что их три: римский, александрийский и антиохийский; есть еще два епископа: константинопольский и иерусалимский, которые именуются патриархами, но они не имеют такого авторитета, как veraciter patriarchae; они патриархи, так сказать, honoris causa. Причина этого та, что настоящие патриархи — преемники кафедр, основанных первоверховными апостолами (principes apostolorum) Петром и Павлом. А константинопольская кафедра 1) апостолами не основана, 2) на первом вселенском соборе, который славнее и достопочтеннее всех прочих, не упомянута (11 мая 330 г. Константинополь был только основан), и 3) своими преимуществами обязана политическому значению Константинополя. А иерусалимская кафедра, хотя на Никейском соборе и упомянута, но не под именем Иерусалима, а под именем Элии (т. е. папа выдвигает здесь против иерусалимской кафедры как раз тот мотив [политическое значение города], применение которого в пользу Константинополя он считает неуместным). Разумеется, если уже иерусалимская церковь под пером папы является без ясных признаков кафедры апостольской, то константинопольский епископ не мог стать

veraciter patriarcha никогда. Таким образом, ко времени Фотия воззрения Рима на Константинополь были тверды, имея длинный ряд прецедентов, и новый момент истории составляет переход константинопольского епископа в наступление.

Энцикликой 867 г. Фотий приглашал восточных патриархов на вселенский собор, чтобы судить (никому, по Геласию, неподсудного) римского папу, и обвинял его в ереси. Этой ересью было слово Filioque. Это западное воззрение на исхождение Св. Духа уже давно смущало восточных. Еще Максим Исповедник (ок. 650) в послании к Марину старается разъяснить это выражение, которое монофелиты встретили у папы Мартина и изъясняли так, чтобы набросить тень на православие Мартина. Этот инцидент не возымел особого значения, потому что возражения исходили со стороны заблуждающихся. В 767 году, во время иконоборческих смут, восток отправил посольство на запад, по поводу чего был созван собор в Жантильи (Gentiliacum), на котором обсуждался и вопрос об исхождении Св. Духа. Что было постановлено на этом соборе, неизвестно, потому что акты этого собора до нас не сохранились. Но с этого времени на западе появляется литература (Алкуин, Теодульф орлеанский, Павлин аквилейский, Libri Carolini) в защиту Filioque. В начале IX в. от западных монахов на Елеонской горе в Иерусалиме поступила ко Льву III (795-816) жалоба на восточных, которые подозревали западных из-за употребления Filioque в ереси. Ахенский собор 809 г. высказался в пользу западных монахов. Лавирующая политика римских пап закончилась наконец тем, что они стали защитниками Filioque. Фотий на это воззрение посмотрел как на ересь. Западная церковь от Filioque не отступилась. Извержение Этны или Везувия нельзя засыпать песком. Так не принесли действительной пользы и палкятивные мировые между востоком и западом. В этом и состоит значение 867 г., как эпохи. Наконец, 16 июля 1054 г. окончательный разрыв совершился.

Считая период от миланского эдикта до Фотия (312—857), мы будем иметь 545 лет отношений между восточной и западной церквами. Если мы высчитаем время, падающее на мирные отношения, то получим около 300 лет, остальные 200 лет приходятся на время разрыва. Именно, с собора Сердикско-Филиппопольского 343 г. начался разрыв, намеченный уже с 340 года. Для всего востока этот разрыв прекратился не в одно время. Можно полагать, что он прекратился в 379 г., когда антиохийские отцы подписали документы, присланные с запада, и вступили в общение с Римом. Но на соборе 381 г. вопрос о Павлине и Мелетии антиохийском снова обострился, и из-за этого порвалось общение между римской и антиохийской церковью, и этот разрыв продлился до 398 г., когда при содействии Иоанна Златоуста общение было восстановлено. Таким образом, для антиохийского патриархата разрыв продолжался 55 лет (343 + 55 = 398). Из-за энотикона Зинова возник разрыв, тянувшийся 35 лет. Трудно определить продолжительность времени самого разрыва, вызванного спором о трех главах, потому что разрыв продолжался спорадически и окончился на западе неодновременно. Из-за титула "вселенский" разрыв длился около 15 лет (588—604). Затем, волнение из-за монофелитов — от 640 до 678 = 38 лет. И, наконец, около 82 лет длился разрыв во время иконоборческих смут (730-785 и 815-842). Таким образом, 55+35+38+82=210 лет, не считая смуты из-за трех глав и титула вселенский. Если прибавить к этому, что и в остальное время отношения запада и востока не всегда отличались особенной сердечностью, то переход к отношениям после Фотия и даже после Кируллария утрачивает характер контраста.

Таким образом, патриаршая власть римского епископа над западными церквами и сознание церковного приматства крепились и развивались параллельно. Эти оба стремления переплетались между собой и поддерживали друг друга. В том и другом отношении римские епископы достигли многого, но развитие папистической идеи едва ли даже не

опредило укрепление их церковной юрисдикции на западе. Как патриарх латинский, епископ римский простирал свое влияние на огромный из церковных диэцезов — от Балкан до Атлантического океана, от Рейна до песчаных пустынь мавританских, и лишь на севере Италии его власть была не упрочена. Еще величавее были идеи, на которые хотели опираться в Риме. На престоле св. Петра восседал не обыкновенный епископ, с чисто номинальным первенством между равными ему собратьями. Нет, римские епископы видели в себе живое воплощение князя апостолов,— да так смотрели на них и другие, особенно на западе. *Ex divina institutione* они присвоили себе право надзора над всей вселенской церковью. Никто не должен был возвышать своей головы до равенства с ними, им должно было принадлежать последнее, решающее слово в церковных вопросах, на которое уже не к кому больше апеллировать; их судьей признавали только Бога, и никого из епископов. Здесь идея церковного приматства достигает тех размеров, в которых она предносилась уму средневековых пап; этому образу еще недостает красок, той жизненности, какую придали ему потом исторические факты, какой отличается слово, оправданное историческими фактами, от простой претензии,— но контур его один и тот же там и здесь.

Римские епископы достигали успеха путем не всегда чистым; они не прочь были от союза с самыми худшими элементами христианского общества,— лишь бы это вело к утверждению их авторитета. Их целям сослужили хорошую службу даже самые политические бедствия, обрушившиеся над частными западными церквями. Но та связь, которая установилась между Римом и западными церквями, была уже настолько прочна, что заставляла забывать о ее начале. Галльских епископов времени собора 501 г. лишь полвека разделяет от Илария арльского; но различие в их воззрениях было огромное. Таких успехов нельзя объяснить какой-нибудь единичной, "е совсем чистой выходкой. Будущность на западе римской кафедре предстояла блестящая: автокефальные епископы северной Италии не хотели признать юрисдикции Рима, но они признавали идею римского приматства, неподсудность римского епископа своим собратьям. Борьба при таких условиях могла вестись лишь на фактической, а не принципиальной почве. И автокефальные порывы были лишены твердых логических оснований.

Успехи римских первосвященников на востоке были слабы, однако же не до такой степени, как это представляется с точки зрения позднейших отношений. Не один факт пришлось бы урезать, чтобы подвести его под скромную рамку учения о первенстве между равными, и *primatus honoris* Рима на востоке находит свое выражение в событиях, где сильно примешивается *primatus potestatis*. Во всяком случае, то бесспорно, что папство быстро достигло своего расцвета лишь после окончательного разрыва с восточной церковью, значит, влияние последней задерживало этот исторический процесс. То обстоятельство, что папы, говорившие с таким авторитетом на западе, весьма сильно понижали свой тон, когда адресовались к епископам востока,— говорит именно об этом влиянии востока, как противодействующей и замедляющей силы. Но именно эти факты и дают нам право думать, что и восточная церковь в лице ее представителей осталась не безучастной в деле развития папства. Последнее, конечно, есть результат истории западной церкви, благоприятных обстоятельств; но в числе этих обстоятельств видное место занимают такт первосвященников Рима и бестактность иерархов восточных. Говорим не о положительном воздействии востока на рост папства,— хотя в любезных посланиях к римским папам с востока встречаются выражения, о которых их авторам оставалось бы лишь помыслить и размыслить; пусть влияние этих излишков греческого витийства было ничтожно. Восток оказал Риму немаловажную услугу отрицательным путем — своими попущениями разного рода, тем, что не проявил во всем объеме своего значения, как замедляющей, сопротивляющейся силы.

В самом деле, отношения между двумя половинами христианского мира уже издавна принимают такой характер, который трудно назвать вполне здоровым. Восточные церкви начинают замыкаться в кругу своей собственной жизни, не видят ничего дальше известных догматических интересов. Теория невмешательства практикуется на востоке до утрировки; здесь не заметно желаний — присматриваться к духовной жизни запада. Нельзя указать ни одного церковного вопроса, который был бы там решен под влиянием церквей восточных. Сколько раз папы заявляли себя по одним только спорам о главнейших кафедрах на востоке. Напротив, хотя в самом Риме не раз выборы были спорны, эти волнения улаживались своими, местными средствами, без какого бы то ни было вмешательства иерархов востока. Не говоря уже о прискиллианистах, деле Лепория, — даже самый пелагианский спор решен был на западе, можно сказать, без ведома восточной церкви, — и это тогда, когда сама история призывала восточную церковь к участию в этом деле (потому что оно было возбуждено на соборе Диоспольском), когда, по самому содержанию догматической разности, восточные отцы с их выдержанным синергизмом были лучшими, желательными посредниками в этом деле, — когда пелагиане искали в учении Златоуста опоры для своих воззрений, когда они прямо апеллировали от Рима к суду восточных епископов, и с этой целью совершали путешествие на восток. И в результате всего этого лишь Феодор мопсуэстийский сочинением, да Несторий отозвались на эту апелляцию. Самое дело пелагиан на востоке осталось в неизвестности; западное решение принято было здесь с полнейшим формализмом, и имя Целестия занесено было в число отъявленных еретиков. Очевидно, все это могло быть для западных христиан красноречивым фактическим уроком на тему: "Roma locuta est, causa finita est"⁶⁰). Нечего ждать откуда-нибудь поддержки против римского приговора; остается только или покориться, или вести борьбу на собственный страх и не на легальной почве.

Неудивительно, что церковная жизнь запада, ее животрепещущие интересы были terra incognita на востоке. Борьба за автономию галликанских и африканских епископов прошла незамеченной на востоке, ни разу мы не видим, чтобы хоть кто-нибудь на востоке попытался поддержать эти церкви так, как папы поддерживали епископов александрийских против покушений Константинополя. На востоке, видимо, не обращали внимания на то, какого рода представления входят мало-помалу в церковное сознание запада, какой характер принимает здесь церковная организация. Весьма ясное учение Льва Великого о римском главенстве над всей вселенской церковью ни в ком не вызвало тревоги на востоке, да едва ли и стало известно здесь своевременно.

Напротив, на востоке действовали прямо в интересе римской централизации. Достаточно обратить внимание на то, что сношения востока с частными западными церквями теперь прекращаются, по крайней мере, о них не говорит история. Разрешая на вселенских соборах важнейшие догматические вопросы, мало заботились о том, чтобы западная церковь была представлена с достаточной полнотой. Ни на Ефесском соборе, ни на Халкидонском мы не встречаем полномочных представителей церквей Галлии и Испании. Приглашая на собор восточных не только митрополитов, но и епископов, императоры не заботятся о том, чтобы привлечь западных епископов к более активной роли, к живейшему участию; сношения с ними ведутся через посредство пап, что разумеется возвышало их значение как церковного центра.

Самая борьба с папами со стороны востока велась не с той энергией, какая была бы желательна. Лишь Антиохийский собор 341 г. заговорил с римским иерархом языком твердым и решительным, высказал без всяких околечностей воззрение восточной церкви и опротестовал вмешательство пап по существу, и это был, к сожалению, собор полуарианский. В следующее затем время восточные епископы никогда не возвышали

своего голоса до той ноты, которую церковь привыкла слышать в посланиях римских первосвященников; к ним обращались чаще всего в тоне напускного смиренномудрия, до утрировки применяя к делу правило: "худой мир лучше доброй войны". На востоке как будто не хотели понять, что каждое римское притязание имеет значение не для настоящего только, но и для будущего. Нет примера, чтобы на подобные претензии епископы восточные посмотрели также серьезно, как отцы Карфагенского собора, и своевременно приняли меры к окончательному разрешению спорного вопроса.

Римский епископ требует к себе на суд Нектария константинопольского и Флавиана антиохийского. Эта претензия возбуждает, может быть, на востоке лишь улыбку; но никакого решительного ответа в духе Антиохийского собора; вся борьба ограничивается лишь пассивным сопротивлением. Не нужно было владеть особенной проницательностью, чтобы понять, что из своего систематического уклонения от участия во вселенских соборах римские епископы создают специальную привилегию апостольского престола. И однако же на востоке не делают никакой серьезной попытки обязать пап явиться на собор и таким образом дать им почувствовать, что они равны другим епископам. Напротив, легаты папские являются на соборы с невозможными инструкциями, не как братья, а как судьи, и их окружают всевозможным почетом. Вселенский собор Халкидонский наносит сильное поражение папским видам, но — к сожалению — это не был удар прямой и открытый, а немного лукавый. Всему делу на бумаге придали такой вид, как будто известное определение издано по ошибке, и восточные отцы действовали без сознания своего права. Папа отказался признать 28 канон, вздумав поразить своими громами константинопольского патриарха. В ответ на это Анатолий пишет с видом провинившегося дитяти, оправдывается; император тоже говорит с Львом почтительно и скромно. Вместо того, чтобы указать забывшемуся иерарху его границы, напомнить ему, что на востоке сознают свои права так же ясно, как и ПО лет тому назад,— Льва Великого умиляют, как разгневанного властелина. Словом, выступает на сцену византийская *οικονομία* с ее непривлекательными чертами,— не как образ действия силы, снисходящей до приспособления к обстоятельствам времени (таков обычный характер римской *dispensatio*), а как трусливое заискивание стороны, не совсем уверенной в своем праве.

Последствия этой манеры действий для будущего были неутешительные. Если восток, отстаивая свое учение о церковной свободе, опирался на факты, которые говорили в его пользу несомненно только при известном освещении, то запад, проповедуя свое учение о римском главенстве, мог забрасывать своих противников цитатами, буквальный смысл которых был непосредственно ясен. Каждая римская претензия, не опротестованная вовремя, входила в церковное сознание запада,— и с течением времени лишь выигрывала в своем значении. Каждый изворот византийской икономии в Риме умели истолковывать в свою пользу. *Qui tacet, consentire videtur* (Кто молчит, тот кажется согласным). И через 50 лет почтительные писания Анатолия и Маркиана папа Геласий цитировал как доказательство того, что константинопольская кафедра отказалась от прав, предоставленных ей Халкидонским собором, но не признанных папой, и все дело передала во власть римского престола.

Следствием этой византийской тактики было то, что на востоке о серьезной полемике против папских притязаний вздумали уже слишком поздно, когда они получили авторитет освященной веками древности, когда эти идеи проникли в сознание западного христианского мира, когда за папой стояла покорная ему западная церковь. Так папство, питавшееся на счет начинавшегося церковного сепаратизма, наконец укрепило разделение церквей.

Примечания

- ³³) "Где Петр, там и церковь" ... "камень и основание" (лат.).— 284.
- ³⁴) Не "один человек, но единство церкви" (лат.).— 285.
- ³⁵) "О, если бы однажды кончилось заблуждение!" (лат.).— 286.
- ³⁶) "Князь всей церкви" (лат.).— 290.
- ³⁷) "Общность власти" (лат.).— 292.
- ³⁸) "Общность изливается" (лат.).— 292.
- ³⁹) "Полнота власти" (лат.).— 292.
- ⁴⁰) "Забота, общая со всеми" (лат.).— 292.
- ⁴¹) "По преимуществу на основании божественного установления" (лат.).- 293.
- ⁴²) "Данную божественность" (лат.).— 293.
- ⁴³) "Внезапно", как "бог из машины" (лат.).— 297.
- ⁴⁴) Ср. В. В. Болотов, К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum. "Христ. Чт." 1903, II, 60-68 (отд. оттиск 34-42) ("Язык актов.— На каком языке совершалось богослужение в Карфагене?"). Мнение об употреблении латинского языка в богослужении западной церкви уже в древнейшее время высказывает А. И. Садов, Латинский язык в Богослужении древней западной Церкви. "Христ. Чт." 1912,1, 157—179. По вопросу вообще о греческом влиянии в северной Африке ср. W. Thieling, Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griechische Kultureinfluss in den römischen Provinzen Nordwestafrikas. Leipzig und Berlin. 1911. (А. Б.) — 297.
- ⁴⁵) "Первое спасение заключается в том, чтобы сохранять правило истинной веры и никоим образом не уклоняться от предания отцов; потому что нельзя пренебрегать словом Господа нашего Иисуса Христа, говорящего: ты еси Петр, и на сем камне созижду церковь мою (Мф. 16, 18). Эти слова подтверждаются совершением событий: потому что апостольский престол всегда хранит католическую веру ненарушимую. Итак мы, желая не отпадать от сей веры и во всем следуя установлениям отцов, анафематствуем все ереси. Подобным образом анафематствуем Акакия, некогда епископа города Константинополя, сделавшегося последователем тех и соучастником, и всех пребывающих в общении с ними и в участии... Надеюсь, что я пребуду с вами в том едином общении, которое проповедует апостольский престол... Обещаю на последующее время не сообщаться с отлученными от общения католической церкви, т. е. с несогласающимися во всем с апостольским престолом, мы обещаем не вспоминать имена их при священнодействиях. Если же когда-либо попытаюсь усомниться в чем из моего исповедания, то исповедую, что я, чрез собственное осуждение, становлюсь соучастником тех, которых осудил" (пер. с лат. Ф. Курганова).— 312.
- ⁴⁶) "Всегда был отделен от общения с Дорофеем из-за Халкидонского собора" (лат.).— 313.
- ⁴⁷) "Попытался назвать себя вселенским" (лат.).— 316.

- 48) "Аннулировал деяния его собора авторитетом святого апостола Петра" (*лат.*).— 316.
- 49) "Почти в каждой строке называет себя вселенским (οἰκουμηνικόν) патриархом" ("Слово *oecumenicum*, то есть вселенский, надменно и пагубно") (*лат.*).— 316.
- 50) "Состав преступления" (*лат.*).— 317.
- 51) "Господами вселенной" (*греч.*).— 317.
- 52) "Чтобы тот не позволял называть себя глупым и надменным словом" (*лат.*).— 318.
- 53) "Святейший архиепископ и вселенский патриарх изрек", или "под председательством святейшего архиепископа нашего Константинопольского и вселенского патриарха Иоанна" (*греч.*).— 318.
- 54) "Вы говорите, что я должен обдумать свои поступки и без всякой причины дать место злему духу, домогающемуся просеивать души?" (*лат.*).— 318.
- 55) "Не должно, чтобы из-за именованя пустым именем меж нами порождалась смута" (*лат.*).— 318.
- 56) "Чтобы апостольская кафедра блаженного Петра апостола, то есть Римская церковь, была главой всем церквам, потому что Константинопольская церковь писала, что она первая из всех церквей" (*лат.*).— 319.
- 57) "Раб рабов Божиих" (*лат.*).— 319.
- 58) "Невежество, или раскол, или ересь?" (*лат.*).— 320.
- 59) "Приписывая себе верховенство над первенствующей святой Римской церковью, которая есть глава всех Церквей Божиих" (*лат.*).— 320.
- 60) "Рим сказал, и дело кончено" (*лат.*).— 325.

Соборы

Общее состояние церковного строя в настоящем периоде характеризуется на востоке и на западе победой централизации на всех ступенях иерархической лестницы. Развивающаяся самостоятельность приходов не подняла особенно сильно значения пресвитеров, потому что параллельно с этим возрастал авторитет епископов. Высокое положение, которое приобрели различные церковные чиновники (как, например, архидиаконы, экононы), это торжество бюрократического, так сказать, принципа над иерархическим, также говорит о росте централизации: эти мелкие светила получили свое значение от того, что были близки к епископу, сияли заимствованным от него светом. Укрепление митрополитанской системы сопровождалось чувствительным ограничением самостоятельности епископов: авторитет последних настолько же, если не более, потерял в восходящем порядке, насколько выигрывал в нисходящем. Наконец, образование четырех патриархов на востоке, начинающееся преобладание константинопольского патриарха над прочими, и развитие власти римского первосвященника над западом — довершают общую картину иерархического процесса, совершавшегося в рассматриваемый период.

Высшее представительство церковного строя в настоящий период находим в церковных соборах. Их главенство над частными иерархами признавалось на востоке и допускалось (хотя и не без некоторых умственных ограничений) на западе. Можно различать три степени соборного института: 1) собор митро-политанский (провинциальный, епархиальный, 2) собор диоцезальный и 3) вселенский.

Начало двум первым формам положено в предшествующий период. По обычной практике *провинциальные* соборы составлялись дважды в год. Примером *диоцезального* собора могут быть африканские соборы; например, в 256 г. на Карфагенском соборе по вопросу о крещении еретиков принимали участие 87 епископов. Тот и другой вид собора заведовал обыкновенно текущими делами подведомой территории. Особое разветвление диоцезального собора представляют *σύνδοχοι ἐνδημοῦσαι* в Константинополе, на которых принимали участие епископы, случайно находившиеся в Константинополе, к какой бы митрополии и диоцезу они не принадлежали.

Высшим органом церкви в делах суда, управления и вероучения были *вселенские* соборы. Этот род [соборов] мог возникнуть лишь в настоящий период, когда за церковь было признано право на существование. По самой трудности их составления они собирались лишь по важнейшим церковным вопросам и именно догматическим. По самому своему смыслу, вселенский собор (οἰκουμηνική) есть тот, на котором верно выразился голос всей вселенской церкви,— определение весьма низкопробное с логической стороны (неизвестное в определяемом повторяется и в определяющем), однако же дальше его идти нет возможности. Все частнейшие, внешние признаки все-ленскости собора оказываются обманчивыми. Для вселенского собора не требуется, конечно, ни созвание его папой, ни его участие, ни участие представителей всех частных церквей, ни даже немедленное признание его в этом качестве всеми частными церквами. Нужно именно то одно, чтобы здесь выражена была истина, содержащаяся всей вселенской церковью. А это узнается иногда только путем долговременного исторического процесса. Сама церковная жизнь, история, налагает эту печать на соборы, а не какие-нибудь внешние отметы. Так было с соборами — Никейским, обоими Константинопольскими, Ефесским и Халкидонским.

Самый процесс соборной деятельности не совсем отвечает тому идеалу, какой составляет об этом высшем церковном представительстве, когда на него смотрят сквозь призму великого значения тех христианских истин, которые на соборах нашли свое выражение. Да это в сущности совершенно естественно. Соборы составлялись из видимых членов церкви, с их силой и слабостью, и так же, как и их члены, носят небесные сокровища в скудельных сосудах. Самое время и цель их собрания говорит о том, что процедура их не может быть идиллической. Они созывались, когда церковное волнение доходило до крайних пределов, догматические страсти возбуждены до последней степени; в соборах видели последнее средство для того, чтобы успокоить церковь.

Есть еще одна особенность в ведении вселенских соборов, которая дает некоторым повод думать о стеснении свободы их членов. Это — участие в соборах или самих императоров, или их уполномоченных, государственных чиновников. На первый взгляд это толкование представляется весьма основательным. Действительно, мнение императора — даже и не поддерживаемое грубыми способами, как это было с Константином,— не могло не импонировать на некоторых слабодушных епископов, и должно было давать направление их решениям. Комиты Константина, являвшиеся его уполномоченными на соборах, своей ревностной поддержкой арианской партии заслужили недобрую славу в истории.

Но если рассмотреть этот вопрос внимательнее, то оказывается, что он разрешается в другой, более общий,— в вопрос о приемах покровительства государства церкви, и затем,

главное зло как там, так и здесь, все-таки в самих епископах. Ведь так или иначе, но должны же были узнать последние, в какую сторону клонятся догматические симпатии двора, и если эти представители церкви не обладали стойким мужеством, были люди нравственно слабые, они и без участия власти в соборных заседаниях, при подаче голосов, сообразовались бы с требованием минуты. А если мы сравним различные соборы по их образу действий, то вредное влияние государственных чиновников на их свободу сократится до *minimum'a*.

В эпоху, близкую ко времени Никейского собора, знаменитейшие защитники церковной свободы высказываются против участия чиновников на соборах. "Не пиши указов,— наставлял Осий кордубский,— не посылай комитов". Собор с участием чиновников Афанасий Великий противопоставляет истинно церковному синоду, как еретический православному. "Если император хочет церковного мира,— говорил папа Либерии,— то пусть соберется церковный собор вдали от дворца, пусть на этом соборе не присутствует император, не является комит (придворный чиновник), не приходит с угрозами наместник провинции".

Второй вселенский собор 381 г., Константинопольский, вполне удовлетворял этому идеалу: на нем не присутствовал ни император, ни его представители. Это был поистине "собор архиереев". Однако же дела и здесь пошли не совсем тихо и мирно: некоторые его заседания казались Григорию Назианзину собранием журавлей. Отклоняя впоследствии одно приглашение на собор, он написал: "Я принял за правило не являться на эти собрания. Много я видел на своем веку соборов, но не помню ни одного, после которого дела пошли бы лучше, чем прежде".

Собор Ефесский 431 г. тоже был весьма близок к тому идеалу, который предносился уму папы Либерия. Императорский комиссар явился сюда с самой благоприятной для церковных интересов инструкцией. Он протестовал против открытия первого соборного заседания. Здесь его посредством хитрости заставили прочитать императорскую сакру и затем бесцеремонно выпроводили за дверь. Соборные заседания пошли без участия императорских наместников. Однако же кто не приобрел непоколебимой веры в очевидную разумность и необходимость каждого исторического факта, тот едва ли удержится от сожаления, что в данном случае победа осталась не за императорским комиссаром: он стоял на стороне истинной церковной свободы,— его церковные противники ослеплены были интересами партии.

На следующем предполагаемом вселенском соборе, Ефесском 449 г., присутствовали императорские комиссары, но это были личности вполне бесцветные, их роль была самая ничтожная. Всем руководил Диоскор. Однако же — это был поистине разбойничий собор, хотя здесь трепетали не перед представителями императора, а перед александрийским патриархом и его верными церковными соратниками.

Когда в 451 г. собрался новый вселенский собор в Никее, то папские легаты, с такой честью противостоявшие прежде Диоскору, поставили непременным условием своего участия в будущих заседаниях, чтобы собор находился вблизи императорской резиденции. В противном случае они хотели возвратиться в Италию, и известно, что IV вселенский собор назывался не Никейским, а Халкидонским. Таким образом, легаты великого папы Льва I в интересах церковной свободы требуют как раз противоположного тому, чего желал сто лет тому назад Либерии. Заседания Халкидонского собора происходили в присутствии императорских уполномоченных, и нужно отдать справедливость, что они с честью выполнили возложенное на них поручение,— и как христиане, и как представители юриспруденции. Они всегда являлись сторонниками

порядка и порядочности; не требовали от отцов собора ничего противного справедливости, ограничивали свою роль постановкой вопросов и формулировкой результатов соборных рассуждений. На самые постановления они влияли так же мало, как и председатель нынешнего уголовного суда, поставляя вопрос на обсуждение присяжных.

Таким образом, и здесь можно припомнить слова Спасителя: не приходит царство Божие открыто, оно внутри вас. Свобода, истинно церковный характер соборов зависит не от соблюдения тех или других внешних формальностей, а от духа, нравственного характера самих епископов.

С догматической точки зрения вселенский собор есть орган Святого Духа, живущего в церкви. Верование, что Святой Дух не оставит своим божественным руководством собравшихся, всегда одушевляло их самих. "Изволися Духу Святому и нам" — это наиболее общая форма соборных решений. Но с исторической точки зрения, которая имеет дело лишь с человеческим элементом в церкви, соборы представляют лишь одно из средств для выяснения сознанию членов церкви вечных истин, содержимых церковью. Взятые в связи с историческими условиями данной эпохи, соборы не могут быть оцениваемы всегда одним и тем же масштабом. Лица, одушевленные искренней любовью к истине и благу церкви, как Григорий Назианзин, впадали иногда в тяжелое сомнение относительно целесообразности этого рода церковного представительства.

Очевидно, лучшая сторона собора состоит в том, что здесь открывалась возможность для личных объяснений между сторонниками различных партий. Различного рода недоразумения можно всего вернее устранить именно этим путем. Затем, совместное исследование оснований веры, положенных в церковном предании, могло благотворно воздействовать на богословскую мысль.

Но наряду с этой светлой стороной идет и темная. Собор можно было собрать слишком рано: противники, в возбуждении догматического спора, не имели еще времени для спокойного обсуждения воззрений противоположного лагеря. Это, очевидно, не обещало беспристрастного, дружелюбного отношения к ним и на самом соборе. Вместо ожидаемого примирения получался лишь еще более усиленный разлад. С этой стороны замечание Григория Богослова вполне справедливо.

Перемены в форме церковного союза

Характерная черта церковного строя эпохи вселенских соборов та, что он основан на фактах. Тут совершенно отсутствуют заранее придуманные системы. Церковное управление создается на основании исторических данных. Раз явилась потребность в соборах, начальником церкви — председателем собора назначается такое лицо, которое представляет из себя самую крупную религиозную величину (старейший или влиятельнейший епископ). Если же этого лица не было, то его место занимал епископ центрального города (преимущество кафедры). Таким образом, в основе церковного строя лежало начало естественности, свободной от предвзятых теорий. Политическое значение городов имело важное значение. Оно легло в основу митропо-литанского строя, но не как теория, а как живой факт, с которым, как видно из 9 правила Антиохийского собора, нельзя было не считаться: город, занимавший главное положение в гражданском отношении, был вместе с тем естественным местом для собраний окружных епископов. Но этот политический момент не имел всеобъемлющего значения. Это доказывается не только отдельными фактами председательства на соборах епископов старейших, но и тем, что, например, в Африке митрополитан-ская система не привилась вовсе: *senes*, старейшие по хиротонии епископы провинции заменяли митрополитов. Не имела

одностороннего значения и чисто церковная теория, теория значения кафедр по их происхождению. Иерусалим был окружен ореолом славы и чести, как "мать церквей". Однако раз он низведен был до скромного значения Элии Капитолины и утратил свое центральное положение в христианском мире, о каком-либо преимущественном пред всеми авторитете иерусалимского епископа нет и речи. Антиохия, где церковь прославлена пребыванием первоапостолов, где сами христиане впервые получили это имя, в церковном отношении ниже Александрии, кафедра которой возводит свое начало только к ев. Марку, ученику ап. Петра. Но в политическом отношении Александрия считалась важнее Антиохии, а потому, хотя и *"несть ученик над учителя своего"* (Мф. X, 24), но даже самые односторонние защитники церковной теории, римские епископы, не пытаются поставить иерарха антиохийского выше александрийского.

Из сказанного раньше видно, что в последовательном развитии церковного строя по образцу гражданского деления империи произошел разлад. Понятие диоцеза не нашло здесь применения, так как диоцезальный строй был уничтожен в зародыше вследствие развития патриархатов. Получилось такое положение дел, что диоцезы не имели значения в церкви и заменены были патриархатами. Но это ничего не говорит о крепости той единицы церковного союза, которую представляет митрополия; епархия могла бы быть крепка как в церковном, так и гражданском отношении. Однако и здесь не обошлось так. Оказалось, что она не могла выдержать хода истории. Проверка жизнеспособности этой формы церковного союза возможна на двух пунктах: во-первых, насколько епархия заявила себя активным участием в церковной жизни; во-вторых, насколько она сама по себе была крепка.

1) Важной стороной митрополитанского строя были епархиальные соборы. Митрополит мыслился действующим совместно со своими епископами суффраганами (ἐπαρχιώται). Апостольское правило 37 (36, 38) устанавливает два собора в год (на четвертой неделе пятидесятницы и 12 октября). Никейский собор правилом 5 (перед четырехдесятницей и осенью) и Антиохийский правилом 20 (на четвертой неделе пятидесятницы, т. е. после третьей недели пасхи, и 15 октября) подтверждают это требование. Но правило 19 собора Халкидонского звучит уже диссонансом.

До слуха отцов Халкидонского собора дошло, что в некоторых епархиях (ἐν τῇ ἑπαρχίᾳ) не было установленных ежегодных митрополичьих соборов, вследствие чего в делах церковных произошел застой. Халкидонский собор постановляет, чтобы соборы епископов обязательно созывались дважды в год (срок не назначается) в том городе, который назначит митрополит, и полагает братский выговор (ἀδελφικῶς ἐπιπλήττεσθαι) тем из епископов, которые без уважительной причины не явятся на соборы.

Но халкидонское правило не могло уничтожить начавшегося беспорядка, и из 123 (155) новеллы (546 г.) Юстиниана мы узнаем, что и через сто лет после собора печальное явление повторялось очень часто. В новелле настойчиво требуется, чтобы епископы собирались однажды или дважды в год (срок не назначен), и указывается на опущения в делах церковных, как результат того, что епископы под различными предлогами уклонялись от соборов. Через двадцать лет, в 137 (174) новелле (565 г.) того же Юстиниана, мы опять наталкиваемся на то же явление. Новелла, указывая на эти беспорядки и признавая устранение их самонужнейшим (τῶν ἀναγκαϊωτάτων ἐστὶν ἐπινοηθῆσαι), вменяет епископам в обязанность собираться по крайней мере один раз в год (в июне или сентябре); патриарх обязывается собирать соборы в лично ему подведомственной области, а митрополит — приглашать всех своих подчиненных епископов. Но, на этот раз, не полагаясь уже на действительность своих внушений, Юстиниан снабжает свою новеллу особым параграфом (§ а), которым гражданским

начальникам областей (τοὺς τῶν ἐπαρχιῶν ἀρχόντας) предписывает наблюдать, чтобы митрополиты своевременно собирали соборы, и побуждать их к тому, а равно и подчиненных епископов к явке на собор; а если митрополит будет откладывать созыв собора несмотря на побуждение, довести до сведения самого императора; для того, чтобы пресечь самую возможность соглашения между митрополитом, епископами и начальником области, к наблюдению за митрополитом приглашаются и остальные чиновники (offlciūm, τάξις), под страхом суровой казни за укрывательство.

Но проходит еще полтора столетия, и из 8 правил собора Трулльского (692 г.) мы узнаем, что соборы епархиальные созываются неисправно. Отцы Трулльского собора вменяют митрополитам в обязанность, по крайней мере, однажды в год (в промежуток от пасхи до конца октября) созывать епархиальные соборы и повторяют положенное Халкидонским собором наказание ("братский выговор") епископов за уклонение без уважительной причины. Наконец VII вселенский собор в 6 правиле настаивает на том же: соборы следует созывать хотя однажды в год. Собор между причинами неявки епископов предполагает препятствия со стороны гражданских властей (архонтов, которые стали бы препятствовать собору епископов на соборы, положено было отлучать), но не считает и митрополитов совсем беспричастными в этом опущении и назначает им наказание.

Таким образом, довольно темная картина является на пространстве нескольких веков; соборный институт все клонится к упадку, несмотря на усилия поддержать его со стороны светской и церковной власти. Общую причину этого явления следует видеть в характере администрации того времени. Успехи централизации уже ко времени Халкидонского собора были очень значительны в строе церковного управления. Все важнейшие отправления церковной жизни сосредоточены были в руках митрополитов. Между тем епархиальный собор был таким институтом, который являлся противовесом централизационному началу и вносил в митрополитанский строй момент децентрализации. На суд и оценку собора представлялись даже и те меры, которые были приняты митрополитом по текущим нуждам церкви. Собор таким образом являлся высшей судебной инстанцией сравнительно с судом митрополита. Собор до известной степени контролировал митрополита и ограничивал централизационные стремления митрополитов.

Но если некоторые митрополиты не расположены были поддерживать жизненную энергию соборного начала, то имели также свои мотивы к уклонению от соборов и некоторые епископы. Миновав ту причину, которая выставляется самими епископами, т. е. трудность путешествия, укажем на то, что епископы на соборах ограничивали не только митрополита, но и друг друга. Правда, неисправный епископ, и уклонившись от участия на соборе, должен был ожидать неприятной визитации митрополита, но этой визитации могло и не быть. И то несомненно, что на правонарушения со стороны епископов можно было найти суд и управу и не на соборе, а у самого митрополита. Однако соборный, открытый суд был в состоянии вскрывать большее количество правонарушений, чем митрополичий закрытый суд. Митрополит считался с отдельными жалобами; на соборе по поводу этих жалоб можно было ожидать указаний на аналогичные, хотя и не столь выдающиеся факты-проступки, и частные факты получали значение характеристики общего состояния епархии в данное время.

Если были *побуждения* не противиться успехам (дальнейшим) централизации, то одним из важных *следствий* успехов, этим началом уже достигнутых, было то, что епископы чувствовали свою слабость для самостоятельного действия и в случае нужды — борьбы с центральной властью митрополита. На сильном всегда практическим смыслом западе на Сердикском соборе (пр. 6 [4]) было решено не ставить епископов в малых

городках, чтобы таким образом не умалить авторитета их сана (*aut in vico aliquo, aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas*⁶¹). Это практическое мероприятие не применялось на востоке. Здесь мы встречаем множество епископов. Например, в Азии (по карте в Atlas sacer Wiltsch'a, около 10300 кв. верст = несколько меньше Ломжинской губернии) было 43 епископии, а в Лидии (около 16700 кв. верст = несколько более Карской области, так что Азия и Лидия вместе = Тульской губернии) — 25. Многочисленность — не всегда показатель силы. При таком множестве епископов действительным авторитетом мог пользоваться митрополит, без соизволения которого иногда епископы-суффраганы и шагу ступить не решались. Это сказалося и на Халкидонском соборе. Когда 22 октября 451 г. проект ве-роизложения был одобрен, слышались голоса: "митрополиты пусть немедленно подпишут". А епископы Египта, где централизация достигла своего зенита, не только монофиситствующие, но и православные, указывая на существующий в египетском округе обычай — "не делать ничего такого без указания и мнения архиепископа", наотрез отказались подписать томос Льва до избрания архиепископа александрийского (преемника Диоскору), и просили дать им отсрочку, "чтобы мы, по древнему обычаю, последовали его (архиепископа) мнению", и собор вынужден был дать эту отсрочку.

А раз соборный институт уже не проявлял особой жизненности, поводов не собираться на епархиальные соборы оказывалось довольно. Например, был на востоке обычай, по которому епископ в годовые праздники своего кафедрального города (обыкновенно память местных мучеников) приглашал к себе соседних епископов; на этих праздниках, без сомнения, рассуждали и о текущих нуждах церкви и делах, что делало вторичное обсуждение тех же дел, которых, разумеется, было не всегда много, на предстоящем епархиальном соборе излишним; на этих же съездах могли епископы узнать, что особо важных дел в церковной жизни не было, а следовательно и собора на этот год не требовалось. А борьба монофиситства с халкидон-ским православием при постоянных колебаниях византийского правительства даже делала соборы и нежелательными для православия. Православный епископ мог спокойно жить в своей епархии, даже если и был подчинен монофиситскому митрополиту; являясь же на епархиальный собор, он рисковал очутиться перед альтернативой: или волей-неволей высказаться определеннее и за это уступить свое место монофиситу, а самому навлечь на себя преследование, или же на соборе подписаться под каким-нибудь сомнительным догматическим вероопределением и опять ждать хлопот и огорчений.

2) Митрополитанская система основывается на политическом, административном строе империи. Митрополия, главный город церковной епархии, был главным городом и гражданской епархии (*επαρχία, provincia*). Слияние политических центров с центрами церковной жизни было естественно, потому что главный пункт известной местности в политическом отношении естественно служил и сборным пунктом для духовных лиц. Значение гражданского деления для церковного строя было санкционировано на Константинопольском I и Халкидон-ском соборах, возвысивших константинопольскую кафедру именно на основании политическом. Церковно-административ-ная система в главном представляла из себя сколок с политической административной системы, которая покоилась на том, что правители отдельных городов были подчинены начальнику провинции (*judex*), а этот последний — викарию диэцеа, а ди-эцез составлял часть одной из 4 префектур. Та же тройственная постепенность введена была и в церковное управление. Но несомненно, что в церковных сферах живо чувствовалось неудобство этого нецерковного основания, из которого вытекало церковное разделение. Еще Василий Великий протестовал — но без успеха — против того, что разделение Каппадокии на две гражданские епархии повело за собой такое же разделение и в церковном отношении. Когда (ок. 415 г.) Александр антиохийский обратился к Иннокентию римскому с

вопросом, должно ли гражданское разделение вести за собой соответствующее церковное разделение, то отсюда получен был отрицательный ответ. На эту же точку зрения стал и Халкидонский собор, постановив, что деление церковных епархий не должно воспроизводить все перемены в гражданском делении (на этом основании византийская митрополия опять признана была простой епископией, зависимой от тирского митрополита). На этом соборе был сделан и еще шаг вперед в направлении отделения от политического строя; из уважения к халкидонской кафедре, как находившейся в городе, где происходил собор, епископу халкидонскому был усвоен титул митрополита, хотя и без изъятия его от подчинения митрополиту никомидийскому. Этим создано было то положение, что 1) митрополитов могло быть не столько, сколько гражданских *judices*, и 2) церковное положение самых митрополитов было неодинаково. Это внесло неясность, а затем и колебания в старый митрополитанский строй.

Впоследствии императоры все более убеждались в неудобстве системы трехстепенной зависимости (*provincia, dioecesis, praefectura*). Необходимость защищать империю сперва от персов (при Юстиниане и Ираклии), потом от арабов, которые отнимали одну область за другой, принудила бросить традиционную систему, объединить в одних лицах и военную и административную власть, и ввести деление на фемы (*θέματα = legiones*) или военные округа⁶²). Разумеется, что с переменными успехами оружия менялись и центральные пункты этих тем, а вместе — по связи митрополитанской системы в ее основе с административным гражданским строем — поднимался вопрос об удобстве прежней митрополитанской системы и в церковном отношении. Новая гражданская система отразилась и на церковной организации: перемещение гражданских центров повело к перемещению епархий и митрополий. Новая система, конечно, значительно пошатнула старую: старые города обнищали: церковная власть должна была перемещать митрополию в другие города или предоставлять право одному лицу заведовать двумя городами. В параллель такому порядку вещей можно указать на положение дел в России. На Руси три митрополита. Киевский митрополит — величина установившаяся, признанная и в Греции. Затем митрополит московский, собственно говоря случайный, — тот же митрополит киевский, переселившийся, так сказать, на дачу, сначала во Владимир, а потом в Москву. Получилось раздвоение киевской митрополии по требованию исторической русской жизни. Но когда возвысился Петербург, то объявился новый третий митрополит — новгородский и петербургский. Это был не кто иной, как новгородский архиепископ, возвышенный до сана митрополита. Новгородский архиепископ не мог бы иметь первенства, если бы он оставался в Новгороде, который давал митрополиту лишь важный древний титул, а значение, силу власти он имел лишь как митрополит петербургский. Так было и в Византии. Но еще ранее государство позволяло частый произвол в расчленении епархий: хотя церковные уставы и правила высказывались за неизменность церковного строя, однако, как скоро государство делало новую митрополию, и церковь образовывала новый центр, и во вновь открывающихся епархиях получался новый титул. Когда люди начинают тяготеть к Царскому Селу, то трудно заставить их тяготеть к Нарве.

Вообще вопрос о том, в какое отношение стать к политической основе митрополитанского строя, исторически решался далеко не последовательно. Например, Юстиниан из двух Сирии сделал три, назвав третью Феодориадой, в честь своей супруги, с главным городом Лаодикийей, принадлежавшим прежде первой Сирии, но в своем эдикте прямо говорил, что это политическое деление не должно вести к образованию новой [лаодикийской] митрополии. Но тот же Юстиниан из двух Каппадокий сделал три, и это повело за собой образование новой церковной митрополии (в Каппадокий III с главным городом Мокиссом или Юстинианополем).

Трудно было решить поставленный вопрос принципиально потому, что следствия того или другого решения были радикальные. Удерживать церковное status quo, игнорируя последующие перемены, значило расходиться и с буквой канонов (например, Антиох. пр. 3, Констант. I пр. 3, Халк. пр. 28), в которых политический момент выражен очень ясно, и с самой жизнью, которая — наперекор программам — могла выдвинуть новые центральные пункты. А признать политический момент во всей полноте его значения — значило идти на очень крупные перемены, отзывающиеся разрывом с церковным прошедшим. Например, положение александрийской кафедры вскоре после Халкидонского собора обрисовалось штрихами, недопускающими перетолкования. Когда монофиситы отпали от кафолического общения безнадежно, православная египетская паства осталась невелика и состояла из непостоянных, торговых и пришлых элементов. Если стать на точку зрения политического момента и совершившихся фактов, то приходилось признать александрийский патриархат более не существующим. Александрийский епископ должен был занять теперь очень невидное место в рядах епископов. Пошатнуто также было положение антиохийской и иерусалимской церкви, так что восток после Ираклия, в сущности, ограничивался пределами константинопольского патриархата.

Но и в послеираклиевский период церковные люди Византии стояли за старый порядок вещей. Это видно из решения вопроса о кипрской церкви на Трулльском соборе (пр. 39). Кипрская церковь, на основаниях, не совсем твердо обоснованных исторически, на III вселенском соборе получила автокефальность. Петр Монг хотел снова подчинить ее Антиохии, но открытие на острове Кипр мощей св. ап. Варнавы остановило это дело. С 649 г. Кипр завоеван был арабами, и в 690 г. император Юстиниан II приказал кипрским христианам выселиться в Геллеспонт. Явился вопрос: какое положение должна теперь занять кипрская церковь? Трулльский собор решил, что кипрский (т. е. константинопольский или новоюстинианопольский митрополит Кипра) епископ Иоанн первенствует в Геллеспонте, рукополагается своими собственными епископами (бывших кафедр на острове Кипре), и сам кизикский епископ (митрополит Геллеспонта) получает хиротонию от проэдра — епископа кипрского и подчинен ему наравне с другими епископами Геллеспонта. Как долго это практиковалось, трудно сказать, так как епископ Константины возвратился в Кипр, когда он снова был отвоеван греческими войсками.

Сила нового исторического течения брала свое и весьма своеобразно. Если мы возвратимся к Халкидонскому собору, то увидим, что митрополиты оказали содействие к разрушению церковных диэцезов: они согласились, чтоб их посвящали в Константинополе, а не в Кесарии, Ефесе и Ираклии. Три экзархата превратились в нуль и остались только титулами. Но если подчиненные экзархам митрополиты охотно содействовали устранению этой высшей инстанции, то теперь подчиненные митрополитам епископы колеблют митрополитанский строй, стараясь изъять себя из-под зависимости от своего митрополита и стать в непосредственные отношения к патриарху константинопольскому. Это стремление к получению титулярной автокефальности со стороны епископов понятно: подчинение власти ближайшей они меняли на зависимость от власти отдаленной.

Легко объяснимо, что на встречу этой тяге шли с сочувствием и в Константинополе. Это расширяло влияние патриарха константинопольского и было для Великой церкви выгодно и в материальном отношении. Доходы от хиротоний были явлением давно известным. Еще на Халкидонском соборе, когда митрополиты выразили свое удовольствие по поводу того, что они, по 28 правилу, будут получать хиротонию не от экзархов, а от константинопольского патриарха, — диссонансом прозвучало замечание митрополита анкирского (в Галатии I) Евсевия, что за хиротонию у экзархов он не стоит, но просит

только, чтобы города не вносили тяжелой платы за хиротонию; так как, если избранные городом рукополагаются не в самом городе собором епархиальных епископов, то взимается разорительная плата (λύοντα αἱ οὐσίαι). "Я говорю,— прибавил Евсевий,— по опыту, так как заплатил за своего предшественника огромную сумму". Послышались возгласы одного константинопольского пресвитера: "Это воспрещено канонами алтари чисты" Но Евсевий возразил, что об Анатолии он наилучшего мнения, но "никто не бессмертен". Это дело на соборе было закончено предложением Фалассия кесарийско-го — сойтись у Анатолия и составить правила относительно этого. Однако уже в 459 г. преемник Анатолия Геннадий созывает собор против симонии, главным образом имея в виду злоупотребления этого рода в Галатии.

Следующую попытку регулировать доход этого рода мы встречаем в новелле 123 (155) (546 г.) Юстиниана. Из нее мы узнаем, что в то время был твердо установившийся обычай, по которому хиротонисуемый епископ делал пожертвование в пользу церкви хиротонисующего. Юстиниан не воспрещает этого и не смотрит на это, как на симонию, ελεῖδῃ τοῦτο οὐκ ἐστὶν ἀγορασία, ἀλλὰ προσφορά⁶³),— и конечно прав в этом: продажа (симония) бывает там, где есть покупатель; а в данном случае "приношение" поступало от всякого рукополагаемого, и, следовательно, митрополит был нисколько не заинтересован в том, чтобы рукоположить определенное лицо, а не другого кого-нибудь; это "приношение" не есть покупка так же, как гербовая марка на прошение не есть подкуп судьи. Юстиниан в своей новелле определяет maximum "приношения". "Просφορά" слагалась их двух взносов: а) "обычного" (ἐξ εἶθους, ἐκ συνήθειας), поступавшего собственно в пользу нотариусов и других служащих (υπηρετούντες) епископа рукополагающего, и б) "за настолование" (υπερ ἐνθρονιαστικῶν), взноса в пользу рукополагавших епископов (или митрополита?). Юстиниан постановляет, чтобы патриархи вносили за настолование и обычного никак не более 20 литр золота. Для других епископий приношения определялись по разрядам. Все церкви по размерам доходов своих были разделены на 6 разрядов. К первому разряду отнесены были те церкви, доход которых был не менее 30 литр, на наши деньги 12540 рублей*. К последнему разряду отнесены церкви, доходы которых падали ниже 2 литр, на наши деньги 836 рублей. Можно себе вообразить, насколько было неблестяще положение епископальных церквей. Епископий первого разряда обязывались платить 100 за настолование и 300 νομισματα обычных — 18% со всех доходов той церкви, в которую епископ был поставляем. С епископов церквей последнего разряда никакого взноса не полагалось. С 5 разряда, доходы которых были не более 3 литр и не менее 2 литр — 12 νομισματα за настолование и 16 обычных. Таким образом, минимальный взнос в качестве приношений составлял [около 13% годового дохода той церкви, в которую епископ поставлялся. Это "приношение" совершенно открыто принимал от рукоположенного протопресвитер или архидиакон хиротонисующего. Так как правила VII вселенского собора раскрывают перед нами серьезное экономическое неустройство восточной церкви (из 22 правил собора 6 или 7 предусматривают "скверное сребролюбие"), то мы вправе предполагать, что материальная выгода от "приношений" не осталась без влияния на ход борьбы между старым строем и новым течением.

* Литра равняется 418 рублям. Она слагается из 72 червонцев или солидов, византийских νομισματα, а νομισμα стоила около 5 р. 80 1/ коп.

Πρόσодος τῆς ἐκκλησίας τοῦ χειροτονουμένου ⁶⁴⁾	Π ρ ο σ φ ο ρ ά ⁶⁵⁾	
	ὕπὲρ ἐνθρονιαστικῶν ⁶⁶⁾	ὕπὲρ πάσης ἄλλης συνηθείας ⁶⁷⁾
литр золота λίτραι χρυσοῦ	византийских червонцев νομίσματα	византийских червонцев νομίσματα
не менее 30	100	300
менее 30 — не менее 10	100	200
менее 10 — не менее 5	50	70
менее 5 — не менее 3	18	24
менее 3 — не менее 2	12	6 (al.16)
менее 2	ничего	ничего

Под действием этих двух противоположных сил жизнь естественно пошла по диагонали. Отдельных фактов борьбы византийская хронография сохранила очень немного *; но итог движения в общих чертах известен.— а) Патриархи, надломленные историей, удержали, однако, исторически унаследованные прерогативы, б) Митрополиты с меньшим успехом отстаивали свое положение, аа) Правда, история уважалась и в отношении к ним, но иногда довольно своеобразно. Например, после упадающей в своем значении Перги (митрополия Памфилии II) вырос в своем значении городок Силэй; тогда пергская кафедра была закрыта, и епископ силэйский стал титуловаться митрополитом силэйским или пергским. Но бб) явились новые митрополиты, епархии которых выделались из прежних, вв) Некоторые древние митрополиты были понижены в списках, например, викарий фессалоникский, прежде на соборах III, IV, V и VI вселенских занимавший место прямо после патриарха иерусалимского, выше протофрона кесарийского, спустился на 16 место между митрополитами, гг) Некоторые новые митрополиты занимают место выше древних, например, титулярный халкидонский уже на V вселенском соборе выше многих действительных, дд) Но особенно важно было образование автокефальных архиепископий.

* Ср. Н. А. Скабаланович, Византийское государство и церковь в XI в. Спб. 1884, стр. 416, 417, №№ 69, 71; ср. стр. 157; факт 25 мая 1029 г.

Между монастырями с течением времени стали появляться монастыри так называемые ставропигиальные. Монастырь, как община монахов, не может быть независимым от епископов. Ему откуда-нибудь нужно брать пресвитеров. Ставропигия освобождала монастырь от подчинения епископу данной местности и подчиняла его непосредственно патриарху. Случаи, когда патриархи учреждали монастыри в епископиях, были нередки.

Автокефальные епископии представляют нечто подобное этим ставропигиальным монастырям.

В половине V века патриарху константинопольскому в под-ведомых ему трех диоцезах было подчинено 30 митрополитов: 12 в Понте, 12 в Азии и 6 во Фракии. [Документ, написанный именем св. Епифания кипрского и относимый Гельцером к VII в., "Εκθεσις πρωτοκλισιών πατριαρχών τε καί μητροπολιτών, перечисляет уже 33 митрополита]. Но что составляет характерное явление, то это то, что [теперь ещеоказываются 34 архиепископий, подчиненные константинопольскому патриарху, которые с точки зрения V века были совершенно новым явлением, и они суть великие показатели того, что митрополитанская система не выдержала напора истории и клонилась к окончательному устранению. В IX в. в патриархате константинопольском на 34 митрополии приходились 41 αυτοκέφαλοι (т. е. αρχιεπίσκοποι). [В начале X в. число митрополитов было уже 51, столько же было и архиепископов]⁶⁸).

Фактов для истории возникновения этих архиепископий известно слишком мало; поэтому гипотезы для объяснения этого явления неизбежны. Видимо, автокефальность их была фиктивная. Одно лицо в церкви не может быть "самоглавным". За смертью архиепископа кто-либо должен был поставить ему преемника. И, вероятно, ставил их архиепископ константинопольский (хотя в XI в. митрополиты энергично отстаивали свои права) и "автокефальный" при богослужении "возносил имя" только патриарха константинопольского, а не своего епархиального митрополита. Зависимость их от митрополита была номинальна, или просто нулевая. Обязаны ли они были принимать участие на митрополичьих (местных) соборах — это еще вопрос. Они являлись только членами синода в Константинополе. Любопытно процентное отношение этих архиепископий: сравнительно более всего их появилось вблизи Константинополя. Оказывается, например, что в Европе фракийской, т. е. той епархии, где лежит Ираклия и Константинополь, было 5 автокефальных (архиепископов) и еще только 5 простых епископов, подведомственных митрополиту. Но были и отдаленные автокефальные церкви. Всякая кафедра, имевшая когда-либо святого епископа или мученические мощи, стремилась к автокефально-сти. Таким образом, образование автокефальных церквей составило целый ряд пятен, прорывавших плотную сеть митрополитанской системы.

Но автокефальное архиепископство представляло только начало движения в епископских санах. Сравнив подлежащие списки в их хронологической последовательности, можно заметить, как епископы сначала делаются архиепископами, а потом митрополитами. Так, например, было со смирнским епископом. Сперва епископ, *επαρχιώτης* асийский (подведомый митрополиту ефесскому), в IX в. уже *αυτοκέφαλος* (*αρχιεπίσκοπος*), наконец, *μητροπολίτης*. Та же самая история с *Κοτυαίον της Φρυγίας Σαλουταρίας*, с *Μιτυλήνη των Νήσων*. Все эти превращения совершались на первых порах очень логично. Последовательность выражалась в том, что у митрополитов (в отличие от архиепископов) был какой-нибудь *θρόνος υποκειμενος* (подведомственная епархия), и в случае, если архиепископ становился митрополитом, то, чтобы была у него своя подчиненная как бы епархия, выделяли из той же епархии несколько епископий (у митрополита котиайского было только 3 *θρόνοι υποκειμενοι*).

Но в конце концов дело свелось к простой титулатуре, и появились митрополиты вроде евхитского в Еленопонте, у которого *θρόνος υποκειμενος ουκ εστι*.

Параллельно с этим наблюдается и следующее явление: списки митрополитов принимают строго определенный вид (становятся разрядными списками), и в них митрополитов то повышают на несколько мест, то понижают, и это делается по постановлению

константинопольского *σύνοδος ἐνδημούσα*. Этот разрядный список определяет "*τάξις πρωτοκαθεδρίας*", порядок, в котором митрополиты сидят на соборах. Собор Халкидонский может считаться нормой для этого списка в его древнейшей форме. В этих списках делались пометки: митрополит такой-то, тогда-то занимал такое-то место, потом повышен или понижен. Из кафедр очень крупная была фессалоникская; она занимала столь высокое место, что Феодор Чтец этого епископа называет даже патриархом. Когда же она перешла в подчинение константинопольскому патриарху, то место в списках заняла уже низшее (в конце концов 16-е).

Новые порядки создали новую терминологию, которая отразилась и на России. По ходу истории должно бы дело стоять так: высшее положение епископа обозначается словом "архиепископ", который был выше митрополита (имел подведомых ему митрополитов); имена *ἐξάρχος* и *πατριάρχης* — простые варианты имени *αρχιεπίσκοπος*. Так в древнюю пору и было. С понятием "архиепископ" непременно связана была мысль об его автокефальности, и когда митрополит кипрский признан был неподчиненным архиепископу антиохийскому (на III вселенском соборе), он, как автокефальный, стал именоваться уже не *μητροπολίτης*, а *αρχιεπίσκοπος*. Но потом появились номинальные самоглавности; но по существующему *usus* и этих *αυτοκέφαλοι* стали называть архиепископами, и *αρχιεπίσκοπος* оказался ниже митрополитов. Эта позднейшая терминология перешла к нам в Россию. У нас сначала был один только митрополит киевский, потом явился титулярный архиепископ новгородский; впоследствии один титул митрополита разделился на три, но "архиепископ" у нас стал ниже "митрополита". В сущности, митрополиты русские, не имея у себя подчиненных епископов, являлись только простыми титулованными лицами. Не логичен титул архиепископа белградского и митрополита сербского (должно бы быть: архиепископ сербский и митрополит белградский, ибо Белград = *μητρόπολις*). Митрополит черногорский должен бы был называться архиепископом черногорским, как "самоглавный", но не имеющий в подчинении епископских кафедр.

Таким образом, теперь трудно определить, вследствие этой измененной титулатуры, какое положение занимал в истории тот или иной "архиепископ", потому что слово "архиепископ" стали употреблять неправильно. Например, Василий Великий по объему своей власти должен бы быть назван "архиепископом"; но неизвестно, носил ли он на самом деле этот титул, так как титулы в то время еще только вырабатывались. А св. Николай мирликийский никогда не был архиепископом, потому что мирликийские (*τα Μύρα της Λυκίας*) епископы всегда были только митрополитами епархии Ликии.

Помимо указанных перемен, успехи древней константинопольской кафедры выразились в расширении ее области на счет других патриархатов. К ней при Льве Исавре были присоединены восточный Иллирик, зависевший прежде от Рима, и епархия Исаврия (с митрополией Селевкией и 23 епископиями), зависевшая прежде от антиохийского патриарха.

Таким образом, все дела были стянуты к Константинополю. Здешние соборы ведали дела всей восточной церкви. Третьим правилом VII вселенского собора был нанесен удар праву народа на участие в избрании епископа, которое исторически свелось к влиянию "мирских начальников" на эти выборы. Собор передает эти выборы епископам. Но некоторые константинопольские патриархи делали попытки устранить от этого участия и епископов и решать дела об избрании единолично.

Примечания

⁶¹) "Ни в какой-либо деревне, ни в небольшом городке, которому достаточно одного пресвитера, чтобы не умалить имя и авторитет епископа" (*лат.*).— 337.

⁶²) Ср. *H. Geizer*, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung. Leipzig 1899. *Ю. Кулаковский*, К вопросу о фемах Византийской Империи. "Киевский Изборник", 1904, стр. 95-118 (и отдельно). (*А. Б.*) - 339.

⁶³) "Потому что это не продажа, но приношение" (*греч.*).— 343.

⁶⁴) "Доход церкви хиротонисуемого" (*греч.*).— 344.

⁶⁵) "Приношение" (*греч.*).— 344.

⁶⁶) "За наставление" (*греч.*).— 344.

⁶⁷) "За все остальные обычные процедуры" (*греч.*).— 344.

⁶⁸) Ср. *H. Geizer*, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Noti-tae episcopatiim. (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XXI. Bd. III. Abth.). München 1901. Также *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani*. Ed. *H. Geizer*. Lipsiae 1890. (*А. Б.*) - 345.