



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 2 том 2 часть

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



Киев
2012

Проф. В. В. БОЛОТОВЪ.

ЛЕКЦІИ
ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ.

II.

Исторія церкви въ періодъ до Константина В.

Посмертное изданіе подъ редакціей
проф. А. Бриллиантова.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. МЕРКУШЕВА. Невскій, 8.
1910.

натуры. За строгій аскетизмъ хвалятъ его даже древніе его противники. Устройство, данное имъ своей сектѣ, было просто, но въ общемъ церковное. Его послѣдователи, какъ онъ называлъ ихъ, «συνταλαίπωροι καὶ συμμισοῦμενοι», товарищи его бѣдствій, раздѣлявшіе съ нимъ людскую ненависть противъ него, раздѣлялись на совершенныхъ и оглашенныхъ. Но Маркіонъ установилъ то отличіе въ сравненіи съ церковію, что его оглашенные обязаны были присутствовать при всѣхъ частяхъ богослуженія на томъ основаніи, что имъ, какъ менѣе просвѣщеннымъ, тѣмъ болѣе нужно было поучаться въ христіанской истинѣ.

Маркіонъ, судя по всѣмъ даннымъ, не составилъ строго выработанной системы. Можетъ быть, уже въ его собственныхъ отдѣльныхъ выраженіяхъ крылись различныя противорѣчія, которыя послужили основаніемъ для разногласія среди его собственной школы. Первоначальную систему Маркіона возстановить поэтому трудно, такъ какъ до насъ она дошла уже съ дополненіями изъ позднѣйшаго періода, и наиболѣе связаное ея преданіе, сохранившееся въ сочиненіи Эзника багревандскаго, армянскаго епископа V в., представляетъ уже позднѣйшую переработку маркіонитства. Нужно, однако, думать, что исходнымъ пунктомъ воззрѣнія Маркіона былъ чистый дуализмъ, и притомъ самый рѣзкій.

Благому Богу, Отцу Христа, онъ противопоставилъ злое начало, именно въ лицѣ праведнаго диміурга, праведнаго міроздателя: «δίκαιος» было для Маркіона то же, что «κακός». По крайней мѣрѣ, сохранилось одно его выраженіе: «диміургъ золь и злы его творенія». Онъ сталъ на почву совершенно принципиальную. Признавъ одно только христіанство, онъ съ одинаковымъ отрицаніемъ относился къ всему, что не было христіанствомъ, не полагая никакихъ степенныхъ различій между нехристіанскими обнаруженіями. Поэтому онъ составилъ и на іудейство взглядъ, слишкомъ смущавшій даже непосредственныхъ его учениковъ,—думалъ, что іудейство по своему качеству не отличается отъ язычества. До такой высокой степени антиюдаизма даже ближайшіе послѣдователи Маркіона не могли подняться, поэтому они и принялись перерабатывать его систему, именно ввели въ видѣ третьяго начала понятіе о диміургѣ правосудномъ, отличномъ отъ матеріи съ главнымъ представителемъ ея сатанюю. Такимъ образомъ, трехчастное начало въ маркіонитствѣ нужно считать позднѣйшимъ наростомъ этой системы.

Мірѣ Маркіону представлялся, какъ созданіе «правосуднаго диміурга». Для поддержанія въ немъ нравственнаго порядка, онъ далъ ему законъ, но не вдохнулъ въ человѣка, такъ сказать, нравственной силы, чтобы исполнить этотъ законъ. Диміургъ хотѣлъ поддержать нравственный порядокъ въ мірѣ строгостію своихъ предписаній. Но вслѣдствіе этого получилось то, что люди жестоко мучились на землѣ. Но столь же жестоко было наказаніе ихъ правосуднымъ диміургомъ по смерти. Всѣхъ людей, согрѣшившихъ противъ его закона (а не согрѣшившихъ не было), онъ посылалъ въ адъ.

Наконецъ «благій Богъ» по свободной милости, какъ Богъ чистой любви и благодати, сжалился надъ страждущимъ человѣческимъ родомъ и рѣшилъ освободить его отъ власти диміурга. Для этого онъ въ призрачномъ тѣлѣ послалъ на землю Мессію, или—что вѣрнѣе и болѣе отвѣчаетъ воззрѣнію Маркіона, для котораго ипостасное различіе въ Троицѣ было неясно—благій Богъ самъ въ модусѣ Сына сошелъ въ призрачномъ тѣлѣ, открывшись въ 15 годъ Тиверіа, выдавая себя за Мессію, обѣщаннаго іудейскимъ Богомъ. Онъ предалъ невѣдомое людямъ еще вѣдѣніе, научилъ ихъ, какъ освободиться отъ диміурга, но этимъ возбудилъ противъ себя вражду самого диміурга, который пригвоздилъ Мессію на крестѣ. Конечно, страданіе Бога было только призрачное, потому что Онъ явился въ призрачномъ тѣлѣ. Но распятіе на крестѣ было для Него необходимо для того, чтобы онъ могъ уподобиться мертвымъ: адъ, въ которомъ заключены были души умершихъ, не былъ отверстъ ни для кого живого. Такимъ образомъ Своею призрачною смертію Онъ воспользовался для того, чтобы освободить изъ узъ всѣхъ заключенныхъ умершихъ, страдавшихъ отъ правосуднаго диміурга.

Но этимъ не окончилась Его миссія. По позднѣйшей переработкѣ маркіонитства (у Эзника), Богъ, уже строго различный въ ипостасномъ смыслѣ отъ Своего Сына—Мессіи, послалъ Его научить людей вѣдѣнію и освободить отъ власти диміурга какъ мертвыхъ, такъ и живыхъ. Освобожденіе мертвыхъ совершилось чрезъ распятіе Христа и сошествіе Его во адъ, а для освобожденія живыхъ Маркіонъ предполагалъ вторичное пришествіе Мессіи. Онъ явился теперь не въ призрачномъ человѣческомъ тѣлѣ, а въ Своей славѣ и вступилъ въ судъ съ диміургомъ. Основою для суда Христосъ избралъ самый законъ, данный диміургомъ. Онъ обвинилъ его въ томъ, что онъ

поступилъ несправедливо и не исполнилъ своего собственнаго закона. Христось спросилъ диміурга: «Ты ли написалъ въ законѣ: «Кто прольетъ кровь человѣка, того кровь прольется» (Быт. IX, 6)? Диміургъ признался, что въ его законѣ стоятъ такія слова. Тогда Христось указалъ на то, что вмѣсто благодарности за Его различныя благодѣянія человѣческому роду, сдѣланныя совершенно безвозмездно, диміургъ распялъ Его на крестѣ. Такимъ образомъ диміургъ долженъ былъ признать себя нарушившимъ свой собственный законъ и подлежащимъ казни. Тогда онъ началъ упрашивать Христа пощадить его, обѣщаясь отдать Ему всѣхъ тѣхъ, которые увѣруютъ въ Него. Такимъ образомъ, самъ правосудный диміургъ создалъ правовой базисъ для того, чтобы явилось на землѣ христіанство. Послѣ этого Христось, явившись ап. Павлу, обратилъ его; восхитилъ его до третьяго неба, показалъ ему неизреченные глаголы (2 Кор. XII, 2—4), откуда онъ узналъ, что всѣ люди «куплены цѣною» (1 Кор. VI, 20) страданій Сына Божія.

Маркіонитство оказалось по своей церковной организаціи болѣе чѣмъ другія гностическія секты устойчивымъ. Мы съ нимъ встрѣчаемся въ VI—VII вѣкѣ, хотя въ значительномъ смѣшеніи съ аналогичнымъ ему по исходному пункту дуализмомъ манихейства. Въ IV в. маркіонитство составляло еще весьма значительную силу не только на востокѣ, но и на западѣ.

Приложение: Мандаиты (такъ называемые «христіане Іоанна Крестителя», «MUGHTASILAN») ¹⁾.

Въ половинѣ XVII в. въ Европѣ въ первый разъ узнали о существованіи около города Басры по нижнему теченію Тигра «христіанъ св. Іоанна». Въ 50-хъ годахъ XIX-го столѣтія этихъ предполагаемыхъ учениковъ св. Іоанна Крестителя посѣтилъ Петерманнъ и собралъ о нихъ болѣе полныя свѣдѣнія. У своихъ сосѣдей они извѣстны подъ именемъ с ѹ б б а (по-арабски, отъ ед. ч. саби), т. е. крестильниковъ, и охотно принимаютъ это имя, чтобы считаться за тѣхъ сабіевъ, которымъ Мухаммадъ въ куранѣ узаконяетъ покрови-

¹⁾ По Kessler'y [Artik. „Mandäer“ въ Herzog und Hauck's Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. B. IX (1881), S. 205—222. Е му же принадлежитъ статья съ этимъ заглавіемъ и въ третьемъ изданіи энциклопедіи. B. XII (1903), S. 155—183].

тельство, какъ людямъ, имѣющимъ писаніе. Болѣе ученые изъ нихъ называютъ себя Nâsôgrâjê, назореями, т. е. христіанами, хотя христіанскаго въ нихъ нѣтъ ничего. Но всеобщее употребительное ихъ имя—mândajê מַאנְדַאֵי, т. е. γνωστικί.

Какъ видно изъ ученія, содержащагося въ ихъ священныхъ книгахъ ¹⁾, они—несомнѣнные гностики. Pirâ rabbâ פִּירָא רַבָּא, «великая слава»—такъ называется Βοθός въ этой системѣ—имѣетъ подлѣ себя «эиръ сіянія великаго» и «великаго духа», מַאנְא רַבָּא mánâ rabbâ, изъ котораго истекаетъ «великій Іорданъ» въ этомъ сіяющемъ эирѣ. Имѣя подлѣ себя σὺζυγος D'm ûtâ דְמוּתָא («ὁμοίωσις»), онъ вызываетъ къ бытію «первую жизнь» и затѣмъ возвращается къ созерцанію «великой славы». Первый эонъ—«первая жизнь» есть самый Богъ, развивающій изъ себя плирому וְיָרֵךְ, «ўтре» ûtrê, начинающуюся первую парю: «вторую жизнь» и «вѣдѣніемъ жизни» מַאנְדָא דְהַיָּיָה mândâ d'hajjê, отъ котораго мандайе заимствуютъ свое имя. Тогда какъ «вторая жизнь» за попытку подняться выше «первой жизни» была понижена за «каналы водные», «вѣдѣніе жизни» остался при «великомъ духѣ», какъ его сынъ возлюбленный. Манда-д-хайе есть Λόγος этой системы; какъ Богъ откровенія, онъ есть gâbrâ qâdmâjâ, «перво-человѣкъ», послѣдовательно воплощающійся въ мирѣ первоначально въ видѣ Hîbîl, Sîtil и Anûš (Авель, Спѣзъ, Эносъ), въ концѣ времени—въ видѣ Яхъи или Jûhânâ bar Zkârjâ, Іоанна Крестителя. Hîbîl или חֵיבִיל חֵיבִיל Hîbîl-Zivâ, «Авель сіяющій» есть преимущественное его воплощеніе—«Христосъ» этой системы.

Мірозданіе начинается тѣмъ, что 360-й эонъ (послѣдній), «ветхій-сокровенный-стражъ» [ср. Σταυρός-Ὀρός], «Abatur», т. е. «Отець-ўтре», посмотрѣлся въ «черную воду» [χένωμα], и изъ его отраженія возникъ P'tâhîl—Гавріилъ «открыватель» [δημιουργός]. По повелѣнію Абатура, онъ создаетъ небо и землю, Адама и Еву, но не въ силахъ поднять ихъ на ноги; они могутъ только

¹⁾ Первая по важности—sidrâ rabbâ סִדְרָא רַבָּא, «великая книга», называемая также גִּזְזָא גִּזְזָא gînzâ, «сокровищемъ». Она состоитъ изъ половины «направо», jamînâ (395 стр. quarto maiore по изданію Петерманна [1867]), предназначенной для живыхъ, и половины «налѣво», smâlâ (138 стр.), назначенной для умершихъ (молитвы при погребеніи), т. е. и по самой своей формѣ представляетъ древне-христіанскій диптихъ. Менѣе важны sidrâ d'Jahjâ «книга Іоаннова», и Qolastâ (гимны).

ползать. Тогда Хибиль-Ситиль-Анүшь отъ «первой жизни» получили повелѣніе вдохнуть въ Адама и Еву духъ отъ «великаго духа», научить ихъ вѣдѣнію жизни, именно: чтобы они, вѣдая о горнемъ, не чтили своего создателя П'тахила, очищались крещеніемъ и вели брачную жизнь (субба — по принципу полигамисты). П'тахиль вслѣдствіе этого утратилъ власть надъ людьми, и Абатуръ, прогнѣвавшись на него за это, выбросилъ его за предѣлы свѣта, гдѣ онъ и блюдетъ до послѣдняго суда, когда Хибиль-Зйва креститъ его и поставитъ царемъ надъ всѣми ўтре (извѣстная претензія древнихъ, но исторически оскудѣвшихъ народностей).

Одна изъ характерныхъ особенностей этой доктрины—нисхождение Хибиля-Зйвы во адъ, въ который зачислены (въ видѣ темныхъ силъ) не только древніе вавилонскіе боги, но и (отождествляемые съ ними) святые имена христіанства (אֱלֹהִים, אֱמֶת), и побѣда надъ всѣми его силами.

Міру назначено существовать 480000 лѣтъ, и онъ уже трижды подвергался гибели за исключеніемъ единой человѣческой пары. Послѣ Ну (Ноа) открывается періодъ лжепророковъ: Абрахѣмъ, поклонникъ Адуная-солнца, Мйша (Моисей), во время котораго истинную религію хранили только египтяне, Шлімунъ бар-Давитъ (Соломонъ), которому служили демоны, Йишу Мшйха (Христосъ), которому по ошибкѣ преподавъ крещеніе единственный въ то время истинный пророкъ, за 42 года предъ тѣмъ явившійся при Понтіи Пилатѣ, Юхана бар-Зкарья, проповѣдникъ покаянія, воплощеніе Хибиля-Зйвы. Для противодѣйствія Мшйхѣ сошелъ съ небесъ Анүшь, пріялъ отъ Мшихи крещеніе, творилъ чудеса, и, обвинивъ его предъ іудеями, довелъ его до крестной смерти, а самихъ іудеевъ, убившихъ Яхью (Юхану), разсыялъ по всему свѣту, столицу ихъ Урашлѣмъ [имя, которое значить: Уръ (одинъ изъ адскихъ духовъ) совершилъ (этотъ городъ, Іерусалимъ)] разорилъ, возвѣстивъ истинную вѣру, послалъ 360 истинныхъ пророковъ на ея проповѣдь, а самъ возвратился въ плирому. Но онъ снова сошелъ на землю, когда явился «послѣдній лжепророкъ», послѣ котораго болѣе не будетъ никакого лжепророка, Мхамадъ (Мухаммадъ); около него и его зятя Али вращался Анүшь и препятствовалъ имъ проявить во всемъ объемѣ ихъ вредную энергію. Послѣ Мхамада міру осталось существовать 4 или 5 тысячъ лѣтъ; затѣмъ гибель міра, новое его населеніе отъ новой человѣческой

пары, 50000 лѣтъ новаго міра (хиліазмъ), и — уничтоженіе всего матеріальнаго и злого; вѣчное царство свѣта.

У мандаеи есть мужская іерархія изъ трехъ степеней. 1) Шканда שְׁכַנְדָּא , діаконы (послѣ 12-лѣтняго обученія, не моложе 19 лѣтъ). 2) Тармида תַּרְמִידָא (т. е. «ученики» = תַּלְמִידָא *talmidá*) пресвитеры, послѣ — minimum — однолѣтняго служенія въ санѣ шканды и искуса (семь сутокъ бдѣнія — съ урывками сна не свыше 15 минутъ каждая, затѣмъ 60 дней строжайшей левитской чистоты, съ обязательствомъ начинать этотъ 60-дневный искусь снова въ случаѣ нарушенія этого условія испытываемымъ или его домашними; поэтому вмѣсто 60 дней этотъ искусь длится нерѣдко 4—5 мѣсяцевъ) и нѣкоторыхъ церемоній (похоронный отпѣвъ испытываемаго и крещеніе дважды) рукополагаемые епископомъ въ сослуженіи съ двумя пресвитерами или же только пресвитерами по довѣрію епископа, имѣющіе право совершать крещеніе надъ другими. 3) Ганзивра גַּנְזִיבְרָא , «хранители сокровища» (т. е. «великой книги»), епископы, производимые изъ тармида послѣ толкованія въ продолженіе трехъ воскресныхъ дней трехъ труднѣйшихъ мѣстъ изъ священныхъ книгъ предъ собраніемъ тармида и другихъ религіозныхъ церемоній.

Наконецъ 4-ю теоретическую степень составлялъ бы רִיש־אֲמַמָּא *риш-амма*, «глава народа», который соединилъ бы въ своемъ лицѣ верховную гражданскую и духовную власть. Этой степени у мандаеи нѣтъ въ настоящее время и въ теченіе всей міровой исторіи были только два *риш-амма*, оба не земного (горняго) происхожденія: первый до Яхьи, это былъ Фаранъ, второй послѣ Яхьи, это былъ Адамъ-абульфараджъ.

Кромѣ іерархіи мужской, есть у нихъ женская іерархія изъ двухъ степеней: шканда изъ дѣвъ, которыя могутъ быть возведены въ степень тармида, если выйдутъ замужъ за тармида или ганзивра. Ср. *ai diaxoi* и *ai presbyterai* древней церкви.

Таинство (точнѣе: главныхъ религіозныхъ церемоній) два: крещеніе, מַסְבַּתָּא *masbatá*, многократно повторяемое во очищеніе отъ грѣховъ, и причащеніе, פֶּתְחָא *pehtá* (испорченное сирское פֶּתְחָא *pehtá*) виномъ и небеснымъ хлѣбомъ жителей царства свѣта (тонкая испеченная изъ прѣснаго пшеничнаго тѣста въ новой печи пресвитерами лепешечка, разрѣзанная на маленькіе круглые кусочки, преподаваемые пресвитеромъ

прямо въ ротъ; отъ прикосновенія къ ней пальцевъ причащающагося эта облатка утратила бы таинственную силу)—по праздникамъ для полученія таинственныхъ силъ.

Въ году у мандае 6 праздниковъ, изъ которыхъ характеристичны вознесеніе (въ плирому, по возвращеніи изъ ада, **Хибилы-Зивы**), крещеніе (обязательное для всѣхъ, по три раза въ день, въ продолженія этого пятидневнаго праздника) и воспоминаніе объ египтянахъ, утонувшихъ въ Черномъ морѣ.

Въ XIX столѣтіи этихъ «гностиковъ» оставалось немного (по Петерманну до 1500 душъ).

Это явленіе представляетъ интересъ а) какъ архаистическій остатокъ движенія, въ главномъ своемъ теченіи исчезнувшаго давнымъ давно, и б) какъ выпуклый показатель того, что гносисъ—въ своихъ главныхъ представителяхъ заявлявшій о себѣ только своимъ антиюдаизмомъ—былъ теченіемъ антихристіанскимъ, вель борьбу съ христіанствомъ путемъ компромисса съ нимъ. Въ главныхъ своихъ системахъ гносисъ признавалъ во Христѣ самое свѣтлое явленіе міровой исторіи; здѣсь, напротивъ, вражда противъ Христа, христіанства и особенностей христіанской жизни (аскезъ, посты, безбрачіе, иконы), едва уступающая враждѣ противъ іудейства. И, однако, это не есть и гносисъ антиномистическій, обѣляющій все черное, начиная съ Каина: Авель, Сиевъ, Эносъ, Ной, здѣсь признаны. Это явленіе проще объясняется предположеніемъ, которое оспариваетъ Кесслеръ, что мандае—уклонившіеся въ гносисъ ученики Іоанновы. Рѣчи проповѣдника покаянія на берегахъ Іордана взволновали весь іудейскій міръ до Вавилоніи (языкъ мандае—интересный остатокъ языка вавилонскихъ іудеевъ). Часть «учениковъ Іоанновыхъ», появившихся и въ Вавилоніи, «ниже еще есть Духъ святой» слышавшихъ (Дѣян. XIX, 2), не поняла смысла миссіи величайшаго изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, заняла враждебное положеніе въ отношеніи къ христіанству и, оставшись позади этой побѣдившей міръ силы, возненавидѣла христіанъ отъ всей глубины своей безсильной злобы и зависти. Но непризнанные и со стороны іудеевъ, можетъ быть гонимые или третируемые свысока (наравнѣ съ крещаемыми прозелитами, исполнявшими только заповѣди Ноевы?), іоанниты возненавидѣли и іудеевъ. Ной — послѣднее великое явленіе ветхозавѣтной исторіи. Съ Авраама—уже идутъ лжепророки. Ни великій законодатель Моисей, ни Соломонъ — блестящій представитель политическаго могущества Израиля, не встрѣ-

чаютъ сочувствія іоаннитовъ; фараонъ и египтяне—вотъ истинные свѣточы этой долгой исторической ночи. Іерусалимъ также мандайямъ ненавистенъ, разгрому іудеевъ они радуются. Только Іоаннъ Креститель и освященный его дѣятельностію Іорданъ составляютъ завѣтное исключеніе.

Но все же связанные съ христіанствомъ единствомъ исторической почвы—бытовыхъ условій новозавѣтнаго времени, *mândájé* въ своихъ учрежденіяхъ представляютъ нѣчто, похожее на копію съ христіанской жизни древнѣйшаго періода.

IV. Распространеніе христіанства ¹⁾.

1. Источники свѣдѣній о распространеніи христіанства въ древнѣйшее время.

Свѣдѣнія о распространеніи христіанства въ древнѣйшее время заимствуются частію изъ отдѣльныхъ мѣстъ древней христіанской письменности вообще, частію изъ специальной литературы—апокрифической. Въ первыхъ даются суммарныя обзорѣнія уже достигнутыхъ результатовъ въ дѣлѣ проповѣди; произведенія другого рода носятъ характеръ монографій.

1) Всѣ суммарныя обзорѣнія содержатся, собственно говоря, у одного Тертулліана. Его сочиненія представляютъ, повидимому, вѣрную картину того, чѣмъ стало христіанство къ первому десятилѣтію III вѣка. Въ сочиненіи «Противъ Іудеевъ» онъ говоритъ: «Да въ кого же, какъ не въ Христа, увѣровали всѣ народы? Да въ кого же увѣровали и другіе народы: Паряне, Мидяне, Эламиты, жители Месопотаміи, *Арменіи*, Фригіи, Каппадокіи, Понта и Асіи, Памфіліи, Египта и *частей Африки, находящихся за Киринеею, и жители Рима*, и жившіе тогда въ Іерусалимѣ Іудеи, и другіе народы, и раз-

¹⁾ Обширное изслѣдованіе о распространеніи христіанства въ первые три вѣка далъ въ новѣйшее время А. Нагнаск, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Zweite neu durchgearbeitete Auflage mit elf Karten. B. I—II. Leipzig 1905.* Апокрифическую литературу авторъ, однако, почти совсѣмъ устраняетъ въ качествѣ источника исторіи христіанской миссіи въ древнѣйшее время, поставляя задачей, по его словамъ, возможную полноту лишь по отношенію къ достовѣрному матеріалу. *Vorrede zur ersten Auflage (1902), l. c. S. V—VI.*

ные обитатели Гетуліи, многочисленныя жители Мавританіи, всѣ предѣлы Испаніи, разные народы Галліи, и недоступныя для римлянъ мѣста Британніи, но подчиненныя Христу, а равнымъ образомъ — Сарматы, Даки, Германцы, Скиѣи и многія отдаленныя народности и многіе острова и провинціи, неизвѣстныя намъ, которыхъ мы не можемъ и перечислить». Обращаясь къ римскимъ властямъ, Тертуллианъ говоритъ: «Мы существуемъ только со вчерашняго дня и, однако, мы наполнили все ваше: города, острова, крѣпости, муниципіи, соборники, лагеря, трибы, куріи, дворець, сенатъ, форумъ». Затѣмъ, когда ему приходится встрѣчаться съ возраженіемъ, что христіане враги римской республики, онъ говоритъ: «если только мы враги вамъ, то у васъ больше враговъ, чѣмъ гражданъ, потому что всѣ ваши граждане сдѣлались христіанами» ¹⁾.

Подобныя мѣста, конечно, свидѣтельствуютъ, что христіанство распространялось быстро и что христіане II вѣка были убѣждены, что ихъ вездѣ много. Но признавать историческое значеніе и за каждою частностью такихъ тирадъ было бы не научно. Тонъ подобныхъ мѣстъ слишкомъ ужъ ораторскій. Приведенное мѣсто изъ сочиненія Тертуллиана «Противъ Іудеевъ» говоритъ само за себя. Христіанскій ораторъ исчерпываетъ весь запасъ своихъ географическихъ свѣдѣній

¹⁾ *Adversus Judaeos* c. 7: „in quem enim alium universae gentes crediderunt nisi in Christum? Cui enim et aliae gentes crediderunt: Parthi, Medi, Elamitae, et qui inhabitant Mesopotamiam, Armeniam, Phrygiam, Cappadociam, et incolentes Pontum et Asiam, Pamphyliam, immorantes Aegyptum et regionem Africae, quae est trans Cyrenen, inhabitantes Romanam, et incolae tunc et in Hierusalem Judaei et caeterae gentes (= Дѣян. II, 9—10): etiam Getulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversae nationes, et Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita: et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum, abditarum multarum gentium et provinciarum, et insularum multarum, nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus“.—*Apologetic.* c. 37: „Plures nimirum Mauri et Marcomanni, ipsique Parthi, vel quantaecunque (unius tamen loci et suorum finium) gentes, quam totius orbis? [полуироническій вопросъ, такъ какъ предполагается, что вся вселенная наполнена христіанами]. Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus: urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum“. „Plures hostes [если только христіане вамъ враги] quam cives vobis remansissent.—Nunc—pene omnes cives christianos habetis“.

безъ наличной возможности конкретными фактами подтвердить всѣ эти *multae—diversae—omnes*. Это видно изъ того, что онъ ссылается не на современныя ему данныя, а на книгу Дѣяній апостольскихъ, включая сюда христіанъ странъ ему неизвѣстныхъ даже по имени (*abditarum—ignotarum—minus possumus*). Но что, кромѣ фразъ, можно сказать о неизвѣстныхъ народахъ? «Христіанство существуетъ со вчерашняго дня, но все наполнило», говоритъ Тертуллианъ. Пусть все наполнено христіанами; но въ какомъ количествѣ? Утверждать, что христіанъ было больше чѣмъ «гражданъ», нельзя; для этого нужна болѣе точная статистика. Когда Тертуллиану приходится говорить не однѣ фразы и указывать собственныя имена, то онъ пользуется книгой Дѣяній и изъ повѣствованія о днѣ пятидесятиницы выписываетъ названія народностей. Новаго въ сущности онъ прибавилъ немного: Армению, да Африку, въ которой самъ жилъ. Такимъ образомъ, Тертуллианъ черпаетъ имена народностей отовсюду, не справляясь, имѣются ли опредѣленные данныя о распространеніи христіанства у этихъ народностей. Когда же рѣчь идетъ о количествѣ христіанъ, онъ пользуется выраженіями: «*omnes*», «*plures*», «*universi*».

Но Тертуллианъ самъ поправляетъ свои гиперболы въ *Adversus Scapulam* (Скапула былъ проконсуломъ въ Африкѣ). Въ этомъ посланіи Скапулѣ, желая устроить его множествомъ жертвъ изъ христіанъ, онъ заявляетъ (с. 5): если проконсулъ воздвигнетъ гоненіе на христіанъ, то придется перебить около $\frac{1}{10}$ Карфагена («*Carthago decimanda esset*»). Число карфагенскихъ христіанъ Тертуллиану, конечно, хорошо было извѣстно, и онъ максимальную, конечно, цифру жертвъ послѣдовательнаго гоненія опредѣляетъ $=\frac{1}{10}$ Карфагена: такую опредѣленностью разрѣшается приведенное выше эффектное заключеніе Апологетика! Между $\frac{1}{10}$ и различными «*plures*», «*omnes*», «*universi*», разстояніе очень большое.

Чрезвычайно серьезный коррективъ противъ преувеличеній Тертуллиана даетъ Оригенъ въ толкованіи имъ XXIV гл. 14 ст. евангелія Матѳея. Дѣло въ томъ, что въ то время были лица, ожидавшія скорого пришествія Спасителя. Оригенъ возражалъ противъ ихъ возрѣній тѣмъ положеніемъ, что предъ пришествіемъ Спасителя евангеліе должно быть проповѣдано между всѣми народами, а въ его время оно еще не было проповѣдано у Эѳіоповъ, Китайцевъ, Британцевъ, Германцевъ, Даковъ, Сарматовъ, и весьма многіе народы еще не

слышали евангельскаго слова ¹⁾). Такимъ образомъ, христіанство въ III вѣкѣ еще не было распространено въ большомъ объемѣ, хотя и было проповѣдано въ далекихъ странахъ тогдашней вселенной. Таковы результаты христіанской миссіи III вѣка.

2) У насъ есть, затѣмъ, спеціальная литература апокрифическаго характера, именно—разнаго рода подложныя дѣянія апостоловъ. Если бы придать довѣріе этимъ памятникамъ, то у насъ бы составила живая и цѣльная картина распространенія христіанства во времена апостоловъ. Но, къ несчастью, такого рода литература имѣетъ своеобразное происхожденіе и потому не можетъ быть принята за безспорный документъ.

Изслѣдованіе объ этихъ памятникахъ принадлежитъ нѣмецкому ученому Липсіусу ²⁾). Онъ пересмотрѣлъ всѣ подобныя акты апостольскіе и пришелъ къ тому выводу, что лишь весьма незначительная часть этой литературы вышла изъ подъ пера православныхъ писателей. По его воззрѣнію, только три памятника могутъ быть признаны каѳолическими: сирійскій памятникъ — *Doctrina Addaei*, сообщающій о началѣ христіан-

¹⁾ In Matth. XXIV, 14: Non enim fertur praedicatum esse evangelium apud omnes Aethiopas, maxime apud eos, qui sunt ultra flumen; sed nec apud Seras [китайцевъ] nec apud Orientem audierunt christianitatis sermonem. Quid autem dicamus de Britannis aut Germanis, qui sunt circa Oceanum, vel apud barbaros, Dacos et Sarmatae et Scythas, quorum plurimi nondum audierunt evangelii verbum, audituri sunt autem in ipsa saeculi consummatione.

²⁾ R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte. B. I—II und ein Ergänzungsheft. Braunschweig 1883 — 1890. Ср. также O. Vardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur. B. I. Freiburg im Br. 1902. S. 373—376, 411—459. Neutestamentliche Apokryphen, herausgeg. von E. Hennecke. Tübingen und Leipzig 1904. Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, herausgeg. von E. Hennecke. Tübingen 1904. F. Piontek, Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Anfange des 6. Jahrhunderts (въ Kirchengeschichtliche Abhandlungen herausgeg. von M. Sdralek. B. VI). Breslau 1908. Ср. также A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntniss des geschichtlichen Romans (Kleine Schriften, herausgeg. v. F. Rühl, B. II, Leipzig 1890, S. 332—394, перепеч. изъ Rheinisches Museum für Philologie, B. XIX, 1864). A. B.

ства въ Эдессѣ, дѣянiя апостоловъ Симона и Иуды и дѣянiя апостола Матѳея [эѳіопская легенда]. Липсіусъ считаетъ гностическими произведенiями дѣянiя Петра, Павла, Іоанна, Андрея, дѣянiя и мученичество Матѳея, дѣянiя Фомы, Филиппа, Варѳоломея, Павла и Феклы и Варнавы. Далекое не всѣ изъ нихъ сохранились цѣликомъ, многіе лишь въ отрывкахъ на греческомъ и латинскомъ и на восточныхъ языкахъ. Въ качествѣ древней попытки составить общій «corpus» можно отмѣтить латинскій сборникъ, приписываемый Авдію, первому епископу вавилонскому: «Historia certaminis apostolici», въ 10-ти книгахъ [ed. Lazius, Basileae 1551]. Составленъ онъ былъ будто бы на еврейскомъ языкѣ, затѣмъ переведенъ на греческій, Юлій Африканъ перевелъ его на латинскій языкъ; но это нужно считать фикціей, такъ какъ Юлій писалъ на греческомъ языкѣ. По всей вѣроятности, латинскій сборникъ относится къ временамъ послѣ Іеронима и падаетъ на 524—609 гг.; ссылки на св. Писаніе приводятся въ немъ по Вульгатѣ. Составители сборника обладали памятниками гораздо болѣе полными и лучшими сравнительно съ дошедшими до насъ.

Своеобразный характеръ указанныхъ гностическихъ произведенiй объясняется гностическими стремленiями. Гностики были аристократами мысли, были церковью въ церкви, государствомъ въ государствѣ, и какъ всякое вообще религіозно-философское общество, были не чужды стремленiй къ пропагандѣ. Литературной формой гностическихъ произведенiй былъ географическій романъ, ибо такую форму обезпечивался успѣхъ распространенiя идей. Гностическое ученіе вставлялось въ рассказъ о путешествiяхъ апостоловъ. Выборъ такой формы для распространенiя своихъ идей былъ очень удаченъ: рассказъ имѣетъ завлекающій интересъ для читателей. Современный намъ писатель Жюль-Вернъ также пользуется подобной фабулой для популяризаціи своихъ научныхъ положенiй. Литература въ формѣ путешествiй существовала и ранѣе у грековъ. Подобныя же произведенiя встрѣчаемъ мы и въ христіанскомъ католическомъ мірѣ. Напр., житіе Макарія римскаго содержитъ въ себѣ нелѣпный рассказъ о путешествiи Макарія на востокъ. Гностическія апокрифическія произведенiя содержатъ въ себѣ рассказы о приключенiяхъ, ужасныхъ событiяхъ, поразительныхъ чудесахъ и т. п. Но въ такую занимательную форму гностики вкладывали свое содержаніе:

путешественники-апостолы въ ихъ романахъ проповѣдуютъ гностическое ученіе; въ опасностяхъ и при чудотвореніяхъ обращаются къ Богу съ молитвами, но опять-таки съ гностическимъ характеромъ. Читатели несознательно такимъ путемъ знакомились съ гносисомъ и усвоили себѣ его тенденціи, которыя и закрѣплялись въ ихъ памяти; молитвы, часто художественно-поэтическія, заучивались наизусть.

Итакъ, очень рано явилась цѣлая серія произведеній для ознакомленія католиковъ-читателей съ содержаніемъ гносиса. Учители церкви скоро оцѣнили весь вредъ подобной письменности и объявили ее апокрифическою, т. е. такою, которою нельзя читать. Но тогдашняя цензура не была столь радикальна, какъ наша. У насъ цензура простирается на самую книгу: можетъ ее не пропустить въ свѣтъ. Въ древней церкви этого не было; зато пастыри близко стояли къ пасомымъ и достаточно было одного указанія, что то-то не должно быть читаемо. Но такое запрещеніе не совсѣмъ достигало своей цѣли: при отсутствіи гласности, оно не могло быть извѣстно всѣмъ вѣрующимъ. Результатомъ этого было то, что гностическая письменность попрежнему читалась католиками. Да и сама цензура иногда относилась къ этому явленію снисходительно, предполагая, что это не принесетъ особеннаго вреда, потому что, хотя въ этихъ произведеніяхъ есть догматическія погрѣшности, зато въ этическомъ отношеніи они безукоризненны.

Впрочемъ, гностическія произведенія, все-таки, редактировались католическими писателями; но слишкомъ одностороннею при этомъ была ихъ критика. Она простиралась лишь на догматическія тенденціи: вычеркивались гностическія мѣста, проповѣди и молитвы урѣзывались, нѣкоторыя же изъ нихъ оставлены въ цѣлости. По извѣстнымъ излюбленнымъ словамъ можно, однако, угадать тенденцію произведенія и послѣ этого исправленія; напр., обиліе въ нѣкоторыхъ молитвахъ словъ: «свѣтъ», «истина», ясно указываетъ на ихъ гностическое происхожденіе. Но что касается остальныхъ, кромѣ догматической, частей содержанія апокрифическихъ дѣяній, то «діореоты» не поправляли ихъ; на историко-повѣствовательную, напримѣръ, часть они совсѣмъ не обращали вниманія, да критиковать ее имъ было и не подъ силу, такъ какъ они не были подготовлены къ этому; поэтому они оставляли ее въ томъ видѣ, въ какомъ она была.

Съ этой точки зрѣнія ясно, что апокрифическіе источники свѣдѣній о распространеніи христіанства подлежатъ строжайшей критикѣ. Апокрифы вошли въ содержаніе сборниковъ, употреблявшихся въ церкви: синаксарей, прологовъ, четь-миной и др.; но это обстоятельство еще не ручается за санкцію со стороны церкви ихъ происхожденія и историческаго содержанія. Такимъ образомъ, открытъ вопросъ: можно ли до вѣрять этимъ сказаніямъ? Съ другой стороны: какія есть средства для опредѣленія ихъ достовѣрности?

Отвѣчая на первый изъ этихъ вопросовъ, можно аргюи разсуждать такъ: повѣствовательная сторона была не цѣлью автора, а лишь средствомъ; поэтому онъ естественно не обращалъ на нее должнаго вниманія; отсюда понятно, что апокрифы историческаго значенія имѣть не могутъ. Но такое мнѣніе слѣдуетъ признать преувеличеннымъ: гностическіе писатели въ высшей степени заинтересованы были въ томъ, чтобы читатели повѣрили имъ. Прежде всего, конечно, требовалось, чтобы читатель не усумнился въ рассказываемой исторіи, а для этого нужно было, чтобы во внѣшней оболочкѣ не заключалось ничего невѣроятнаго, не сообщалось чего-нибудь неправдоподобнаго. Можно признать вѣроятнымъ такое положеніе: гностическіе писатели, если только могли, говорили правду; имена царей I вѣка они указываютъ историческія, хронологія ихъ почти вѣрна. Итакъ, относительно апокрифовъ можно установить такое принципиальное положеніе: въ нихъ остались цѣнныя указанія на правду, представляющія собою остатки историческаго преданія. А слѣдовательно, апокрифическіе акты апостоловъ нельзя аргюи исключить изъ числа источниковъ для исторіи распространенія христіанства.

Но наши средства для повѣрки повѣствовательной стороны этихъ актовъ не особенно богаты. Приходится обращать вниманіе на двѣ стороны: а) на характеръ (содержаніе) повѣствуемаго и б) на характеръ (степень подготовки) той среды чрезъ которую прошло дошедшее до насъ повѣствованіе.

Въ первомъ отношеніи (а) историческій характеръ повѣствуемаго въ высшей степени вѣроятенъ, когда передаваемыя событія отличаются естественностью, напр., аа) если миссіонерскіе пути пролегаютъ по мѣстностямъ, подготовленнымъ къ усвоенію христіанства,—такимъ, гдѣ уже была іудейская колонизація (*ἡ διασπορά*), и бб) если проповѣдь апостоловъ ука-

зывается въ странахъ, которыя въ то время стояли въ сношеніяхъ съ греко-римскимъ міромъ (тогдашнія торговыя сношенія простирались до Индіи и Цейлона).

Во второмъ отношеніи (б) не слѣдуетъ упускать изъ виду, что аа) этнографическія и географическія свѣдѣнія у образованныхъ людей первыхъ вѣковъ христіанства были довольно слабы; бб) преданія мѣстныхъ церквей записаны въ такое позднее время, когда существованіе этой записи уже не можетъ служить ручательствомъ за то, что разные виды преданія не смѣшаны.

а) Однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ для повѣрки разнообразныхъ апокрифическихъ сказаній о проповѣди апостоловъ служитъ сравненіе съ тѣмъ, что повѣствуютъ объ апостольской проповѣди каноническія книги Новаго Завѣта. Изъ св. Писанія мы видимъ, что апостольская проповѣдь внѣ Палестины направляется по тѣмъ мѣстамъ, гдѣ жили іудеи разсѣянія. Ап. Павель, по преимуществу апостоль языкъ, избираетъ точкою отправленія для своей проповѣди молитвенные дома іудеевъ и прежде всего обращается къ нимъ, какъ наиболѣе подготовленнымъ слушателямъ. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что и другіе апостолы практиковали тотъ же самый способъ въ дѣлѣ христіанскаго благовѣстія. Поэтому съ довѣріемъ нужно относиться къ тѣмъ сообщеніямъ, гдѣ апостолы представляются дѣйствующими въ іудейскихъ поселкахъ. Напр. сообщеніе о томъ, что ап. Андрей былъ въ Синопѣ, вѣроятно: тамъ была іудейская колонія. Синопъ упоминается въ талмудической литературѣ, отсюда же вышелъ пресловутый Акила, буквалистъ-переводчикъ св. Писанія на греческій языкъ. Такимъ образомъ, ап. Андрей проповѣдывалъ уже на обработанной почвѣ.

Для оцѣнки вышеназванныхъ сказаній весьма важно также принять во вниманіе тѣ нормальные пути, по которымъ должна была идти миссіонерская дѣятельность апостоловъ. Для своихъ миссіонерскихъ передвиженій апостолы, какъ мы видимъ изъ св. Писанія, не прибѣгали къ чуду: какъ и обыкновенные люди, они переѣзжали моря, переходили горы, подвергались опасностямъ и т. п. Слѣдовательно, мы должны предположить естественный ходъ миссіи относительно всѣхъ апостоловъ. Когда ап. Павель путешествуетъ, то передвиженіе его вполне естественно, то по морю, то по сушѣ. Онъ встрѣчаетъ массу опасностей отъ людей и даже стихій; освобождается отъ смерти, какъ сосудъ Божій, естественнымъ способомъ. Если его под-

вергають пытки, то онъ заявляетъ, что онъ римскій гражданинъ; если его побиваютъ камнями, то съ нимъ случается обморокъ; словомъ—все естественно. Поэтому, не должно вѣрить тѣмъ апокрифическимъ сказаніямъ, гдѣ апостолы представляются въ чудесныхъ образахъ: летаютъ по воздуху и т. п. Такимъ образомъ, требуется, чтобы сказанія имѣли подъ собою естественную почву.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ сообщаемое не имѣетъ для себя аналогіи въ подлинныхъ Дѣяніяхъ апостоловъ. Но и въ этихъ случаяхъ естественность является необходимымъ признакомъ подлиннаго преданія. Здѣсь нужно имѣть въ виду разность среды, въ которой совершалась проповѣдь. Ап. Павелъ вращался на территоріи римской, другіе же апостолы проповѣдывали на окраинахъ ея и даже внѣ ея предѣловъ. При опредѣленіи мѣста ихъ дѣятельности можно наткнуться на такія извѣстія, которыя, повидимому, уничтожаютъ другъ друга. По одной исторіи, въ Персіи раздавалась проповѣдь Симона Зилота, —отсюда И. В. Чельцовъ [Исторія христіанской церкви. Т. I. 1861. Спб. 83—84] заключилъ, что эта исторія западнаго происхожденія; по другой исторіи, онъ былъ въ Британніи; отсюда заключеніе, что эта исторія восточнаго происхожденія. Восточные писатели говорятъ какъ бы такъ: эти апостолы проповѣдывали не у насъ, а далеко гдѣ-то на западѣ, а западные говорятъ тоже самое: не у насъ, а на востокѣ. Тутъ и другіе, такимъ образомъ, старались отодвинуть проповѣдь апостоловъ на самыя крайніе пункты. Повидимому, такія свидѣтельства должны быть признаны несостоятельными въ виду ихъ противорѣчія. На самомъ же дѣлѣ они вполне примиримы. Дѣло въ томъ, что путь апостоловъ былъ путь торговыхъ сношеній, который простирался съ одной стороны до Китая и Цейлона, а съ другой—до острововъ Британніи и до полудикихъ странъ Африки. По этому пути и двигались караваны, при которыхъ всегда была вооруженная сила для охраны отъ враговъ, разбойниковъ и разныхъ опасностей. Въ виду этого естественно, каждое частное лицо должно было примкнуть къ каравану для избѣжанія всякихъ опасностей. Торговля была мѣновая. Купцы греко-римской имперіи обмѣнивали свои товары на востокѣ на смолу, ароматы и золото, а потомъ отправлялись на другой конецъ и продавали тамъ новые товары. Отсюда нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что апостолы въ краткій періодъ времени представляются проно-

вѣдующими въ Китаѣ, Цейлонѣ и въ Британніи; вмѣстѣ съ караванами они были вынуждены постоянно переѣзжать изъ одной страны къ другой.

б) Другой вопросъ—могли ли не непосредственные свидѣтели точно передать свѣдѣнія о дѣятельности апостоловъ. Этотъ вопросъ значительно понижаетъ кредитъ тѣхъ литературныхъ историческихъ произведеній, въ которыхъ сообщаются вышеуказанныя свѣдѣнія. Въ настоящее время даже интеллигентное общество не знаетъ городовъ и селеній и даже цѣлыхъ странъ отдаленныхъ; въ I-мъ же вѣкѣ и II-мъ географическія познанія были совсѣмъ жалки. Если современнаго интеллигентнаго человѣка застаютъ врасплохъ, напримѣръ, телеграмма объ успѣхѣ какой-нибудь миссіи, то лишь немногіе не чувствуютъ необходимости обратиться за указаніемъ того, гдѣ дѣйствуетъ миссія, къ специальному географическому атласу. Но мы, конечно, не можемъ предполагать, что географическія свѣдѣнія грековъ были выше нашихъ. Напротивъ, они были темны и спутаны, особенно они были таковыми въ отношеніи къ такъ называемому варварскому міру. Это сдѣлается еще болѣе очевиднымъ, если принять во вниманіе, что греки вовсе не были пристрастны къ этнографическимъ изслѣдованіямъ о варварскихъ народахъ, и, не смотря на то, что варвары смѣняли другъ друга, греческіе интеллигенты упорно продолжали давать новымъ народностямъ имена, вычитанныя у своихъ авторитетовъ, у Геродотовъ и Страбоновъ. Такъ, напримѣръ, русскихъ они называли «Тавроскиоами», а страны нѣсколько сѣвернѣе черноморскаго побережья, были для нихъ вообще «гиперборейскими» странами. Греки одинаково называли всѣ тѣ народности, которыя жили на пространствѣ нынѣшней Россіи, «Скиѳами», не разбирая того, что здѣсь сталкивались народности самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ.

Та же самая неясность и сбивчивость понятій существовала у грековъ относительно Эѳіопіи и Индіи. Географическіе термины «Эѳіопія» и «Индія» фигурируютъ въ апокрифической литературѣ довольно часто. Но употребленіе этихъ названій является лишь мотивомъ къ искаженію преданія о распространеніи христіанства. Повидимому, что можетъ быть опредѣленнѣе термина «Эѳіопія»? У насъ сейчасъ же съ нимъ ассоціируется представленіе о странѣ въ Африкѣ, гдѣ приблизительно теперь Абиссинія. А между тѣмъ этотъ терминъ не имѣетъ такого опредѣленнаго значенія. Происхожде-

ніе его связано съ родосской колонизаціей и онъ не былъ строго географическимъ. У Гомера упоминаются αἰθίοπες, вѣчно счастливые люди. Эѳіопія—это страна, лежащая гдѣ-то къ югу, она лежитъ тамъ, гдѣ богъ Иліосъ стоитъ въ зенитѣ (ἥλιος αἰθίων), гдѣ живутъ вѣчно счастливые и благочестивые люди, приносящіе обильныя жертвы богамъ. Затѣмъ, по мѣрѣ развитія географическихъ знаній, Эѳіопія отодвигается постепенно все далѣе къ югу; подъ этимъ именемъ стали (по основаніямъ филологическимъ) разумѣть страну, въ которой живутъ люди съ темнымъ цвѣтомъ лица (αἰθίοπες), сдѣлавшимся таковымъ стѣ солнца. Ближе ко временамъ классическимъ этимъ именемъ обозначали страну, которая полагалась на югѣ Египта, на мѣстѣ нынѣшней Нубіи. А когда южная граница Египта стала извѣстна подъ ея точными этнографическими терминами (какъ Меройское царство, какъ земля Нубовъ), то Эѳіопія подвинулась еще далѣе къ югу, къ Судану («Суданъ», pluralis арабскаго языка, значитъ какъ разъ то же, что αἰθίοπες, т. е. «черные»). Въ греческомъ переводѣ Библии терминъ «Эѳіопія» употребленъ для передачи еврейскаго «Кушъ». И неизвѣстно куда бы загнана была Эѳіопія, еслибы не нашелся народъ, который усвоилъ себѣ имя эѳіоповъ, и не сдѣлалось общепонятнымъ, что αἰθίοπες—нынѣшніе абиссинцы, древніе агази. Сдѣлавшись христіанами, они сгруппировались и приняли названіе эѳіоплянъ, отождествивъ себя искусственнымъ путемъ съ тѣми эѳіоплянами, которые упоминаются въ Библии. Образовалось у нихъ также преданіе, что царица Савская (южеская), посѣщавшая Соломона, была ихъ царица, и они даже стали считать свою династію потомствомъ Соломона. Изъ этого передвиженія понятія Эѳіопіи ясно, какъ должно относиться къ тѣмъ свидѣтельствамъ, которыя говорятъ объ апостольской проповѣди въ Эѳіопіи.

Та же исторія случилась и съ Индією, хотя понятіе «Индія» и опредѣленное, а «Эѳіопія» только нарицательное, какъ видно изъ только что сказаннаго. Названіе «Индія» своимъ появленіемъ обязано сношенію грековъ съ персами. Въ сосѣдствѣ съ персами за Гималайскими горами жило индусское племя Синду (Sindhū). Персы, по свойству своего языка (по фонетическимъ законамъ санскритское «s» у персовъ, какъ народовъ иранскаго племени, переходитъ въ «h»), назвали его «Hindū» и противоплавали его себѣ по темному цвѣту лица. Отъ персовъ это названіе заимствовали греки, перемѣнивъ его въ «σι Ἰνδοί».

Такъ первоначально Индія означала опредѣленное мѣсто на земномъ шарѣ. Но съ теченіемъ времени названіе это утратило свой первоначальный, точный этнографическій смыслъ. Сами персы исказили его. «Sindhū» отличались отъ бѣлолицыхъ персовъ своимъ сравнительно темнымъ цвѣтомъ кожи и получили названіе «Инду». Но этимъ именемъ персы стали называть не только племя «Синду», но и другія народности (къ западу и востоку), имѣвшія болѣе темный цвѣтъ кожи, чѣмъ какой они имѣли. Понятіе «Индія» расширилось такъ, что Индію искали и на аравійскомъ полуостровѣ, и на берегахъ Африки; такъ что и территорію эоіоповъ пные называли Индіею; искали Индію, далѣе, и на Кавказѣ, гдѣ жило нѣкогда племя «οἱ Σινδοί». Такимъ образомъ, для греческихъ писателей II—V вв. по Р. Х. и Индій и Эоіопій оказывалось великое множество. Индія и Эоіопія были такими же растяжимыми именами, какъ и наше простонародное «арапъ».

Если, такимъ образомъ, спутники апостола рассказывали кому-либо и изъ образованныхъ о своихъ путешествіяхъ, то и въ такомъ случаѣ географическія названія не вызывали опредѣленнаго представленія о мѣстности. Если счастливая память древнихъ и могла удержать географическіе термины, то другіе-то слушатели и при точной передачѣ терминовъ могли ошибочно локализовать мѣстность. Такимъ образомъ, сама среда была неблагопріятна для правильнаго пониманія терминовъ.

Для повѣрки такихъ свидѣтельствъ объ апостольской проповѣди, записанныхъ въ подобнаго рода (неопредѣленныхъ) географическихъ терминахъ, слѣдуетъ, конечно, обращаться къ преданіямъ частныхъ церквей. Но и здѣсь встрѣчается не мало весьма серьезныхъ недоумѣній и трудностей. Мѣстное преданіе, конечно, могло бы быть превосходнымъ средствомъ для повѣрки апокрифическихъ сказаній; но преданій объ апостольскихъ путешествіяхъ мало записано. А затѣмъ, подлѣ св. Преданія, которое имѣетъ для насъ опредѣленную цѣнность, надо еще различать—1) историческое преданіе и 2) преданіе ученое.

Историческое преданіе, не имѣя цѣнности священнаго, передается исторически отъ поколѣнія къ поколѣнію. Такъ, напр., передавалось, что Дерптъ раньше назывался Юрьевымъ, а потомъ это преданіе прорвалось наружу и городъ снова сталъ называться Юрьевымъ. Подлѣ такого преданія надо различать еще, какъ мы сказали, преданіе научное. Оно происходитъ та-

кимъ путемъ. Ученый человѣкъ читаетъ книгу и для вящей славы своей родины дѣлаетъ какой-нибудь лестный для нея выводъ изъ прочитаннаго. Затѣмъ онъ распространяетъ это воззрѣніе въ своей мѣстности. Люди узнаютъ выводъ, запоминаютъ его и передаютъ потомкамъ. Явленіе это можетъ быть названо *secunda genitura*. Такъ и можетъ явиться воззрѣніе, которое есть выводъ, а не историческое преданіе. Съ подобнымъ явленіемъ мы, вѣроятно, встрѣчаемся, когда идетъ рѣчь о пребываніи ап. Петра въ Римѣ. Ап. Петръ проповѣдывалъ въ Римѣ и умеръ тамъ, но явился выводъ, что онъ былъ тамъ и епископомъ, и этотъ второстепенный выводъ сдѣлался предметомъ распространенія для ученыхъ людей. Или еще примѣръ. Между городомъ Торжкомъ, тверской губерніи, гдѣ почиваютъ мощи Евфросинія, и городомъ Осташковымъ, неподалеку отъ котораго находится Нилова Пустынь, лежитъ Могилевская Успенская Пустынь. Срединное разстояніе этого монастыря между первыми двумя соблазнило нѣкоторыхъ сдѣлать выводъ, что Могилевская Успенская Пустынь построена на томъ мѣстѣ, до котораго святые провожали одинъ другого послѣ пріѣзда одного изъ нихъ къ другому въ гости. Можетъ быть это преданіе и казалось бы имѣющимъ долю вѣроятности, если бы не мѣшала хронологія: святые эти не были современниками.

Очевидно, разность авторитетности преданія сохраненнаго и преданія выводнаго—существенная, а различить то и другое иногда нѣтъ возможности, такъ какъ мѣстное преданіе записано очень поздно. Напр. назвали себя эіопами абиссины, чтобы черезъ это имя явиться народомъ, о которомъ говорится въ св. Писаніи. Это позднее отождествленіе библейскаго «кушь» съ «гызызъ», очевидно, для библейской этнографіи не можетъ быть авторитетно. Еще одинъ конкретный случай. Дѣянія ап. Андрея въ православной редакціи сохранились въ сочиненіи пресвитера и монаха Елифанія, писаны около 830 года; значить, черезъ 8 вѣковъ послѣ дѣятельности апостола. Но произведеніе Елифанія не апокрифъ, оно — одно изъ лучшихъ жизнеописаній ап. Андрея и писатель его много путешествовалъ, видѣлъ молитвенный домъ св. Андрея и чудотворную икону, написанную на мраморѣ (*εὐχτήριον τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου—καὶ εἰκόνα τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου εἰς μάρμαρον ὀλογραφουμένην*). 70-ти-лѣтній пресвитеръ синопскій Теофанъ рассказывалъ ему, что при Копронимѣ (741—775) иконоборцы не могли уничтожить эту икону даже и огнемъ. Вотъ онъ-то (Елифаній) и

свидѣтельствуеть, что ап. Андрей проповѣдывалъ въ Синопѣ. Въ доказательство этого онъ указываетъ на то, что въ VIII и IX вв. въ Синопѣ существовала церковь и икона св. Андрея. Это вѣрно; но дальнѣйшее сообщеніе, «ὅτι ἐτι ὄντος τοῦ ἀποστόλου ἡ εἰκὼν ἐγράφη», есть лишь смѣлый выводъ, за справедливость котораго ни существованіе церкви, ни иконы не ручается. Далѣе возникаетъ предположеніе, что и сама церковь не явилась ли только потому, что древніе обитатели Синопа узнали, что ап. Андрей проповѣдывалъ въ Синопѣ, распространили это мнѣніе и устроили въ честь апостола церковь. Итакъ, здѣсь мы, можетъ быть, имѣемъ дѣло съ позднѣйшимъ мѣстнымъ преданіемъ, не съ достовѣрностью.

Что вообще позднія преданія не всегда заслуживаютъ довѣрія, это видно и изъ слѣдующаго. Если о чемъ особенно устойчиво могли сохраниться свѣдѣнія, то, конечно, прежде всего о мѣстѣ мученической кончины апостоловъ. Преданіе о мѣстѣ погребенія ихъ могло твердо сохраниться при опорѣ на такой вещественный памятникъ, какъ гробъ апостола. Однако и въ этомъ отношеніи преданія между собою разногласятъ и согласить ихъ иногда возможно только подъ условіемъ того предположенія, что апостолы проповѣдывали въ одномъ, а погребены въ другомъ мѣстѣ.

Напримѣръ, ап. Варооломей представляется по однимъ извѣстіямъ скончавшимся а) въ Индіи, а по другимъ б) въ городѣ Урванополѣ—Корванополѣ—Алванополѣ, въ великой Арменіи. Тутъ, очевидно, интерпретація. Первое сообщеніе—объ Индіи—преувеличено: апостолъ проповѣдывалъ тамъ, а не скончался.

О Ѡаддеѣ одно преданіе говоритъ, что онъ скончался а) въ Виритѣ финикійскомъ, а другое—б) въ Остракинѣ, городѣ египетскомъ, третье—в) въ Арменіи α) внутренней, β) въ области Дзофкѣ (Τζοφανηγή въ IV Арменіи), γ) въ области Артазь (по Моисею Каганкатваци). При этомъ по первому преданію (а) онъ скончался мирно, по другимъ двумъ (бв) мученическою смертію. Очевидно, что такія сообщенія въ корнѣ подрываютъ другъ друга.

Ап. Іуда (= Ѡаддей Леввей Зилотъ) по однимъ сказаніямъ—умеръ и погребенъ въ Виритѣ; по другимъ (= Ѡаддей Леввей)—въ Остракинѣ, или же во внутренней Арменіи; по нѣкоторымъ (= Іуда Іаковлевъ)—въ Эдессѣ.

Но особенно расходятся повѣствованія о мѣстѣ смерти ап.

Симона Зилота; то онъ умеръ а) въ Епифаніи сирійской, то б) въ Киррѣ, который при Евфратѣ, то в) въ Персіи, то г) въ сѣверной Колхидѣ (между Суани), то д) въ Ивиріи (Грузіи), то е) въ Британніи, то, наконецъ, ж) въ Іерусалимѣ (смѣшеніе съ Симономъ Клеоповымъ).

Мѣсто смерти апостола и евангелиста Матѳея опредѣляется то а) въ Габалѣ сирійскомъ или въ Вивлѣ финиійскомъ, то б) въ Гераполѣ сирійскомъ, то в) въ Наддаверѣ (въ Абиссиніи?).

Что это разнообразіе сказаній стоитъ въ связи съ трудною экзетическою задачею согласить Матѳ. X, 3 съ Лук. VI, 16 ¹⁾—это ясно, но разногласіе такихъ преданій не перестаетъ быть фактомъ.

2. Распространеніе христіанства на востокѣ.

Миссіонерская дѣятельность апостоловъ въ предѣлахъ Понто-восторскаго царства, Малой Азійи и Парѳіи (въ широкомъ смыслѣ). Христіанство въ Эдессѣ.

При такомъ характерѣ сказаній о проповѣди апостоловъ приходится не ими руководствоваться при изложеніи исторіи распространенія христіанства, а искать руководящей нити у другихъ, чтобы разобратъся въ лабиринтѣ сказаній объ апостолахъ и выбрать изъ этихъ апокрифовъ тотъ, который представляется наиболѣе устойчивымъ. Такою путеводною звѣздой можетъ служить показаніе Оригена, помѣщенное въ началѣ третьей книги исторіи Евсевія: «Θομα получилъ въ удѣлъ для проповѣди Парѳію, Андрей—Скиѳію, Іоаннъ—Асію, гдѣ и скончался въ Ефесѣ; а Петръ—въ Понтѣ, Галатіи, Виѳиніи, Каппадокіи и Асіи проповѣдывалъ іудеямъ разсѣянна и, наконецъ, прибывъ въ Римъ, былъ распятъ внизъ головою» ²⁾.

¹⁾ Ап. Θаддея одни (большинство)—отождествляли съ Іудой, другіе съ Θομωй. Симона Зилота отождествляли съ Симономъ Клеоповымъ, вторымъ епископомъ іерусалимскимъ (Еυσ. III, 11).

²⁾ Ευσ. h. e. III, 1 (= Orig. 3 tom. εις την Γένεσιν): τῶν δὲ ἱερῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἅπασαν κατασπαρῆντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν. Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν. Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὗς καὶ διατρέψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτᾷ. Πέτρος δ' ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατία καὶ Βιθυνία Καππαδοκία τε καὶ Ἀσία κεκηρυχέναι τοῖς [ἐκ] διασπορᾶς Ἰουδαίους ἔοικεν. ὅς καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσταλοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀγῶνας πύθειν. Τί θεῖ

Съ этимъ общимъ указаніемъ согласно и основное теченіе апокрифической литературы, подраздѣляющее апостоловъ по районамъ ихъ дѣятельности на нѣсколько группъ. Различаются три группы. А) Группа асі́йская, въ которую входятъ, по апокрифическимъ сказаніямъ, Іоаннъ и Филиппъ; ап. Іаковъ исключается изъ этой группы, потому что въ Дѣянїяхъ апостольскихъ (XII, 1) говорится о его кончинѣ въ Іерусалимѣ; не входитъ также въ эту группу и ап. Іаковъ Алфеевъ, такъ какъ онъ былъ епископомъ іерусалимскимъ. Б) Группа понті́йская: Петръ, братъ его Андрей, Варооломей и Матѳей. В) Группа парѳі́йская, куда апокрифы помѣщаютъ Θому, Симона Зилота и Іуду Іаковлева, тождественнаго съ ап. Леввеемъ и съ ап. Θаддеемъ¹⁾).

<p>II. Группа асі́йская (римская имперія). 3. 2. [3. 3. Іаковъ † Дѣян. XII, 1¹⁾] 4. 3. 4. 2. Іоаннъ 5. 5. 5. 5. Филиппъ</p>	<p>I. Группа понті́йская (воспорское царство). 1. 1. 1. 1. Петръ 2. 4. 2. 4. Андрей 6. 6. 6. 7. Варооломей 8. 7. 7. 8. Матѳей</p>
<p>9. 9. [9. 9. Іаковъ Алфеевъ въ группы, какъ «ἀδελφός- θεός, первый епископъ іеру- салимскій»]</p> <p>¹⁾ въ группы въ виду Дѣян. XII; 1.</p>	<p>III. Группа парѳі́йская (парейнская династія арсакидовъ цар- ить въ Персіи и Арменїи, держить въ своей зависимости Месопотамїю, господствуетъ на востокъ до предѣ- ловъ Индіи). 7. 8. 8. 6. Θома 11. 11. 10. 10. Симонъ Зилотъ „ „ 11. 11. Іуда Іаковлевъ, обыкновенно при- знаваемый тожде- ственнымъ съ 10. 10. „ „ Θаддеемъ Левве- емъ (Мѳ. X, 3, Мр. III, 18).</p>

περὶ Παύλου λέγειν, ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μεχρὶ τοῦ Ἰλλυρικῆς πεπληρωκότος τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ὕστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρονος μεμαρτυρηκότος: ταῦτα Ὁριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ τῶν εἰς Γένεσιν ἐξηγητικῶν εἴρηται. [Ср. относительно этого мѣста В. В. Болотовъ, Изъ исторїи церкви сиро-персидской. Христ. Чтеніе, 1900, I, 65—66 примѣч. (отд. оттискъ 137—138)].

¹⁾ Порядковыя цифры въ таблицѣ указываютъ мѣсто въ спискахъ у Матѳея X, 2—4, Марка III, 16—19, Луки VI, 14—16 и въ Дѣянїяхъ I, 13.

Это дѣленіе апостоловъ на группы совпадаетъ съ руководящими положеніями Оригена. Ап. Петръ, согласно съ указаніемъ и въ его посланіи, проповѣдывалъ въ Понтѣ, гдѣ съ нимъ могъ соединиться и ап. Андрей который, по Оригену, проповѣдывалъ въ Скиѳіи; Ома стоитъ во главѣ парійской группы, Іоаннь—асійской.

Такое дѣленіе на группы соотвѣтствуетъ отчасти тогдашнему политическому дѣленію. 1) Область первой группы, понто-воспорское царство, въ то время подвергалось разложенію, по частямъ оно уже примыкало къ римской имперіи, но тѣмъ не менѣе преданіе о его самостоятельномъ существованіи было еще живо; одинъ изъ его царей, Полемонъ II (временно бывшій іудейскимъ прозелитомъ), фигурируетъ даже подъ именемъ Полимія въ актахъ ап. Варѳоломея. Районъ дѣятельности этой сѣверной группы очерчивается въ I Петр. 1, 1 («ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοχίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας») и отмѣчается въ приведенныхъ выше словахъ Оригена («Андрею—Скиѳіа»).

Центромъ дѣятельности ап. Андрея по актамъ былъ г. Синопъ. За историчность этого извѣстія говоритъ то важное обстоятельство, что здѣсь была очень значительная іудейская колонія; о Синопѣ упоминается въ талмудической литературѣ; одинъ изъ переводчиковъ св. Писанія—Акила былъ родомъ изъ Синопа. Около этого центра держалась и вся проповѣдь ап. Андрея Первозванного, а именно: по берегамъ Чернаго моря—по сѣверному побережью. Апокрифическія дѣянія ставятъ его въ соприкосновеніе то съ тѣмъ, то съ другимъ апостоломъ. Непререкаемо извѣстно, что ап. Андрей проповѣдывалъ въ предѣлахъ Скиѳіи, какъ сказано и у Оригена. Но гдѣ искать Скиѳію? Въ древнѣйшемъ извѣстіи предполагается Скиѳіа великая; мы читаемъ, что онъ проповѣдывалъ въ Скиѳіи, въ Согдіанѣ и у Саковъ. Затѣмъ, въ дальнѣйшемъ развитіи сказанія скиѳовъ стали искать ближе къ римской имперіи, по восточнымъ берегамъ Чернаго моря, именно, дѣятельность ап. Андрея локализуется около Севастополя великаго (близъ нынѣшняго Поти). Далѣе, по сказанію, живутъ «эѳіопы»; это названіе прилагается ко всѣмъ варварскимъ народамъ. По Епифанію монаху, апостоль доходилъ и до Крыма. Мѣсто дѣятельности ап. Андрея указываютъ еще во Фракіи «ἐν Θράκῃς», но по всей вѣроятности послѣднее названіе получило отъ недосмотра и смѣшенія съ «ἐν Σάκκῃς». Въ 357 году императоръ

Константій перенесъ мощи ап. Андрея въ Константинополь, въ храмъ св. Апостоловъ. Сюда мощи были перенесены изъ города Патръ въ Ахаіи. Такимъ образомъ мѣсто кончины ап. Андрея, по этимъ свѣдѣніямъ,—гор. Патры. Но если позднѣйшія сказанія направляютъ его въ Ахаію, то среди кавказскихъ народовъ тогда были нѣкіе ахеи и ихъ легко было отождествить съ жителями Ахаіи и, такимъ образомъ, отнести проповѣдь апостола въ Европу.

Параллельно съ апостоломъ Андреемъ проповѣдывали ев. Матѳей и Варѳоломей. Уже по Евсевію (V, 10, 3), Варѳоломей проповѣдывалъ «индамъ и оставилъ имъ евангеліе отъ Матѳея». «Инды», какъ и «эоіопы», которыхъ ап. Варѳоломей могъ встрѣтить въ воспорскомъ царствѣ, были племя, «οι Συδοί», жившіе къ югу отъ устья Кубани. Но здѣсь разумѣются инды въ собственномъ смыслѣ. Это были «счастливые инды», обитатели Аравіи. Имъ-то и оставилъ ап. Варѳоломей евангеліе Матѳея на сирійскомъ языкѣ. Хотя въ счастливой Аравіи и жили арабы, но языкъ арабскій тогда не былъ литературнымъ и сѣверныя племена Аравіи, равно и обитавшіе за Иорданомъ, писали и говорили въ торжественныхъ случаяхъ по арамейски. Слѣдовательно, сирійскій языкъ не могъ быть здѣсь болѣе непонятнымъ, нежели въ средніе вѣка въ Европѣ латинскій, такъ что апостолъ могъ оставить евангеліе на сирійскомъ языкѣ. Кругъ дѣятельности ап. Варѳоломея намѣчается еще далѣе къ востоку. Преданіе представляетъ, что онъ проповѣдывалъ то въ Албаніи, то въ Арменіи, гдѣ и скончался. Относительно того города, въ какомъ скончался апостолъ, существуетъ разногласіе: по однимъ то былъ городъ Алванополь, по другимъ—Урванополь или Корванополь. Урванополь отождествляется (Gutschmid) съ армянскою столицей «Эрвандашъ» (при впаденіи рѣки Арпачай въ Араксъ). Но если предположить, что преданіе это о смерти ап. Варѳоломея прошло черезъ сирійскій источникъ и слово «Корванополь» названіе правильное и происходитъ отъ сирійскаго «курбана»=жертвоприношеніе, то можно будетъ предположить, что мѣстомъ мученической кончины апостола былъ одинъ изъ армянскихъ городовъ—Аштишъ (въ Таронѣ) (Ашти-шъ значитъ «городъ жертвоприношеній»).

II) Сказанія о дѣятельности апостоловъ въ Малой Азіи (вторая группа—въ римской имперіи) покоятся на болѣе исторической почвѣ. Она твердо засвидѣтельствована церков-

ными преданіями. На «Филиппа, одного изъ 12 апостоловъ, почившаго въ Іераполѣ» (фригійскомъ) и на «Іоанна, почившаго въ Ефесѣ» ссылается въ 191 году Поликрать, епископъ ефесскій (Euseb. V, 24, 2. 3).

Ш) Апостолы Тома, Фаддей и Симонъ Кананитъ (третья группа) дѣйствовали южнѣе, въ Парөиіи ¹⁾. Указаніе на послѣднюю нужно понимать въ самомъ широкомъ смыслѣ. Въ то время въ Персіи, какъ и въ Арменіи, царствовала парөянская династія ²⁾, и Месопотамія была подъ властію персидскихъ арсакидовъ. Такимъ образомъ понятіе Парөиіи очень растяжимо.

Апостоль Тома, по преданіямъ, является проповѣдующимъ въ г. Эдессѣ (по Euseb. I, 13, 4. 10; II, 1, 6—посылаетъ Фаддея въ Эдессу), но онъ представляется по преимуществу апостоломъ Индіи, преданіе о чемъ восходитъ еще ко времени Ефрема Сирина. Такъ называемыя *carmina Nisibena* свидѣтельствуютъ, что въ концѣ IV-го вѣка въ предѣлахъ Эдессы и Сиріи сохранялось преданіе о томъ, что ап. Тома скончался въ Индіи и что мощи его потомъ перенесены были въ Эдессу. Такимъ образомъ преданіе это ведетъ Тома очень далеко и помѣщаетъ его на самомъ краю Парөиіи.

Фаддей собственно апостоль Месопотаміи; съ его именемъ связана мысль о распространеніи христіанства въ Эдессѣ. Преданіе это заслуживаетъ особеннаго вниманія по многимъ подробностямъ. Раннее распространеніе христіанства въ Месопотаміи вообще и въ Эдессѣ въ частности—весьма понятно. Вавилонъ, какъ городъ, во времена апостольской проповѣди былъ только историческимъ воспоминаніемъ, но онъ имѣлъ высокое значеніе для евреевъ, какъ весьма видная іудейская колонія, въ доказательство чего достаточно припомнить, что

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Экскурсы Г. Что знаетъ о началѣ христіанства въ Персіи исторія? Христ. Чтеніе, 1900, I, 65 и дал. (отд. оттискъ 137 и дал.). А. Б.

²⁾ Парөяне относились къ другимъ народностямъ персидскаго царства, какъ, напр., мадьяры въ Австро-Венгрии къ остальному населенію; они считались народомъ полуварварскимъ; цари парөянскіе, конечно, усвоили себѣ языкъ персидскій,—языкъ этого главнаго (иранскаго) племени въ ихъ царствѣ. Собственная область парөянъ лежала далѣе къ востоку; центральный пунктъ Парөиіи—около (позднѣйшаго) города (въ нынѣшнемъ Хорасанѣ) Нишапуръ (New-Sahpûhr), $\varphi = 36^{\circ} 12' 23''$, $\lambda = 58^{\circ} 49' 30''$ Greenw. (на картѣ, изд. Главнымъ Штабомъ).

среди нынѣшнихъ евреевъ находится въ употребленіи (и сохранился полнѣе іерусалимскаго) талмудъ вавилонскій. Слѣдовательно, Месопотамія чрезъ посредство іудейскаго разсѣянія была подготовлена къ принятію христіанства. Проповѣдь въ Месопотаміи облегчалась единствомъ языка (хотя и не нарѣчія). Апостолы говорили нарѣчіемъ сиро-палестинскимъ (разновидность языка сирийскаго или арамейскаго), естественно поэтому, что вавилонская церковь является очень рано; еще ап. Петръ посылаетъ привѣтствія вѣрующимъ отъ этой церкви, въ Вавилонѣ соизбранной, и нѣтъ никакихъ основаній настаивать на иносказательномъ пониманіи этого указанія на Вавилонъ (Вавилонъ=Римъ).

Къ сѣверу отъ Вавилона лежитъ городъ Урхой (Ūrhoj, "Едесса грековъ"), давшій свое имя и всей области ('Ορροηνή= 'Ορροηνή). Эдесса можетъ считаться культурнымъ центромъ всей арамейской народности. Языкъ арамейскій, всеѣмъ извѣстный подъ именемъ сирийскаго, есть собственно эдесское нарѣчіе, подобно тому, какъ русскій литературный языкъ есть собственно московское нарѣчіе. Поэтому христіанская проповѣдь въ Эдессѣ должна была начаться весьма рано. Преданіе, что правитель Эдессы Авгарь V Черный присылалъ І. Христу письмо, въ которомъ просилъ Его прійти исцѣлить его отъ болѣзни, можетъ найти для себя точку соприкосновенія съ евангельскою исторіею въ словахъ Іоанна XII, 20—24 о томъ, что ко Христу приходили эллины. Въ древнѣйшей своей формѣ (отвѣтъ Христа Абгару безъ обѣтованія, что «никакой врагъ не овладѣетъ Эдессою во вѣки») это сказаніе читается у Euseb. h. e. I, 13; но и въ этой формѣ отвѣтъ Христа обличается въ своей неисторичности тѣмъ, что Христосъ на слова ев. Іоанна XX, 29 ссылается какъ на «написанное о Немъ». Западная церковь (Decretum Gelasii 492—496) смотрѣла на посланіе какъ Абгара, такъ и Христа, какъ на апокрифическія. Но нѣтъ основаній отвергать съ формою и самую основу сказанія,—фактъ сношеній эдесскаго властелина со Христомъ и возможность обѣщанія Христа—послать въ Эдессу на проповѣдь одного изъ апостоловъ. Въ распространенной формѣ сказаніе читается въ сирийскомъ памятникѣ конца IV вѣка, такъ назыв. Doctrina Addaei. Здѣсь отвѣтъ Христа оканчивается благословеніемъ Его Эдессѣ и предсказаніемъ, что никакой непріятель не возьметъ этого города. Очевидно, легенда могла появиться тогда, когда въ Эдессѣ позабыли, что, когда Абгарь VII баръ-Пзатъ

(ноябрь 109—август 116) возмутился против римлянъ, то полководец Траяна Лузій Квіеть (въ 116 г.) взялъ Эдессу штурмомъ и сжегъ ее. Во всякомъ случаѣ нужно признать, что были особенныя побужденія одному изъ апостоловъ избрать Эдессу центромъ своей дѣятельности.

Но какъ ни велики внутреннія основанія достовѣрности преданія объ апостольскомъ происхожденіи церкви въ Эдессѣ, преданіе объ этомъ (въ *Doctrina Addaei* и мученическихъ актахъ Шарбиля и Барсамьи) дошло до насъ въ такой формѣ, которая подрываетъ его достовѣрность.

Вотъ перечень епископовъ эдесскихъ:

1) Аггей, поставленный Аддеемъ (искаж. Фаддей) и пострадавшій отъ сына Авгаря (ок. 51 г.). Его непосредственный преемникъ—

2) Палуть, рукоположенный во епископа Серапіономъ антиохійскимъ (190—210), современникомъ Зефирина римскаго (198—217). Его преемникомъ былъ діаконъ Аддея—

3) Абшелама, котораго самъ Палуть поставилъ во епископа. Его преемникъ—

4) Барсамья, бывшій клирикомъ при Аддеѣ и рукоположенный во епископа Абшеламою. Барсамья обратился ко Христу главнаго языческаго жреца Шарбиля, который, въ гоненіе Траяна (между 105—112 гг.) пострадалъ въ Эдессѣ (которая—по актамъ—въ это время управлялась княземъ Абгаромъ VII баръ-Изатъ, ноябрь 109—авг. 116) Шарбиль былъ убитъ на главномъ языческомъ жертвенникѣ, все еще существовавшемъ въ Эдессѣ. Самъ епископъ Барсамья, современникъ Фабіана римскаго (236—250), въ это гоненіе при Траянѣ (98—117) былъ исповѣдникомъ.

Чтобы понять одну изъ причинъ этой хронологической путаницы, нужно имѣть въ виду, что въ Эдессѣ было не мало князей, носившихъ одно имя. Такъ

Абгаръ V баръ-Ману Уккама (= Абгаръ великій), 14 князь эдесскій (13—50 г. по Р. X.);

Абгаръ VII баръ-Изатъ (20) (съ ноября 109—авг. 116);
Лукій Элій Септимій Абгаръ IX баръ Ману (называемый также великимъ: *Μέγας Ἀβγαρος*) (191—214); и — по отстраненіи Абгара IX—подъ видомъ соправительства съ нимъ правилъ младшій сынъ его—

Северъ Абгаръ X баръ-Абгаръ (28), съ сент. 214 до апрѣля 216, когда имп. Антонинъ Каракалла захватилъ Эдессу, при-

соединилъ Осроину, въ качествѣ провинціи, къ римской имперіи и тѣмъ положилъ конецъ существованію эдесскаго царства. Старшій сынъ Абгара IX, princeps Антонинъ Ма'ну IX баръ-Абгаръ считался, однако (эдесскими легитимистами?) титулярнымъ царемъ Эдессы въ 216—242 гг.

Въ сирійской хроникѣ эдесской находится извѣстіе, что въ ноябрѣ 201 года въ Эдессѣ было сильное наводненіе, во время котораго вода разрушила дворецъ Абгара великаго (=V) и сильно повредила христіанскій храмъ. Это событіе описано въ официальной хроникѣ, поэтому отсюда нужно заключать, что къ этому времени Эдесса была городомъ христіанскимъ. Эдесскимъ государемъ (βασιλεύς) былъ въ это время (191—авг. 214) Лукій Элій Септимій Абгаръ IX баръ-Ма'ну великій, который несомнѣнно принялъ христіанство, о чемъ свидѣлствуютъ Юлій Африканъ, знающій его за благочестиваго человѣка (ἱερὸν ἄνδρα), и Баръ-Дайцанъ (Вардесанъ) эдесскій, бывшій въ дружественныхъ отношеніяхъ съ нимъ, какъ съ „ἀνδρὶ ὁσιωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ“. Зналъ хорошо Африканъ и Ма'ну (IX), сына царя Абгара IX.

Въ виду всего сказаннаго, несомнѣнно, что въ концѣ II или началѣ III вѣка христіанство въ Эдессѣ было религіей государственною. Отсюда легко понять, въ какомъ смыслѣ Палуть, по имени котораго даже во дни Ефрема Сирина еретики называли православныхъ палутіанами, оставилъ о себѣ воспоминаніе какъ первый епископъ эдесскій: Палуть дѣйствительно былъ первымъ епископомъ, признаннымъ государственною властію. Отсюда и широкая возможность для созванія соборовъ въ Осроинѣ въ это время. Но, съ другой стороны, легко объяснимо и то, что въ эдесскомъ преданіи черты Абгара V и Абгара IX оказались перемѣшаны. Тотъ и другой Абгаръ

- а) былъ сыномъ Ма'ну,
- б) имѣлъ сына Ма'ну,
- в) послылъ наименованіе великаго
- и г) въ своемъ родѣ каждый полагалъ начало (resp. былъ при началѣ) распространенія христіанства въ Осроинѣ.

Въ свою очередь, Северъ Абгаръ X, сынъ Абгара IX,— можетъ быть не былъ христіаниномъ, и несомнѣнно заявилъ о себѣ страшными жестокостями съ самаго начала своего тиранническаго правленія, что и облегчило Каракаллѣ захватъ Эдессы. II сирійскіе памятники рассказываютъ, что отступникъ

отъ христіанства. сынъ Абгара Северъ предать жестокой смерти и Аггея и даже Аддея (=Θαδдея) ¹⁾.

Наконецъ и та подробность (сиро-армянская версія), что ан. Аддей=Θαδдей проповѣдалъ христіанство не только въ Эдессѣ, но и въ Нисивинѣ (Νίσσις) и Мауселлѣ (на мѣстѣ древней Ниневіи) и Арменіи и пострадалъ въ Арменіи отъ армянскаго государя Санатрука, — гармонируетъ съ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 91—109 гг. Эдесса не имѣла собственного государя и была въ зависимости отъ адіавинскаго (съ резиденціею въ Нисивинѣ) князя — можетъ быть армянскаго происхожденія. Это могло быть благоприятно для миссіонерской дѣятельности (черезъ Эдессу) въ Арменіи.

Во всякомъ случаѣ, коль скоро христіанство стало твердою ногой въ Эдессѣ, очевидно открывалась возможность проповѣди его въ Нисивинѣ, Арменіи и южныхъ областяхъ Кавказа. Это даетъ возможность съ довѣріемъ отнестись къ преданію, что Симонъ Кананитъ дѣйствовалъ на Кавказѣ ²⁾. Такъ какъ еврейская *diaspora* простиралась и на Арменію и Иврію, то распространеніе христіанства въ нихъ было весьма возможно. Но эти попытки распространенія христіанства на Кавказѣ заглохли.

О распространеніи христіанства собственно въ Парсіи говорится въ дѣяніяхъ ап. Θомы (его проповѣдь въ Аріи, Дранганѣ и Арахосіи). Упомянутый въ этихъ дѣяніяхъ царь Гундафоръ происходилъ изъ парскаго царства и царствовалъ въ названныхъ въ странахъ 7—29 гг. по Р. Х. Но бывшее тамъ въ это время религіозное движеніе было, какъ кажется, буддійское.

Распространеніе христіанства въ предѣлахъ сирійскаго

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Библиографическая замѣтка о книгѣ: R. A. Lipsius. Die edessenische Abgarsage, kritisch untersucht. Braunschweig 1880. Христ. Чтеніе 1881, II, 518—521. Его же. Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Христ. Чтеніе 1900. I, 60—70 (отд. оттискъ 141—142). Ср. также F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity. St. Margaret's Lectures 1904 on the Syriae speaking Church. London 1904 (нѣмецкій переводъ: Urchristentum im Orient, v. E. Preuschen. Tübingen 1907). А. Б.

²⁾ Въ позднѣйшее время (1897), въ виду той критики, какой подверглась въ наукѣ исторія Моисея Хоренскаго, В. В. Болотовъ не находилъ уже возможнымъ относиться съ полнымъ довѣріемъ къ армянскимъ сказаніямъ, которыя являются источникомъ этихъ свѣдѣній (въ курсѣ лекцій 1888/9 г.). А. Б.

языка представляется естественнымъ въ виду близости Палестины, историческихъ отношеній іудеевъ къ Месопотаміи и единства языка.

Христіанство въ Египтъ, Ливіи и Центаполѣ.

Египеть былъ издавна такою областью, сношенія евреевъ съ которою никогда не прекращались. Даже во времена Соломона лица, компрометировавшія себя политически, удалялись въ Египеть (2 Парал. X, 2). Дальнѣйшая колонизація въ Египтъ при Птолемахъ повела къ тому, что здѣсь образовалась еврейская община (храмъ Оніи). Здѣсь былъ совершенъ переводъ священныхъ книгъ на греческій языкъ, переводъ—извѣстный подъ именемъ перевода LXX; здѣсь же св. семейство находитъ убѣжище отъ преслѣдованій Ирода. Естественно, такимъ образомъ, предполагать, что въ Египтъ христіанство распространилось весьма рано.

Евангелистъ Маркъ [по его актамъ, представляющимъ въ общемъ памятникъ высокой достовѣрности] мученически скончался въ Александріи [4 апрѣля 63 г.]. Можно даже ставить вопросъ, не былъ ли и ап. Петръ въ Египтъ, потому что церковь въ Вавилонѣ соизбранная (1 Петр. V, 13) могла быть церковью въ Вавилонѣ египетскомъ (на мѣстѣ нынѣшняго Масру-ль-атика=старога Каира). Акты Марка содержатъ въ себѣ черты, которыя начало проповѣди христіанства въ Александріи представляютъ вполне естественнымъ. Ев. Маркъ, идя по Александріи, разорвалъ свой башмакъ и зашелъ къ первому встрѣтившемуся башмачнику починить его. Во время починки башмачникъ Анніанъ укололъ себѣ палецъ и при этомъ невольно воскликнулъ: „εἰς Θεός!“¹⁾, что и послужило для апостола удобнымъ поводомъ начать свою проповѣдь. Естественность происшествія располагаетъ къ мысли, что мы стоимъ на почвѣ живого историческаго воспоминанія. Этотъ *Ἀννιανός* и былъ первымъ преемникомъ евангелиста на александрійской кафедрѣ¹⁾.

Христіанство здѣсь прежде всего установилось между евреями и людьми, говорившими по-гречески (во всякомъ случаѣ, въ первое время мы не видимъ на епископскихъ ка-

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ. Изъ церковной исторіи Египта. Вып. IV. День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чтеніе 1893, II, 122—174. 405—434. 429 (и въ отд. оттискѣ). А. Б.

оудрахъ лицъ съ именами коптскими). Это и естественно, потому что римское правительство, у котораго Египетъ былъ провинціей, покровительствовало людямъ, принимавшимъ римскую культуру и относилось недобѣрчиво ко всему, что отзывалось древне-египетскою культурой. Исторія Египта была слишкомъ древня, чтобы можно было предположить, что египтяне поддадутся новому греческому и римскому вліянію. Недобѣріе у мѣстнаго населенія должны были испытать и Птолеми и ихъ преемники. Коптское населеніе платило ненавистію своей митрополіи, и александрійцы пользовались дурною славой у природныхъ египтянъ. Это было препятствіемъ къ распространенію между египетскими туземцами христіанства, начавшагося въ Египтѣ между людьми греческаго языка, что подтверждается свидѣтельствами о силѣ язычества въ Египтѣ даже въ V вѣкѣ (борьба аввы Шенути съ ѳиваидскими язычниками предъ 450 г.).

Нужно принять затѣмъ во вниманіе, что весь югъ Египта граничилъ съ варварскими народами, поддержаніе мирныхъ отношеній съ которыми составляло одну изъ труднѣйшихъ политическихъ задачъ египетскихъ администраторовъ, и что эта задача до извѣстной степени разрѣшалась тѣмъ, что съ «варваровъ» брали клятвенныя обязательства предъ языческими богами (Осирисъ, Исида и др.), которыхъ чтили эти *οἱ τε βλάμνους καὶ οἱ νοβάται*; поэтому считалось политичнымъ—цадить язычество на югѣ Египта, чтобы ударомъ, наносимымъ политеизму, не разрушить и всѣхъ политическихъ результатовъ въ отношеніи къ влемміямъ и нубійцамъ. И языческій храмъ на островѣ Филахъ (Φίλα), священное мѣсто этихъ договоровъ, продолжалъ благоденствовать до VI в., пока, наконецъ, Юстиніанъ I не приказалъ его разрушить и заарестовать всѣхъ жрецовъ его.

Съ сѣвера Египта христіанство подвигалось медленно вверхъ по Нилу, но во всякомъ случаѣ подвигалось настолько успѣшно, что при Септиміи Северѣ (202 г.) были исповѣдники христіанства въ ѳивайдѣ, а это такая область, которая была заселена сплошь коптами. Слѣдовательно, христіанство проникло и въ этотъ слой египетскаго населенія. Но условія распространенія христіанства здѣсь были довольно своеобразны, и можетъ быть ни въ одной мѣстности оно не было усвояемо съ такимъ наслоеніемъ иностраннаго элемента, какъ въ Египтѣ. Египетскій (коптскій) хамятскій языкъ далеко не

сроденъ съ индогерманскимъ греческимъ. но подвергся сильнѣйшему давленію со стороны развитаго синтаксиса послѣдняго. Копты заимствовали не только греческія слова (имена, глаголы), но и греческія частицы (въ родѣ ἐπειδή, πάλιν, ὁε). Такимъ образомъ, самый строй коптскаго языка приспособлялся къ греческому языку. Языкъ коптскій въ лексикальномъ отношеніи до такой степени былъ націоналенъ и проникнутъ религіозными воззрѣніями, что создатели христіанской письменности на языкѣ коптскомъ затруднялись христіанскія понятія передавать коптскими словами, потому что съ ними были соединены египетскія представленія. Повидимому не было и попытокъ перевести такія имена какъ Χριστός, Τριάς на коптскій языкъ; понятія πνεῦμα и ψυχή передавались этими же греческими словами (коптское πι-νѣри пи-нифи—дыханіе, духъ, повидимому слишкомъ напоминало бога Кнефа). Подлѣ коптскаго ⲟⲩⲃ уѣвъ=святой, очень часто встрѣчается греческое ἅγιος: коптское слово лексически означало собственно «чисто вымытый»; отсюда «жрецъ»=ⲟⲩⲃ уѣвъ писалось іероглифически въ видѣ чловѣка, простирающаго руки, чтобы умыться, къ водѣ, которая льется изъ находящагося надъ нимъ кувшина.

Коптскому населенію пришлось знакомиться съ христіанствомъ чрезъ посредство богослуженія, совершаемаго на греческомъ языкѣ, переводъ богослужебныхъ чиновъ на коптскій языкъ, видимо, совершился тогда, когда коптскіе христіане были уже знакомы отчасти съ греческимъ языкомъ изъ богослужебной практики. Поэтому нѣкоторыя части богослуженія оставлены безъ перевода (возгласы „Κύριε ἐλέησον“, „στάθητε μετὰ φόβου Θεοῦ ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου“, „δόξα σοι, Κύριε“, „προσεύξασθε ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τῆς μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ὀρθοδόξου τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας“, „προσεύξασθε ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν (νιμ=имярекъ) πάπα καὶ πατριάρχου κυρίου, ἀρχιεπισκόπου τῆς μεγάλης πόλεως Ἀλεξανδρείας, καὶ τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν ἐπισκόπων“, „εἰρήνη πᾶσιν“, „καὶ τῷ πνεύματί σου“, „ἀπατάξθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγίῳ“, и большая часть дальнѣйшихъ возгласовъ и отвѣтовъ изъ Canon missae). Во второй половинѣ III вѣка уже существовалъ переводъ Новаго Завѣта на коптскій языкъ. Антоній (251 — 356), будучи 18-ти лѣтъ, началъ свои аскетическіе подвиги: на него, *не говорившаго по-гречески* среднеегипетскаго уроженца, во время чтенія евангелія произвели сильное впечатлѣніе слова Спасителя: *«аще хочещи совершенъ быти...»*

(Мф. XIX, 21), которыя онъ буквально понялъ и исполнилъ. Слѣдовательно, слова эти были читаны на коптскомъ языкѣ ¹⁾).

Одновременно съ Египтомъ, повидимому, началась христіанизація и въ другихъ областяхъ, объединенныхъ съ Египтомъ политически,—въ Ливіи и Пентаполѣ, къ западу отъ Египта. Онѣ были отдѣлены отъ Египта узкою полоскою песчаной земли, такъ что сношенія между ними и Египтомъ были постоянныя. Преданіе о кончинѣ Марка въ Александріи говорить, что онъ удалялся для проповѣди въ Ливію и умеръ по возвращеніи изъ нея. Такимъ образомъ, весьма возможно, что Ливія была просвѣщена съ самаго начала христіанской эры. Въ евангеліи (Мр. XVI, 2) упоминается Симонъ Киринаеининъ (въ Ливіи), отецъ Александра и Руфа; эти послѣдніе, очевидно, были хорошо извѣстны первоначальнымъ читателямъ евангелія отъ Марка, если онъ ихъ упоминаетъ.

Христіанство въ Персіи ²⁾).

Послѣ быстрого распространенія христіанства въ вѣкъ апостольскій и послѣапостольскій наступаетъ періодъ то устойчиваго сохраненія его, то сокращенія. Во всякомъ случаѣ нужно предполагать сокращеніе его на сѣверныхъ берегахъ Чернаго моря, на Кавказѣ, въ Арменіи, а можетъ быть и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ сѣмя христіанства было брошено апостолами и едва поддерживало свое существованіе. Но въ мѣстахъ, соприкасавшихся съ тѣми странами, въ которыхъ христіанство было насаждено твердо, оно сохранялось и все болѣе и болѣе распространялось.

Такъ было въ персидскомъ государствѣ. Эта область соприкасалась съ христіанской Месопотаміей (Сиріей); владычествовала въ Персіи парянская династія арсакидовъ, кото-

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Изъ церковной исторіи Египта. Вып. I. „Разказы Діоскора о халкидонскомъ соборѣ“. Христ. Чтеніе 1884. II, 616—618 (отд. оттискъ 36—38). А. Б.

²⁾ В. В. Болотовъ. Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Экскурсъ Г. Что знаетъ о началѣ христіанства въ Персіи исторія? Христ. Чтеніе 1900, I, 65—99. 428—439 (отд. оттискъ 137—171, 100 bis—111 bis). Ср. также J. Labourt. Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632). Paris 1904. А. Б.

рая была не персидскаго происхожденія, а потому и не особенно заботилась о проповѣтаніи національнаго персидскаго языка и религіи. Самымъ распространеннымъ языкомъ здѣсь былъ арамейскій. Языкъ этотъ тогда былъ тѣмъ же, чѣмъ теперь является французскій при дипломатическихъ сношеніяхъ европейскихъ государствъ. Благодаря арамейскому языку и оживленнымъ сношеніямъ между Сиріей и Персіей, въ послѣдней и далѣе на востокъ христіанство могло постоянно поддерживаться и распространяться.

Относительно распространенія христіанства въ Персіи можно дѣлать заключенія изъ одного извѣстія, очень своеобразнаго. Сообщаетъ его, повидимому, одинъ изъ приверженцевъ Бахрама VI Чобина, персидскаго царя-узурпатора 590 — 591 г. По этому извѣстію Ардаширъ (Артахширъ) I, основатель династіи сасанидовъ, низвергшій въ 226 г. паряянскую династію арсакидовъ, и его визирь Абарсамъ были весьма склонны принять христіанство (и объявить его государственною религіею Персіи?), и только противоѣдѣствіе войска помѣшало имъ осуществить это намѣреніе. Ардаширъ I былъ чисто персидскаго благороднаго происхожденія. Воцареніе сасанидовъ было торжествомъ персидской національности и вмѣстѣ персидской религіи. На послѣднюю сасаниды смотрѣли, какъ на одну изъ существенныхъ опоръ своего трона, и — въ ея предполагаемыхъ интересахъ — поднимали гоненія на христіанъ персидскихъ, — гоненія, о которыхъ не было слышно при арсакидахъ. Понятно, что сторонники Чобина, распуская подобную молву, объ основателѣ династіи сасанидовъ, желали тѣмъ дискредитировать въ глазахъ жреческаго сословія царствующую династію сасанидовъ.

Однако, въ основѣ этой молвы, помимо тенденціи, могли лежать и историческіе факты. Поднимая знамя возстанія противъ арсакидовъ, Ардаширъ имѣлъ нужду въ преданныхъ ему лицахъ. На жреческое сословіе персидское ему не было особенно основаній рассчитывать. Паряне-арсакиды, если и не были особенно ревностными покровителями персидской религіи, то во всякомъ случаѣ ея и не угнетали, и жрецы могли быть довольны и своимъ настоящимъ. Съ другой стороны, признаніе христіанства государственною религіею въ сосѣднемъ осроинскомъ царствѣ въ 226 г. было еще свѣжимъ фактомъ, который могъ вызывать и на подражаніе себѣ. А если такъ, то мы должны предположить, что христіане въ Персіи пред-

ставляли уже видную общественную силу, если Ардаширь I Пабакань могъ мечтать о роли Константина В. ¹⁾.

Христіанство въ Аравіи.

Во времена апостоловъ возможно было распространеніе христіанства и въ Аравіи. Отношенія между Сиріей и Аравіей были довольно тѣсны, тѣмъ болѣе, что онѣ находились недалеко другъ отъ друга. Съ теченіемъ времени здѣсь образуется римская провинція съ главнымъ городомъ Боцрой, что способствовало устойчивости христіанства. Последнее поддерживалось еще чрезъ сношенія съ Александрією (на восточномъ берегу Нила жило въ Египтѣ не мало арабовъ). Есть извѣстіе, что въ III в. здѣсь былъ созванъ соборъ, на которомъ присутствовали и Оригенъ, — по вопросу о (монархіанскомъ) ученіи епископа боцрскаго Вирилла. Оригену удалось одержать побѣду надъ Вирилломъ, и послѣдній раскаялся и принялъ каѳолическое ученіе. Этотъ фактъ указываетъ на то, что христіанство въ Аравіи распространилось рано (ср. также Гал. I, 17; Дѣян. II, 10).

О распространеніи христіанства на югѣ Аравіи имѣется свидѣтельство Евсевія (V, 10, 2. 3). Предшественникъ Климента въ званіи александрійскаго катехета, Пантенъ, проповѣдывалъ христіанство въ Индіи и нашелъ у тамошнихъ христіанъ евангеліе отъ Матѳея, потому что въ Индіи уже проповѣдывалъ ап. Варооломей и оставилъ христіанамъ это евангеліе, «писанное по еврейски» (т. е. по-сирійски). Можно думать, что подъ Индіей здѣсь разумѣется счастливая Аравія, или Іемень. Это свидѣствовало бы о движеніи христіанства къ югу; но, къ сожалѣнію, есть извѣстіе о томъ, что въ южной Аравіи христіанство не было извѣстно у савеевъ и

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ. Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Христ. Чтеніе 1900, I, 74—75 (оттискъ 146—147): „Не невозможно, что памфлетистъ и не лгалъ, приписывая подобныя думы Артахширу. Но это не невозможно весьма невѣроятно — въ виду того, что культъ огня былъ для Артахшира прочнымъ фамиліальнымъ преданіемъ“. „Но памфлетистъ могъ и прямо солгать.—Историческое дѣяніе Константина великаго было, конечно, извѣстно и персамъ. Совершившійся фактъ въ византійской имперіи могли считать возможнымъ и въ Персіи: поэтому рискъ памфлетиста, что его рассказы будутъ опровергнуты, былъ совсемъ маленькій“.

гомеритовъ, и что евреи здѣсь высоко поднимали свою голову. Во всякомъ случаѣ сплошная масса здѣшняго населенія къ IV в. оставалась языческою.

Извѣстія о дальнѣйшемъ положеніи христіанства въ этой странѣ (въ періодъ уже послѣ Константина В.) почерпаются изъ исторіи **Θεοφίλα** **Ινδα**. Онъ происходилъ изъ знатнаго рода и мальчикомъ былъ отправленъ въ Константинополь въ качествѣ заложника. Мѣстомъ его рожденія былъ островъ **Δίβου** (ἐπὶ τὴν **Διβὸν νῆσον**), подь которымъ слѣдуетъ разумѣть не **Σιελεδίβου** = Цейлонъ, а (такъ какъ районъ, въ которомъ путешествовалъ **Θεοφίλης**, лежитъ въ сосѣдствѣ съ Краснымъ моремъ) одинъ изъ болѣе близкихъ къ африканскому побережью (**Θεοφίλης** называется не только **ὁ Ἰνδός**, но и **αἰθίοψ** и **βλέμους**)—если не **Δαχλάκ** (близъ **Μασσαβῆ**), то **ἡ Διοσκορίδου νῆσος** = **Δίον Σοκοτόρα**, т. е. **Сокотора**. Воспитанный при дворѣ императора, **Θεοφίλης** усвоилъ аріанскія воззрѣнія. **Εὐσεβίης** **ἡπικονδιῆς** рукоположилъ его въ санъ діакона. Около 350 г., при императорѣ **Κωνσταντίνῳ**, на него была возложена дипломатическая миссія—завязать мирныя сношенія съ омиритами (химьярь). Отправленный во главѣ посольства, съ щедрыми подарками, онъ обязанъ былъ между прочимъ выхлопотать разрѣшеніе построить церковь на римскія средства. Прибывъ на мѣсто, **Θεοφίλης**, по разсказу аріанскаго историка **Φιλοστοργίου**, своею святостію и чудесами произвелъ такое впечатлѣніе, что іудеи были посрамлены и царь склонился къ христіанству, отказался отъ римскихъ даровъ и рѣшилъ самъ на свой счетъ построить три церкви: въ **Τάφαρον** (Тэфаронъ, столицѣ), въ **Ἀδάνη** (Аденъ) и въ **Περσικόν ἐμπόριον** (**Νιγμίης**). Такимъ образомъ, въ главныхъ мѣстностяхъ **Χιμβάρης** появились христіанскіе центры и путешествующіе римскіе купцы могли теперь имѣть христіанское назиданіе. Можетъ быть, эти лучи христіанства въ Аравіи и были здѣсь первыми. Далѣе, по **Φιλοστοργίῳ**, **Θεοφίλης** отправился на родину и нашель, что христіанство продолжало здѣсь существовать и что оно было вполнѣ православно (= съ аріанскою точки зрѣнія). Единственное, что онъ нашель здѣсь пехорошимъ, это нѣкоторые неблагоговѣйные обычаи, напр. обычай слушать евангеліе сидя. **Θεοφίλης** наставилъ здѣшнихъ христіанъ слушать евангеліе стоя. Далѣе, **Θεοφίλης** былъ въ **Θεῖοσι** и принять былъ здѣсь съ большимъ почетомъ, и затѣмъ возвратился въ предѣлы римской имперіи. Здѣсь онъ пользовался боль-

шимъ уваженіемъ современниковъ, хотя и не получилъ каѳедры. Авторитетъ его стоялъ высоко, особенно среди аріанъ.

Приложение: Христіанство въ Эѳіопіи ¹⁾.

Уже въ IV лишь вѣкѣ христіанство, повидимому, утверждается въ Эѳіопіи или Абиссиніи. Возводитъ распространеніе христіанства здѣсь къ эпохѣ болѣе ранней нѣтъ основаній. Мы не знаемъ, что сдѣлалось съ тѣмъ христіанствомъ, которое было пасаждено здѣсь эвнухомъ царицы кандакійской, насколько привилось христіанство въ ея странѣ. Но нѣтъ сомнѣнія, что она была царицей меройской. А значеніе меройскаго царства постепенно падало и при Неронѣ римскій трибунъ нашелъ въ Мероѣ почти только развалины. Но по мѣрѣ его паденія поднималось значеніе страны, лежащей еще выше отъ Египта, населенной народомъ «гызызъ», который, принявъ христіанство, сталъ называть себя «эѳіопами», а у арабовъ извѣстенъ подъ (презрительнымъ, означающимъ «всякій сбродъ») названіемъ «хабашунъ», которое изломано европейцами въ «Абиссинія». Положеніе этой мѣстности на средоточіи торговыхъ путей въ Африкѣ могло способствовать возникновенію культурнаго центра. Уже Птолемей египетскіе думали утвердиться въ Адулѣ (около Массавы). Отсюда эллинское образованіе начало мало по малу проникать и въ Абиссинію.

Въ первой половинѣ I вѣка по Р. Х. неизвѣстный по имени царь аксумскій (въ *inscriptio Adulitana graeca*), благодаритъ «величайшаго бога Арея» (*μεγιστος θεος Ἀρης*) за цѣлый рядъ побѣдъ, одержанныхъ имъ, паремъ, на протяженіи отъ границъ Египта до нынѣшней земли Сомали. Эти походы предприняты были имъ—между прочимъ, а можетъ быть и главнымъ образомъ—съ цѣлю обезопасить и сухопутный и морской торговый путь. Нѣсколько позже этого царя аксумскаго

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Описание четвертой эѳіопской рукописи Библиотеки Спб. Духовной Академіи (извлечено изъ „Протоколовъ Совѣта Академіи“ за 1895—6 г.). Спб. 1900. 5—8. A. Dillmann, Über die Anfänge des Axumitischen Reiches (Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1878); Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrhundert (тамъ же, 1880). Б. А. Тураевъ, статья „Абиссинія“ въ „Православной Богословской Энциклопедіи“, Т. X. Спб. 1900. 19—82, 32—36.

жилъ другой царь аксумскій Ζωσκάλλης, варваръ, но не чуждый и эллинской культуры и отлично понимавшій выгоды, какія даетъ торговля его царству (отождествить этого Ζωσκάλλης съ однимъ изъ ныгусовъ, поименованныхъ въ спискахъ эѳіопскихъ лѣтописей, до сихъ поръ не удалось).

Аксумское царство, обнаруживавшее такіе культурные задатки, распространившее свою власть и на аравійское побережье (Саба и Химьяръ), конечно, должно было обратить на себя вниманіе заинтересованныхъ сферъ тогдашняго грекоримскаго міра. И мы узнаемъ, что при Константіи (ок. 350 г.) и римское государство старается завязать сношенія съ Аксумомъ, и христіанская церковь полагаетъ начало христіанскому просвѣщенію этой страны. Первоисточникомъ свѣдѣній объ этомъ миссіонерскомъ предпріятіи является исторія Руфина, написанная въ 401 г. Нѣкоторыя подробности этого разсказа заслуживаютъ вниманія уже потому, что онѣ даютъ поводъ поставить немаловажныя критическія мemento относительно грекоримскихъ свидѣтельствъ о христіанскихъ миссіяхъ вообще.

Исторія Эдесія (Αἰδέσιος) и Фрументія, какъ она передана у Руфина (h. e. I, 9), представляется въ главныхъ чертахъ въ такомъ видѣ. Мероній, тирскій философъ, предпринялъ путешествіе; съ нимъ находились два его родственника, Эдесій и Фрументій, дѣти его брата. Во время одной высадки на берегъ философъ былъ убитъ, а мальчики были подарены царю индовъ. Дальше обыкновенная исторія на востокъ: Фрументій дѣлается любимымъ рабомъ, а потомъ первымъ министромъ въ государствѣ, а послѣ смерти царя, царица упростила Фрументія управлять государствомъ отъ имени малолѣтняго царя; и лишь когда юный царь достигъ совершеннолѣтія (adolevisset), Фрументій и Эдесій могли выпросить себѣ позволеніе вернуться на родину. Тогда какъ Эдесій отправился въ Тиръ и сдѣлался тамъ пресвитеромъ, Фрументій отправился далѣе (pergit) въ Александрію, гдѣ сообщилъ Аѳанасію Великому, недавно (purge) поставленному во епископа, о подготовленности индовъ къ принятію христіанства. Аѳанасій поставилъ самого Фрументія во епископы этого народа, ему обязаннаго начатками христіанскаго просвѣщенія.

Новѣствованіе Руфина подлежитъ критической оцѣнкѣ а) со стороны внѣшней (вопросъ о повѣствователѣ и его источникахъ) и б) со стороны внутренней (возможная повѣрка новѣствуемаго по его содержанию).

Въ первомъ отношеніи (а) сужденіе о разсказѣ можетъ быть только *самое благоприятное*.

а) Руфинъ былъ 1) хорошо образованъ, 2) зналъ не только латинскій, но и греческій языкъ (владелъ послѣднимъ свободно), 3) прожилъ въ Александріи 6 лѣтъ подрядъ (372—377) и былъ въ дружескихъ отношеніяхъ съ личными знаковыми и друзьями Аѳанасія В. († 2 мая 373), затѣмъ (съ 378 до 397) жилъ въ Иерусалимѣ и дѣлалъ иногда экскурсіи въ сосѣднія области до Месопотаміи включительно. Такое лицо несомнѣнно имѣло возможность знать весьма многое и не имѣло наличныхъ побужденій не говорить правды.

б) Источникъ, изъ котораго Руфинъ почерпнулъ свѣдѣнія о Фрументіи и Эдесіи, рѣшительно *перваго ранга*. «Quae nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Aedesio Tyri presbytero postmodum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus». Слѣдовательно, если Руфинъ и не самъ лично слышалъ это отъ Эдесія ¹⁾ (текстъ *допускаетъ* и такое пониманіе и притомъ какъ самое естественное, но *не обязываетъ* къ нему: нѣтъ при «referente» принудительнаго «nobis»), то—по меньшей мѣрѣ—слышалъ это отъ слышавшихъ *самою* Эдесія (иначе получилось бы уже «vulgi opinio»).

Но при повѣркѣ со стороны внутренней (б)—на пунктѣ αα) хронологіи и ββ) географіи—получается о разсказѣ Руфина сужденіе *весьма неблагоприятное*.

αα) 1) Фрументій является, къ Аѳанасію немного спустя послѣ его поставленія во епископы, а Аѳанасій В. былъ рукоположенъ 8 іюня 328 года, во всякомъ случаѣ, мы въ правѣ предположить, что посвященіе Фрументія было въ первую эпоху управленія Аѳанасія, въ промежутокъ между его хиротоніей и отбытіемъ его изъ Александріи на соборъ тирскій; слѣдовательно оно падаетъ на эпоху отъ 8 іюня 328 до 11 іюля 335 года. Предположимъ какъ среднюю цифру—333 г.—хиротонія Фрументія.

Въ такомъ случаѣ 2) предпріятіе Меропія нужно отнести къ болѣе древнему времени. Варвары пощадили мальчиковъ по ихъ малолѣтству, по нѣжности ихъ возраста; ихъ нашли, когда они повторяли урокъ, подъ деревомъ, слѣдовательно мы

¹⁾ Такъ повялъ Руфина уже Сократъ, II. е. I, 19. 14; но вопросъ: насколько велика вѣроятность, что въ 380—390 гг. Эдесій былъ еще живъ?

имѣемъ дѣло съ дѣтьми школьнаго возраста, и дать старшему изъ нихъ Фрументію 15 лѣтъ было бы скорѣе много, чѣмъ мало. Затѣмъ они сдѣлались любимыми рабами, управляли государствомъ, дожили до совершеннолѣтія царствующаго нугуса. По всему этому нужно предположить, что они жили въ Эеіоніи 15—20 лѣтъ, скорѣе—послѣднее. Итакъ, если предположить, что годомъ посвященія Фрументія въ епископы былъ 333-й, то нападеніе на Меропія было въ 313 году.

3) Но Руфинъ говоритъ, что Меропій предпринялъ путешествіе по примѣру другого путешественника, путешествовавшего въ Индіи, Митродора, а Митродоръ былъ въ славѣ въ 334 году.

aa) Въ хроникѣ Іеронима подъ этимъ годомъ замѣчено: «въ это время былъ въ славѣ Митродоръ философъ» (*Metrodorus philosophus agnoscitur*).

bb) Если бы до насъ сохранились X—XIII книги *Ammiani Marcellini rerum gestarum*, то мы, конечно, знали бы отлично, чѣмъ прославился этотъ авантюристъ; но, къ сожалѣнію, «*libri, qui supersunt*» А. Марцеллина начинаются лишь съ XIV, и въ XXV, 4, 23 онъ ссылается на «предыдущее» по слѣдующему поводу. На Юліана Отступника римскіе граждане возлагали отвѣтственность за неудачу персидскаго похода; на это Амміанъ отвѣчаетъ, что не самъ Юліанъ виноватъ въ борьбѣ съ персами, но Константиъ, повѣрившій пустымъ рассказамъ (*mendaciis*) Митродора и завязавшій непріязненные сношенія съ персидскимъ царемъ, котораго и повели къ персидской войнѣ.

cc) Но повидимому утраченная часть разсказа А. Марцеллина сохранилась (по своему содержанію) у Скилицы, который (подъ 326 г.) говоритъ, что авантюристъ-Митродоръ былъ въ Индіи (у браминовъ) и, возвратившись оттуда, говорилъ, что индійскій царь далъ подарки для Константина, но что большая и драгоценнѣйшая часть этихъ подарковъ была отнята у него во время его путешествія чрезъ Персію. Константинъ сталъ требовать возвращенія этихъ даровъ; но царь персидскій Шапуръ II (309—379) отказался. Это до такой степени обострило отношенія Рима и Персіи, что Константинъ В. † 22 мая 337 г., готовясь къ войнѣ съ персами, и въ 338 году (при Константін) эта война и началась.

dd) 334-й г. [а не 326-й годъ (что было бы слишкомъ рано: 12 лѣтъ дипломатическихъ пререканій!!)] получаетъ, такимъ образомъ, полное себѣ оправданіе.

4) Эпоха процвѣтанія=возвращенія Митродора падаетъ на такое позднее время, когда Фрументій—по вышеприведенному предположенію—былъ уже епископомъ, и Меропій, слѣдовательно, не могъ подражать Митродору.

Правда, 5) *могли* быть аа) два Митродора; и бб) одинъ и тотъ же Митродоръ *могъ* путешествовать въ Индію дважды, предъ 313 и предъ 334 годы; вв) Митродоръ *могъ* около 310 г. отправиться въ Индію и вернуться оттуда лишь въ 334 году. слѣдовательно Меропій *могъ* по его примѣру (не дождавшись его возвращенія) самъ отправиться въ путь около 311 г.; но по основнымъ методическимъ правиламъ: «simplex veri signum» и «non sunt multiplicandae causae», историкъ не долженъ создавать вереницы гипотетическихъ фактовъ, а обязанъ—безъ вѣскихъ мотивовъ—не отказываться отъ той мысли, что путешествіе Митродора, которому «подражалъ» Меропій, падаетъ на время незадолго до 334 г.

Слѣдовательно хронологія Руфина содержитъ *внутреннее противорѣчіе*.

33) Географическія данныя у Руфина еще ужаснѣе. Руфинъ начинаетъ съ замѣчанія, что каждому апостолу было назначено свое мѣсто для проповѣди: Матоей проповѣдывалъ въ Эѳіопіи, Вареоломей въ прилегающей къ Эѳіопіи ближайшей Индіи (citerior India), Тома—въ Парѳіи. Но въ лежащей между ближайшею Индіею и Парѳіею, но далѣе — въ глубь, крайней Индіи (inter quam Parthiamque media, sed longo interior tractu, India ulterior jacet), по ея отдаленности, никто изъ апостоловъ не проповѣдывалъ, и лишь при Константинѣ посѣяны въ ней (Фрументіемъ) первыя сѣмена вѣры. Вареоломей проповѣдывалъ именно въ India citerior, подъ которой, какъ показываетъ ея сосѣдство съ Эѳіопіею, разумѣется аравійскій полуостровъ, а India ulterior—болѣе отдаленная—лежитъ между аравійскимъ полуостровомъ и Парѳіею, слѣдовательно за Персидскимъ заливомъ, ибо центральная линія Парѳіи находится на 58° вост. долг. отъ Гринича. Итакъ, подъ ней мы должны разумѣть или сѣверное побережье Аравійскаго (Персидскаго) моря = Белуджистанъ, или же—всего естественнѣе (ибо «въ глубь») — Индостанъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ свидѣтельство, что Фрументій проповѣдывалъ въ самой Индіи, а не Абиссиніи.

Если Руфинъ—при его возможностяхъ—изъ рассказовъ самого Эдесія не могъ вынести толковаго взгляда на дѣло и

не умѣлъ сказать обстоятельно, *когда* и *идь* была эта миссія. то что сказать о, тѣхъ повѣствователяхъ, которые почерпали свои свѣдѣнія изъ изустной молвы? Эта исторія показываетъ, какъ должно быть осторожнымъ по отношенію къ сообщаемымъ извѣстіямъ. Случись, что не дошла бы до насъ апологія Аѳанасія, тогда бы этотъ разсказъ Руфина не имѣлъ для себя корректива, и наука полагала бы, что дѣло идетъ о проповѣди въ Индостанѣ! Но—и другое memento; какъ ни запутана хронологія и географія въ разсказѣ Руфина, однако самый фактъ (какъ видно изъ той же апологіи Аѳанасія), передаваемый Руфиномъ,—вѣренъ. Слѣдовательно, нужна величайшая осмотрительность при пользованіи извѣстіями довольно мутными, и отъ несостоятельности *деталей* не слѣдуетъ дѣлать рискованнаго заключенія къ небытію самаго *факта*.

Apologia ad Constantium imperatorem („Ἐκ πολλῶν ἑτῶν ὄντα σε χριστιανόν“) написана великимъ Аѳанасіемъ между 24 февраля 357—2 октяб. 358 гг. Въ ней Аѳанасій рядомъ документовъ показываетъ Константію, какъ онъ непослѣдователенъ въ своемъ возрѣннн на него, Аѳанасія. Въ числѣ этихъ уличающихъ Константія документовъ приводится (п. 31) и посланіе Константія „Φρουμεντίου χάριν, τοῦ ἐπισκόπου τῆς Αἰθιοπίας—τοῖς ἐκεῖ τωράνοις“. Константіи (послѣ 24 февр. 357 г.) пишетъ аксумскимъ царькамъ Ἀἰζανῶν καὶ Σαζανῶν: «Фрументія епископа выплите какъ можно скорѣе въ Египетъ къ честнѣйшему Георгію епископу (александрійскому) и другимъ епископамъ, которые имѣютъ особое право рукополагать и судить по богословскимъ вопросамъ. Вамъ небезизвѣстно, что въ этотъ санъ Фрументія рукоположилъ Аѳанасій, виновный въ безчисленномъ множествѣ золь. Онъ бѣгаетъ теперь неизвѣстно гдѣ. Остерегайтесь, какъ бы онъ (Аѳанасій) не пробрался въ Аксумъ и не произвелъ смуты не только церковной, но и политической. Богъ да хранитъ васъ, ἀδελφοὶ τιμώτατοι».

Отсюда слѣдуетъ, что если бы Фрументій былъ рукоположенъ въ 333 г., то въ 357 г. онъ былъ бы уже близокъ къ 25 лѣтію своего епископства. А тогда—

а) для Константія было бы рискованно требовать, чтобы цари аксумскіе выслали на судъ своего уже почти старца-епископа, который конечно пріобрѣлъ бы за 25 лѣтъ огромное вліяніе.

б) Набрасывать тѣнь на хиротонію, совершенную Аѳанасіемъ въ 333 году, когда въ 332 году онъ былъ съ честію

отпущенъ Константиномъ В. въ Александрію и названъ въ императорскомъ посланіи «человѣкомъ Божиимъ»,—со стороны Константія значило бы наносить оскорбленіе памяти своего великаго отца.

в) Такъ какъ и 21 окт. 346 г. Аѳанасій В. возвратился на александрійскую кафедру не только съ разрѣшенія Константія, но и по настоятельному его приглашенію, то для императора было бы неудобно третировать Аѳанасія В., какъ виновнаго во множествѣ преступленій, чтобы дискредитировать хиротонисаннаго имъ, если бы хиротонія была совершена въ 346—347 г.

г) Есть основаніе полагать, что до 347 г. Фрументій не былъ еще епископомъ.

д) Но извѣстно, что въ маѣ 353 г. Константіій уже документально заявилъ о своемъ неблаговоленіи къ Аѳанасію; а въ 355 г. былъ посланъ въ Александрію нотарій императора Діогенъ и съ 4 сентября по 23 декабря силился вытѣснить Аѳанасія съ александрійской кафедры и взять его подъ стражу. Но народъ оказалъ энергичное сопротивленіе, и нотарій уѣхалъ съ ничѣмъ. Если *хиротонія Фрументія совершена въ 355—356 г.*, то императоръ съ нѣкоторымъ подобіемъ наружнаго приличія могъ третировать Аѳанасія, какъ не признаннаго закономъ епископа, потому что съ сентября 355 года онъ занималъ кафедру александрійскую вопреки изволенію Константія. Слѣдовательно, предположить, что Фрументій рукоположенъ въ это позднее время, значитъ указать удовлетворительное «*inde grae*» для посланія къ Аизанѣ и Шадзанѣ.

Посланіе Константія предполагаетъ, что оба ныгуса были ревностные христіане. Но сохранилась *inscriptio graeca* Ахумитика, въ которой «Аизана (Ἀειζανᾶς), царь аксумитовъ и омиритовъ» etc. etc., «царь царей, сынъ непобѣдимаго бога Арея» (οὐδὲ θεοῦ ἀνίκητου Ἄρεως), возвѣщаетъ о славной побѣдѣ надъ «*βουραεῖται*», которую одержалъ онъ, Аизана, и его братья, Σαίαζανᾶς καὶ Ἀθηρᾶς; въ благодарность за это Аизана и воздвигъ богу Арею 5 статуй. Спрашивается: что прежде: *inscriptio* или посланіе Константія?

Адифа не упомянуть въ этомъ послѣднемъ; слѣдовательно (предполагая, что Константію положеніе дѣлъ въ Аксумѣ было хорошо извѣстно) въ 357 г. Адифа уже умеръ (*inscriptio* прежде посланія), или же онъ былъ еще такъ молодъ, что не было и рѣчи о его соправительствѣ съ Аизаною (*inscriptio*

позже посланія). То и другое предположеніе не легко согласить съ подробностями разсказа Руфина и посланія Константія. Возможно, однако, и то, что Константіи ошибочно считалъ аксумскихъ «*ἑβραῖοι*» христіанами, и то, что Аизана отпалъ отъ христіанства. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ имѣть въ виду, что о воспитаніи Фрументіемъ царька (или царьковъ, названныхъ «*Блла-Азгвава*») въ христіанской вѣрѣ говорится лишь въ эѳіопскомъ синаксарѣ; а у Руфина объ обращеніи царя не сказано ничего, и миссіонерская дѣятельность Фрументія (до епископства) выражается въ томъ, что онъ предложилъ христіанскимъ купцамъ въ «Индіи» открыто совершать христіанское богослуженіе, построилъ нѣсколько церквей («*ecclesiis constructis*») и расположилъ къ принятію христіанства многихъ туземцевъ.

Важнѣе другой вопросъ: удержалось ли христіанство, посѣянное Фрументіемъ въ Эѳіопіи? Или—въ другой постановкѣ: сохранили ли абиссинцы живое преданіе о св. Фрументіи, какъ ихъ просвѣтителѣ?

Обыкновенно отвѣчаютъ: да, а) они чтутъ св. Фрументія подь именемъ «абба Салама», б) чтутъ и Айзану и Сазану—своихъ первыхъ царей-христіанъ—подь именемъ «А'брыха и А'цбыха, братьевъ возлюбленныхъ».

Ad а). Синаксарный разсказъ объ абба Салама = св. Фрументіи заимствованъ изъ греческихъ памятниковъ (которые въ свою очередь зависимаы отъ Руфина); и въ этомъ видѣ о живомъ преданіи не свидѣтельствуетъ ничего. Остается лишь имя «абба Салама» (сокращенное изъ «абба Саламави = «отецъ мирный»; о связи понятія «миръ» съ понятіемъ «религіи» говоритъ арабское слово «исламъ», которое происходитъ отъ корня «саламъ» = миръ). Но абиссинскія преданія (вообще смутныя) знаютъ трехъ древнихъ митрополитовъ съ именемъ «абба Салама»; и слѣдовательно къ Фрументію ли они прилагали первоначально имя «абба Салама», это еще вопросъ.

Ad б). 1) Что абиссинцы царей Абрыха и Ацбыха считаютъ своими, такъ сказать, просвѣтителями, это лежитъ въ лексическомъ значеніи этихъ именъ. «А—брыха» глаголь въ кавзативной формѣ и значилъ «заставилъ свѣтить» = «освѣтилъ»; «А—цбыха» —также *verbum causativum* = «заставилъ разсвѣтять, привелъ съ собою утренній разсвѣтъ». 2) Объ Анзанѣ и Шадзанѣ, какъ такихъ, абиссинцы, повидимому, не помнятъ

ничего. 3) Подъ именами Абрѣха и Ацбѣха скрывается, видимо, совсѣмъ другая пара историческихъ дѣятелей.

«Ацбѣха»—это тотъ ныгусъ аксумскій, котораго греки знали подъ именемъ «'Ελεσβαάς» или «'Ελλατζβααο» (арабское «аль-асбаху») ¹⁾, а абиссинины помнятъ подъ именемъ «Калеба». Калѣбъ былъ ревностный христіанинъ (монофиситъ), стяжавшій себѣ громкую извѣстность въ греко-римской имперіи своимъ походомъ послѣ пятидесятницы 525 г. противъ омиритовъ и полною побѣдою надъ жидовствующимъ царемъ ихъ Дзу-Нува-сомъ. Дзу-Нувасъ, конечно, не признавалъ надъ собою власти царей аксумскихъ и фанатическую іудейскую ненависть къ христіанству выразилъ тѣмъ, что избилъ христіанъ наджранскихъ 24 окт. 523 г. Калѣбъ явился, такимъ образомъ, мстителемъ за кровь христіанскихъ мучениковъ.

«Абрѣха», извѣстный грекамъ какъ Ἀβραμος, арабамъ какъ «Абрѣха», былъ христіанинъ незнатнаго рода, поставленный царемъ въ Химьярѣ эіопскими войсками, взбунтовавшимися противъ назначеннаго Калѣбомъ намѣстника химьярскаго. Узурпаторъ Абрѣха выдержалъ долгую борьбу противъ далекаго ныгуса аксумскаго такъ счастливо, что около 550 г. самъ Калѣбъ—'Ελεσβαάς призналъ Абрѣха-Авраама царемъ омиритскимъ подъ гегемоніею ныгуса аксумскаго. Такимъ образомъ, имена «Абрѣха и Ацбѣха» представляютъ воспоминаніе о важныхъ историческихъ дѣятеляхъ и фактахъ VI-го, а не IV-го вѣка.

А что послѣ IV в. (т. е. послѣ Айзаны и Шадзаны) въ Аксумѣ царствовали ныгусы язычники, это лежитъ внѣ спора. До сихъ поръ въ Аксумѣ сохранились двѣ написи на эіопскомъ (гыызскомъ) языкѣ, воздвигнутыя однимъ и тѣмъ же царемъ аксумскимъ Тазеною, сыномъ Аламыды ²⁾, возвѣщающія о побѣдахъ Тазены. Въ первой изъ написей Тазена титулуется себя вмѣстѣ съ тѣмъ «сыномъ Махрыма» (= Истребителя =

¹⁾ Нужно думать, что ныгусы аксумскіе въ качествѣ государей арабскихъ (царей Химьяра и Саба) принимали особыя (арабскіе) титулы. „'Ελεσβαάς“—несомнѣнно титулъ арабскій. Начальное „ελ“—есть арабскій членъ „al“; эіопскій же языкъ члена не имѣетъ (поэтому „Ацбѣха“, а не „Эл-ацбѣха“).

²⁾ Достоверный рядъ абиссинскихъ царей:

1) Саладоба (Saladoba); его сынъ—

2) Аламыда (Alamida); его сынъ—

3) Тазэна (Tazena); его сынъ—

4) Калѣбъ = 'Ελεσβαάς; его сынъ—

5) Габра-Маскаль (Gabra Masqal—„Рабъ Креста“).

бога Арея), и назначаетъ Махриму болѣе 100 быковъ въ благодарственную жертву; во второй—титула «сынъ Махрыма» уже нѣтъ, а благодареніе возносится Богу Вседержителю (Ыгзіа-бхеръ). Слѣдовательно, язычникъ въ первой, Тазена является монотеистомъ во второй написи. На вопросъ: былъ ли это монотеизмъ христіанскій или іудейскій? въ написи нѣтъ отвѣта. Косвенный отвѣтъ (противъ второй альтернативы) заключается въ томъ, что о распространеніи іудейства въ Эііопіи въ это время нѣтъ никакихъ извѣстій, что сынъ Тазены Калебъ былъ ревностный христіанинъ и въ качествѣ ныгуса аксумскаго вель славную борьбу противъ политическаго сепаратизма омиритовъ, выступавшаго противъ Эііопіи подъ религіознымъ знаменемъ іудейства. Но «Тазена, сынъ Махрыма», представляетъ монументальное свидѣтельство, что въ послѣдней половинѣ V в. господствующей религіею въ Эііопіи было язычество, и слѣдовательно, сѣмена христіанства, посеянные св. Фрументіемъ, въ Эііопіи не пустили прочныхъ корней.

Такимъ образомъ, изъ монументальныхъ данныхъ видно, что одинъ изъ древнихъ ныгусовъ эііопскихъ, Тазена, былъ сперва язычникомъ, потомъ сталъ монотеистомъ и вѣроятно христіаниномъ, при немъ и совершилось вторичное обращеніе Эііопіи въ христіанство. По другимъ извѣстіямъ, христіанство было принято Айдогомъ, царемъ внутреннихъ индовъ, который побѣдилъ царя внѣшнихъ индовъ. Онъ отправилъ посольство въ Александрію, и оттуда былъ назначенъ епископомъ въ Индію Іоаннъ, просмонарій александрійской церкви Іоанна Предтечи. Можетъ быть, подъ Айдогомъ скрывается тотъ же Тазена, а можетъ быть и одинъ изъ эііопскихъ намѣстниковъ въ Аравіи. Во всякомъ случаѣ Іоаннъ былъ монофиситъ, ибо въ его время въ Александріи не было православнаго патріарха. Наконѣцъ, относительно вѣроисповѣданія Калеба не можетъ быть никакого сомнѣнія, такъ какъ своими представленіями персидскому царю Калебъ достигъ того, что тотъ приказалъ выпустить изъ тюрьмы монофиситскихъ епископовъ.

Возможны изысканія и путемъ внутренняго изслѣдованія лингвистическаго характера. Мы, напр., называемъ Сына Божія Іисусомъ Христомъ, а поляки Езусомъ Христусомъ. Естественно, что это различіе въ названіи указываетъ на исторію распространенія христіанства. Такой же методъ изслѣдованія примѣнимъ и къ абиссинской церкви. Древне-эііопское нарѣчіе есть развѣтвленіе семитскаго языка, который дѣлится на три

слова: сѣверный—сирійскій, средній—еврейскій и южный—арабскій. Эѳіопское нарѣчіе принадлежитъ къ южной арабской вѣтви. Трудно ожидать, чтобы эѳіопскія слова совпадали съ еврейскими, еще труднѣе—съ сирійскими, вслѣдствіе фонетической почти противоположности этихъ крайнихъ нарѣчій. Поэтому, сродство эѳіопскаго съ арабскимъ, наблюдаемое очень часто, совершенно естественно. Напротивъ, совпаденіе съ сирійскимъ заслуживаетъ вниманія какъ нѣчто необычное. Вообще къ инородному элементу въ эѳіопскомъ слѣдуетъ относиться съ тѣмъ большею серьезностію и можно изъ него дѣлать историческія заключенія съ тѣмъ большимъ правомъ, что эѳіопскій языкъ усвоилъ мало иностранныхъ словъ, тогда какъ коптскій переполненъ греческими выраженіями. Эѳіопы стараются выражать и богословскія понятія по своему. Напр., «Слово» = *λόγος* = *qál*. «Церковь»—не *χωράκιον*, и не *ἐκκλησία*, и не *'idta* (какъ у сирійцевъ), и не *kanisatun*, какъ у арабовъ, а *béta krstijân* = «домъ христіанъ».—Откуда же у эѳіоповъ идутъ основныя христіанскія имена и названія?

1) Слово Ἰησοῦς по-коптски должно читаться какъ *Iasycz* (коптскій выговоръ *η* какъ *a/ə* = англійское *a* въ *hat*—шляпа, *had*—имѣль). Для семитовъ, напротивъ, странно «и» первоначальное тупое (не йотированное, не какъ *j* произносимое). Сирійцы произносятъ имя Христа *ješû'* (йешу́), а арабы *jasû*, (ясу́), съ характернымъ семитскимъ гортаннымъ *y* (аинъ) на концѣ. Но эѳіопы произносятъ имя Христа «*Iasycz*», т. е. съ возможною точностію передаютъ коптское произношеніе этого слова. 2) Христось произносится какъ *Krystosz* (таковъ для русскаго уха и коптскій выговоръ слова *Χριστός*), хотя есть у абиссинъ и эѳіопское слово для *Χριστός*—«*Масихъ*». 3) Монахъ—*mánakosz* (*μοναχός*);—тогда какъ у сирійцевъ—дайра́йя, у арабовъ—ра́хибунъ,—заимствовано эѳіопами у коптовъ. 4) Епископъ = *epískoposz*; но діаконъ—сирійское мшамшана, арабское шаммасунъ, по-эѳіопски—*diakónz*, т. е. не *διάκονος*, а коптское *διάκων*.

Но замѣчаются и слѣды сѣверно-семитскаго (сирійскаго) вліянія. Напр., законъ (Моисеевъ) = *orit*, отъ сирійскаго *oráita*, тогда какъ у арабовъ—намусунъ = *vómos*. Затѣмъ, *takanasa*—имѣетъ только спеціальное техническое значеніе *συνάγεισθαι* (= быть въ церкви, у богослуженія); сир. кна́шъ, евр. канасъ значитъ «собирать вообще»; но уже въ арабскомъ слово «канисатунъ» (церковь) есть иностранное слово, тогда какъ араб-

скій (чисто-національный) глаголъ «канаса» значить «подметать полъ метлою», и въ эѳіопскомъ корень «канаса» вовсе неупотребителенъ. Ср. также «хайманотъ»—«вѣра» у эѳіоповъ = сирійскому «хайманута», т. е. слову, которое и въ сирійскомъ имѣеть обликъ иностранный, указывающій на его *палестинское* происхожденіе.

Такимъ образомъ, подлѣ коптскихъ элементовъ есть и сирійскіе. Предположить, что эти (сирійскія) слова занесъ св. Фрументій, нельзя (ибо онъ едвали зналъ сирійскій языкъ, и притомъ такія слова, какъ «орить», слишкомъ техничны для маленькаго мальчика). Значить въ Абиссиніи были и сирійскіе миссіонеры. Это легко объяснить: сирійскіе жители (монофиситы) послѣ халкидонскаго собора стали переселяться въ Египеть, а александрійскіе патріархи начали отправлять ихъ въ Абиссинію.

Есть указаніе въ абиссинскихъ преданіяхъ, что христіанство у абиссинъ распространено девятью святыми, которые прибыли при Аламидѣ или Саладобѣ изъ разныхъ мѣстъ. Преданіе это темно, извѣстны только имена святыхъ. Невозможное извѣстіе, что нѣкоторые изъ этихъ девяти были учениками св. Пахомія изъ Оиваиды, вѣроятно, служитъ отголоскомъ того историческаго факта, что главными миссіонерами среди абиссинъ были южно-оивайдскіе монахи—копты. Самымъ замѣчательнымъ изъ 9 былъ Панталеонъ, который благословилъ Калѣба на походъ противъ Дзу-нуваса и потомъ постригъ Калѣба, когда тотъ отрекся отъ престола (ок. 550 г.). По всей вѣроятности эти святые были объединены въ одну символическую группу искусственно, а на самомъ дѣлѣ приходили изъ разныхъ мѣстъ въ Абиссинію и въ разное время (напр. Панталеонъ жилъ бы невѣроятно долго, если бы предположить, что и онъ явился въ Эѳіопію по крайней мѣрѣ при Аламидѣ). Они, по преданію, «артыбу» (ዓርጥቡ) = *dióρθωσαν* или *κατ'όρθωσαν* вѣру. Или неправославіе (съ ихъ точки зрѣнія) замѣнено православіемъ, или просто поднято знамя христіанства. Но такъ какъ о борьбѣ противъ неправославія ничего не извѣстно, напротивъ, преданіе представляетъ ихъ насаждающими христіанство на языческой почвѣ (борьба съ поклоненіемъ змѣю); то приходится заключить, что смена христіанства, посѣянная св. Фрументіемъ, къ концу V вѣка въ Абиссиніи заглохла.

Такимъ образомъ, нынѣшняя Абиссинія своимъ христіанскимъ просвѣщеніемъ обязана монофиситскимъ миссіонерамъ,

слѣдовательно христіанство здѣсь было насаждено въ формѣ монофиситства, и отпаденія отъ православія не было. Отчетливыхъ преданій объ этомъ отдаленномъ церковномъ прошломъ у абиссинъ нельзя ожидать уже и потому, что политическія бѣдствія (съ VII вѣка?) заглушили у нихъ и воспоминанія о политической ихъ исторіи, такъ что и самъ Каледъ превратился въ полумиѳическій образъ ¹⁾).

¹⁾ Сохранилась написанная В. В. Болотовымъ, вѣроятно не ранѣе 1890 г., программа по исторіи первыхъ временъ христіанства въ Арменіи, у агванъ и въ Грузіи, также въ Персіи при сасанидахъ,—но неизвѣстно, былъ ли имъ когда-либо читаемъ этотъ отдѣлъ, который долженъ былъ, согласно печатной программѣ его чтеній отъ 1895 г., находить мѣсто въ приложеніи къ исторіи распространенія христіанства въ первые три вѣка (на ряду съ исторіей христіанства въ Аравіи и Эѳіопіи, также на Британскихъ островахъ и у германскихъ народовъ), а не въ исторіи дальнѣйшей эпохи вселенскихъ соборовъ, куда онъ относится хронологически. По вопросу объ утвержденіи христіанства въ Грузіи В. В. Болотовъ высказалъ свои мнѣнія въ отзавѣ о кандидатскомъ сочиненіи студента Г. Гамрекелова: „Древнѣйшая исторія церкви въ Грузіи (отъ IV в. до прибытія сирскихъ святыхъ)“. Журналы Совѣта Спб. духовной Академіи за 1896—7 г., стр. 253—271 (перепечатано въ главной части въ „Журналахъ и протоколахъ засѣданій высочайше утвержденнаго Преособнаго Присутствія“. Т. III. Спб. 1907. Журналы засѣданій II Отдѣла, стр. 214—221 [= приложение къ „Церк. Вѣдомостямъ“ 1907, № 7]; ср. по этому же вопросу докладъ проф. Н. Я. Марра „Историческій очеркъ грузинской церкви съ древнѣйшихъ временъ“, тамъ же, 107—142 [= 1907, № 3]). Здѣсь воспроизводится упомянутая программа. А. Б.

Распространеніе и утвержденіе христіанства въ Закавказьѣ.

а) въ Арменіи.

Спеціальныи источникъ: Агаангель. Исторія св. Григорія Просвѣтителя въ армянскомъ и греческомъ переводѣ. Критическія изслѣдованія памятника (фонъ-Гутшмидъ, Тумаянъ, де-Лагардъ). Результатъ: позднія интерполяціи (исторія свв. рипсимьянъ; акты св. Григорія [превращеніе Трдата въ вепря]), но вѣрная историческая, отчасти эпическая основа.

Связь исторіи просвѣщенія Арменіи христіанствомъ съ политической исторіей эпохи. Династія сасанидовъ въ Персіи. Войны между римскою имперіей и первыми сасанидами. Трдатъ и св. Григорій.

Успѣхи христіанства въ Арменіи: проповѣдь на народномъ языкѣ; естественный ходъ распространенія христіанства (отъ юго-запада на сѣверо-востокъ); первая генерация духовенства (жрецы и дѣти жрецовъ; духовенство—естественный и безспорный наслѣдникъ историческихъ привилегій жреческаго сословія); борьба съ языческими обрядами (христіанскіе праздники св. Іоанна Крестителя и священномуч. Аѳиногена вза-

3. Распространеніе христіанства на западѣ.

Христіанство въ Италіи и Африкѣ.

Относительно Италіи едва ли нужно распространяться. Въ Римѣ христіанство насаждено было не апостолами Петромъ или Павломъ, а людьми, бывшими въ Іерусалимѣ въ Пятидесятницу. Неоспоримъ, однако, тотъ фактъ, что ап. Петръ скончался въ Римѣ. Окраины Италіи также предъявляютъ претен-

мѣтъ армянскихъ языческихъ). Церковная зависимость Арменіи отъ Кесаріи кашпадокійской (по 378 г.): отъ кого св. Григорій получилъ хиротонію?

Опасность отпаденія въ язычество: христіанская нравственность и нравственные недостатки второй генераціи христіанъ въ Арменіи; политическая организація Арменіи (феодалъная система; персофильское и ромеофильское направленіе); императоръ Юліанъ и персидская политика.

Успѣхи просвѣщенія въ Арменіи. Сахакъ В. и Месропъ Маштоцъ: исторія изобрѣтенія армянскаго алфавита; заграничныя ученныя путешествія армянъ (фактъ сношеній съ Египтомъ). „Эпоха переводчиковъ“ и ея видныя представители. Отношеніе грековъ къ успѣхамъ національнаго просвѣщенія въ Арменіи.

Христіанская Арменія въ борьбѣ съ персидскимъ магізмомъ: свв. варданьянъ (+ 2 іюня 451 г.).

Совращеніе армянской церкви въ монофиситство: политическая подкладка факта (догматическія теченія въ Византіи въ послѣдніе годы Θεодосія II; политика императора Маркіана; уніональныя стремленія послѣдующихъ византійскихъ императоровъ). Соборы въ Вагаршапатѣ 491 г. при Бабкенѣ и въ Двинѣ 527 г. при Нерсесѣ.

б) у агванъ.

Спеціальныи источникъ: Моисей Каганкатваци, Исторія Агванъ (въ переводѣ К. П. Патканьяна).

Св. Григорійсь отрокъ. Рецидивъ въ язычество: князь Ваче. Дѣятельность Вачагана благочестиваго въ пользу агванской церкви.

Попытка агванъ (Нерсесъ [Бакуръ], католикосъ агванскій) возвратиться къ православію и ея неудачный исходъ (700 г.; противодѣйствіе армянъ).

в) въ Грузіи.

Царевичъ Вахуштъ (1745 г.), Исторія Грузіи (переводъ академика М. И. Броссе). Характеръ этого сочиненія.

Распространеніе христіанства въ Грузіи по Руфину и Вахушту; св. Нина (Нинѣ). Начало грузинской іерархіи. Прибытіе св. 12—13—14 сиріянъ въ VI в. Смутныя преданія о началѣ грузинскаго католиката.

Опасность отпаденія въ монофиситство, угрожавшая ивирамъ (Петрѣ маюмскій въ исторіи Вахушта). Основы (политическія [династическія],

зія на просвѣщеніе ихъ христіанствомъ отъ апостоловъ, напр. Милань—Варнавою, но для этого нѣтъ твердыхъ данныхъ.

Изъ Италіи христіанство проникло въ Африку. Африканская церковь всегда смотрѣла на римскую, какъ на *ecclesia matrix*. Извѣстно, что африканскій епископъ Агриппинъ созываетъ въ 215—217 г. соборъ, на которомъ присутствуютъ до 70 епископовъ. Ясно, что христіанство въ Африкѣ существовало уже давно. Отсутствие на соборѣ епископовъ изъ Мавританіи, повидимому, указываетъ на слабость христіанства въ ней. Но можетъ быть епископы мавританскіе не присутствовали на соборѣ и по отдаленности. Значительное число епископовъ на этомъ соборѣ объясняется тѣмъ, что африканская церковь была склонна увеличивать ихъ число. Исторически извѣстны имена первыхъ кареагенскихъ епископовъ: Опатъ, Агриппинъ, Донатъ и Киприанъ. Имя Опата упоминается въ мученическихъ актахъ Перпетуи и Фелицитаты *cum sociis* (7 марта 203 г.). Въ видѣніи мученица въ раю разговариваетъ по-гречески съ «папою Опатомъ, епископомъ, и Аспазіемъ (*Ἀσπάσιος*), пресвитеромъ», что указываетъ съ вѣроятностью и на богослужебное употребленіе греческаго языка, и на значеніе лицъ греческаго происхожденія въ африканской церкви, слѣдовательно—на близость 203 года къ началу христіанства въ Африкѣ. Акты мучениковъ исхлискихъ (пострадавшихъ 17 іюля 180 г.)¹⁾, были написаны, вѣроятно,

историческія и національныя) устойчивости грузинъ въ православіи. Аналогія: отпаденіе южной Грузіи отъ общенія съ армянскою церковью ок. 596 г. при Кировѣ (Кюронѣ) и католикосъ армянскомъ Авраамѣ.

Состояніе христіанства въ Персіи при сасанидахъ.

Политическая основа и гоненій на христіанство и покровительства христіанамъ со стороны сасанидовъ.

Гоненіе на христіанъ при Шапурѣ II; время мученической кончины св. Симеона селевкійскаго; другіе мученики. Отношеніе къ христіанамъ Яздегерда I Базагара («Гръшника»), Барама V Гора и Яздегерда II. Перемѣна въ положеніи христіанъ при Перозѣ: Барсаума нисибинскій (сворачиваніе главной массы христіанъ персидскихъ въ несторіанство; политическое значеніе этого факта); соборъ бет-лапатскій 483/4 г. Царствованія Кавада I (маздакиты, ихъ возвышеніе и ихъ гибель въ 528/9 г.; значеніе этого событія для оцѣнки отношенія сасанидовъ къ христіанству), Хосрау I, Хормизда IV, Хосрау II и послѣднихъ сасанидовъ.

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ. Къ вопросу объ *Acta Martyrum Scilitanorum*. Христ. Чтеніе, 1903, I, 882—894, II, 60—76.

(Aubé противъ Usener) по-гречески. Извѣстно, что самъ Тертуліанъ на литературное поприще выступилъ съ произведеніемъ на греческомъ языкѣ. Первомученикомъ (archimartyr) африканской церкви признается Nam-phano (ⲛⲁⲙⲡⲏⲁⲛⲟ); слѣдовательно, онъ скончался до 17 іюля 180 года, и такъ какъ это былъ человѣкъ съ чисто пунійскимъ именемъ, то его первомученичество означаетъ уже проникновеніе христіанства въ чисто народный слой. Все это, взятое вмѣстѣ, говорить о томъ, что Опатъ не былъ первымъ карагенскимъ епископомъ и что христіанство началось въ Африкѣ уже давно, можетъ быть въ концѣ I вѣка.

Христіанство въ Испаніи.

Древняя Испанія обнимала собою нынѣшнія Испанію и Португалію. Есть воззрѣніе, что здѣсь проповѣдывалъ евангеліе ап. Павелъ. Но это утвержденіе имѣетъ въ своемъ основаніи одно лишь слово изъ посланія ап. Павла къ Римл. гл. XV, ст. 21: апостоль высказываетъ свое *намѣреніе* побывать въ Испаніи. Но былъ ли онъ тамъ съ проповѣдью евангелія или нѣтъ, — это неизвѣстно. На основаніи нѣкоторыхъ данныхъ можно даже предполагать, что апостолу не пришлось выполнить своего намѣренія. Справка съ древними толкователями этого мѣста не дала бы намъ ничего, кромѣ ихъ предположеній, основанныхъ на этомъ же самомъ мѣстѣ. Существовала также легенда, что въ Испаніи христіанство насаждено никѣмъ инымъ, какъ именно апостоломъ Іаковомъ Зеведеевымъ. Но эта легенда—не болѣе какъ темное произведеніе средневѣковаго невѣжества и какъ такое, очевидно, не выдерживаетъ никакой критики.

Полновѣсными и непререкаемыми данными для первоначальной исторіи христіанства въ Испаніи могутъ служить: 1) соборъ испанскій — concilium Illiberitanum (Illiberis, Eliberis, Elvira = нынѣшняя Granada), собравшійся въ первой половинѣ 306 года (A. W. W. Dale, The Synod of Elvira and Christian Life in the fourth century. London 1882). Этотъ соборъ свидѣтельствуетъ о широкомъ вообще распространеніи христіанства въ его время. На немъ присутствовало 19 епископовъ различныхъ городовъ Испаніи и кромѣ ихъ 24 пресвитера. Впрочемъ изъ этого числа пресвитеровъ 17 несомнѣнно имѣли на соборѣ своихъ епископовъ, съ ко-

торыми они и прибыли на соборъ. Ничто не препятствуетъ предполагать, что остальные 7 были уполномоченными отъ своихъ епископовъ. Если такъ, то на соборѣ Эльвирскомъ испанская церковь имѣла 26 своихъ представителей; число это, конечно, не обозначаетъ все количество испанскихъ каедръ въ это время: ихъ могло быть и больше.

2) Если поднимемся на полвѣка выше, то и тамъ найдемъ другое свидѣтельство, также имѣющее полное значеніе для первоначальной исторіи испанской церкви. Мы говоримъ объ отвѣтномъ посланіи (ер. 67) Кипріана и собора картагенскаго на запросъ отъ клириковъ трехъ городовъ, нынѣ называемыхъ Асторгою, Леономъ и Меридой («*Felici presbytero et plebibus consistentibus ad Legionem et Asturicae [Леонъ и Astorga], item Laelio diacono et plebi Emeritae [нынѣ Merida] consistentibus*»). Писано предъ 1 сентября 256 г. (O. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885*). Поводомъ къ запросу послужили слѣдующія обстоятельства. Въ предшествующее гоненіе два испанскихъ епископа Мартіаль (Martialis, вѣроятно асторгскій, замѣненный Феликсомъ) и Базилидъ (еп. леонскій? меридскій? замѣненный Сабиномъ) отреклись отъ христіанства. Отступничество ихъ было полное. Послѣ гоненія Базилидъ признался въ своихъ прегрѣшеніяхъ, призналъ себя недостойнымъ быть епископомъ и просилъ только, чтобы ему была дозволена *communio laica*. Просьба его была исполнена, и самъ онъ и его соотступникъ Мартіаль были лишены епископства и на ихъ каедры были поставлены другія лица. Черезъ нѣсколько времени Базилидъ раскаялся въ своемъ покаяніи и снова захотѣлъ быть епископомъ. Поэтому онъ обратился съ своимъ дѣломъ къ епископу римскому Стефану и этотъ послѣдній призналъ Базилида и Мартіала законными епископами, а ихъ преемниковъ по каедрамъ избранными не по правиламъ. Такъ какъ Стефанъ съ своей точки зрѣнія призналъ правыми раскаявшихся епископовъ и стоялъ за возвращеніе имъ каедръ, то клиръ заинтересованныхъ церквей и обратился съ вопросомъ къ африканскимъ епископамъ. вмѣстѣ съ клиромъ особенно горячо рекомендоваль Кипріану Феликса и Сабина и еп. сарагосскій (Caesaraugustanus) Феликсъ. Такимъ образомъ, въ ер. 67 Суріани засвидѣтельствованы для 256 г. въ Испаніи 3 каедры, но ихъ несомнѣнно было болѣе, такъ какъ 11 января 259 г. въ пятницу (подробность, ставящая

годъ внѣ сомнѣнія) скончался мученически—быль приговоренъ къ смерти словомъ: «fūisti» и сожженъ живымъ — епископъ тарраконскій (нынѣ Tarragona) Фруктуозъ,—первый извѣстный по имени я, можетъ быть, и исторически первый епископъ Тарраконы.

Затѣмъ—въ восходящемъ хронологическомъ порядкѣ—мы въ мартирологахъ IX вѣка (Usuardus, около 876) встрѣчаемъ преданіе объ испанскихъ septem-viri, миссіонерахъ-епископахъ, посланныхъ въ Испанію ап. Петромъ и Павломъ и основавшихъ соотвѣтственныя церкви. Имена ихъ:

- | | |
|---------------------------|-----------------------------------|
| 1. Torquatus, episcopus | города Acci (Guadix) |
| Secundus | » » Abula (Avila) |
| Indaletius (Ἰνδαλεῖχος?) | » Urci (Arbuceña)—пам. 30 апр. |
| Ctesiphon (Κτησιφῶν) | » Bergi (Verja)—пам. 1 апр. |
| Caecilius | » Eliberis (Granada)—пам. 1 февр. |
| Esitius (Ἐσίχιος) | » Carcesa (Cazorla) |
| 7. Euphrasius (Ἐὐφράσιος) | » Illiturgi (Andujar) |

Кромѣ особыхъ дней, въ испанскомъ готскомъ календарѣ 1 мая положена память «Торквата и иже съ нимъ», а въ мозарабской литургіи—общій всѣмъ гимнъ (15 мая).

Какъ относиться къ этому преданію? Соединеніе въ одномъ мѣстѣ апостоловъ Петра и Павла предполагаетъ встрѣчу ихъ или въ Антиохіи, или въ Римѣ,—последній фактъ далеко не безспорный. Но если оставимъ въ сторонѣ эту подробность и примемъ какъ мѣстное преданіе, то должны будемъ признать, что ничего невѣроятнаго въ этомъ разсказѣ нѣтъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что въ числѣ именъ этихъ мужей—4 греческихъ: Индалецій—греч. Ἰνδαλεῖχος, Ктисифонъ—явно греческое, Эзицій—искаженное греческое Исихій, и Евфрасій. Такимъ образомъ въ этомъ пунктѣ испанское преданіе завѣряетъ, что эти западныя окраины первымъ свѣтомъ христіанскаго просвѣщенія обязаны людямъ греческаго происхожденія. Какихъ либо дальнѣйшихъ заключеній изъ этого сдѣлать невозможно, потому что собственно и сама римская церковь до III вѣка оставалась греческою. Точно также нѣтъ основаній настаивать на томъ, что эти 7 лицъ непременно явились въ одно и то же время. Можно допустить, что позднѣйшее преданіе соединило въ одну группу имена первыхъ епископовъ нѣсколькихъ городовъ. Они могли дѣйствовать въ разныя времена, но тѣмъ не менѣе преданіе придвинуло ихъ, какъ пер-

выхъ епископовъ, ко временамъ апостольскимъ. Возможно только установить, что христіанство въ Испаніи явилось очень рано, если не въ первомъ, то во второмъ вѣкѣ, и распространялось постепенно; нѣтъ основаній оспаривать что *нѣкоторые* изъ отцовъ Эльвирскаго собора были первыми епископами въ городахъ ихъ.

Изъ извѣстныхъ испанскихъ церковныхъ преданій названное (о septem-vigi)—наиболѣе авторитетное; есть преданія позднѣйшія, дающія болѣе полные списки епископовъ того или другого города,—но въ томъ же объемѣ и менѣе достовѣрныя. Такъ, напримѣръ, по авторитетному преданію Гранада считаетъ своимъ первымъ епископомъ Цецилія, а вторымъ — въ историческомъ списокѣ ея епископовъ—является Флавіанъ, присутствовавшій на Эльвирскомъ соборѣ и подписавшійся подъ соборными актами 8-мъ въ ряду другихъ епископовъ. Но позднѣйшее преданіе гранадской церкви силится пополнить пробѣлъ между Цециліемъ и Флавіаномъ и даетъ 6 именъ, изъ которыхъ первое—Leuverindus—отзывается уже готскимъ происхожденіемъ. Древняя церковь брагская (Braga, нынѣ Braga) чествуетъ 26 апрѣля, какъ своего перваго основателя, епископа Петра ратскаго—Petrus Rathensis, объ исторической достовѣрности котораго и болландисты отзываются такъ: «Demus hoc sane Bracarensum credulitati». Въ этомъ родѣ извѣстны и мѣстныя преданія нѣкоторыхъ другихъ городовъ, какъ напримѣръ Толедо, который, не довольствуясь тѣмъ, что его первый исторически достовѣрный епископъ (Melantius) участвовалъ на Эльвирскомъ соборѣ, возводитъ основаніе своей церкви къ нѣкому «Евгенію», преданіе о которомъ въ Испаніи оставалось неизвѣстно до XI—XII вѣка.

Христіанство въ Галліи.

Галлія—это такая область, которая, по меньшей мѣрѣ, можетъ претендовать на возникновеніе въ ней христіанства при апостолахъ съ такою же основательностью, какъ и Испанія. Если въ пользу древности христіанства въ Испаніи говорить посланіе ап. Павла къ Римлянамъ, то значеніе этого свидѣтельства ослабляется тѣмъ, что все зависитъ отъ вопроса, привелъ ли апостоль это *намъреніе* въ исполненіе. Въ пользу же апостольскаго происхожденія христіанства въ Галліи говорить заявленіе, читаемое во 2 посланіи къ Тимоѳею IV гл.

10 ст., гдѣ мы встрѣчаемъ упоминаніе о спутникахъ ап. Павла: «*Димасъ оставилъ меня и пошелъ въ Θεσσαλονικυ, Крискентъ въ Γαλατῖου, Τιμῆ въ Далматію, и только Лука остался со мною*». Это чтеніе «въ Галатію» для насъ такъ привычно, что никому изъ насъ, кажется, не приходитъ на мысль, не кроется ли тутъ свидѣтельство въ пользу галльской церкви. Между тѣмъ въ изданіи Тишендорфа читается: «ἐπορεύθη—Κρήσκης εἰς Γαλλίαν» (Tischendorf, ed N. T. VIII critica major). Такимъ образомъ является чтеніе, которое благопріятно для всякаго француза, старающагося окружить свою церковь ореоломъ апостольскаго происхожденія.

Для провѣрки результатовъ критическихъ изысканій Тишендорфа наука располагаетъ двумя изданіями Новаго Завета: 1) Триджельса (Tregelles, ed. 1857—1879), который употребилъ много времени на изысканія и критическую установку изданнаго имъ текста, и 2) Уэсткотта и Хорта (Westcott et Hort, ed. 1870—1881). [Въ *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) стоитъ:] «Т § Н: Γαλατίαν». Т. е. 1) въ NT ed. Tregelles читается «Γαλατίαν», но на полѣ стоитъ Γαλλίαν; т. е. по этому издателю, чтеніе «Γαλλίαν» могло быть принято даже въ текстъ, но за «Γαλατίαν» стоятъ нѣсколько болѣе авторитетныя рукописи чѣмъ за «Γαλλίαν». 2) Въ NT ed. Westcott et Hort читается «Γαλατίαν», и «Γαλλίαν» не признано даже настолько хорошо засвидѣтельствованнымъ, чтобы дать этому чтенію мѣсто на полѣ. Такимъ образомъ, въ отношеніи къ данному мѣсту авторитетныя новѣйшія критическія изданія расходятся между собою.

Приходится обратиться къ свидѣтельству древнихъ рукописей. Важнѣйшіе унциальные манускрипты для 2 Timoth. [ср. у Gebhardt'a, adnotatio critica, p. 489]:

Ⲙ = 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.

Γαλλίαν Ⲙ C min⁵ am* tol aeth Eus Epiph al^v

Γαλατίαν ADG... vv^{pl} (arm Γαλιλαια) Irⁱ Chr al.

min⁵ = cod. graec. literis minusculis scriptus № 5

am* = почеркомъ перваго писца (но поправлено послѣ на Galatian) въ cod. Amiatinus (латинская рукопись, до послѣдняго времени считавшаяся самымъ древнимъ представителемъ для versio Vulgata)

tol(etanus?) тоже латинская вульгата

aeth = versio aethiopica

Eusebii h. e. 3, 4 (ἐπὶ τὰς Γαλλίας)

al^{vi} = alii, ut videtur, patres et scriptores

послѣ ADG = et alii codd. sat multi (vel plerique)

v^vpl = versiones plurimae (но армянскій переводъ «въ Галлилею» конечно благопріятствуетъ чтенію εἰς Γαλλίαν)

Irⁱ = s. Irenaei interpres latinus

Chr(yso st omus) (т. е. авторитетная editio = recensio Luciani, которая распространена была въ антиохійскомъ патриархатѣ [=сирскій переводъ пешито съ нея] и затѣмъ и въ константинопольскомъ [откуда славянское «въ Галатію»]).

al = alii.

Рѣшающее значеніе въ этомъ дѣлѣ имѣютъ историческія основанія. Св. Иринея, самъ епископъ *галльскій* видимо не знаетъ, чтобы было преданіе въ галльской церкви о проповѣди св. Крискента (Crescens). Но трудно допустить, чтобы до Иринея, этого почти современника апостоловъ, не дошло преданія объ апостольскомъ происхожденіи галльской церкви, если бы такое существовало. Такимъ образомъ является несомнѣнно правильнымъ чтеніе «εἰς Γαλατίαν», что очень важно для церковной исторіи Галліи.

Были, правда, обстоятельства, которыя могли способствовать распространенію христіанства въ Галліи еще въ апостольское время. Въ Вьенну, въ нарбонской провинціи, былъ сосланъ Архелай. Здѣсь безъ сомнѣнія образовалось, хотя и небольшое, іудейское поселеніе, которое живо интересовалось всѣмъ, что происходило въ Палестинѣ. Поэтому легко могло случиться, что въ Галлію проникло христіанство въ первый же годъ послѣ Пятидесятницы. Затѣмъ, извѣстно, что ап. Павелъ въ Пафѣ встрѣтилъ проконсула Сергія Павла и обратилъ его въ христіанство (Дѣян. XIII, 7. 12). Такъ какъ языческая фамилія Сергіевъ Павловъ, какъ видно изъ надгробныхъ написей, жила около Нарбона, то предполагаютъ, что не

невозможно, что обращенный апостоломъ Сергій былъ изъ этой фамиліи; въ Павлѣ, еп. нарбонскомъ, видятъ если не самого проконсула, то одного изъ членовъ этой фамиліи. Но это все лишь прекрасныя упованія, не подтверждаемыя почти историческими данными. Григорій турскій свидѣтельствуетъ, что начало всѣхъ церквей въ Галліи относится ко времени не ранѣе гоненія Декія, т. е. 250 г., но, какъ писатель позднѣйшій, и онъ съ своими показаніями возбуждаетъ сомнѣнія.

То, что составляетъ для Испаніи Эльвирскій соборъ, то для Галліи представляетъ Арльскій соборъ (*concilium Arelatense I*) 1 августа 314 года. Церковной исторіи приходится говорить объ этомъ соборѣ по вопросу о донатизмѣ: для улаженія этой схизмы онъ и былъ созванъ Константиномъ В. Нѣкоторыя обстоятельства, предшествовавшія этому собору, даютъ особенное значеніе ему. Сами донатисты обратились къ императору съ прошеніемъ дать имъ третейскихъ судей въ ихъ дѣлѣ, именно изъ Галліи, епископы которой не запятнали себя традиторствомъ. Константинъ, по словамъ Евсевія кесарійскаго, пригласилъ въ Арль епископовъ изъ различныхъ мѣстъ. Соборъ предполагался быть грандіознымъ, и галльскихъ епископовъ въ немъ должно быть большинство. Что дѣйствительно эти епископы составляли большинство, свидѣтельствуетъ второй Арльскій соборъ 451 года, упоминая о первомъ, что онъ былъ по преимуществу галльскимъ, что на немъ были епископы *ex omnibus mundi partibus, praecipue Gallicanis*. Естественно, что отъ числа галльскихъ епископовъ, присутствовавшихъ на соборѣ, къ числу галльскихъ епископовъ вообще, предположительно заключать въ данномъ случаѣ становится особенно резонно. Но защитники вящей славы галльской церкви, чтобы ослабить неудобный для нихъ непосредственный выводъ, поднимаютъ вопросъ вообще о числѣ епископовъ на соборѣ и указываютъ на цѣлый рядъ рукописей, гдѣ этотъ соборъ названъ «*coetus episcoporum sexcentorum*». Однако латинское «*sexcenti*», подобно греческому «*ἑξήκοντα*», есть только гиперболическое выраженіе неопредѣленной многочисленности (ср. гораціево: «*sexcentos inseris*», когда дѣло идетъ о рѣчной лодкѣ), и помѣстный соборъ изъ 600 епископовъ подлѣ I вселенскаго изъ 318 представлялъ бы историческую неправдоподобность.

Не придавая историческаго значенія цифрѣ «600», мы принимаемъ какъ надежную исторически (съ возможностью

незначительнаго plus на пропуски) цифру 33, какую дают подписи. Изъ нихъ 16 приходится на Галлію. Распространеніе христіанства является, такимъ образомъ, въ своеобразномъ свѣтѣ. 8 епископовъ приходятся на территорію близъ Средиземнаго моря (Arles, Marseille, Vienne, Mende, Vaison, Orange, Arto et Nice), остальная часть Галліи представлена тоже 8-ю епископами (Lyon, Autun, Reims, Trèves, Cologne, Rouen, Bordeaux et Eauze). Между тѣмъ территорія сѣверо-западныхъ окраинъ, между Сеною и Гаронною, не имѣетъ въ числѣ представителей ни одного человѣка.

Ученые, защищающіе мысль о распространеніи христіанства въ Галліи въ самыя раннія времена, высказываютъ не мало возраженій противъ сдѣланнаго вывода (Dom François Chamard. Les Églises du Monde Romain, notamment celles des Gaules, pendant les trois premiers siècles. Paris 1877). Подъ актами Сердикскаго собора находится, по свидѣтельству Аванасія В., до 34 галльскихъ подписей. Это обстоятельство увеличиваетъ число епископскихъ кафедръ въ странѣ. Но чтобы дать возможность считать ихъ огромнымъ количествомъ, защитники широкаго распространенія въ Галліи христіанства, утверждаютъ, что подписи не имѣютъ особенно важнаго значенія, потому что онѣ составлены небрежно. Писецъ происходилъ съ побережья Средиземнаго моря и отмѣтилъ только близкія къ его родинѣ епископіи, а въ отношеніи къ остальной Галліи ограничился тѣмъ, что отмѣтилъ по одному епископу изъ каждой изъ 8 митрополитанскихъ провинцій. Что епископы въ Галліи были многочисленны, видно изъ того, что по правиламъ св. отцовъ (Arelat. I cap. 20) каждаго епископа должны рукополагать 8 и въ крайнемъ случаѣ 3 епископа. Возможность появленія (=выполнимость) этихъ правилъ въ галльской церкви свидѣтельствуемъ о значительномъ числѣ въ ней епископскихъ кафедръ. Такъ какъ съ 297 г. установилось раздѣленіе на 17 провинцій: Belgica I. II; Germania I. II; Lugdunensis I. II. III. IV; Maxima Sequanorum; Alpes Grajae; Alpes Maritimae; Viennensis; Aquitania I. II; Narbonensis I. II; Novem populana,—то естественно предположить, что въ каждой провинціи было больше 7 епископовъ; получается, такимъ образомъ, грандіозное представленіе о широкомъ распространеніи христіанства въ Галліи.

Но если взглянуть болѣе серьезно на эти аргументы, то легко можно усмотрѣть въ нихъ противорѣчіе. Чтобы доказать,

что на Арльскомъ соборѣ присутствовало невѣроятное число «600» епископовъ, ссылаются на то, что эта цифра засвидѣтельствована рукописями, которыя были разсѣяны по монастырямъ всей Галліи и слѣдовательно завѣряется церковнымъ преданіемъ всей Галліи. Между тѣмъ когда приходится говорить, что въ рукописяхъ сохранилось только 16 именъ галльскихъ епископовъ, то утверждаютъ, что эту неточностію исторія обязана тому, что рукописи завязать отъ экземпляра, составленнаго кѣмъ-то изъ вьеннской провинціи, сѣвѣрною Галліею не интересовавшимся. Ни въ одномъ монастырѣ не нашлось, слѣдовательно, ни одного лица, которое—въ интересахъ своей провинціи—восполнило бы пробѣлы, сдѣланные первымъ вьенскимъ писцомъ.—Что касается сап. 20, то какое основаніе утверждать, что каждой гражданской провинціи въ Галліи дѣйствительно соотвѣтствовала и церковная провинція? Нѣсколько провинцій гражданскихъ могли составлять одну только провинцію церковную.

Итакъ, на основаніи данныхъ Арльскаго собора приходится заключить, что на югѣ Галліи христіанство было распространено болѣе, чѣмъ на сѣверѣ. Утверждать, что въ городахъ сѣверо-западныхъ, неупомянутыхъ на соборѣ, не было и епископовъ,—было бы нелогично; но также нѣтъ основаній предполагать и то, что по простой случайности (напр. трудности пути) изъ этого угла не явилось ни одного епископа, такъ какъ даже изъ далекой Британніи явились 3 епископа. Слѣдовательно, въ с.-западномъ углу христіанство въ это время было распространено слабо. Въ виду этихъ фактовъ, во Франціи существуетъ научное направленіе, представляющее дѣло въ менѣе благопріятномъ для славы Галліи свѣтѣ. Ле-Бланъ (chevalier Le Blanc), знатокъ христіанской эпиграфики Галліи, находилъ, что выводы по его специальности вполнѣ совпадаютъ съ тѣмъ, какой можно сдѣлать изъ подписей Арльскаго собора.

Въ восходящемъ порядкѣ за Арльскимъ соборомъ слѣдуетъ для Галліи свидѣтельство св. Кипріана въ ер. 68. Онъ отъ Фаустина, еп. ліонскаго, узналъ, что еп. арльскій Маркіанъ (Marcianus) сталъ на сторону новатіанъ. Изъ кн. I, 10, 2 «Противъ ересей» св. Иринея, еп. ліонскаго († ок. 202), мы узнаемъ объ утвержденіи церкви среди кельтовъ и германцевъ по берегамъ Рейна.

Посланіе южно-галльскихъ христіанъ о бывшемъ въ Ліонѣ въ 177 г. гоненіи на христіанъ, напи-

санное на греческомъ языкѣ, извѣщаетъ между прочимъ о мученической кончинѣ епископа ліонскаго Поѳина (Ποσεινός— чисто греческое имя), болѣе чѣмъ 90-лѣтняго старца, и въ ряду мучениковъ отмѣчаетъ «Ἄτταλον Περγαμηνὸν τῷ γένει, στόλον καὶ ἑδραίσωρα τῶν ἐνταῦθα ἀεὶ γεγονότα» (Euseb. h. e. V, 1, 29. 17). Преемникомъ св. Поѳина былъ св. Иринеѣ (Ἐιρηναῖος) чело-вѣкъ съ чисто греческимъ именемъ, греческій писатель, мало-азійскаго происхожденія, очень хорошо помнившій Поликарпа смирскаго и въ юномъ возрастѣ бывший его слушателемъ (παῖς ἔτι ὢν, Euseb. h. e. V, 20, 5 — 7; 5, 8; IV, 14, 3). Все это говорить, что сношенія между Ліономъ и Малою Азією въ это время были самыя живыя. А если мы примемъ во вниманіе рѣдко допускавшую исключенія практику древней церкви, по которой епископъ былъ выбираемъ изъ мѣстнаго клира, то въ избраніи малоазійца св. Иринея во епископа ліонскаго будемъ не безъ основанія видѣть указаніе на то, что ліонская церковь тогда была еще сравнительно новою и вѣроятно св. Поѳинъ былъ ея первымъ епископомъ.

Исторія распространенія христіанства въ Галліи—въ восходящемъ порядкѣ—завершается именами семи епископовъ, которые посланы были на проповѣдь въ Галлію. Ихъ имена упоминаются въ исторіи Григорія турскаго († 595 г.). Gregor. turon., hist. franc. I, 18: «Hi ergo missi sunt: Turo-nicis (Tours) Gatianus episcopus; Arelatensibus (Arles) Tro-phimus episcopus; Narbonae (Narbonne) Paulus episcopus; Tolosae (Toulouse) Saturninus episcopus; Parisiacis (Paris) Dionysius episcopus; Arvernis (Clermont въ Auvergne) Stremonius episcopus; Lemovicis (Limoges) Martialis est destinatus episcopus». Лица, желающія доказать апостольское происхожденіе галльскаго церкви, утверждаютъ, что эти епископы были посланы или самими апостолами или ихъ учениками; при этомъ Діонисія парижскаго, обыкновенно, отождествляютъ съ Діонисіемъ Ареопагитомъ, а въ еп. Трофимѣ видятъ спутника ап. Павла. Но Григорій турскій противъ такого воззрѣнія: онъ предполагаетъ, что миссія семи епископовъ падаетъ на 250 годъ. Рѣшающимъ авторитетомъ являются подлинныя мученическія акты Сатурнина, еп. тулузскаго, скончавшаго мученически sub Decio et Grato consulibus, т. е. въ 250 г. Сохранилось преданіе, что онъ былъ первымъ епископомъ тулузскимъ и по консульской датѣ—въ 250 г. Такимъ образомъ, приходится выбирать между вѣкомъ апостольскимъ и первою половиною III вѣка. Но и этотъ вы-

воду нельзя считать вѣрнымъ. Вѣроятно въ галльской церкви соединены въ символическое число 7 имена епископовъ, жившихъ въ разное время.

Сатурнинъ, человекъ съ римскимъ именемъ, былъ первымъ тулузскимъ епископомъ и пострадалъ при Декіи въ 250 г. Онъ выступилъ первымъ проповѣдникомъ евангельскаго слова, встрѣтилъ оппозицію со стороны жрецовъ, палъ отъ черни, былъ привязанъ къ хвосту разъяреннаго быка. Есть преданіе (у Григорія же турскаго), что мученикъ передъ смертію предрекъ неблагодарной паствѣ, что изъ ея среды не будетъ избираемъ епископъ, и Григорій свидѣтельствуеетъ, что до его времени это пророчество исполнилось съ буквальною стію. Съ этимъ даннымъ согласны и другія свѣдѣнія. Тулуза — городъ на юго-западной окраинѣ Галліи. Здѣсь христіанство распространяется и поздно (около 250 г.) и весьма туго. Гатіанъ турскій (с.-з. окраина) скончался послѣ 50-лѣтняго мирнаго управленія, слѣдовательно (по Григорію турскому) около 300 года. Я уже указывалъ на фантазію ученыхъ, которые пытаются Павла, перваго епископа нарбонскаго, отождествить съ Сергіемъ Павломъ проконсуломъ, обращеннымъ въ христіанство ап. Павломъ. Но Григорій турскій относитъ его къ 250 г. и включаетъ въ число септемвировъ галльской церкви. Подлѣ — можетъ быть грека — Стремонія, далѣе стоятъ несомнѣнные греки Діонисій парижскій и Трофимъ арльскій. Если предположеніе Григорія о посольствѣ Діонисія около 250 г. и гармонируетъ съ данными о позднемъ распространеніи христіанства на с.-з. Галліи, то греческое имя Діонисія располагаетъ думать о болѣе раннемъ періодѣ. Тождество его съ Ареопагитомъ болѣе чѣмъ сомнительно. Мнѣніе о посольствѣ его Климентомъ римскимъ (у Venantius Fortunatus?) не очень авторитетно. Что онъ скончался мученически, говоритъ — вслѣдъ за Декстрѣмъ † 444 — и Григорій турскій; а дата мученичества «sub Sisinnio Fescennino» (у Декстра) не даетъ для хронологіи ничего.

Многіе связывали начало христіанизации въ Галліи съ именемъ Трофима, перваго епископа арльскаго. Нѣкоторые утверждали, что этотъ Трофимъ былъ ученикъ апостольскій, упоминаемый въ посланіяхъ. Потому онъ игралъ важную роль въ исторіи арльской церкви. Когда возникъ споръ о преимуществѣ этой церкви предъ вьеннской, то имя Трофима, какъ ученика апостольскаго, выставлялось въ качествѣ причины

преимущества первой церкви предъ второй. Въ V вѣкѣ выдаваемо было за твердое преданіе въ Галліи и Римѣ, что съ города Арля началась христіанизация Галліи; это подтверждается и посланіемъ папы Зосимы 417 года. Но въ дѣйствительности преимущество Арля было чисто политическаго характера: Арль былъ городъ, наиболѣе значительный въ гражданскомъ отношеніи, и потому претендовалъ на первенство. Папство же, находясь въ затруднительномъ положеніи, смотрѣло на это свободно. По убѣжденіямъ папы, связующимъ центромъ христіанскаго міра долженъ быть Римъ, гдѣ проживали нѣкогда сами императоры. Но это положеніе стало измѣняться со времени Константина В., перенесшаго свою резиденцію на востокъ; западные императоры имѣли потомъ свою резиденцію въ Медиоланѣ. Это былъ роковой для Рима моментъ. Притягательнымъ центромъ христіанства сталъ Медиоланъ, а не Римъ съ своимъ сенатомъ, сведеннымъ на положеніе городской думы. А такъ какъ Медиоланъ, и по единству церковнаго устройства, и по единству населенія, развивалъ свое вліяніе на южно-галльскія церкви, то Риму нужно было ослабить силу тяготѣнія галльскихъ церквей къ Медиолану. Можно было ожидать, что Медиоланъ объявитъ себя церковнымъ центромъ и утвердитъ вліяніе на южно-галльскія церкви. И вотъ Римъ старается основать въ Арлѣ викаріатство съ тѣмъ, чтобы викарій арльскій, опираясь на авторитетъ папъ, распространялъ свое вліяніе на южно-галльскія церкви. Но когда императоры перенесли свою резиденцію въ Равенну, за которой не признавалось важнаго значенія въ церковномъ отношеніи и которая находилась далеко отъ Галліи (на берегу Адриатическаго моря), то папы охладѣли къ арльскому викарію и стали смотрѣть на него, какъ на простаго митрополита. И только уже впослѣдствіи, спустя много времени, когда въ Галліи появились германцы, Арль снова получилъ значеніе викаріатства.

Твердыя основанія для первоначальной исторіи христіанства въ Галліи положило замѣчательно безпристрастное [еще незаконченное] изслѣдованіе Дюшена: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. T. I—II. Paris 1894—1899. Для опредѣленія начала существованія той или другой церкви могутъ служить списки ея епископовъ, «*fasti episcopales*». Въ древности въ церкви произносились во всеуслышаніе молитвы за живыхъ и за умершихъ. Пока епископъ церкви былъ живъ, его имя помѣщалось въ одной части, когда же

онъ умираеть, его имя переносили въ другую часть. Эти поминанья и послужили источникомъ для «fasti episcopales» — епископскіе каталоги; но, къ сожалѣнію, не всѣ церкви имѣютъ исправные каталоги, такъ что ученые при своихъ изслѣдованіяхъ могутъ располагать только ограниченнымъ ихъ числомъ. Гдѣ сохранились списки достовѣрные и для историка является надобность въ установленіи хронологическихъ датъ, нужно свести имена епископовъ списка съ именами епископовъ на соборахъ или обратно — и получатся приблизительныя даты. Получивъ рядъ епископовъ отдѣльной церкви, можно судить и о древности ея. На основаніи этихъ списковъ нельзя относить основаніе церкви въ Галліи ко временамъ апостольскимъ или къ идущимъ непосредственно за ними.

Къ числу источниковъ исторіи древней Галліи относится памятникъ, извѣстный подъ именемъ *Notitia Galliarum* [ed. Seesk 1876], гдѣ перечисляются всѣ важнѣйшіе города Галліи, *civitates*, имѣющіе полное гражданское устройство ¹⁾. Въ нихъ-то и были первоначально епископіи. Такихъ *civitates* насчитывается 113, но 4 изъ нихъ скоро прекратили свое существованіе. Кромѣ того, къ концу VI в. епископіи существовали въ 14 мѣстечкахъ, не принадлежащихъ къ *civitates*, но 4 изъ нихъ появились не ранѣе VI в.; значить къ началу VI вѣка только въ 10 такихъ мѣстечкахъ были епископіи. Всего епископій было, слѣдовательно, $109 + 10 = 119$. Это число (къ началу VI вѣка) въ свою очередь распадается (по Дюшену) на два: $86 + 33$. Относительно 86 епископій ученые не знаютъ времени ихъ происхожденія; только 17 изъ этихъ епископій имѣютъ за себя свидѣтельство отъ IV вѣка. Время возникновенія 33 епископій опредѣляется приблизительно. Только объ одной изъ нихъ — ліонской — извѣстно, что она существовала еще во II вѣкѣ. Около половины III в. возникли 4 епископіи: тулузская, вьеннская, трирская и реймская; 6 епископій, въ томъ числѣ парижская и кельнская, возникли около 300 г. Изъ остальныхъ 22 лишь немногія существовали къ IV; большая часть возникла во времена Константина В., а другія даже во 2-й половинѣ IV вѣка. Къ числу древнихъ центровъ христіанства слѣдуетъ отнести Марсель, основанную около 600 г. до Р. Х.

¹⁾ Ср., между прочимъ, въ книгѣ Н. Малицкаго, Борьба галльскаго епископа противъ папъ за независимость. Москва 1903, стр. 201—208 (—216), географическій указатель, составленный подъ руководствомъ и при содѣйствіи В. В. Волотова.

Св. Мартинъ, еп. турскій, былъ рукоположенъ во епископа въ 372 году, а онъ былъ уже 3-мъ епископомъ Тура.

Относительно устройства галльскихъ церквей въ древнѣйшее время любопытнымъ памятникомъ является упомянутое посланіе галльскихъ христіанъ асійскимъ о гоненіи, бывшемъ при Маркѣ Авреліи (Eus. h. e. V, 1). Оно начинается такъ: «Присельствующие въ Виеннѣ и Лионѣ рабы Христовы» (Οἱ ἐν Βιέννῃ καὶ Λουγδοῦνῳ τῆς Γαλλίας παροικοῦντες δοῦλοι Χριστοῦ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ Φρυγίαν—ἀδελφοίς). «Присельствую»—это греческое *παροικέω*, отъ котораго происходитъ «парикія»—епархія, т. е. церковное общество во главѣ съ епископомъ; только въ послѣдствіи подъ *παροικία* стали разумѣть приходъ. Отсюда видно, что христіанская церковь разсматривала частныя церкви, какъ временныя участки, въ которыхъ христіане были не полноправными гражданами (*πολίται*), а только присельствующими; а само *παροικία* не указываетъ еще на то, кто стоитъ во главѣ общества. Въ этомъ адресѣ на первомъ мѣстѣ обозначена Виенна, а не Лионъ, хотя послѣдній былъ главнымъ. Можетъ быть это обусловливается тогдашними пріемами авторовъ становиться на точку зрѣнія читателя, а съ точки зрѣнія асійскихъ христіанъ Виенна была важнѣе и ближе къ нимъ. А можетъ быть это сдѣлано потому, что инициатива письма принадлежала христіанамъ Виенны. Разстояніе Виенны отъ Лиона по большой дорогѣ—23 римскихъ мили, а такъ какъ римская миля = 1,4785 килом. (693 саж.), то 23 мили = 34 километрамъ, по прямому направленію—16 миль = около 23½ километровъ. Не смотря на близость разстоянія, эти города принадлежали къ разнымъ системамъ управленія. Виенна была въ сенатской области—*Narbonensis*, во главѣ которой стоялъ проконсуль, а Лионъ—въ императорскомъ округѣ подъ управленіемъ императорскаго легата (*legatus Augusti pro praetore*). Изъ адреса не видно, гдѣ было гоненіе 177 г., въ Лионѣ или Виеннѣ, видно только, что оно было въ одномъ опредѣленномъ городѣ (*ἡ πόλις*). Но такъ какъ въ посланіи говорится, что въ этомъ городѣ есть амфитеатръ, игемонъ (что соотвѣтствуетъ *praetor'у*), а также и солдаты, то, значить, рѣчь идетъ не о сенатской провинціи, а объ императорской, т. е. значить, гоненіе было въ Лионѣ. II если въ числѣ мучениковъ оказался Санктъ, діаконъ виенскій, то онъ оказался подсуднымъ претору, а не проконсулу, потому что былъ захваченъ въ Лионѣ, въ противномъ случаѣ

онъ подлежалъ бы суду проконсула. Очевидно, этотъ діаконь не пользовался громкою извѣстностью, такъ какъ посланіе находить нужнымъ опредѣлять его какъ «τὸν διάκονον ἀπὸ Βιέννης». Опредѣленный членъ показываетъ, что онъ былъ единственнымъ . діакономъ въ Вьеннѣ. Соборъ Эльвирскій предусматриваетъ въ своемъ 77 правилѣ: «Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit», такого діакона, который самъ по себѣ совершалъ крещеніе и стоялъ во главѣ plebs'a. И Григорій турецкій упоминаетъ приходы, во главѣ которыхъ стояли діаконы. Разъ это явленіе было и считалось законнымъ въ послѣдующія времена, то очень можетъ быть, что Санктъ былъ именно diaconus regens plebem.

Важнымъ свидѣтельствомъ о христіанствѣ въ Галліи является, затѣмъ, упоминаніе Евсевія (V, 23) о посланіи (ок. 195 г. по вопросу о времени празднованія Пасхи) «галльскихъ парикій, надъ которыми епископствовалъ Иринея» (τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν, ἧς Εἰρηναῖος ἐπισκόπει). Были ли подчинены Иринею другіе епископы, т. е. былъ ли онъ митрополитомъ, или просто епископомъ? Въ это время созываются соборы, на которыхъ предсѣдательствуетъ епископъ. Въ отношеніи восточныхъ соборовъ Евсевій выражается, что епископъ προὔτετακτο (Θеофилъ, Παλαῆς), предсѣдательствуетъ, а въ отношеніи западныхъ, что онъ—ἐπισκόπει. Руководясь общею суммою данныхъ, историку нужно было бы заключать, что церковное устройство и для Галліи было тоже, что и для Палестины. Но теперь, при свѣтѣ этого свидѣтельства, можно остановиться на заключеніи Дюшена, что Иринея былъ епископомъ всей Галліи, а нѣсколько парикій управлялись діаконами и пресвитерами. Основаніемъ для Дюшена было мѣсто у Θεодора моисуэстійскаго, который, комментируя пастырскія посланія ап. Павла, коснулся древне-церковнаго строя и высказалъ ту мысль, что сначала во главѣ христіанъ въ отдѣльных провинціяхъ стояли апостолы, а по смерти апостоловъ преемники ихъ не осмѣлились присвоить себѣ названіе апостоловъ и стали называться епископами; въ неважныхъ же мѣстечкахъ управляли общинами лица съ правами нынѣшнихъ пресвитеровъ. Впослѣдствіи уже явилось по 2 и по 3 епископа въ одной провинціи (κατ' ἐπαρχίαν). Такъ обстоитъ дѣло на западѣ; по Θεодору, даже въ настоящее время, или, по крайней мѣрѣ, обстояло въ недавнее время.

Въ древнее время епископовъ въ Галліи, такимъ образомъ, было весьма немного и потому многія парикіи управлялись пресвитерами и даже діаконами. Этотъ типъ церковнаго устройства замѣчается и въ сѣверной Италіи.

Въ дѣйствительности между сѣверной Италіей и южной Италіей въ церковномъ строѣ усматривается большая разница. Южная Италія походитъ на Африку, въ которой послѣ 250 года Киприанъ могъ уже созвать соборъ изъ 90 епископовъ. Въ IV и V вв. въ южной Италіи и Африкѣ епископовъ можно насчитывать сотнями. Въ сѣверной же Италіи никогда не было больше 50 епископовъ,—не о всѣхъ притомъ имѣются опредѣленныя свѣдѣнія. Такъ, напримѣръ, на соборѣ Арльскомъ 314 г. были 7-й епископъ медиоланскій и 5-й аквилейскій; на соборѣ сердикскомъ 343 г. присутствовали: 12-й епископъ равеннскій, 6-й веронскій и 5-й брешіскій. Лишь относительно равеннской и медиоланской епископій можно сдѣлать то заключеніе, что онѣ восходятъ къ началу III в. А скончавшійся въ 370 г. Евсевій былъ первымъ епископомъ верчелльскимъ. Нѣкоторыя же епископіи возникли послѣ Амвросія медиоланскаго.

Такимъ образомъ, въ характерѣ древне-церковной организаціи усматриваются два различныхъ типа. Съ одной стороны—церкви съ широкимъ развитіемъ епископій, потому что даже въ неважныхъ мѣстечкахъ были епископы. Отсюда для восточной церкви получаетъ буквальный смыслъ замѣчаніе Игнатія Богоносца, что церковь безъ епископа не бываетъ. Съ другой стороны—церкви съ слабымъ развитіемъ епископской системы. Епископы здѣсь были только въ главномъ городѣ провинціи, въ прочихъ мѣстечкахъ управляли пресвитеры или діаконы.

Христіанство въ Германіи и на Дунаѣ.

Въ Германіи христіанство появилось позднѣе. Нужно признать, что оно утвердилось здѣсь до Константина (на Арльскомъ соборѣ въ числѣ галльскихъ подписываются епископы германскихъ городовъ Кельна и Трира).

Позднѣе оно распространилось по Дунаю. Мученичества, о которыхъ сохранились извѣстія, падаютъ на эпоху Діоклетіана, напр., мученическая кончина Ириней сирмійскаго. Можетъ быть близость Сирмія къ востоку, можетъ быть грече-

ское (понятное въ церкви еще юной) происхожденіе мученика, а можетъ быть и то, что на него, какъ на перваго епископа сирійскаго, было обращено вниманіе востока,—содѣйствовали тому, что имя св. Иринаея вошло въ мартирологи отдаленнаго востока (сирійскій 410—411 г., коптскій, эіопскій). Епископъ кивальскій Евсевій, и Монтанъ, пресвитеръ сингидунскій, пострадали также при Діоклетіанѣ.

Мѣстныя преданія относительно начала христіанства въ Панноніи сводятся къ двумъ повѣствованіямъ: а) о *quatuor согонати* (воинахъ, изъ которыхъ одинъ съ греческимъ именемъ *Карпоφόросъ*), и б) о каменосѣчцахъ—(одинъ, *Никостратосъ*, съ греческимъ именемъ). Эти послѣдніе приняли крещеніе отъ антиохійскаго епископа Кирилла, сосланнаго въ паннонскія каменоломни (по хроникѣ Евсевія-Иеронима—18-й еп. антиохійскій Кириллъ правилъ церковью въ 279—301 г.). По легендѣ, каменосѣчцы искусствомъ своей работы обратили на себя вниманіе самого Діоклетіана, который—по интригѣ противъ нихъ со стороны ихъ соперниковъ—заказалъ имъ сдѣлать статую Эскулапа. Отказъ исполнить это повелѣніе и повелѣ ихъ къ мученичеству. *Quatuor согонати* скончались за отказъ принести жертву Эскулапу. Имена святыхъ мучениковъ Афри аугсбургской и Викторина, еп. петтавійскаго (и та и другой—при Діоклетіанѣ) отмѣчаютъ поступательное движеніе христіанства къ верховьямъ Дуная.

Христіанство въ Британніи.

Самой отдаленной окраиной запада была Великобританія съ ея двумя главными островами—однимъ, занимаемымъ Англійей и Шотландіей, другимъ—Ирландіей. Какъ давно проникъ на эти острова свѣтъ христіанства и откуда онъ занесенъ, эти вопросы съ положительностью не рѣшены. О томъ, что христіанство въ Британнію проникло съ востока и въ очень раннее время, объ этомъ и въ британской церкви не сохранилось не только преданій, но и легендъ. Самая тенденціозная изъ британскихъ легендъ говоритъ, что британскій царь Люцій (*rex Britanniae Lucius*) отправилъ къ римскому епископу Элеверу пословъ съ просьбою прислать ему проповѣдниковъ христіанства. Элеверъ и послалъ въ Британнію епископа со священниками, и они крестили народъ и царя. На основаніи британскихъ преданій этого Люція отождествля-

ють съ Lleirwg, Lles, Lleurwg. Но и отождествленіе это достаточно произвольно, и самая легенда невѣроятна, потому что при Элевоерѣ (175—189) не могло быть въ Британніи общаго царя, который повелѣвалъ бы всѣмъ народомъ. Можно развѣ допустить, что Люцій былъ одинъ изъ мелкихъ князей, который отправилъ посольство въ Римъ. Но и это предположеніе не можетъ быть принято исторіей, потому что о посольствѣ не упоминается у Евсевія и у Иеронима и въ «Catalogus pontificum romanorum», явившемся въ 354 г., гдѣ общаются важнѣйшія дѣянія папъ. Впервые извѣстіе появилось въ VI вѣкѣ. Беда Достопочтенный († 735 г.), помѣстившій это извѣстіе въ своей «исторіи англійскаго народа», говоритъ, что пользовался латинскими источниками. Такимъ образомъ легенда эта является недостоверною, а время ея составленія обнаруживаетъ тенденцію поднять папскій авторитетъ.

Повидимому, принятію мнѣнія о раннемъ проникновеніи христіанства въ Британнію способствуетъ другое обстоятельство. Если около 170 г. христіанство и не было распространено въ Британніи, то къ концу II в. должно бы представляться несомнѣннымъ его существованіе тамъ, потому что объ этомъ говоритъ Тертуліанъ. Но его сообщеніе подозрительно уже потому, что онъ говоритъ съ ораторскимъ пафосомъ, который заставляетъ сомнѣваться въ историчности сообщенія. а этотъ пафосъ происходилъ вслѣдствіе апологетическаго тона Тертуліана.

Британцы принадлежали къ кельтскому племени, къ тому же, къ которому принадлежали и галлы. Такъ называемый кельтскій языкъ дѣлится на двѣ вѣтви. а) Гэльская вѣтвь представляетъ двѣ разновидности. αα) Ирское нарѣчіе въ Ирландіи, ghaeidheilg eireannaigh. Древнее названіе острова Ирландіи—Βέρυιον=сумг. «vegyun»—западный, откуда «Ἰέρυη», «Hibernia», нынѣшнее ирландское «Erin». ββ) Альбанское нарѣчіе въ Шотландіи, ghaeidheilg albannaich (другая орѳографія: gaelic albannaich). Шотландія называется Альбаніей «Albain», потому что островъ обращенъ къ Ирландіи своею гористою (alb—гора, ср. alpes) стороною. б) Кымрская вѣтвь, сумгаег; это такъ называемый вельшскій языкъ, Welsh, нарѣчіями котораго говорили въ Wales, Cornwall, la Bretagne и въ собственной Britannia.

Если обратимся къ отношенію между этими двумя вѣтвями, то увидимъ, что гэльское нарѣчіе представляетъ типъ латин-

скаго языка, а кымрское — типъ греческаго языка. Для поясненія и доказательства этого представимъ зависимость между латинскимъ и греческимъ языками, съ одной стороны, и между гальскимъ и кымрскимъ — съ другой. Характерные пункты: а) лат. «s» = греч. «σ» (густое придыханіе). Примѣры: sex = ἕξ; septem = ἑπτά; sol = ἥλιος; sal = ἅλς. б) Лат. «qu» = греч. «κ». Примѣры quo? = πῶς; equus = ἵππος; sequor = ἕπομαι; oculus = ὄψις, πρόσωπον.

Подобнымъ же образомъ относятся гальскій и кымрскій языки: гальскій $\sigma \pm$ латинскому, кымрскій $\sigma \pm$ греческому.

а) Лат. sex = ирл. sé = греч. ἕξ = кымр. chwesch.
 » sal = » salann = » ἅλς = » halan.

б) Въ гальскомъ гортанная=въ кымрскомъ губной: гальск. senail=кымр. penel.

Лат. equus = ирл. each = греч. ἵππος = кымр. er.
 » inagid = » ἐνώπιον = » enep (лицо)
 » quinque = » coic = » πέντε = » pimp.

Примѣръ:

Кто есть сей? Сынъ Божій. Сынъ человѣческій.
 ирл. Cia hé so? Mac Dé. Mac an duine.
 шотл. Co e so? Mac Dhé. Mac an duine.
 вельш. Pwy yw hwn? Mab Duiw Mab y dyn.

Что касается галльскаго языка, то онъ, какъ видимъ изъ сохранившихся остатковъ его, примыкаетъ не къ гальскому, а къ кымрскому нарѣчію. Galli на европейскомъ континентѣ были, такимъ образомъ, кымрской вѣтви. Это доказываютъ слова: «Erogedia» (нынѣ Irvia) въ Gallia cisalpina = кымр. «Ebrwydd»; Brennus (390 г. до Р. X., сожженіе Рима: «vae victis») = кымр. нарицат. «brennin», царь.

Мы знаемъ, такимъ образомъ, что въ Шотландіи и Ирландіи было одно нарѣчіе, а въ Британніи—другое, то же, которое въ Галліи. Можно думать, что связь по языку могла способствовать постоянному общенію между Галліей и Британніей и сообщенію христіанства изъ первой въ послѣднюю.

Цезарь только случайно покорилъ Британнію. Страна эта въ 85 году была покорена Агриколою до горъ Пика—до Эдинбурга. Но дальше римляне не могли проникнуть, а императоръ Адрианъ даже отступилъ къ югу и построилъ 17 укрѣпленій — Vallum Hadriani (валь Адриана, между нынѣшнимъ Newcastle и Carlisle, что почти совпадаетъ съ 55° с. ш.). Въ

142 г. Антонинъ Пій построилъ между двумя заливами *Valium Pii* (валь Пія, около *Edinburgh-Glasgow-Dunbarton* est 56° с. ш.). Между этими двумя стѣнами колебалось римское владычество. Септимій Северъ едва удержался за вторыми стѣнами. Онъ умеръ въ 211 г. въ *Eboracum* (нынѣ *York*-Йоркъ), гдѣ умеръ и Константій Хлоръ. Сомнительно, чтобы христіанство проникло тогда въ Шотландію. Весьма вѣроятно, что христіанство въ то время проникло въ южную Британнію изъ Галліи.

Можно считать несомнѣнно доказаннымъ, что христіанство въ Британніи существовало при Максиміанѣ. Панегиристы утверждаютъ, что у Константія Хлора не было преслѣдованія христіанъ. Но Константій Хлоръ, какъ кесарь, не могъ воспрепятствовать исполненію эдикта двухъ императоровъ. И, дѣйствительно, при немъ было преслѣдованіе христіанъ—былъ замученъ Альбанъ изъ Веруламія (*Verulamium*=*Saint Albans*). Онъ былъ простой поселянинъ; во время гоненія онъ далъ убѣжище одному христіанскому священнику, который и обратилъ его въ христіанство, и онъ скончался мученически. Слѣдовательно, во время гоненія Максиміана христіанство въ Британніи существовало.

Арльскій соборъ (1 августа 314 г.) показываетъ, что въ британской церкви уже существовало особое управленіе. Этотъ соборъ былъ созванъ для уничтоженія донатистской схизмы. Донатисты обратились къ императору Константину съ прошеніемъ дать имъ судей въ ихъ дѣлѣ изъ Галліи. Константинъ пожелалъ, чтобы на этотъ соборъ явились и британскіе епископы. Подъ опредѣленіями собора была подпись трехъ британскихъ епископовъ: (24) *Eborius episcopus de civitate Eboracensi pr(ovincia) Britannia*. (25) *Restitutus episcopus de civitate Londinensi pr(ovincia) suprascripta* (епископъ изъ Лондона). (26) *Adelfius episcopus de civitate Coloniae Londinensium*; вмѣсто *Londinensium*, по однимъ, должно быть *Legionensium*=*Caerleon on Usk*, главный городъ въ *Britannia secunda*, по другимъ—*Lindi*=*Lincoln*. Здѣсь нельзя заключать о послѣдовательномъ шествіи христіанства въ Британніи. Возможно, что эти три епископа были единственные епископы британской церкви.

Въ 359 году, когда правительство Константія старалось устроить по возможности грандіозный соборъ въ Ариминѣ, представители Британніи явились съ особымъ своеобразнымъ

оттѣнкомъ, который не позволяетъ думать, что христіанство у нихъ существовало уже давно. Когда предложено было собравшимся епископамъ содержаніе отъ правительства, то всѣ они отказались отъ него, за исключеніемъ епископовъ британскихъ, церкви которыхъ отличались своею бѣдностью. Ясно, что британскія церкви не были тогда въ состояніи процвѣтанія.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Внутренняя жизнь церкви: выясненіе догматическаго ученія и началъ церковной дисциплины и обряда.

I. Раскрытіе ученія о Богочеловѣкѣ („богословская“ стадія по преимуществу: ученіе о Св. Троицѣ) ¹⁾.

1. Ученіе о Христѣ, какъ Богѣ, и теорія о Логосѣ.

Въ разсматриваемый періодъ было положено начало выясненію тѣхъ вопросовъ, споры изъ-за которыхъ составляютъ главное содержаніе слѣдующей эпохи—эпохи вселенскихъ соборовъ. Если бы достаточно было одного синтеза, то исторію богословской мысли періода вселенскихъ соборовъ, по VI включительно, можно бы опредѣлить парокъ словъ: это опытъ церковнаго истолкованія слова θεάνθρωπος. Къ объясненію этого слова и сводилась вся задача дѣятельности соборовъ и церковной литературы.

Въ исторіи разъясненія этого слова различаются двѣ стадіи: богословская и христологическая. Подъ «богословіемъ» (θεολογία) разумѣется ученіе о Христѣ, какъ Богѣ, какъ второмъ Лицѣ Св. Троицы, какъ это видно изъ самаго слова; подъ «христологією» же—то, что древніе выражали словомъ οἰκονομία, т. е. ученіе о воплощеніи и о томъ, что было результатомъ его: единеніи божества и челоуѣчества во Христѣ. Различіе этихъ двухъ стадій опредѣлилось не сразу. Въ началѣ элементы богословскій и христологическій излагались совмѣстно

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. Спб. 1879.

и трудно выдѣлить изъ этого комплекса строго богословскій элементъ. Въ сущности то, что мы называемъ ученіемъ о Троицѣ, сводилось къ вопросу о томъ, что думать о Христѣ? Этотъ вопросъ—христологическій, но такъ какъ въ немъ на первый планъ выдвигалась божеская сторона Христа, то разсужденія объ этомъ и получили названіе «*theologia*», богословіе.

Легко представить, что во времена апостоловъ и ближайшія къ нимъ для догматствованія не было повода. Въ писаніяхъ апостольскихъ сохранилось достаточно отдѣльныхъ случаевъ, изъ которыхъ мы знаемъ какъ совершалось крещеніе. Прозрѣвали во внутреннее человѣка, оцѣнивали серьезность завѣренія, и на этомъ основаніи крестили, не пускаясь въ какія-либо длинныя оглашенія. Бывали случаи, что вѣра возгоралась въ минуту и въ слѣдующую уже минуту крестили, уясненіе же ученія о Христѣ предоставлялось дальнѣйшему времени пребыванія въ церкви. Крестились преимущественно лица еврейскаго происхожденія или затронутые еврейскими воззрѣніями, а для нихъ самый важный вопросъ состоялъ въ томъ, пришелъ ли Мессія, и когда кто-либо крестившійся изъ нихъ говорилъ «вѣрую во Христа», то этимъ исповѣдывалъ, что Мессія пришелъ и что жизнь должна устроиться иначе.

Въ Новомъ Завѣтѣ «богословіе», ученіе о Св. Троицѣ, формулировано въ заключительныхъ словахъ евангелія Матѳея: *«шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа»* (Мѳ. XXVIII, 19). Но когда въ апостольскихъ писаніяхъ дѣлается разъясненіе относительно лица І. Христа, то замѣчается уже соединеніе богословія съ христологіею. Иисусъ Христосъ мыслится, какъ Богъ воцеловѣчившійся. *«Единъ есть Богъ и единъ Ходатай Бога и чловѣковъ, чловѣкъ Христосъ Иисусъ»* (1 Тим. II, 5). Очевидно, здѣсь, подлѣ единого Бога ставится Христосъ, какъ Искушитель. Въ 1 Кор. VIII, 4—6 христіанскій монотеизмъ противопоставляется языческому политеизму. Языческое понятіе о Богѣ здѣсь развѣтвляется и даетъ два отгѣнка: «*бози*» и «*господіе*». Исторически это вполне понятно; мученикамъ предлагали принести жертвы богамъ и сказать: *χρίε καῖσαρ*. Такимъ образомъ, въ язычествѣ установилась такая система: боги на небѣ и боги на землѣ, т. е. императоры. Поэтому апостоль и утверждаетъ: *«но намъ единъ Богъ Отецъ, изъ Него же вся, и мы у Него, и единъ Господь Иисусъ Хри-*

стосъ, *Имъ же вся, и мы Тъмъ*». Различіе означаетъ именами: Богъ Отецъ и Господь Иисусъ Христосъ, и дополняется частицами—изъ Него, у Него, Тъмъ (ἐξ οὗ, εἰς αὐτόν, — δι' οὗ, δι' αὐτοῦ). Подобнымъ же образомъ обрисовывается и учение о Св. Троицѣ въ концѣ 2 Кор. XIII. 13: *«благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога и общеніе Св. Духа со всеми вами»*. Такимъ образомъ, христіане, вѣровавшіе въ Бога и Христа, привыкли соединять съ именемъ «Богъ» понятіе о Богѣ Отцѣ, и о Христѣ мыслить какъ о «Господѣ».

Но «Господь»—сирійское *mārgā*—есть замѣститель еврейскаго «Іегова», и это слово получило значеніе термина, означающаго Бога, потому что евреи заповѣдь: *«не пріемли имени Господа Бога твоего всуе»* (Второз. V, 11) поняли въ томъ смыслѣ, что вовсе не слѣдуетъ произносить имени «Іегова» и это имя стало произносимымъ. Когда наступило время перевода священныхъ книгъ на греческій языкъ, переводчики слово Іегова передавали не черезъ ὁ ὦν, а черезъ «Κόριος».

Итакъ, безспорно, когда Христа называли Господомъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ признавали его и Богомъ; а тѣмъ обстоятельствомъ, что это имя Христу усвоилось преимущественно, давался нѣкоторый оттънокъ мысли въ томъ направленіи, чтобы при сохраненіи единства Отца и Сына, выяснить ихъ личныя отношенія. Не вдаваясь въ изслѣдованіе чисто онтологической природы Христа, говорили о Немъ только какъ о Богѣ откровенія. Когда приходилось говорить о Его домірномъ бытіи, то въ сущности говорили о Его отношеніи къ міру, говорили, что Онъ, пребывая въ Богѣ отъ вѣчности, исходитъ отъ Бога для сотворенія міра.

Первые вѣрующіе были большею частію люди простые, безъ научнаго образованія. Первые опыты богословской науки у христіанъ могли появиться лишь тогда, когда въ церковь вступили лица, философски образованные, какъ, на примѣръ, Іустинъ Философъ. Генерація церковныхъ писателей-апологетовъ, начиная съ Іустина Философа, извѣстна въ нѣмецкой литературѣ подъ именемъ Logoslehrer, «учителей о Словѣ». Дѣйствительно, ученіе о Христѣ, какъ Λόγοςъ, составляетъ главный предметъ ихъ твореній.

Въ философской литературѣ предшествовавшаго времени даны указанія на ученіе такого рода. Тамъ на философскомъ монотеизмѣ основывается пантеизмъ. При этомъ подлѣ абсолютной единицы ставится понятіе о Логосѣ. Это понятіе не исчерпы-

вается ни русскимъ «слово», ни латинскимъ «verbum». «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος» нельзя передать точно словами «in principio erat Verbum». Verbum есть собственно ῥῆμα. Уже Тертуллианъ замѣтилъ, что основной моментъ въ понятіи Λόγος—не «слово», а «разумъ»=ratio, и пытался ввести въ употребленіе болѣе чѣмъ verbum соотвѣтственное «sermo». Греческій языкъ пропорціональность частей, взаимное отношеніе между ними означаетъ также словомъ λόγος. Λόγος въ философіи означаетъ отраженіе божественнаго въ мірѣ. Λόγος есть не только отображеніе Абсолютнаго, но и идеальный міръ, совокупность идей, которыя въ мірѣ осуществляются. Греки названіемъ Λόγος давали понять, что это выраженіе Абсолюта въ дѣйствии.

Обращаясь съ проповѣдью христіанской истины къ язычникамъ съ философскою подготовкой, эти христіанскіе учителя естественно обратили вниманіе на тотъ пунктъ философскаго умозрѣнія, который могъ быть полезнымъ пропедевтическимъ средствомъ. Объясняя міръ подлѣ Бога, конечное подлѣ безконечнаго, философы не допускали возможности непосредственнаго отношенія Абсолюта къ конечному, сущаго (τὸ ὄν) къ матеріи (ἕλη). Необходимо было низшее божественное,—выше міра, но ниже Абсолютнаго, чтобы быть посредникомъ между Богомъ и міромъ. Это низшее божественное отражаетъ въ своемъ существѣ черты безконечнаго и конечнаго и называется Λόγος.

Если по этой сторонѣ философское ученіе о Λόγος'ѣ могло приблизить язычниковъ къ уразумѣнію христіанскаго ученія о Сынѣ Божиѣмъ, «Имъ же вся быша», то другіе элементы этого философскаго посредствующаго понятія были неблагоприятны для усвоенія христіанскаго догмата во всей чистотѣ его.

1. Философскій Λόγος—неизбѣжно (въ этомъ лежитъ его raison d'être) низшее божественное (субординаціонизмъ, subordinatio secundum substantiam).

2. Λόγος—для міра. У христіанскихъ писателей это сказалось теорією двойственнаго Слова: а) Λόγος ἐνδιάθετος, Слово имманентное, сущее въ Богѣ, и б) Λόγος προφορικός, Слово въ явленіи, открывшееся въ мірѣ. По Теофилу антиохійскому, «въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу»=Λόγος ἐνδιάθετος, «и Богъ бѣ Слово: вся Тѣмъ быша»=Λόγος προφορικός.

Въ связи съ этимъ стоитъ особенное представленіе о рожденіи Слова предмірномъ, но не предвѣчнымъ (не αἰδιος). У Тертуллиана отъ вѣчности есть Sermo in Deo, intra Deum,

cum Deo, и это бытіе Слова есть въ нѣкоторомъ смыслѣ Его generatio. Однако «nativitas perfecta Sermonis» послѣдовала въ предмірное мгновение, когда «рече Богъ» (т. е. miserat Sermonem suum): «Fiat lux», и Sermo, lux vera, «prodeundo generatus est», и «procedendo» сталъ «Filius». Поэтому бытіе домірное для Тертуліана есть бытіе «до рожденія Сына», бытіе *pondum Filio apparente*. Отсюда въ этомъ бытіи и Богъ еще не былъ Отцомъ: *fuit tempus, cum Filius non fuit,—qui Patrem Deum faceret*.

Эта же идея у Ипполита разрѣшается уже въ три момента,—въ тройственное рожденіе Слова, какъ а) Λόγος ἐνδιάθετος, б) τέλειος Λόγος μονογενής (=Λόγος προφορικός), и в) εἰς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ (со мгновенія, когда Λόγος σὰρξ ἐγένετο).

2. Монархіанство.

Возрѣнія, осложненные такими недостатками, могли вызвать противъ себя реакцію. Эта реакція вышла, впрочемъ, изъ круговъ весьма темныхъ, неглубокихъ богословскихъ умовъ.

Когда во Фригіи и Асіи стало распространяться ученіе Монтана о наступившихъ откровеніяхъ Св. Духа-Утѣшителя, въ той же области выступили рѣшительными противниками монтанизма (они не хотѣли признать монтанистовъ даже христианами) лица, которыхъ полемисты иронически называютъ алогами (ἄλογοι=неразумные, безсловесные). Въ Монтанѣ увидѣли, какъ извѣстно, того Параклита-Утѣшителя, котораго обѣщаль Христосъ. Но объ Утѣшителѣ говорится только въ четвертомъ евангеліи. Тѣмъ, кто полемизировалъ противъ монтанистовъ, естественно могла придти лукавая мысль: «а что, если отказаться отъ четвертаго евангелія?!»—Тогда упали бы столбы, на которыхъ держался монтанизмъ. Но вмѣстѣ съ этимъ наносился бы ударъ и ученію о Логосѣ. На этой почвѣ возникла секта «алоговъ», имѣющая въ основѣ противомонтаискія тенденціи.

Такъ какъ Монтанъ опирался въ своемъ ученіи на писанія ев. Іоанна, то алоги признали и евангеліе его и апокалипсисъ подложными (Киринѣ написавъ ихъ подъ именемъ Іоанна) и вмѣстѣ съ тѣмъ и самое ученіе «о Словѣ проповѣданномъ отъ Іоанна» отвергли, какъ неизвѣстное апостоламъ. Предвѣчнаго бытія Сына Божія алоги тоже не признавали, находя, что въ евангеліи сказано только, что на

Иорданъ на Христа сошелъ Духъ Святый и въ это мгновеніе Иисусъ провозглашенъ «Сыномъ возлюбленнымъ».

Но не однимъ только антимонтанистамъ-алогамъ, а и другимъ «простецамъ» ученіе о Христѣ, какъ Λογος'ѣ, какъ предвѣчномъ Сынѣ Божіемъ, казалось страннымъ ученіемъ о «второмъ Богѣ», несогласнымъ съ христіанскимъ ученіемъ о единомъ Богѣ. Явилось своеобразное движеніе, извѣстное подъ именемъ монархіанства. Обычное названіе этого движенія—ересь «антитринитаріевъ». Но въ сущности названіе это неправильно; только филологическое убожество могло допустить соединеніе греческаго *ἀντί* съ латинскимъ *trinitas*. Терминъ «монархіане» есть древнѣйшій. Тертуллианъ, когда третируетъ ихъ «злѣйшими и пустѣйшими монархіанами», то передаетъ, что военнымъ кличемъ и знаменемъ ихъ было — «мы держимся монархіи» (*monarchiam tenemus*), и это греческое слово *μοναρχία* произносили даже невѣжественные латины. Подъ монархіею разумѣлось ученіе о Богѣ единомъ. Слово это употреблялось для показанія того, что ученіе христіанское противоположно ученію античнаго міра съ его политеистическими тенденціями. Нужно было христіанамъ выразить, что они признаютъ единого только Бога, и для этой цѣли былъ выработанъ терминъ «монархія».

Когда догматы, всѣми признаваемые, становятся знаменемъ партіи, то выходитъ неладное. Неладное вышло и со всѣмъ этимъ движеніемъ, и это потому, что за рѣшеніе богословскихъ вопросовъ взялись лица съ плохой философской подготовкой. Когда они стали производить операціи съ числами одинъ, два, три, то эта работа оказалась имъ не подъ силу, и закралось темное подозрѣніе, что ученіе объ «*οἰκονομία*» находится во внутреннемъ противорѣчьи съ «монархіей»; оно паралогично и уму невмѣстимо. Чтобы выбраться на ясный свѣтъ, нужно было пожертвовать чѣмъ-нибудь однимъ: отречься или отъ «*μοναρχία*», или отъ «*οἰκονομία*». Представлялось болѣе легкимъ сдѣлать второе. Во-первыхъ, «*μοναρχία*» такое ученіе, которое представляло прямое *oppositum* противъ язычниковъ, а «*οἰκονομία*»—ученіе, которое держалось внутри церкви. Во-вторыхъ, ученіе о «*μοναρχία*» — ученіе о единомъ Богѣ есть столь свѣтлое, что до него додумывались и лучшіе язычники. Поэтому приверженцы «монархіи» и стали говорить: «мы стоимъ за монархію, что бы вы тамъ ни думали». Терминъ «*οἰκονομία*» былъ недостаточно ясенъ. Въ специальномъ смыслѣ

онъ означалъ воплощеніе Христа; въ широкомъ же смыслѣ— все отношеніе Бога къ міру и самое воплощеніе, какъ часть въ этомъ цѣломъ.

Указанное ученіе о Логосѣ съ его недостатками должно было содѣйствовать осложненію въ ходѣ этого спора. При обычномъ ученіи объ «*οἰκονομία*» оперировали съ понятіями «Богъ» и «Господь», «Отецъ» и «Сынъ». Терминъ «Отецъ» предполагаетъ бытіе «Сына»; гдѣ нѣтъ сына, тамъ нѣтъ отца. Но если это такъ, то этимъ неизбѣжно указывался мысли путь отъ «*μοναρχία*» къ «*οἰκονομία*». И, дѣйствительно, это мы находимъ у Тертулліана. «Мы вѣруемъ въ единого Бога съ тѣмъ, однако, ограниченіемъ, что у этого Бога есть Сынъ», — говоритъ онъ. Такъ просто представляли дѣло. И вдругъ появилась опредѣленная тяга, верхнее интеллектуальное теченіе, которое поставило себѣ цѣлью освѣтить это ученіе при помощи средствъ философскихъ. Стали пользоваться терминомъ *Λόγος*, какъ терминомъ, много объясняющимъ, говорящимъ о домірномъ бытіи Сына. Когда простолюдины привыкли встрѣчать опредѣленное выраженіе, то новое имъ, естественно, должно было показаться страннымъ, и на эту странность христіанскій міръ отвѣтилъ своеобразнымъ движеніемъ, которое прежде всего и выразилось въ протестъ алоговъ противъ писаній ап. Іоанна. Для простого монархіанина, который былъ способенъ болѣе кричать «*monarchiam tenemus*», чѣмъ разсуждать, самое понятіе «*Λόγος*» казалось мудреннымъ. Для сохраненія монархіи казалось нужнымъ отвергнуть это ученіе.

Самое отрицаніе повелось двоякимъ путемъ. 1) Во первыхъ, зачеркивали «*θεολογία*», — богословствованіе по отношенію ко Христу, говорили, что Христосъ—человѣкъ, а если Онъ человѣкъ, то нѣтъ надобности о Немъ и богословствовать; такимъ образомъ остается монархія. 2) Другіе находили выходъ изъ затрудненія не черезъ поставленіе минуса вмѣсто плюса (т. е. не черезъ отрицаніе Божества), а черезъ замѣну плюса знакомъ математическаго равенства, т. е. черезъ признаніе тождества Отца и Сына, и тогда нѣтъ повода богословствовать особо объ Отцѣ и Сынѣ; остается, такимъ образомъ, опять одна монархія.

Такимъ образомъ, монархіане, пріемля ученіе о единомъ Богѣ, отвергали, какъ несогласное съ нимъ, ученіе о Христѣ, какъ второмъ Лицѣ Св. Троицы. Принудительно логическою формулою монархіанъ могла быть только слѣдующая: Иисусъ

Христось не есть δευτερος Θεός, не есть Богъ рядомъ съ Богомъ Отцомъ, или потому, что Христось не есть Богъ по существу, а есть только человѣкъ, исполненный силою Божіею, или потому, что Самъ Богъ и есть Христось, что Отець и Сынъ различаются между собою только по имени, по понятію, по тому образу, modus, въ которомъ они намъ открываются (слѣдовательно, въ концѣ концовъ, различаются *только субъективно*, хотя для такого представленія о Нихъ у насъ есть объективная подкладка), по существу же, по самому бытію, Отець и Сынъ—одно. Въ первомъ смыслѣ дилемму рѣшаютъ монархіане динамисты, во второмъ — монархіане модалисты.

А. Монархіане динамисты.

Первое движеніе связано съ именемъ византіяца Θεодота Кожевника (ок. 190 г. въ Римѣ). Продолжателями его ученія были Θεодотъ Банкиръ (ок. 200 г.) и Артемонъ. Θεодотъ Кожевникъ во время гоненія отрекся отъ Христа. Укоры ли совѣсти, попреки ли христіанъ приводили его въ смущеніе, только у него явилась нужда подыскать себѣ оправданіе: онъ сталъ говорить, что отъ Бога онъ не отрекся, а отрекся отъ Христа, Христось же простой человѣкъ. Съ понятіемъ о Христѣ, какъ о простомъ человѣкѣ, онъ, однако, не думалъ уходить далеко. Онъ не отвергалъ, что Христось родился сверхъестественнымъ образомъ, но родился не Богъ, по его мнѣнію, не «Λόγος», но человѣкъ, преимущество котораго предъ остальными людьми состояло въ его «ἀρετή». Ἀρετή—значить добродѣтель. Но мы мало вдумываемся въ смыслъ этого слова, для насъ ἀρετή представляется понятіемъ этическимъ, такъ что для насъ странно звучала бы такая фраза: «добродѣтельный» человѣкъ можетъ ограбить. Въ дѣйствительности же подъ «ἀρετή» нужно разумѣть умѣлость, соотвѣтствіе данной вещи ея природѣ и назначенію. Какъ бы то ни было, приписывая Христу «ἀρετή», Θεодотъ признавалъ нѣчто высшее въ Немъ, именно преимущественное обожествленіе. По природѣ своей Христось не Θεός, а ἄνθρωπος: нигдѣ въ Писаніи не сказано, что Христось есть Богъ. «Духъ Святой найдетъ на тя» (Лук. I, 35), но не сказано: «родится отъ тебя». Родился, слѣдовательно φίλος ἄνθρωπος, простой человѣкъ, хотя онъ родился и сверхъестественнымъ

способомъ отъ Дѣвы. Но въ Немъ Духъ Божій обиталь преимущественнымъ образомъ, Онъ былъ полнѣе обожествленъ, чѣмъ другіе пророки.

Это движеніе сводилось въ существѣ дѣла къ отрицанію всего христіанства. Въ своемъ продолженіи оно нашло себѣ смягченіе; тезисъ, что Христосъ—простой человѣкъ, былъ оставленъ, стали говорить только, что Онъ не есть величайшее явленіе въ исторіи, а когда стали аргументировать это положеніе, то выдвинуть былъ вопросъ о Мелхиседекѣ, начали говорить, что, во-первыхъ, родословіе Мелхиседека неизвѣстно, тогда какъ родословіе Христа извѣстно, во-вторыхъ, Мелхиседекъ былъ священникомъ Бога вышняго, а Христосъ—священникомъ только «по чину Мелхиседекову». Сравнивая съ этихъ двухъ указанныхъ сторонъ Мелхиседека и Христа, пришли къ мысли, что Христосъ ниже Мелхиседека, что Христосъ—посредникъ между Богомъ и людьми, Мелхиседекъ же между Богомъ и ангелами.

Не имѣя возможности представить свое ученіе въ качествѣ идеала для простого народа, динамисты старались привлечь на свою сторону христіанскую интеллигенцію и потому дѣйствовали посредствомъ научныхъ приемовъ, обрабатывая Священное Писаніе критически. Въ лицѣ послѣдняго своего представителя, Павла Самосатскаго, они выставили потомъ замѣчательнаго діалектика, одержать верхъ надъ которымъ стоило христіанамъ большого труда.

Б. Монархіане модалисты.

Праксей.

На ряду съ движеніемъ, связаннымъ съ именемъ Феодота Кожевника, возникло другое движеніе, представителемъ котораго былъ Праксей, исповѣдникъ, прибывшій въ Римъ изъ Асіи (вѣроятно, при Елеверѣ 175—189 гг.), ненавистный Тертуллиану своею энергичною и успѣшною борьбою противъ монтанизма. Имя Праксея до такой степени исчезло изъ исторіи, что возможны были самыя диковинныя предположенія. Предполагали даже, что имя Праксей—нарицательное, значить—«дѣлецъ»; прилагалось оно Тертуллианомъ къ Ноиту смирнскому. Основанія для такого предположенія видѣли въ томъ, что Праксей, по Тертуллиану, дѣйствовалъ въ Римѣ,

Ипполитъ же не упоминаетъ о его дѣятельности. Но послѣднее ничуть не удивительно, потому что Праксей былъ въ Римѣ очень недолго, не имѣлъ успѣха, и когда выступилъ на поприще литературной дѣятельности Ипполитъ, то представлялъ величину уже забытую. А если не забыть его Тертуллианъ, то это потому, что въ концѣ своей жизни послѣдній совратился въ монтанизмъ, а Праксей былъ самымъ виднымъ борцомъ противъ монтанизма и потому, слѣдовательно, лицомъ, неприятнымъ Тертуллиану. О немъ Тертуллианъ выражается очень рѣзко. «Праксей не въ правѣ,—говоритъ онъ,—называться исповѣдникомъ; все его мученичество состояло въ томъ, что онъ поскучалъ въ тюрьмѣ, затѣмъ, явившись въ Римъ, изгналъ Утѣшителя и распялъ Отца» (Adv. Prax. с. 1).

Собственно возрѣнія Праксея, какъ они изложены въ единственномъ источникѣ, у Тертуллиана, не могутъ представляться отчетливыми. Виновата въ этомъ полемическая голова Тертуллиана. При нашей научной дисциплинѣ мы требуемъ, чтобы намъ точно сказали, что говоритъ противникъ; между тѣмъ Тертуллианъ съ громомъ противопоставляетъ возраженіямъ противника свои тезисы, предполагая, что онъ будетъ отвѣчать на нихъ. Запутанность изложенія сводится на эту особенность полемики Тертуллиана. По Тертуллиану, весь ветхій завѣтъ для Праксея сводился къ словамъ: «Я Богъ и нѣтъ другого кромѣ Меня» (Исаія XLV, 5), а новый завѣтъ—къ словамъ: «видѣвшій Меня видѣлъ и Отца», «Я во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ» (Іо. XV, 9, 11), «Я и Отецъ одно» (Іо. X, 30). Такимъ образомъ, существенное въ обоихъ завѣтахъ согласно, это—ученіе о единомъ Богѣ. Но когда Тертуллианъ начинаетъ подробнѣе излагать эти положенія Праксея, то у него выходитъ, что будто бы послѣдній допускалъ модализмъ. Тертуллианъ ставитъ Праксею вопросъ о выраженіи «*сotto римъ*» (Быт. I, 26) и другихъ множественныхъ числахъ и думаетъ, что онъ будетъ отвѣчать въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ есть нѣкоторая множественность. Наиболѣе характерное выраженіе въ предполагаемомъ объясненіи словъ Писанія Праксеемъ встрѣчаемъ мы по вопросу о томъ, кѣмъ Моисею дано было откровеніе. Тертуллианъ полагаетъ, что Праксей слова: «Азъ есмь Сый», вынужденъ будетъ отнести къ Сыну; но если стать на эту точку зрѣнія, возражаетъ съ своей стороны Тертуллианъ Праксею, то непонятно, какъ Моисей могъ видѣть Того Бога, Который назвалъ Себя невидимымъ.

Все движеніе это Тертуліанъ заклеилъ словомъ «патрипассіане» (*patripassiani*) и хочетъ навязать имъ ѳеопасхитство въ наигрубѣйшей формѣ: Самъ Отець былъ распятъ и пострадалъ. Но это выводъ во всякомъ случаѣ неправильный. По Праксею, «*ipse (Pater) se Filium sibi fecit*», и, слѣдовательно, принявъ «образъ» Сына (*modus*). Въ строгомъ смыслѣ назвать Праксея патрипассіаниномъ нельзя: если онъ предполагаетъ, что Отець, будучи невидимымъ, сдѣлался видимымъ, то онъ уже не патрипассіанинъ, потому что онъ этимъ самымъ допускаетъ, что въ Богѣ произошла какая-то непостижимая метаморфоза: прежде чѣмъ страдать, Онъ привелъ себя въ такое состояніе, что сдѣлался видимымъ. Патрипассіанство получилось бы только въ томъ случаѣ, если бы Праксей допустилъ, что Самъ *Pater passus est*, что вочеловѣчился, не измѣняя своей модальности, Самъ Отець; а если бы Праксей сказалъ, что Отець воплотился, но *in modo Filii*, то терминъ «*patripassiani*» уже къ этой доктринѣ будетъ не примѣнимъ.

Въ чемъ состоялъ этотъ *modus*, не ясно. Праксеяне, по Тертуліану (с. 27), утверждали: «*Filiū carnem esse, id est hominem, i. e. Jesum, Patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum*». Повидимому, словомъ *Filius* они хотѣли назвать самое челоуѣчество во Христвѣ. Они утверждали: «*Filius quidem patitur, Pater vero compatitur*» (с. 29). Вербально они, слѣдовательно, не *patripassiani*. По ихъ словамъ, страданія челоуѣчества были только не безразличны для Христа-Отца и потому «*Pater compassus est Filio*». ѳеопасхитства они и не думаютъ допускать: Отець умеръ не по Божеству, а по челоуѣчеству. Различіе между ними и каѳоликами въ этихъ пунктѣ заключается лишь въ томъ, что каѳолики говорятъ: умеръ Христось-Сынъ, а праксеяне: умеръ Христось-Отець.

При оцѣнкѣ положеній Праксея, что «Сынъ» есть лишь названіе челоуѣческой стороны во Христвѣ, а по божеской Христось есть Самъ Отець, нельзя упускать изъ виду той возможности, что Праксей могъ самое вочеловѣченіе представлять какъ-бы необходимымъ слѣдствіемъ внутреннихъ опредѣленій Бога, какъ бы генетическимъ развитіемъ Божества. Въ такомъ случаѣ уже въ томъ самомъ, что Самъ Отець сдѣлалъ Себя Сыномъ-Челоуѣкомъ-Иисусомъ, будетъ содержаться намекъ на нѣкоторую новую модальность и Праксей ускользнетъ изъ подъ обвиненія въ противорѣчивомъ патрипассіанствѣ. Такимъ образомъ кличка «патрипассіане» есть изобрѣтеніе Тертуліана.

Если Праксей послѣдовательно разумѣлъ подѣ «Filius» чело-вѣчество и только чело-вѣчество во Христѣ (не «богочело-вѣчество»), то, конечно, его модализмъ былъ еще очень смут-ный,—если, дѣйствительно, онъ полагалъ, что Deus quo Pater (не Pater quo Filius) принялъ плоть и въ ней пострадалъ.

Н О И Т Ъ .

Изъ другихъ монархіанъ наиболѣе энергичнымъ вырази-телемъ модализма былъ смирнскій ересеучитель Ноить. Послѣ-дователи его дѣйствовали въ Римѣ и ставили въ затрудненіе римскихъ епископовъ, которые не были выдающимися бого-словами, но тѣмъ не менѣе должны были принимать участіе въ богословскихъ спорахъ.

И Ноить, подобно Праксею, заканчивалъ такъ, что изъ его ученія невольно выдвигался вопросъ, не разумѣетъ ли онъ подѣ Сыномъ чело-вѣчество Христа? Богъ по его мнѣнію, есть сущность, снемлющая противорѣчія и являющаяся въ двухъ категоріяхъ: какъ невидимая и видимая, сокровенная и являющаяся, безстрастная и страдающая. Первая категорія— Отецъ, вторая—Сынъ. Богъ, хотѣвшій страдать, явился Сы-номъ, но отъ достойныхъ и могущихъ вмѣститъ Онъ не скрылъ и того, что Онъ есть Отецъ. Такимъ образомъ въ Богѣ строго выдержано единство субстрата Отца и Сына. Когда въ Смирнѣ его спрашивали, зачѣмъ онъ вводитъ лжеученіе, онъ отвѣчалъ: «что же худого я дѣлаю тѣмъ, что желаю славить Христа?»

С А В Е Л Л І Й .

Ноитіане пропагандировали свое ученіе въ Римѣ. Здѣсь же изъ ноитіанства выродилось савелліанство. Переходный мо-ментъ, вѣроятно, выразился въ формулѣ «Υιοπάτωρ» (Сыно-отецъ); это слово было, такъ сказать, конспектомъ первоначальнаго ученія Савеллія. По аналогіи съ другими словами (θεομήτωρ и т. п.), Πατήρ здѣсь главное имя; слѣдовательно ὁ Πατήρ— есть Υἱός, Υἱός—лишь модусъ Отца. Однако θεάνθρωπος=Богочело-вѣкъ даетъ уже предостереженіе противъ увѣреннаго толкованія, что Υιοπάτωρ есть «Отецъ», Который Самъ есть и Свой Сынъ. Но разумѣется, понятіе «Отца» и у ноитіанъ предшествовало понятію «Сына». Въ этомъ понятіи Υιοπάτωρ выражена увѣрен-ность, что Тотъ Самый, Который въ евангеліи является какъ

«Сынъ», есть вмѣстѣ и «Отець», что имена «Отець» и «Сынъ» означаютъ одно и то же «подлежащее», ὑποκειμενον. Въ томъ обстоятельствѣ, что Υἱός и Πατήρ въ терминѣ Υιοπάτωρ какъ бы уравниваются между собою (notiones coordinatae), содержится протестъ монархіанства противъ субординативскаго богословія, которое подчиняло Сына Отцу не только по ипостаси, но и по существу. По этой сторонѣ модалистическое монархіанство являлось историческимъ ферментомъ, который содѣйствовалъ очищенію богословія отъ субординаціонизма.

Римскіе епископы должны были занять то или иное положеніе въ отношеніи къ пререканіямъ, происходившимъ въ Римѣ. Епископъ Зефиринъ (199—216 г.) высказался такъ: «я знаю единого Бога Иисуса Христа и кромѣ Его не знаю другого рожденнаго и пострадавшаго». Въ это время въ Римѣ выдавались три лица (всѣ пресвитеры?): Ипполитъ, Каллисть и Савеллій. Первый былъ рѣшительнымъ противникомъ монархіанъ, Савеллій примыкалъ къ ноитіанамъ, Каллисть хотѣлъ держаться середины. По его наставленію и Зефиринъ высказался вышеприведеннымъ образомъ. Когда, по смерти Зефирина, Каллисть (217—222) сдѣлался его преемникомъ, одна часть римскихъ христіанъ осталась имъ недовольна. Желая примирить съ собою недовольныхъ, Каллисть даже отлучилъ Савеллія отъ церкви («боясь меня», говоритъ Ипполитъ) и тѣмъ навлекъ на себя со стороны Савеллія укору въ измѣнѣ своимъ прежнимъ убѣжденіямъ.

Самъ Каллисть училъ слѣдующимъ образомъ. Слово (τὸν Λόγον) Самъ есть Сынъ, Самъ и Отець; это различныя имена, но единый нераздѣльный Духъ; не иное Отець и иное Сынъ, но одно и то же. Это едино по существу. «Богъ есть Духъ», говоритъ Писаніе, — [Духъ] не иной подлѣ Слова и Слово не иное подлѣ Бога. Это—единое лицо (πρόσωπον), различное по наименованіямъ, но не по существу. Это Слово есть единый Богъ, воплотившійся и вочеловѣчившійся ¹⁾.

Слѣдовательно, а) Πνεῦμα есть синтезъ (первичное понятіе,

¹⁾ Philosoph. XI, 12: τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱόν, αὐτὸν καὶ Πατέρα, ὀνόματι μὲν καλοῦμενον, ἐν δὲ ὄν τὸ Πνεῦμα ἀδιαιρέτων. οὐκ ἄλλο εἶναι Πατέρα, ἄλλο δὲ Υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. X, 21: οὐσίᾳ δὲ [ἐν] εἶναι Πνεῦμα γάρ, φησίν, ὁ Θεὸς οὐκ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν Λόγον ἢ ὁ Λόγος παρὰ τὸν Θεόν. ἐν οὖν τούτῳ πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μερισζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὐ. Τοῦτον τὸν Λόγον ἓνα εἶναι Θεόν ὀνομαζοῦσι καὶ σεσαρκῶσθαι λέγουσι.

rgius) Отца и Сына. б) 'Ο Λόγος—понятіе болѣе первичное, чѣмъ Отецъ и Сынъ: ὁ Λόγος есть подлежащее, Πατήρ и Υἱός—сказуемая.

Ипполитъ и Каллисть имѣли своеобразную судьбу въ исторіи. Ученіе Каллиста было по меньшей мѣрѣ неясно. Если же принять показанія «Философумень» буквально, то придется допустить, что этотъ римскій епископъ былъ близокъ къ монархіанству. Это обстоятельство неудобно для напистическихъ претензій. Римскіе послы на востокъ всегда трубили, что ученіе римской каедры никогда не было омрачено прираженіемъ какой нибудь ереси. И о Каллисть постарались забыть. Лишь Θεодоритъ (Haeret. fabul. comp. III, 3) на основаніи «Философумень» поставилъ Каллиста въ рядъ еретиковъ, не называя его епископомъ римскимъ (и, видимо, не догадываясь объ этомъ). А когда, въ 1851 году, «Философумены» были опубликованы, то римскіе католическіе ученые стали, безъ особеннаго успѣха, усматривать въ словахъ Каллиста необычайныя богословскія достоинства (твердое ученіе о «единосущіи ипостасей», den hypostatischen Homousianismus).

Ипполитъ—тоже лицо забытое. Его принимали то за епископа города «Порта»—близъ Рима, то за епископа «Порта» Аравійскаго = Адена, то за епископа миссіонера in partibus. Не смотря на то, что въ пользу «Portus Romae» высказался въ 1891 году не кто меньшій, какъ Моммсенъ, нужно признать, что Ипполитъ былъ епископъ римскій—антипапа, противопоставленный Каллисту партіею строгихъ. Точно также забыто было и то, что онъ писалъ «Философумены», которыя оставались неизвѣстными до половины XIX вѣка.

Вслѣдствіе этого послѣдняго обстоятельства и о началѣ савелліанства были представленія неясныя. Евсевію, видимо, ничего неизвѣстно о томъ, что Савеллій жилъ въ Римѣ около 215 года. Онъ знаетъ лишь о послѣдующемъ распространеніи савелліанства въ Ливіи и Пентаполѣ. Поэтому и вопросъ о происхожденіи Савеллія не безспоренъ. Позднѣйшіе писатели называютъ его ливійцемъ; но можно подозрѣвать, что это только ихъ догадка на основаніи сообщенія Евсевія въ «церковной исторіи» о савелліанствѣ въ Ливіи.

Признаютъ безспорнымъ, что въ савелліанствѣ модалистическое направленіе нашло свое полнѣйшее выраженіе и завершеніе. Но вопросъ о содержаніи доктрины Савеллія при-

надлежитъ къ числу пререкаемыхъ. Въ сущности это вопросъ объ источникахъ нашихъ знаній о савелліанствѣ. Источниками являются: Епифаній кипрскій, Василій В., Феодоритъ, Аѳанасій В. Сущность ученія савелліева, съ одной стороны, заключается, какъ уже замѣчено, въ словѣ «Υἱοπάτωρ». Но съ этимъ трудно связать другія данныя о семъ предметѣ. Является потребность, такъ сказать, надстроить систему савелліева ученія. Это удалось сдѣлать Шлейермахеру (на основаніи данныхъ Епифанія) (1822). Неандеръ возражалъ противъ этой реконструкціи. Бауръ (1841) примкнулъ къ Шлейермахеру. Заслуга Баура въ томъ, что онъ представилъ реконструкцію ученія Савеллія въ законченномъ видѣ. Методически она сводится къ тому, что Бауръ въ словахъ Аѳанасія В. угадалъ ту истину, что Савеллій отличалъ «Отца» отъ «монады», а не отождествлялъ ихъ, какъ склоненъ былъ предполагать Аѳанасій. Новымъ противникомъ противъ этого изложенія выступилъ Цанъ (Th. Zahn, Marcellus von Ancyræ. Gotha 1867). Онъ полагаетъ, что писатели IV вѣка не знали подлиннаго ученія Савеллія, и когда они полемизируютъ противъ него, они въ дѣйствительности ведутъ борьбу противъ Маркелла анкирскаго и подъ видомъ савелліанства излагаютъ взгляды Маркелла, что Аѳанасій В. въ IV словѣ противъ аріанъ ¹⁾ излагаетъ весьма разнообразныя взгляды «савелліанствующихъ», имѣетъ дѣло съ цѣлымъ направленіемъ, а не съ ученіемъ Савеллія въ его подлинномъ видѣ. Но это мнѣніе Цана, будто Аѳанасій В., Василій В., Епифаній подъ видомъ Савеллія опровергали только Маркелла и, слѣдовательно, излагали маркелліанство, а не савелліанство, не правдоподобно. а) Невѣроятно, чтобы Аѳанасій, Василій, Епифаній не могли знать подлиннаго ученія Савеллія и вынуждены были черпать аналогіи изъ Маркелла; в) они, — Василій В. въ особенности, не затруднились бы опровергать Маркелла подъ его собственнымъ именемъ. Послѣдователи Цана (Гарнакъ и др.) уже не держатся строго его возрѣнія и, признавая за свидѣтельствами Аѳанасія В. значительную долю истины, утверждаютъ, что ученіе Савеллія было переработываемо и исторію его измѣненій трудно возстановить.

По свидѣтельству Епифанія (haer. 62), Савеллій пред-

¹⁾ Принадлежность этого слова Аѳанасію В. въ настоящее время признается не всеми (Dräseke 1893, Stüleken 1899, Hoss 1899).

ставлялъ, что въ Богѣ одна ипостась и одно существо, Богъ есть безусловное единство и троиченъ не въ ипостасяхъ, а въ *πρόσωπα*, *personae*, личинахъ, подъ которыми обнаруживается единый Богъ. Онъ указываетъ на то, что человѣкъ состоитъ изъ тѣла, души и духа: Отець, по нему, есть, такъ сказать, тѣло, Сынъ—душа, Духъ-Святый—духъ. Указываетъ также на солнце: оно является то какъ сферическое тѣло, то какъ свѣтящее, то какъ согрѣвающее. Сферическое тѣло—Отець, свѣтъ—Сынъ, теплота—Духъ. Савеллій эксплуатируетъ также въ свою пользу и слова Спасителя: «*Азъ и Отець едино есма*» (Иоан. X, 30). По Аѳанасію, Савеллій ссылается и на апостольское ученіе: «*раздѣленія дарованій суть, а тойжде Духъ*» (1 Кор. XII, 4). Троичность онъ приурочиваетъ къ исторіи домостроительства: прерогативнымъ проявленіемъ Отца было ветхозавѣтное синайское законоучительство, Сына—воплощеніе, а Духа Святаго—Его сошествіе на апостоловъ. *Πρόσωπον* Отца прекращаетъ свое существованіе, когда является *πρόσωπον* Сына, а Сынъ перестаетъ существовать, когда является *πρόσωπον* Духа Святаго.

Изложеніе ученія Савеллія у Василія В. (ep. 210. 214) въ главномъ и существенномъ тождественно съ данными у Епифанія. Изъ словъ Василія В. лишь не видно, что откровеніе Бога въ трехъ *πρόσωπα* Савеллій приурочивалъ къ исторіи откровенія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ. Богъ по нуждѣ (*ὑὸν μὲν—ὑὸν δὲ*) проявляетъ себя въ томъ или другомъ *πρόσωπον*. Эти слова можно понимать и въ томъ смыслѣ, что Богъ и въ одинъ день можетъ проявляться въ трехъ *πρόσωπα*.

Серьезнѣе различіе данныхъ у св. Аѳанасія В. По согласному показанію Василія В. и Епифанія, *πρόσωπα* Отца Сына и Св. Духа являются понятіями счиненными между собою (*notiones coordinatae*) и подчиненными высшему логическому *prīus*—«Богъ». По этой сторонѣ доктрина Савеллія составляетъ какъ бы протестъ противъ тѣхъ субординатическихъ системъ, которыя ставили Сына ниже Отца, представляетъ опытъ построенія ученія о Троицѣ въ смыслѣ совершеннаго равенства Божескихъ Лицъ между собою. Не такъ по Аѳанасію В. Савеллій, по нему, отождествляетъ монаду—понятіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ—съ понятіемъ Отца и уже отъ Отца производитъ *πρόσωπα* Логоса-Сына и Духа (IV, 25. 13). Однако, въ одномъ мѣстѣ и Аѳанасій ясно допускаетъ, что *Μονάς* у Савеллія не то же, что *Πατήρ* (IV, 13).

Въ объясненіе этой особенности Савеллія въ передачѣ у Аѳанасія В. нужно замѣтить, что Аѳанасій былъ умъ слишкомъ продуктивный, чтобы ограничиться объективною передачею чужихъ мнѣній безъ критики ихъ. Самъ послѣдовательный въ своихъ догматическихъ понятіяхъ, онъ и другія мнѣнія передавалъ съ точки зрѣнія своей системы; что было логически невысказано для него, онъ считалъ логически невысказаннымъ и для своего противника. Онъ не могъ допустить, чтобы какая-нибудь догматическая система могла «Отца» не считать тождественнымъ съ «монадою». Слѣдовательно, различіе «Μονάς» отъ «Πατήρ» слѣдуетъ считать точною передачею ученія Савеллія, а отождествленіе Μονάς и Πατήρ приписать самому Аѳанасію.

Показаніе Аѳанасія В., что Μονάς и по Савеллію есть Πατήρ. а Λόγος—Υἱός, очевидно, составляетъ одно изъ вѣскихъ данныхъ въ пользу Неандера, который возражаетъ Шлейермахеру, что древній христіанинъ не могъ допустить и мысли, чтобы Λόγος былъ логически прежде понятія «Отца». Однако, открытыя потомъ «Философумены» представили вѣское данное въ пользу реконструкціи Шлейермахера. Уже Каллисть училъ, что Λόγος есть Сынъ, Онъ же Самъ есть и Отецъ; это различныя названія, но единый нераздѣльный Духъ (τὸν Λόγον αὐτὸν εἶναι Υἱόν, αὐτὸν καὶ Πατέρα). Здѣсь ὁ Λόγος, очевидно, есть подлежащее (ὑποκείμενον), къ которому понятія Υἱός и Πατήρ относятся какъ его *praedicata* (сказуемая). Слѣдовательно, въ этомъ мѣстѣ заявлено какъ безспорный фактъ то самое, что Неандеръ считаетъ исторически невозможнымъ.

На основаніи всѣхъ наличныхъ данныхъ, въ томъ числѣ и показаній Ипполита въ Философуменахъ, кажется, слѣдуетъ признать два періода въ ученіи Савеллія. Во дни оны онъ не отличался по своимъ воззрѣніямъ отъ Нойта: Отецъ и Сынъ суть «modi», а сущность и ипостась одна. Тогда единство Отца и Сына онъ могъ назвать «Υιοπάτωρ». Но Каллисть въ борьбѣ съ ноитіанствомъ изложилъ свое воззрѣніе, въ которомъ ὁ Λόγος является логическимъ ὑποκείμενον даже и въ отношеніи къ Πατήρ, а Πνεῦμα есть синтезъ Отца и Сына. Это воззрѣніе Каллиста заимствовалъ въ свою систему и Савеллій. Подъ вліяніемъ такого прецедента ему естественно было возглавить свое ученіе объ Υιοπάτωρ, поставивъ какъ *prins* надъ нимъ понятіе Πνεῦμα. Такимъ образомъ, не только Υἱός является здѣсь модификаціей Отца, но и Πατήρ есть модификація Духа. Вдумываясь въ эту схему, можно было придти и къ ея завершенію

Богъ Самъ въ Себѣ (Μονάς), мыслимый внѣ отношенія къ міру, Богъ не открывающійся, есть Богъ молчащій. Но Богъ открывающійся міру (Μονάς πλατωνθεΐσα) есть уже Богъ говорящій, λαλῶν. Для того, чтобы λαλεῖν, Богъ полагаетъ Себя какъ Слово—Λόγος, Ratio (обычное представленіе у православныхъ учителей: Λόγος рождается для сотворенія міра). Но эта рѣчь Слова міру имѣетъ характеръ трилогіи, обнимающей всю οἰκονομία. Λόγος открывается въ τρία πρόσωπα: какъ Πατήρ, какъ Υἱός, какъ Πνεῦμα. Итакъ, у Савеллія Μονάς не есть Πατήρ, Λόγος не есть Υἱός; Λόγος предшествуетъ Отцу. Вотъ оригинальность его концепціи. А полнота ея въ томъ, что онъ ясно говоритъ и о Святомъ Духѣ, именно—какъ о третьемъ πρόσωπον. Теперь онъ—и въ этомъ несомнѣнное достоинство его догматической системы—ввелъ въ свое умозрѣніе не только Отца и Сына (какъ прежде въ Υἱοπάτωρ), но и Св. Духа, и всѣ три эти πρόσωπα подчинили понятію Λόγος, какъ высшему. При этомъ для Савеллія πρόσωπον не есть ὑπόστασις, а скорѣе только ὄνομα; ὑπόστασις же есть οὐσία. Богъ ἐν τῇ οὐσίᾳ, ἐν τῇ ὑποστάσει, ἐν τῷ ὑποκειμένῳ. Πρόσωπον есть только προσωπεῖον—маска актера.

Явилось, такимъ образомъ, дважды повторенное ноитіанство. Понятія Бога трансцендентнаго (въ Самомъ Себѣ, ἀόρατος Πατήρ у Ноита) и Бога откровения (въ отношеніи къ міру, ὁρατος Υἱός у Ноита) выражены теперь а) въ видѣ различія между Πνεῦμα и Λόγος, и б) въ видѣ детальнаго различія между Μονάς и Τριάς. Жизнь Божества въ первомъ опредѣленіи иллюстрируется противоположеніемъ σιωπᾶν—λαλεῖν. Πνεῦμα, какъ умъ (νοῦς), имѣетъ тенденцію раскрыться въ Λόγος'ѣ, который есть и слово,—заговорить, λαλεῖν. Въ данномъ пунктѣ ученія Савелліи приближается къ воззрѣніямъ православныхъ богослововъ, которые также говорятъ о рожденіи Слова отъ высочайшаго Ума, т. е. Бога Отца. Но для иллюстраціи Савелліи назвалъ понятіе «Духа» и Λόγος'а однимъ словомъ «Монада». Отсюда иллюстрацію второго опредѣленія (б) составляетъ противоположеніе συστολή—πλατύσμός. Математическая не имѣющая измѣреній точка, μονάς, постепенно расширяется въ измѣряемую площадь. Различіе этихъ двухъ объясненій, однако, не выдержано въ уцѣлѣвшихъ источникахъ. Богъ—Πνεῦμα—Μονάς, благоволивъ открыться міру, выступаетъ изъ своей трансцендентности, полагая Себя Самого какъ Λόγος. Богъ откровения, Богъ Λόγος, проявляетъ Себя затѣмъ въ πρόσωπα Отца, Сына и Св. Духа; Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα суть modi высшаго modus—Λόγος.

Въ ученіи о Троичности у православныхъ главнымъ образомъ намѣчалось логическое различіе между первымъ и вторымъ лицами Св. Троицы на основаніи сравненія отношеній Отца къ Сыну. Савеллій въ основу этого различія полагаетъ отношеніе Бога къ Слову, причѣмъ различаетъ пять моментовъ, въ которые и вмѣщаетъ все свое ученіе. Бога Самого въ Себѣ, внѣ отношенія Его къ міру, онъ признаетъ за Монаду, внутри себя заключающую въ себѣ все свое содержаніе. Когда же начинается божественное дѣйствованіе, Богъ является и Словомъ. Это есть всеобщій модусъ Бога въ Его откровеніи. Этотъ модусъ имѣетъ три отдѣльныхъ слова или откровенія, которыя обнимаютъ все содержаніе міра, такъ что все бытіе есть трилогія. Эта трилогія предполагаетъ три *πρόσωπα*: Отца, Сына и Св. Духа въ Богѣ, которыя послѣдовательно проявились въ мірѣ.

Мы уже знаемъ, что *Πατήρ* по преимуществу проявился въ моментъ синайскаго законодательства. Но остается не яснымъ важный вопросъ: кто, какое *πρόσωπον* есть творецъ міра? а) Вѣроятно, что и Савеллій (подобно св. отцамъ, которые по поводу словъ: «и рече Богъ», спрашивали: «видишь ли славу Единороднаго?») творцомъ міра признавалъ *Λόγος* (а не одно изъ трехъ *πρόσωπα*). б) Но не невозможно, что міръ сотворенъ Отцомъ и, слѣдовательно, смѣна *πρόσωπα* не тождественна съ полнымъ прекращеніемъ бытія ихъ. Пока существуетъ сотворенный міръ, не должно прекратиться и *πρόσωπον* Отца. Отсюда возможно и возрѣніе Василя В., что Богъ и донинѣ говоритъ по желанію и является по нуждѣ то какъ Отецъ, то какъ Сынъ, не смотря на то, что по принципу жизнь церкви есть сфера дѣятельности лица Св. Духа. Но во всякомъ случаѣ *πρόσωπα* мѣняются. Съ новаго завѣта открывается второй діалогъ: *Λόγος* принимаетъ личину Сына; воплощеніе и искупленіе служатъ типичнымъ проявленіемъ Сына до вознесенія Его на небо. Затѣмъ, въ управленіи церковью до скончанія міра открывается Духъ Святой.

А что же будетъ по сихъ, если ни одно *πρόσωπον* не вѣчно, т. е. каково эсхатологическое ученіе Савеллія? Какъ при заходѣ солнца вмѣстѣ съ солнцемъ исчезаетъ (какъ бы вбирается въ него) и истекшій изъ него лучъ, такъ ради насъ явившійся *Λόγος* послѣ насъ возвратится (*ἀνατρέχει*) въ единство Монады. Міръ не можетъ быть вѣчнымъ; конечно, слѣдовательно, и откровеніе Бога въ этомъ мірѣ. Если *πρόσωπον* Отца смѣнилось лицомъ

Сына, а лицо Сына—лицомъ Св. Духа, то и πρόσωπον Св. Духа прекратится, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самый *modus λόγος*. А послѣ этого будетъ ли молчать Монада, или снова заговорить, слѣдовательно, станетъ творить новые міры, неизвѣстно.

Вотъ въ какомъ видѣ доктрина Савеллія была изложена въ окончательной стадіи ея развитія.

Когда стройная система Савеллія находилась еще въ зачаткѣ, незнакомые съ нею обстоятельно смотрѣли на нее свысока, какъ на плодъ недомыслия. Даже Оригенъ, младшій современникъ Савеллія, такъ смотрѣлъ на ученіе Савеллія. Это вполне и объяснимо, такъ какъ Оригенъ завелъ сношенія съ Ипполитомъ, и, ставъ на точку зрѣнія послѣдняго, третировалъ ученіе Савеллія. Только ученику Оригена Діонисію александрійскому пришлось понять, какую силу представляетъ савелліанство. Ко времени Діонисія оно такъ широко распространилось въ Пентаполѣ, что вѣсти объ этомъ разливѣ Евсевій принялъ за извѣстіе о началѣ ереси (что Савеллій—бывшій *римскій* пресвитеръ, Евсевию осталось неизвѣстно). Въ это время въ борьбѣ съ савелліанствомъ нужно было имѣть дѣло не только съ мірянами, но и епископами. По словамъ Евсевія, Діонисій писалъ по этому поводу къ епископамъ—Аммону вереникскому, Телесфору, Евфранору, опять къ Аммону и къ Евпору. Еретичество дошло до того, что около 260 г. и Сынъ Божій въ Ливіи долго не былъ проповѣдуемъ. Евсевій кесарійскій въ своей церковной исторіи говоритъ очень глухо объ этомъ еретическомъ движеніи, такъ что почти не представляется никакой возможности возстановить систему Савеллія по его исторіи. Онъ говоритъ только, что ересь Савеллія содержитъ въ себѣ много хулы и заключаетъ большую нечувствительность по отношенію къ лицамъ Св. Троицы.

3. Ученіе о Св. Троицѣ Тертулліана и Оригена и общая схема построенія этого ученія въ доникейскій періодъ.

Возникновеніе еретической системы Савеллія, окончательно сформировавшейся во время послѣ Оригена, свидѣтельствуетъ о недочетахъ въ богословскихъ системахъ того времени, лучшими выраженіями которыхъ являются богословская система Оригена на востокѣ и система Тертулліана на западѣ. Главный недостатокъ въ этихъ системахъ совершенно одинаковъ. Онъ заключается въ субординатизмѣ, который тотъ и другой

ввели по отношенію къ Лицамъ Св. Троицы. Но системы Оригена и Тертуллиана, при нѣкоторыхъ неправильностяхъ въ ихъ построеніи, принесли и свою долю пользы для церкви, оказавъ православію значительныя услуги въ борьбѣ съ другими еретическими системами, возникшими въ христіанской церкви.

Разсматривая системы Тертуллиана и Оригена съ этой послѣдней точки зрѣнія, т. е. со стороны ихъ историческаго значенія, мы должны будемъ признать за системой Тертуллиана большую историческую цѣнность, чѣмъ за системой Оригена. Превосходство системы Тертуллиана заключалось не столько въ полнотѣ и совершенствѣ ея обработки, сколько въ ея внѣшнихъ литературныхъ достоинствахъ, т. е. въ точности и ясности языка, чѣмъ отличались вообще всѣ сочиненія Тертуллиана. Благодаря этимъ внѣшнимъ достоинствамъ, сочиненія Тертуллиана читались вѣрующими даже въ IV вѣкѣ и читатели оказывались настолько свѣдущими въ богословіи и настолько подготовленными къ защитѣ православія, что смѣло выступали противъ лжеученій еретиковъ и одерживали надъ ними рѣшительныя побѣды.

Самое богословское ученіе Тертуллиана можно представить въ слѣдующихъ чертахъ. Каждое изъ Лицъ Св. Троицы есть Богъ. «*Et Pater Deus, — говоритъ онъ, — et Filius Deus. et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque*». Но вмѣстѣ съ тѣмъ Тертуллианъ училъ, что всѣ Они—одно. Такое ученіе Тертуллиана поднимаетъ его на высоту августиновскаго воззрѣнія, что «единый Богъ и есть самая Троица». Затѣмъ Тертуллианъ училъ, что Лица Св. Троицы, хотя и едино по существу или по субстанціи, тѣмъ не менѣе различаются какъ Лица. Сынъ есть *persona*, а не отдѣльная отъ Бога-Отца *substantia*, равно какъ и Духъ Св. Субстанція, какъ онъ выражается, «въ трехъ соприкасающихся»—одна. Такимъ образомъ всѣ Они отъ одного, всѣ Они—одно, вслѣдствіе единства субстанціи. Итакъ ученіе Тертуллиана о Св. Троицѣ можно формулировать въ слѣдующихъ словахъ: каждое изъ трехъ Лицъ есть Богъ, всѣ три—Богъ; три различаются, какъ Лица, но едино, какъ субстанція. Съ такими положеніями можно было твердо стоять противъ Арія.

Впрочемъ возможно, что ученіе Тертуллиана на самомъ дѣлѣ не было такъ глубоко, какъ оно представляется намъ въ настоящее время. Вѣроятно, съ его выраженіями стали

соединять съ теченіемъ времени болѣе глубокой смыслъ, соотвѣтствовавшій позднѣйшему болѣе высокому состоянію богословскихъ знаній. Во всякомъ случаѣ изъ его словъ о Св. Троицѣ никоимъ образомъ нельзя выводить ученія о единосущіи Лиць Св. Троицы, какое утверждено на Никейскомъ соборѣ. Ученіе о субстанціи божескихъ Лиць соединяется у Тертулліана съ субординаціонизмомъ. Онъ говоритъ, что Отецъ есть субстанція, Сынъ есть изліяніе, есть *portio de summa*. Бытіе Сына подлѣ Отца есть какъ бы форма, въ которую вытекаетъ существо Отца. Отсюда ясно, что Тертулліанъ училъ о подчиненіи Сына Отцу. Въ такой же зависимости отъ Отца онъ ставитъ и Духа Св.

Всѣ хорошія и дурныя стороны въ ученіи Тертулліана имѣютъ одинъ источникъ. Дѣло въ томъ, что Тертулліанъ выработывалъ свою систему не какъ философъ, а какъ юристъ (по Моммсену, онъ былъ прекрасный юристъ). Юридическую точность понятій Тертулліанъ внесъ и въ свою богословскую систему. Эта юридическая подкладка его ученія, составляя его достоинство, явилась вмѣстѣ съ тѣмъ и причиною его слабости. Какъ юристъ, онъ не могъ чувствовать ошибочности и неполноты своихъ представленій и выраженій, не могъ чувствовать такъ сильно, какъ чувствовалъ бы это философъ. Эта слабость особенно сильно проявляется въ нѣкоторыхъ сравненіяхъ Тертулліана. Таково, напримѣръ, его сравненіе, имѣющее своею цѣлью примиреніе монархіи съ существованіемъ трехъ Лиць въ Богѣ. Это онъ разъясняетъ на примѣрѣ римскаго государства. Онъ указываетъ на то, что римское государство остается монархіей, не смотря на то, что кромѣ государя въ управленіи принимаютъ участіе и другія лица, — остается монархіей въ силу того, что эти другіе являются лишь простыми органами, черезъ которые дѣйствуетъ императоръ. Отношеніями между императоромъ и чиновниками онъ и поясняетъ отношенія между Отцомъ и Сыномъ и Св. Духомъ. Послѣдніе, въ силу этого сравненія, являются лишь органами, черезъ которые дѣйствуетъ Богъ Отецъ. Очевидно, что подобное сравненіе искажаетъ православное ученіе о Св. Троицѣ.

Эта юридическая точка зрѣнія лежитъ у Тертулліана и въ основѣ другихъ догматическихъ выраженій и терминовъ. Таковъ, напримѣръ, терминъ «субстанція». Подъ этимъ терминомъ Тертулліанъ разумѣетъ не сущность, общую предметамъ

одного рода, но нѣчто конкретное. Онъ противопоставляетъ субстанціи «природу». Субстанція свойственна каждой вещи въ отдѣльности, тогда какъ природа одинакова во всѣхъ вещахъ. Напримѣръ, камень и желѣзо—субстанціи, тогда какъ твердость составляетъ природу. Природа обнимаетъ и камень и желѣзо, тогда какъ субстанція раздѣляетъ ихъ. Мы познаемъ единство природы въ то время, какъ познаемъ различіе субстанціи. Такимъ образомъ, «субстанція» является у Тертуллиана юридическимъ, а не философскимъ понятіемъ. Въ силу этого Тертуллиану не трудно было допустить, что Сынъ и Св. Духъ—сообщники Отцу по субстанціи, т. е. по владѣнію ею. Но если Отецъ, Сынъ и Св. Духъ совмѣстно владѣютъ одною субстанціею, то понятіе единства владѣнія не обуславливаетъ еще полнаго равенства. Тертуллианъ говоритъ, что въ Троицѣ есть нѣчто общее (*status, substantia*), но Лица Троицы различаются по степени и формѣ. Не всякій владѣлецъ есть владѣлецъ полностью, а можетъ быть владѣльцемъ и третьей части. И для пайщика въ 50% и 25% владѣніе остается однимъ и тѣмъ же—нераздѣльнымъ, *status* владѣнія одинъ и тотъ же, а различаются только *gradus*. Такимъ образомъ Тертуллианъ пользовался юридическими терминами, и этимъ терминамъ только въ послѣдствіи былъ приданъ болѣе глубокой богословско-философскій смыслъ.

Оригенъ въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ былъ счастливъ менѣе Тертуллиана. Оригенъ является богословомъ-философомъ, а не юристомъ, и свои богословско-философскія понятія онъ бралъ въ полномъ ихъ объемѣ. У него не *πρόσωπον* (у Тертуллиана *persona*) противопоставляется *οὐσία* (*substantia*), а *ὑπόστασις*—*ὑποκείμενον* (*subjectum*). Но раздѣльности въ пониманіи этихъ терминовъ Оригенъ не достигъ. Считааясь съ философскими понятіями, онъ не достигъ уясненія того, что Отецъ, Сынъ и Св. Духъ суть три *ὑποστάσεις* при единствѣ *οὐσίας*. У него *ὑποκείμενον* и *οὐσία* обычно не раздѣляются и три лица могутъ быть поняты, какъ три *οὐσίαι*. Поэтому и изложеніе ученія о трехъ *ὑποστάσεσιν* у него не могло имѣть историческаго значенія.

Когда Оригенъ исходитъ изъ философской точки зрѣнія, его богословіе остается неуязвимымъ, но въ конкретныхъ его объясненіяхъ явно виденъ бываетъ субординаціонизмъ. Оригенъ, имѣя предшественникомъ Климента, уничтожаетъ различіе между *Λόγος ἐνδιὰθετος* и *Λόγος προφορικὸς*. Рожденіе Бога

Слова онъ понимаетъ такъ высоко, что дальше богословамъ нельзя было идти. Онъ училъ, что рожденіе Сына не *aeternum*, а *semperiternum*, что Сынъ не просто γεννητός, а αἰεὶ γεννητός. Сынъ рождается вѣчно, и этотъ актъ всегда и вѣчно совершается. «Быть» для Сына значить «рождаться» и, такимъ образомъ, нельзя сказать о Сынѣ, что Онъ «родился». Изъ богословія Оригена вытекаетъ, что Сынъ совѣченъ Отцу и между Отцомъ и Сыномъ нѣтъ промежутка. Отношеніе между Ними то же, какое существуетъ между воскомъ и печатью.

Ясно, что онъ долженъ съ этой точки зрѣнія мыслить Сына не только Богомъ по существу, но и равнымъ Отцу, рожденнымъ изъ существа Отца. Но когда онъ говоритъ о рожденіи Сына языкомъ богословскимъ, то рожденіе Сына «изъ существа» Отца представляется для него какъ бы чувственнымъ актомъ, дѣленіемъ существа Отца на части. Онъ не допускаетъ, поэтому, одинаго существа Отца и Сына и Ихъ полного равенства. Для него является большимъ вопросомъ, можно ли молиться Сыну, какъ и Отцу. Онъ приходитъ къ тому выводу, что молиться какъ Богу можно одному Отцу.

Кромѣ этихъ частныхъ надо обратить вниманіе на общую схему тогдашняго богословствованія.

Точка зрѣнія древнихъ богослововъ и ихъ схема была совсѣмъ другая, чѣмъ наша, основанная на никейскихъ понятіяхъ и положеніяхъ. Наша точка зрѣнія основывается на признаніи единства существа (*οὐσία*) и на различеніи отъ существа ипостасей. Такое построеніе есть синтезъ. Трѣединный Богъ, по нашему пониманію, есть синтезъ Отца, Сына и Св. Духа. Напротивъ, древніе писатели излагали ученіе о трѣдиномъ Богѣ въ схемѣ генетической. Отецъ мыслится здѣсь, какъ единый Богъ, и если Онъ есть Отецъ, то не мыслимъ безъ Сына и Св. Духа. Выраженія древнихъ въ этомъ отношеніи ясны. Напримѣръ, Тертуллианъ говорилъ: «мы всегда вѣруемъ въ одинаго Бога, но подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, что у Него есть Сынъ» (*Adv. Prae.* 2). Климентъ въ своихъ *Строматахъ* говоритъ: «Отецъ не мыслимъ безъ Сына, ибо понятіе Сына дано въ понятіи Отца» (*V, 1, 1*). Невозможно представить Отца, чтобы не допустить Сына, подобно тому, какъ въ геометріи нельзя говорить о шарѣ, не имѣя понятія объ окружности, радіусѣ, центрѣ и т. п. Въ такой постановкѣ ученіе о троичности дано было въ древнее время.

Подлѣ чисто богословской конструкціи ученія о Св. Троицѣ

существовала философская, которая, хотя и оперировала съ философскими понятіями, но въ такомъ смыслѣ, въ какомъ разработывало ихъ богословіе. Здѣсь Богъ мыслится, какъ простое единое существо, *μονάς*. Какъ существо простое, Богъ не можетъ имѣть какихъ либо свойствъ и качествъ, потому что они вносили бы въ Него сложность. Но не говорить о свойствахъ и качествахъ въ Богѣ древніе учителя все таки не могли, и поэтому искали выхода въ томъ, что признавая качества въ Богѣ, носителемъ ихъ считали не Бога, а другое существо въ Немъ, *Λόγος*. Богъ не мыслимъ безъ *Λόγος* и *Λόγος* не мыслимъ безъ Бога, какъ свойство не мыслимо безъ субстрата. Каждое опредѣленіе божественной природы по отношенію къ Богу Отцу должно быть мыслимо какъ *δύναμις*, какъ долженствующее; а какъ *ἐνέργεια*, какъ осуществленное реально, оно мыслится уже въ Сынѣ. Отношеніе возможности къ дѣйствительности, скрытой энергіи къ актуальной, *δύναμις* (силы съ оттѣнкомъ возможности) къ *ἐνέργεια* (силѣ дѣйствующей)—вотъ тотъ кругъ аналогій, въ которомъ вращаются философствующіе богословы, говоря объ Отцѣ и Сынѣ (августинская конструкція ученія о Троицѣ на основаніи аналогіи съ психическимъ актомъ самосознанія принадлежитъ послѣдующему періоду).

Подобнаго рода конструкція отразилась извѣстнымъ образомъ на субординаціонизмѣ. Одна изъ прочныхъ возможностей говорить о равенствѣ Сына съ Отцомъ заключается въ томъ, что всѣ божескія свойства Отца существуютъ и въ Сынѣ. Напротивъ, богословы, говорящіе о *δύναμις* и *ἐνέργεια* въ Богѣ, когда начинали говорить о Сынѣ, какъ личномъ существѣ, старались отличить извѣстную черту Бога Отца отъ таковой же въ Сынѣ; они хотѣли, напримѣръ, благодать Отца понимать иначе, чѣмъ благодать Сына. Такъ Оригенъ говорилъ, что и Сынъ благъ, но не *ἀπαλλάκτως*; Его благодать есть нѣчто варьирующееся, тогда какъ благодать Отца есть нѣчто постоянное. Сынъ, такимъ образомъ, является ипостасною проекціею божественныхъ свойствъ Отца, ипостасною сущностью Бога, тогда какъ Богъ Отецъ мыслится какъ Самобогъ (*Ἀυτόθεος*).

Если взять аналогію изъ другой сферы, то это отношеніе представляется въ такомъ видѣ. Вообразимъ себѣ бѣлое пятно свѣта, бѣлый лучъ. Онъ такъ сложенъ, что для нашего глаза является простымъ, до того простымъ, что перестаетъ даже быть для него цвѣтомъ, а остается только свѣтомъ, является

чистымъ пространствомъ, чистымъ esse безъ всякаго содержанія. Когда это бѣлое пятно проходить черезъ призму, то призматическіе цвѣта, его составляющіе, открываются нашему глазу и выясняется, что это простое esse—весьма сложная сущность, богатая содержаніемъ. Допустимъ, затѣмъ, что этотъ бѣлый цвѣтъ, или свѣтъ, имѣетъ внутреннюю необходимость призматически преломляться, что разлагаться на свои цвѣта для него то же, что свѣтитъ (существовать). Предположите далѣе, что, быть можетъ (вѣроятно, и на самомъ дѣлѣ), своя благотворныя дѣйствія въ природѣ свѣтъ развиваетъ не всегда всею своею совокупностью, а иногда лишь нѣкоторыми, въ различныхъ случаяхъ различными, составляющими его цвѣтами, и вы можете судить, какое мѣсто занимаетъ Сынъ въ системѣ древнихъ философствующихъ богослововъ, какъ они представляли себѣ различіе двухъ, такъ сказать, формъ единаго Бога, первичной и производной, и какъ понимали отношеніе Слова, какъ посредника между Богомъ и міромъ, къ Богу. Богъ въ Своемъ содержаніи, въ Своихъ качествахъ былъ бы для насъ непостижимымъ, въ силу Своей величайшей простоты, какъ содержаніе блага цвѣта (призматическіе цвѣта) не постигнуто нами до тѣхъ поръ, пока оно не дано намъ въ призматической проекціи. Климентъ александрійскій опредѣленно выражается, что Богъ не можетъ быть предметомъ познанія, потому что существенное средство науки заключается въ возможности выводить одно понятіе изъ другого, а Богъ есть Единое Первое; по отношенію къ Нему нѣтъ первой послышки; слѣдовательно, и познать Его не возможно. Сынъ, какъ *Σοφία πλοῦτοκίλος*, Своимъ ипостаснымъ существованіемъ выясняя для человѣка свойства Божіи, является необходимымъ посредникомъ, приводящимъ міръ къ познанію Бога.

Обыкновенная схема построенія ученія о Св. Троицѣ доникейскихъ богослововъ: «единый Богъ есть Богъ Отецъ», менѣе ясна, чѣмъ положеніе: «единый Богъ есть Отецъ, Сынъ и Св. Духъ». Это послѣднее указано въ ней лишь *implicite*. Конкретность единства трехъ Лицъ ослаблялась въ воззрѣніи древнихъ богослововъ примѣсю субординаціонизма. Тѣмъ не менѣе въ основѣ этой схемы заключался уже плодотворный источникъ поправокъ субординатическихъ погрѣшностей, и она при своемъ послѣдовательномъ раскрытіи уничтожала эту послѣднюю теорію и приводила къ полному познанію единосущія божескихъ Лицъ и Ихъ конкретнаго единства.

Ученіе о Св. Духѣ было лишь слабо затронуто въ разсматриваемый періодъ, потому что въ это время мысль богослововъ вращалась преимущественно около Лица Іисуса Христа. Ученіе о Св. Духѣ разсматривалось настолько, насколько представлялось необходимымъ для установленія точки зрѣнія на Лицо Іисуса Христа. На Св. Духа перенесены были, такъ сказать, готовыми всѣ тѣ догматическіе итоги, которые выяснялись въ ученіи о Лицѣ Іисуса Христа.

4. Ученіе о человѣческой природѣ Христа въ доникейскій періодъ.

Другая сторона Лица Іисуса Христа, Его человѣчество, была разъясняема въ доникейскій періодъ главнымъ образомъ въ борьбѣ противъ гносиса. При общемъ всѣмъ гностическимъ системамъ воззрѣніи на міръ какъ на что-то низкое, представлялось неестественнымъ такое непосредственное отношеніе конечнаго къ безконечному, какое устанавливала христіанская церковь въ Іисусѣ Христѣ. Поэтому вмѣсто дѣйствительнаго воплощенія гностики болѣе склонны были представлять лицо Христа докетически, предполагать, что Онъ не дѣйствительно воспринялъ человѣка, а принялъ только образъ человѣка. Онъ для всѣхъ окружающихъ Его казался человѣкомъ, а на самомъ дѣлѣ былъ призракомъ.

Противъ этихъ докетическихъ воззрѣній православные богословы съ особенною силою настаивали на мысли, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно воплотился, принялъ дѣйствительное человѣчество. Но такъ какъ видимая сторона человѣка, именно человѣческая плоть, есть сторона наиболѣе ясно представленная Самимъ Христомъ въ Евангеліи и болѣе осязательно выясняющая, что Іисусъ Христосъ не былъ просто призракъ, то ученіе о человѣчествѣ Іисуса Христа въ противогностической полемикѣ является главнымъ образомъ въ видѣ разъясненія вопроса о дѣйствительности плоти Іисуса Христа.

Но, конечно, древніе богословы говорили и о томъ, что Іисусъ Христосъ воспринялъ полное человѣчество. Въ твореніяхъ св. Иринея ліонскаго есть не мало высоковажныхъ въ этомъ отношеніи положеній. Иринеи говорить, что Іисусъ Христосъ воспринялъ полное человѣчество, изъ *σάρξ*, *ψυχή* и *πνεῦμα*, что Христосъ пролилъ за насъ Свою собственную кровь, далъ за насъ Свою собственную душу, и Его бо-

жественный духъ служить соединительнымъ звеномъ между Богомъ и человѣчествомъ. Онъ настаивалъ на полной дѣйствительности всей человѣческой стороны Лица Христа, указывалъ высокое сотериологическое значеніе въ томъ, что Иисусъ Христосъ проходилъ разныя фазы человѣческаго возраста. Иисусъ Христосъ былъ младенцемъ, былъ отрокомъ, чтобы освятить младенческой и отроческой возрасты, былъ юношей, былъ мужемъ и, какъ онъ полагалъ, былъ даже старцемъ. Но на первый планъ у Иринея всетаки выдвигается болѣе понятіе о воплощеніи, чѣмъ о вочеловѣченіи.

Тертуллианъ особенно настаивалъ на дѣйствительности плоти въ лицѣ Иисуса Христа противъ докетовъ и противъ другихъ гностиковъ, оспаривая ихъ докетизмъ, и — что особенно важно — признавалъ, что въ Иисусѣ Христѣ была не только дѣйствительная человѣческая плоть, но и душа человѣческая. Къ раскрытію этой мысли онъ былъ приведенъ особымъ воззрѣніемъ валентиніанъ, которые признавали во Христѣ «саго animalis», что въ сущности равносильно было «anima carnalis». Валентиніане, предполагая, что Иисусъ Христосъ имѣлъ дѣйствительное тѣло, но тѣло не такое, какое было у другихъ людей, а именно—тѣло душевное, болѣе тонкое, эфирное, чѣмъ матеріальное человѣческое тѣло (насколько душа въ человѣкѣ духовнѣе, нежели самое тѣло), тѣмъ самымъ устанавливають смѣшеніе между тѣломъ и душою и дѣлають сомнительнымъ существованіе во Христѣ какъ души, такъ и тѣла. Тертуллианъ съ особою силою говорить, что необходимо для спасенія всего рода человѣческаго, чтобы Христосъ принялъ не только дѣйствительное человѣческое тѣло, но и дѣйствительную человѣческую душу.

Вообще въ сочиненіяхъ Тертуллиана встрѣчается ученіе о человѣческой сторонѣ Христа въ видѣ весьма развитомъ, такъ что нѣкоторыя изъ его положеній могли съ достоинствомъ стоять и въ ученіи послѣдующихъ богослововъ. Напримѣръ: «мы видимъ двойственное состояніе неслиянное, но соединенное въ одномъ лицѣ, видимъ Бога и человѣка Иисуса. Я говорю о Христѣ. Свойство той и другой субстанции въ Немъ остается до того неизмѣннымъ, что и духъ производитъ въ Немъ то, что ему свойственно (*res suas*), т. е. знаменія и чудеса, равнымъ образомъ и тѣло испытываетъ свои страданія, напримѣръ—голодь, потому что обѣ субстанции дѣйствуютъ съ раздѣльностью, каждая въ своемъ состояніи (*substantiae*

ambae distincte agebant)» (Adv. Prax. 27). Такимъ образомъ, различіе двухъ естествъ во Христѣ здѣсь формулируется съ надлежащею богословскою точностью. Тертуллианъ не менѣе энергично указываетъ и на единство Лица Христова. «Говорится и о Сынѣ Божіемъ, что Онъ умеръ, въ отношеніи той именно природы, которая одна можетъ воспринять смерть, и о Сынѣ Человѣческомъ, грядущемъ во славу Отца. По этой причинѣ и божеская природа во всемъ Св. Писаніи представляется подъ человѣческими именами, и человѣческая украшается отличіями, непосредственно заимствованными изъ божеской».

Одновременно съ Тертуллианомъ на литературномъ поприщѣ дѣйствовалъ Климентъ александрійскій. Воззрѣнія этого церковнаго писателя были весьма своеобразны и не лишены докетическаго оттѣнка. Онъ съ несомнѣнностью полагалъ, что Иисусъ Христосъ воспринялъ реальное человѣчество, реальное человѣческое тѣло, хотя не совсѣмъ ясно стоитъ вопросъ о томъ, что онъ думалъ о человѣческой душѣ. Такимъ образомъ, Климентъ былъ чуждъ докетизма, даже полемизировалъ противъ него. Но въ то же время реальность этого человѣчества онъ опредѣлялъ слишкомъ узко: онъ полагалъ достаточнымъ для реальности допустить истинно человѣческое существованіе этого тѣла, но безъ существенныхъ его опредѣленій, безъ такихъ условій, безъ которыхъ реальность была бы не мыслима ни въ какомъ другомъ чело-вѣкѣ. Увлекаясь стоической идеей безстрастія, онъ полагалъ во Христѣ это безстрастіе въ высшей степени. Христосъ у Климента является какъ идеалъ истиннаго гностика, и такъ какъ задачу чело-вѣка гностика Климентъ полагалъ въ томъ, чтобы, насколько возможно, стоять выше страстей, то въ Лицѣ І. Христа онъ видитъ высшее проявленіе этого безстрастія. Для Него не были нужны условія чело-вѣческаго существованія. Смѣшно было бы думать, что тѣло І. Христа имѣетъ тѣ же потребности, какъ и тѣло другого чело-вѣка. Спаситель, правда, ѣлъ, но ѣлъ не для поддержанія Своего существованія, не для Своего тѣла, которое было поддерживаемо въ своемъ существованіи божественною силою, а чтобы не подать повода думать, что Онъ—призракъ, потому что на самомъ дѣлѣ явились люди, которые воображали, что Онъ открылся только видимымъ образомъ. Онъ былъ просто безстрастенъ: никакое страстное движеніе, ни удовольствіе, ни печаль, не были Ему свойственны.

Оригенъ въ своей христологической доктринѣ съ особенною силою настаиваетъ на совершенной необходимости для искупленія, чтобы Христось былъ совершеннымъ человѣкомъ. Церковное ученіе по этому вопросу Оригенъ формулируетъ такъ. Иисусъ Христось воплотился, пребывая Богомъ, и вочеловѣчился. Онъ воспринялъ тѣло, подобное нашему съ тѣмъ единственнымъ отличіемъ, что оно родилось отъ Пресвятой Дѣвы и Св. Духа. Иисусъ Христось родился и пострадалъ во истину, не призрачно принявъ Онъ общую всѣмъ намъ смерть, истинно умеръ и истинно воскресъ изъ мертвыхъ. Вслѣдствіе этого всѣ вѣрующіе во Христа Имъ искуплены дѣйствительно, а не призрачнымъ только образомъ. Въ истинно человѣческой разумной душѣ Христовой Оригенъ признавалъ необходимое посредство для соединенія Божества съ человѣческою плотію, хотя антропология Оригена и представляла неразрѣшимыя трудности для признанія человѣческой души въ Иисусѣ Христѣ.

Оригенъ держался слѣдующаго взгляда на первородный грѣхъ. Богъ сотворилъ извѣстное опредѣленное количество конечныхъ духовъ, не различныхъ другъ отъ друга по своимъ природнымъ задаткамъ; всѣ они — *tabula rasa*, всѣ были одарены одинаковою свободою, одинаковою возможностью направляться къ добру и злу. Различіе по нравственному совершенству этихъ духовъ есть результатъ свободнаго употребленія этихъ естественныхъ возможностей. Серафимъ по природѣ не выше человѣка, и если серафимъ возвысился до степени перваго ангела, то это значитъ, что онъ такъ пользовался своею свободою. Равнымъ образомъ и демоны пали по свободному произволенію. Первоначально духи совершенно не нуждались въ матеріальномъ тѣлѣ, доколѣ въ нихъ дѣйствовала одна любовь къ Богу, къ которому они всѣ стремились, какъ къ своему естественному центру. Но по мѣрѣ того, какъ охлаждалась въ нихъ эта любовь, начиналось въ нихъ, такъ сказать, центробѣжное стремленіе; по мѣрѣ того, какъ охлаждалась любовь, они переставали быть чистыми духами и становились душами (*ψυχή* отъ *ψῦχος* — холодъ). Для этихъ охлажденныхъ духовъ = душъ и потребовались матеріальныя тѣла.

Съ этой точки зрѣнія Оригенъ естественно не могъ допустить, чтобы какой-либо человѣкъ началъ быть въ опредѣленный эмпирической моментъ своего рожденія, — онъ требовалъ

предсуществованія душъ. Онъ предполагалъ поэтому, что и Христось-человѣкъ существовалъ отъ начала міра не въ предвѣдѣніи только, но и реально. Человѣкъ-Иисусъ, воспринятый въ личное единство съ Богомъ Словомъ, существовалъ ранѣе, какъ личный духъ. Этотъ духъ такъ воспользовался своею естественною свободою, что достигъ тѣснѣйшаго единенія съ Божествомъ. Этотъ человѣкъ никогда не охлаждался въ своей любви къ Богу. Но здѣсь и лежитъ неразрѣшимая трудность для примиренія этого ученія съ хринологіей Оригена. Является вопросъ, какимъ образомъ этотъ человѣкъ, оставшійся чистымъ духомъ и всегда пламенѣвшій любовью къ Богу превыше серафимовъ, могъ стать человѣческою душою во Христѣ? Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что, по оригеновскому основному положенію, Христось и по Своей человѣческой сторонѣ существовалъ реально до воплощенія, и такимъ образомъ Его воплощеніе, Его соединеніе съ тѣломъ въ единство ипостаси Бога-Слова, есть моментъ послѣдующій, составляющій продолженіе и, такъ сказать, награду за предшествовавшее тѣсное общеніе человѣка-Иисуса съ Богомъ. И по вочеловѣченіи это общеніе все болѣе и болѣе усиливается и, наконецъ, такое тѣсное единеніе устанавливается между ними въ моментъ по воскресеніи, что человѣчество становится не только причастнымъ Божеству, но, такъ сказать, переходитъ въ самое Божество.

Оригенъ думаетъ, что и человѣческое тѣло во Христѣ не совсѣмъ походило на другія тѣла; онъ предполагалъ, что Иисусъ Христось имѣлъ способность принимать различные образы. Каждый, взиравшій на Липо Богочеловѣка во время Его земной жизни, видѣлъ въ Немъ то, чего былъ самъ достоинъ. И такія явленія, какъ преображеніе, составляли, по мнѣнію Оригена, не исключительные моменты Его человѣческаго существованія, а лишь прерогативное выраженіе того, что въ Немъ происходило всегда. Три верховныхъ апостола удостоились видѣть Христа преображеннымъ во славу; но и тѣмъ, которые не были этого достойны, Христось всегда представлялся въ различныхъ образахъ (въ этомъ Оригенъ усматриваетъ своеобразное обнаруженіе Его, какъ *Ἐφ' ἑαυτοῦ* *πολυποίκιλος*, въ человѣчествѣ). Поэтому, хотя Иисусъ Христось всегда училъ въ храмѣ, однако до времени враги не могли взять Его, потому что не могли замѣтить Его.

5. Динамистическое монархіанство Павла Самосатскаго.

Уже послѣ смерти Оригена и другихъ замѣчательнѣйшихъ богослововъ древняго періода является монархіанская доктрина Павла Самосатскаго.

Павель Самосатскій сдѣлался антиохійскимъ епископомъ около 260 года. Подъ какими вліяніями развилось его ученіе, неизвѣстно. Но несомнѣнно то, что онъ пришелъ къ своеобразному воззрѣнію на лицо Іисуса Христа довольно рано, такъ что большой антиохійскій соборъ 264 года долженъ былъ поставить вопросъ о православіи Павла Самосатскаго. Но осужденіе на этомъ соборѣ не состоялось, такъ какъ епископу антиохійскому удалось скрыть истинное содержаніе своего ученія, неправославіе котораго чувствовалось смутно. Даже такой авторитетный епископъ востока, какъ Фирмилианъ кесарійскій, призналъ воззрѣнія Павла неправославными, но отказался дать свое согласіе на осужденіе Павла Самосатскаго, потому что тотъ обѣщался исправить свое ученіе. По всей вѣроятности на этотъ соборъ былъ приглашенъ и Діонисій александрійскій. Но онъ отказался, ссылаясь на свою старость и болѣзнь, и выразилъ свои воззрѣнія въ посланіи, присланномъ съ однимъ пресвитеромъ (вѣроятно, Евсевіемъ лаодикійскимъ). Характеристичною чертою этого посланія было то, что оно было адресовано не къ антиохійскому епископу, а къ антиохійской церкви. О епископѣ не было упомянуто, ему даже не посылалось привѣтствія. Въ этомъ усматривалось *implicite* достаточное осужденіе Павла.

Вопросъ объ ученіи Павла не сходилъ со сцены. Въ то время соборный институтъ дѣйствовалъ съ извѣстною регулярностью, и всегда поднимался вопросъ о павловомъ ученіи. Въ самой Антиохіи собирался два раза соборъ, потому что Фирмилиану приходилось дважды имѣть дѣло съ Павломъ Самосатскимъ. Наконецъ, въ 268 или 269 году былъ послѣдній великій соборъ. Вопросъ о датѣ этого собора запутанъ вслѣдствіе неточности исторіи Евсевія и его хроники. Этотъ соборъ былъ еще при жизни Діонисія римскаго. По одному документу, Діонисій умеръ въ 269 году. Но изслѣдователи предполагаютъ, что это указаніе ошибочно и считаютъ годомъ смерти 268. Слѣдовательно, и соборъ былъ въ 268 г. На этотъ соборъ былъ приглашенъ Фирмилианъ. Онъ уже прибылъ въ Тарсъ, и всѣ ждали его на соборъ. Но въ Тарсѣ

онъ заболѣлъ и скончался. Предсѣдателемъ на соборѣ былъ Елень, епископъ тарсскій, вторымъ лицомъ былъ Именей іерусалимскій. Посланіе собора было писано отъ имени епископовъ и пресвитеровъ. Въ числѣ послѣднихъ упоминается, между прочимъ, Малхіонъ, который игралъ существенную роль на соборѣ. Онъ былъ представителемъ софистической школы и содержалъ училище, гдѣ на ряду съ прочими предметами преподавалась логика, преподаватели которой назывались софистами. Поэтому онъ необходимо долженъ былъ быть выдающимся діалектикомъ. Какъ діалектикъ, онъ только и могъ помѣряться съ Павломъ. Но однако потребовалось, чтобы тахиграфы записывали разсужденія,—такъ сложна была система Павла и такъ онъ изворотливо держался. Благодаря этимъ тахиграфамъ, можно было составить надлежащее понятіе объ ученіи Павла. Состоялось осужденіе Павла и преемникомъ ему былъ назначенъ Домнъ, сынъ епископа Димитріана.

По ученію Павла, насколько выясняется оно изъ отрывковъ, дошедшихъ до настоящаго времени, Богъ есть единое лицо—*ἐν πρόσωπον*. Это единое лицо или единая ипостась имѣетъ смыслъ въ высшей степени точный и конкретный. Эта такое единство, которое никакъ не могло развиваться во множество. Въ этомъ конкретномъ Богъ есть *Λόγος*; но этотъ *Λόγος* не есть ипостасный Сынъ Божій, а есть только заключающееся въ Богѣ неипостасное знаніе (*σοφία*). Иногда *Λόγος* у Павла называется Сыномъ, раждающимся отъ Бога безъ Дѣвы Маріи предвѣчно, но тѣмъ не менѣе *Λόγος*-Сынъ не есть ипостасный ¹⁾. Такимъ образомъ существованіе Христа, какъ историческаго лица, нисколько не нарушаетъ единства Божества: до воплощенія Слово, какъ ипостась, не существуетъ, а если Павелъ приписываетъ Ему предвѣчное бытіе, то только въ предопредѣленіи Божіемъ и предвозвѣстительно (*τῷ προορισμῷ μὲν πρὸ αἰῶνων ὄντα, προκαταγγελτικῶς*), какъ лицу, имѣющему существовать на землѣ.

Въ дѣйствительности Сынъ Божій явился ипостасно сущимъ

1) Богъ—*ἐν πρόσωπον*—*μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐν ὑπόστατον*, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ—*ἐν Θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος—εἰς Θεὸς ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ—Λόγος προφορικὸς—ὁ πρὸ αἰῶνων υἱός—τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ Θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινὸς οὐθενὸς ὄντος πλην τοῦ Θεοῦ καὶ οὕτως ὁ πῆστι ὁ λόγος*. См. А. H a r n a e k, Artik. „Monarchianismus“ въ Herzog-Plitt-Hauck, Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche. 2 Aufl. B. X. S. 195 [3 Aufl. (1903) B. XIII, S. 320].

лишь въ воплощеніи. Но нельзя представлять, что въ моментъ воплощенія возникла особая ипостась въ Богѣ. Слово сошло на человѣка Иисуса, какъ ранѣ сходило на пророковъ, только съ преимуществомъ, въ большей мѣрѣ и силѣ. Собственно о воплощеніи у Павла Самосатскаго не можетъ быть и рѣчи. Это было лишь сосуществованіе премудрости со Христомъ. Признавая Христа человѣкомъ (*ἄνθρωπος ἐντεῦθεν, θεῶρα, κάτω*), Павелъ допускалъ только степенное отличіе Его отъ всѣхъ предшествующихъ пророковъ. Онъ стоитъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ Λόγος'у, чѣмъ всѣ пророки, тѣмъ не менѣе какое физическое соединеніе божества и человѣчества не могло имѣть мѣста, потому что Богъ и человѣкъ во Христѣ двѣ раздѣльныя природы и два лица: они *ἄλλος καὶ ἄλλος*, а не только *ἄλλο καὶ ἄλλο* (*αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα — ἄλλος γὰρ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ Λόγος*). Между Христомъ и Λόγος'омъ могло установиться только отношеніе соприкосновенія (*συνάφεια κατὰ μάθησιν, κατὰ θέλησιν, κατ' ἐνέργειαν*) въ смыслѣ единства знанія, желанія, дѣйствія, но Λόγοςъ нельзя мыслить какъ существо, осуществившееся въ тѣлѣ (*οὐσία οὐσιωμένη ἐν σῶματι*).

Павелъ старался оправдать такое ученіе объ отношеніи божества и человѣчества. Онъ находилъ, что во-первыхъ, никакое другое отношеніе кромѣ *συνέργεια* между различными лицами и не мыслимо. Съ другой стороны, отношеніе по существу и не нужно, потому что оно унизительно для Христа-человѣка, потому что тогда нравственное лицо Христа теряло бы свою цѣнность; отношенія, утверждающіяся на неотразимыхъ законахъ природы, не вмѣняются въ похвалу, и восхваляютъ только то общеніе, которое свободно устанавливаетъ дружба. Въ отвѣтъ на возможное возраженіе, что отношеніе, не имѣющее подъ собою другой почвы, кромѣ настроенія воли, можетъ легко измѣняться, Павелъ развиваетъ теорію «непрерывнаго и всегда возрастающаго движенія дружбы», которое исключаетъ мысль о томъ, чтобы единство божества и человѣчества во Христѣ когда-либо прекратилось.

Разсматривая ученіе Павла Самосатскаго о Богѣ въ Самомъ въ Себѣ, мы видимъ, что оно въ своей основѣ тождественно съ ученіемъ другихъ динамистовъ: Λόγοςъ—безличенъ и Христосъ, какъ лицо, отъ вѣчности не существуетъ. Но Павелъ усвоилъ и лучшее достояніе тогдашней церковно-богословской литературы. Хотя Христосъ является у него человѣкомъ обо-

жественнымъ. однако, его, кажется, нельзя упрекнуть въ субординаціонизмъ. Это воззрѣніе возможно лишь тамъ, гдѣ мыслятся два самостоятельныхъ лица; но такъ какъ Павелъ признаетъ *Λόγος* неипостасною мудростью Бога Отца,—вопросъ о подчиненіи самъ собою уничтожается. Сравнивая философскія предположенія Павла Самосатскаго и католическихъ богослововъ, мы видимъ, что они совершенно расходятся. Тѣ всходятъ изъ платоновскихъ представленій о Божествѣ, первое лицо является у нихъ съ чертами отвлеченнаго единства безъ опредѣленнаго содержанія. У Павла, напротивъ, Богъ-Отецъ является совершенно конкретнымъ, понятіе о немъ существенно. Павелъ приписалъ Ему премудрость и слово въ смыслѣ неипостасныхъ качествъ. Такимъ образомъ вопросъ о бытіи Сына у Павла Самосатскаго лишается философской почвы. Въ Лицѣ Христа Павелъ выдвигаетъ на первый планъ Его человѣческую сторону. Христосъ сталъ Богомъ по единству дѣйствія и воли человѣка съ *Λόγος*'омъ. Павелъ обосновываетъ эту мысль на ученіи о достоинствѣ человѣческой личности, указывая, что при иномъ сочетаніи жизнь Христа не имѣла бы нравственной цѣны. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ Павелъ Самосатскій сближается съ Оригеномъ. Послѣдній, признавая великое значеніе свободнаго подвига, и самое вочеловѣченіе Слова разсматриваетъ какъ воздаяніе человѣку Иисусу, существовавшему отъ начала міра (не въ предвѣдніи, а ипостасно). Но для Павла Христосъ до воплощенія существовалъ лишь въ предвѣдніи.

Борьба съ Павломъ Самосатскимъ дала одну подробность чрезвычайно важную для послѣдующей исторіи спора о божествѣ Иисуса Христа. Отцы антиохійскаго собора, осудившіе Павла Самосатскаго, отправили посланіе, въ которомъ, излагая православное ученіе, высказали, между прочимъ, что Сынъ не есть единосущенъ Отцу, вслѣдствіе чего стали въ прямое противорѣчіе съ никейскимъ символомъ. Когда въ IV вѣкѣ велась борьба противъ никейскаго символа, то Иларій пиктавійскій узналъ, что дѣятели противъ православія въ Геллеспонтѣ и Асіи выставили основаніемъ противъ омоусіанъ это именно посланіе. Для неотличающихъ идеи отъ ея оболочки это обстоятельство имѣло чрезвычайно важное значеніе. Посему признававшіе никейскій символъ говорили, что не слѣдуетъ ли отвергнуть это посланіе, какъ недѣйствительное. Но предположить неопредѣленность послѣдняго было невозможно.

и самъ Иларій пиктавійскій относился къ нравственному характеру противниковъ съ уваженіемъ (De synod. 81. 86). Затѣмъ этотъ фактъ призналъ Василій В.

Относительно его имѣлъ возможность высказаться также и св. Аѳанасій В. Но онъ не имѣлъ предъ собою самаго посланія. Но въ принципѣ онъ не отвергаетъ возможности посланія. Приводитъ въ столкновеніе, говорить онъ, никейскихъ отцовъ съ тѣми не прилично, ибо всѣ они отцы, и не прилично утверждать, что эти сказали хорошо, а тѣ худо, ибо всѣ во Христѣ почилъ; на этомъ же основаніи не имѣетъ значенія и различное число тѣхъ и другихъ (по Аѳанасію, на антиохійскомъ соборѣ было 70 епископовъ, по Иларію пиктавійскому—80, но во всякомъ случаѣ не 180, какъ сказано въ актахъ III вселенскаго собора). Нельзя сравнивать ихъ и въ отношеніи времени, въ какое жили тѣ и другіе, чтобы не оказалось, что отцы, жившіе прежде, уничтожили отцовъ послѣдующихъ. Такимъ образомъ, Аѳанасій В., не имѣя документа, лишень былъ возможности толковать по существу, но онъ не оспаривалъ, что въ посланіи антиохійскихъ отцовъ могли заключаться указанные слова. Онъ стоялъ лишь за то, что всѣ отцы, и потому христіанинъ долженъ смотрѣть на всѣхъ ихъ, какъ на православныхъ, и устранять толкованія, которыя бы дѣлали ихъ противорѣчащими. Очевидно, св. Аѳанасій не стоитъ на сторонѣ дешевой критики, которая желаетъ умолчать, затемнить неприятое. Онъ принимаетъ фактъ, но не желаетъ приводить въ столкновеніе отцовъ. Слѣдовательно, вообще Аѳанасій не отрицаетъ посланія (De synod. 43).

Трудно понять смыслъ этого неблагопріятнаго сужденія отцовъ собора о терминѣ, служащемъ теперь для выраженія православнаго ученія. Иларій пиктавійскій и Василій В. читали посланіе, но ихъ сообщенія о немъ противорѣчивы. Св. отцы представляютъ два неодинаковыя объясненія этого.

а) Павелъ словомъ *ὁμοούσιος* пользовался для отрицанія ипостаснаго бытія Слова (*ὁμοία* = *ὁμοστάσις* = *πρόσωπον*: тождество лица Отца и Сына). Такъ Аѳанасій В. и Иларій. б) Отцы вынуждены были такъ отнести къ слову «единосущный» однимъ полемическимъ приемомъ Павла Самосатскаго. Если, говорилъ онъ, мыслить Сына единосущнымъ Отцу, то придется допустить нѣчто нелѣпное: прежде Отца и Сына предположить какое-то общее Имъ существо, по отношенію къ которому Они являются единосущными, какъ позднѣйшая его формація (какъ

двѣ мѣдныхъ монеты въ отношеніи къ мѣди). Такъ Василій В. и опять Аѳанасій В. Василій В. въ посланіи къ каноникамъ (женщинамъ дѣвственницамъ, ер. 52, ал. 300) разсуждаетъ такъ. «Сопедшіеся на соборъ противъ Павла выразили порицаніе этому слову, какъ неблагозвучному; ибо, говорили они, это выраженіе возбуждаетъ представленіе о существѣ и о тѣхъ, которые отъ одного существа, посему существо представляется раздѣленнымъ». Такъ, на примѣръ, мѣдь раздѣлена между монетами, которыя изъ нея сдѣланы. Но существо не старше логически понятій Отца и Сына. Нечестиво было бы сказать это, ибо что можетъ первенствовать предъ тѣмъ, что есть нерожденное? Посему воззрѣніе это дѣлаетъ Отца и Сына братьями, утверждая ихъ происхожденіе отъ одного. Очевидно, и Иларій пиктавійскій и Василій В. не имѣютъ точныхъ свѣдѣній объ ученіи Павла Самосатскаго. По первому объясненію, Павелъ самъ признавалъ единосущіе, по второму—онъ отвергалъ его.

Повидимому, заявленіе посланія антиохійскихъ отцовъ объясняется особымъ свойствомъ разсужденій Павла Самосатскаго. Кажется, вся тактика его состояла въ томъ, что онъ допускалъ положенія противниковъ, но такимъ образомъ поворачивалъ ихъ, что съ естественностью дѣлалъ изъ нихъ какой-либо нелѣпый выводъ, вслѣдствіе чего падали и самыя положенія. Это видно, между прочимъ, изъ того, что Павелъ не допускалъ ипостаснаго бытія Слова по божеству, а между тѣмъ у него встрѣчались выраженія (напр. *ὁ λόγος ὑπέσθη*), по которымъ можно бы заключить о противномъ.

II. Опытъ системы христіанскаго гносіса Оригена.

Гносісъ и монархіанство требовали усиленной борьбы съ собою учителей церкви. Гносісъ удерживалъ въ себѣ чисто языческія начала, лишь покрытыя христіанскою оболочкой. Монархіанство не только возникло на почвѣ христіанской, но обязано ей своимъ происхожденіемъ. Обнаруживавшееся въ появленіи монархіанства движеніе не прекратилось и въ позднѣйшее время, выразившись въ исторіи христологическихъ споровъ. Не только въ арианствѣ, но и въ несторіанствѣ чувствуется несомнѣнная связь съ монархіанствомъ динамистиче-

скимъ черезъ доктрину Павла Самосатскаго, а въ евтихіанствѣ и моноелитствѣ—съ модализмомъ ¹⁾).

Борьба съ этими направленіями дала богатый матеріалъ богословско-научному знанію. Желая основательно и научно отнестись къ гностицизму, христіанскіе писатели должны были серьезно взяться за языческую философію, на что невольно наталкивали ихъ интеллигентные противники.

Въ трудной борьбѣ противъ гносиса богословіе пошло двумя путями. Западное богословіе заняло вполне консервативное, только отрицательное положеніе: оно старалось осудить гностицизмъ даже безъ полемики съ нимъ, требуя отъ него доказательствъ дѣйствительнаго преемства гностическихъ ученій отъ апостоловъ и отсутствіе этихъ доказательствъ обращая въ признакъ неправоиспособности гностиковъ предлагать свое ученіе. Восточное богословіе, въ лицѣ представителей знаменитаго александрійскаго огласительнаго училища, взяло на себя положительную часть задачи: удовлетворить естественнымъ стремленіемъ образованныхъ христіанъ къ знанію лучше, чѣмъ это дѣлали гностики, противопоставить доктринамъ послѣднихъ систему, вполне церковную по содержанию и болѣе ихъ научную, разъяснить смыслъ церковнаго догмата, который философски выше и глубже, чѣмъ еретическія измышленія.

На долю К л и м е н т а выпалъ трудъ оправдать такую постановку полемики, оправдать самую возможность церковнаго гносиса и законность научнаго стремленія все испытывать. Климентъ не столько намѣчаетъ содержаніе церковнаго гносиса, сколько воспѣваетъ самого христіанина—гностика, доказывая, что это—идеальный христіанинъ (мнимое изреченіе Христова: *γίνεσθε δοκίμοι τραπεζίται!* [Str. I, 28]).

Лишь О р и г е н ь († 254) сдѣлалъ опытъ научнаго изложенія христіанскаго ученія. Онъ хочетъ быть вполне консервативенъ (церковенъ): *regula fidei*—мѣра его доктрины; ничто ей про-

¹⁾ Что касается монтанизма, то монтанизмъ есть уже собственно раскольническое движеніе. Онъ, какъ и всякій расколъ, начавшись съ мелочей жизни, пришелъ къ отдѣленію отъ церкви. Такъ и всегда бываетъ. Достаточно взглянуть на русскій расколъ, который отъ обрядовъ перешелъ къ колебанію самого существа церкви и дошелъ до такихъ явленій, какъ, напр., безпоповщина. Монтанизмъ по своему существу не могъ имѣть и не имѣлъ прямого вліянія на развитіе догматической науки, такъ какъ онъ догматовъ въ цѣломъ не затрогивалъ и содержалъ ихъ тѣ же, что и остальные христіане.

тивное не должно имѣть мѣста въ его ученіи. Но онъ хочетъ вести дѣло научно: подѣ догматическія положенія церкви подвести разумныя основанія, восполнить заключеніями на основаніи данныхъ Писанія и разума пробѣлы въ «правилѣ вѣры» и построить изъ элементовъ вѣроученія цѣльную логичную систему ¹⁾.

Начало всего сущаго есть Богъ Отецъ, благій и сущій, непостижимый уже потому, что въ совершеннѣйшемъ единствѣ содержитъ всю полноту Своихъ опредѣленій, самымъ бытіемъ Своимъ, какъ *δύναμις*, предполагающій бытіе Слова-Сына и въ Немъ, какъ Своей *ἐνέργεια*, Себя открывающій, Его раждающій не изъ существа Своего, но существомъ Своимъ, внѣ пространства и времени, всегда, днесь, непрестанно, отъ вѣчности.

Въ догматической системѣ Оригена Сынъ имѣетъ то же значеніе, какъ эоны и плірома въ лучшихъ, наиболѣе развитыхъ гностическихъ системахъ. Это—раскрывшаяся въ разнообразіи, реально осуществившаяся въ живомъ личномъ Духѣ сумма божественныхъ предикатовъ, предполагаемыхъ въ Отцѣ, но еще въ безразличномъ единствѣ. Сынъ есть посредникъ между абсолютнымъ Богомъ и конечнымъ міромъ, въ гносеологическомъ смыслѣ—какъ существо, въ раздѣльной, законченной опредѣленности открывающее въ Себѣ міру каждое изъ свойствъ Отца, въ метафизическомъ смыслѣ—какъ существо, самымъ бытіемъ своимъ приводящее въ бытіе все существующее, какъ Творецъ міра.

Сынъ, по Оригену, подчиненъ Отцу и по сущности. Необходимо предполагаемый самымъ *существомъ* Отца, Его присносущее выраженіе, Сынъ, однакоже, родился не *изъ существа* Отца,—это было бы слишкомъ матеріально, походило бы на гностическія эманации,—не единосущенъ (или не рав-

¹⁾ Наиболѣе полно и удовлетворительно система Оригена обслѣдована въ сочиненіяхъ: 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. Böhlinger, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. B. V: Origenes. 2 Aufl. Stuttgart 1874. [Извѣстны кромѣ того: J. Denis, De la philosophie d'Origène. Mémoire couronné par l'Institut. Paris 1884. Fairweather, Origen and greek Patristic Theologie. Edinbourg 1903. Ср. также статьи объ Оригенѣ вообще: B. F. Westcott въ Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography. Vol. IV (1887), 96—142; E. Preuschen въ Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. B. XIV (1904), 467—488]. У насъ въ Россіи: Г. Малеванскій, Догматическая система Оригена. (Труды Киевской Дух. Акад. 1870).

носущенъ) Ему, поскольку всё Его божественныя свойства индивидуальны, присущи Ему въ иной формѣ, чѣмъ Отцу (въ Отцѣ они *δύναμις*, потенціальность, въ Сынѣ *ἐνέργεια*, дѣйствительность), и Сынъ по божеству не есть то, что есть Отецъ (напр. Отецъ *εστὶ ἀγαθός*, благъ,—значить, Сынъ *не εστὶ* благъ просто: Онъ только образъ благости; Сынъ *εστὶ* премудрость,—слѣдовательно, Отецъ *не εστὶ* премудрость: Онъ выше ея, Онъ премудръ и источникъ премудрости).

Этотъ принципиальный субординаціонизмъ (впрочемъ, не арианскій) въ дальнѣйшемъ развитіи системы Оригена обрисовывается штрихами нѣсколько болѣе грубыми. Полагають, что въ системѣ Оригена онъ составляетъ такую же необходимость, какъ субординаціонизмъ эоновъ: чтобы быть посредникомъ, Сынъ долженъ стоять ближе къ міру. Справедливость этой мысли остается не доказанной: фактъ тотъ, что Сынъ есть посредникъ *и* (cum hoc) ниже Отца, что черты, благопріятствующія этому посредству, *вмѣстѣ съ тѣмъ* рассматриваются какъ нѣкоторый minus въ природѣ Сына сравнительно съ природою Отца; но не видно, чтобы Сынъ былъ ниже Отца *для того, чтобы* (propter hoc) быть посредникомъ между Нимъ и міромъ. По Оригену, и при равносуціи съ Отцомъ Сынъ могъ бы посредствовать между міромъ, умаляясь только *κατ' οἰκονομίαν*, путемъ приспособленія къ міру. Вѣрнѣе, субординаціонизмъ Оригена есть дань его вѣку, когда всё богословы понимали отношеніе между Отцомъ и Сыномъ болѣе или менѣе съ этой точки зрѣнія (субординатически).

Св. Духъ въ системѣ Оригена подчиненъ Отцу и Сыну и происходитъ черезъ Сына. Но философски Его значеніе въ Троицѣ не выяснено, да—пожалуй—и не могло быть выяснено до тѣхъ поръ, пока отношеніе между Лицами Божества пытались понять не подъ формою личной жизни духа, процесса самосознанія, а съ точки зрѣнія отношенія между сущностью и ея опредѣленіями. Такимъ образомъ, дѣйствительное посредство между Богомъ и міромъ у Оригена представлено только въ Сынѣ.

Какимъ же образомъ на безконечномъ обосновывается конечное? Для Оригена эта задача рѣшается просто. Онъ признаетъ какъ фактъ, что, по свидѣтельству Св. Писанія, Богъ всемогущъ. А коль скоро между божественными опредѣленіями есть и это,—и оно не можетъ быть только потенціальнымъ, а должно раскрыться актуально. Но по самой своей сущности

всемогущество (Παντοκράτωρ=Вседержитель) предполагаетъ объектъ (πᾶν), на который оно направлено (κρᾶται). Этимъ объектомъ можетъ быть только конечный міръ. Міръ (τὸ πᾶν) долженъ существовать, потому что Богъ всемогущъ (Παντοκράτωρ). А далѣе, такъ какъ въ Богѣ все вѣчно, и не можетъ быть постепеннаго перехода отъ возможнаго къ дѣйствительному, то и объектъ *актуальнаго* всемогущества долженъ *реально* (не только *идеально*) существовать отъ вѣчности: онъ,—если позволительно такъ выразиться,—современенъ Богу и *послѣ* Него въ смыслѣ только причинномъ, но отнюдь не во временномъ.

Этотъ выводъ міра изъ божественнаго всемогущества можетъ казаться слишкомъ внѣшнимъ и нефилософскимъ (можно спорить: считать ли всемогущество опредѣленіемъ самого существа Божія, или оно стоитъ къ Богу въ такомъ же отношеніи, какъ понятіе о Немъ какъ Искупителѣ, Спасителѣ?). Бѣлыя нити, бросающіяся въ глаза въ этой аргументаціи, затушевываются въ другомъ, параллельномъ этому объясненіи. По (платоническому) представленію Оригена, благодать есть сама сущность бытія Божія; сказать: «Богъ есть сущій»—это все равно, что сказать: «Богъ благъ». (1. Азъ есмь *сый*, ὁ ὦν = А; 2. Никто же *благъ*, ἀγαθός, токмо единъ Богъ Отець, = В; А = В). Но благодать можетъ быть только дѣятельною и съ полнотою выразится лишь тогда, когда есть и низшій (не равный Богу) объектъ ея (напр., милосердіе въ ипостасныхъ отношеніяхъ Троицы не можетъ имѣть проявленія). Такимъ образомъ, Богъ *естъ*; слѣдовательно, и міръ *долженъ существовать*.

Изъ этого вы видите, что вопросъ о происхожденіи конечнаго изъ безконечнаго у Оригена имѣетъ другую постановку, чѣмъ въ развитыхъ гностическихъ системахъ. Эти стараются наглядно показать, *какъ* изъ безконечнаго образовалось конечное (*процессъ* перехода отъ абсолютнаго черезъ его ограниченіе—къ конечному); Оригенъ указываетъ только, *почему* бытіе Бога ведетъ и къ предположенію бытія міра.—Міръ получаетъ свое бытіе черезъ Слово: если бы тѣ божественныя свойства, которыя его предполагаютъ, могли оставаться только въ возможности, міръ могъ бы существовать только *идеально*; но они существуютъ не *δυνάμει* только, но и *ἐνεργείᾳ*, и эта энергія божественнаго Существа, Его *актуально* существующія опредѣленія, есть Слово. *Слѣдовательно* отъ

Сына мы непосредственно переходимъ къ міру. Все возрѣніе Оригена на современный ладъ можно бы выразить въ такомъ образѣ. Богъ есть свѣтъ, всецѣлый и нераздѣльный; въ Сынѣ онъ всецѣло же данъ во всемъ разнообразіи призматическихъ цвѣтовъ. Свѣтъ окрашенный (голубой или синій) для нашего взора кажется уже болѣе осязаемымъ, стоитъ ближе къ тѣламъ, чѣмъ свѣтъ чистый, бѣлый, цѣльный. Такъ и Сынъ—ближе къ міру.

Если въ этомъ представленіи о посредничествѣ Слова Оригенъ нѣсколько сближается съ гностиками, то въ цѣломъ его понятіе о мірѣ совсѣмъ другое. Для гностика міръ есть или химическое смѣшеніе безконечнаго съ небытіемъ, или патологическое отложеніе самого безконечнаго (аффекты Софіи). Слѣдовательно, и въ томъ и другомъ случаѣ міръ до извѣстной степени божественной природы (и какъ *субъектъ*). Этой пантеистической черты нѣтъ у Оригена: міръ есть только *объектъ* божественной природы. Если міръ есть божественная идея, мысль Божества, то для гностика это значить, что міръ есть сама (объективировавшаяся) мысль, какъ психическое состояніе; для Оригена это—мысль, какъ ея логическое содержаніе.

По теоріи Оригена, вѣчная благодѣть предполагаетъ и вѣчный объектъ ея. Это ведетъ къ безначальному и безконечному міру. Изъ этого *contradictio in adjecto* Оригенъ выходитъ, полагая цѣлый рядъ міровъ, преемственно смѣняющихся другъ друга, безконечныхъ въ своей совокупности, конечныхъ въ единичности, индивидуальныхъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ объединяемыхъ тождествомъ субстанцій, ихъ составляющихъ. Эта смѣна не есть безцѣльное круговращеніе: міры не повторяются, потому что, при единствѣ субстанцій, каждый міръ имѣетъ свой опредѣленный образъ, индивидуальный въ полномъ смыслѣ. Эта смѣна міровъ, при такомъ разнообразіи, имѣетъ высокую нравственную цѣль. Это переводитъ насъ къ теодицеѣ Оригена, къ его отвѣту на вопросъ: откуда зло въ мірѣ?

Болѣзненный смыслъ придавали этому вопросу случаи, въ которыхъ выяснялось несоотвѣтствіе между нравственнымъ состояніемъ и внѣшнимъ положеніемъ человѣка. Потому и приходилось говорить о злѣ въ мірѣ, что здѣсь замѣчали бездну страданій, видимо незаслуженныхъ. Показать, что въ каждомъ частномъ случаѣ страданіе адекватно преступности и ею обусловлено, — значить рѣшить вопросъ о злѣ въ мірѣ.

Но вопіюцій фактъ тотъ, что человекъ, заброшенный въ міръ, повидимому, случайно и, конечно, помимо собственной воли, подпадаетъ подъ его гнетущія условія, подъ которыми онъ фактически не можетъ остаться безгрѣшнымъ, падаетъ въ трагической неравной борьбѣ и затѣмъ страдаетъ. За что же?

На эти вопросы, на которыхъ опирается гностическій пессимизмъ, Оригенъ умѣлъ дать отвѣтъ оптимистическій.

Міръ совѣчный Богу и первосозданный былъ міръ чистыхъ духовъ. Всѣ они одарены нравственною свободою *in statu aequilibrii*, въ состояніи полного равновѣсія, съ равною возможностью выбора между добромъ и зломъ. По природѣ, по своимъ нравственнымъ задаткамъ, эти духи безусловно равны другъ другу. Какое либо неравенство между ними было бы произволомъ со стороны Бога и въ отношеніи къ нимъ несправедливостью. Они сами должны были стать виновниками своего состоянія: не природа, а мѣра свободнаго самоусовершенствованія установила различіе между высшимъ изъ серафимовъ и послѣднимъ изъ ангеловъ. Эта же мѣра положила различіе между ангеломъ и человекомъ. Дѣло въ томъ, что одни духи (*πνεύματα*) стремились къ высшему, другіе пошли обратнымъ путемъ: въ нихъ охладѣла любовь къ Богу, и въ этомъ состояніи нравственнаго холода (*ψυχος*) ихъ природа настолько сгустилась, что они стали уже не духами, *πνεύματα*, а душами, *ψυχαί*, для существованія которыхъ еще болѣе грубое матеріальное тѣло становится необходимостью.

Такимъ образомъ, матеріальный міръ вызванъ къ бытію нестроеніемъ въ высшемъ конечномъ мірѣ, отпаденіемъ духовъ отъ единства съ Богомъ, и души существуютъ прежде своихъ тѣлъ. Гностики (валентиніане) хотѣли представить, такъ сказать, постепенную матеріализацію самого *божественнаго* начала, у Оригена этотъ процессъ имѣетъ мѣсто въ сферѣ *конечнаго*, хотя и духовнаго міра. Нравственную сторону своей задачи гностики удовлетворительно не рѣшаютъ. Падаетъ Софія, страдаетъ Энѳимисисъ (*Ἐνθιμίσις*), въ матеріальномъ мірѣ живутъ порожденія этой послѣдней, паденію горней Софіи не причастныя. Здѣсь Оригенъ имѣетъ передъ гностиками огромное преимущество. На страданія въ матеріальномъ мірѣ обрекаются сами существа согрѣшившія; ихъ земная жизнь ими заслужена, есть необходимость и нравственная и физическая. Ихъ земной путь оказывается тернистымъ прежде, чѣмъ они успѣваютъ запятнать на землѣ себя личнымъ грѣхомъ.

Но—говорилъ въ послѣдствіи Августинъ,—они страдаютъ потому, что они уже *грѣховны* (однако же лично они въ томъ грѣхѣ не виновны); они страдаютъ, утверждаетъ Оригенъ, потому, что они сами *лично согрѣшили*; они только не помнятъ этого, но ихъ кара совершенно ими заслужена.

Однакоже и помимо этого міръ матеріальный не зло; не зло и эти страданія, потому что ихъ цѣль—спасеніе. Посредникъ между міромъ и Богомъ при твореніи, Слово-Христось, есть и Искупитель; Онъ долженъ взискать и спасти погибшее. Онъ все приведетъ къ тому единству, когда всё будутъ одно съ Богомъ, какъ Онъ и Отець—одно. И съ этою цѣлью Отець предалъ Ему царство міроуправленія. Принципъ Его есть тоже благодать, только не въ чистомъ своемъ элементѣ, а въ состояніи *οἰκονομίας*, примѣнительно къ данному состоянію душъ. Эта благодать есть правосудіе, начало цѣлесообразнаго дѣйствованія, и его носитель—Логось (не Отець, Который= $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ = $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$).

Извѣстное число духовъ пало и стало душами, но степень паденія каждой души различна. Примѣнительно къ этому различно и самое тѣло и земная судьба cadaго индивидуума. Духъ можетъ пасть такъ глубоко, что заслужить воплощеніе въ тѣлѣ омерзительнаго животнаго, и виновность его можетъ быть сравнительно такъ легка, что онъ будетъ посланъ въ тѣло великаго праведника. Въ итогѣ земной жизни можетъ получиться извѣстная сумма добрыхъ навыковъ, исправленіе усвоеннаго прежде порока; но можетъ быть и болѣе глубокое паденіе. Для дальнѣйшаго усовершенствованія (очищенія) души снова посылаются въ матеріальныя тѣла; но очевидно судьба ихъ должна быть иная; нужно ударить на новую сторону ихъ личности; повтореніе пережитаго не имѣло бы воспитательнаго значенія. Такъ идутъ міры за мірами, съ разнообразною исторіею, съ измѣняющимися *личностями*, и однакоже съ тѣми же дѣйствующими субъектами (*субстанціями*) и съ тою же конечною цѣлью: все очистить, все искупить, все возстановить въ единство.

Великій царь міра, Слово, въ божественнѣйшемъ и всесовершенномъ смыслѣ бываетъ всѣмъ для всѣхъ, однихъ врачуя, просвѣщая другихъ, поражая жезломъ земныхъ скорбей третьихъ. Онъ А и Ω человѣческой исторіи, сокровеннѣйшій смыслъ всѣхъ разнообразныхъ міровыхъ осложненій. Но помимо этихъ откровеній постоянныхъ, Онъ, наконецъ, явилъ Себя какъ Искупитель чрезвычайнымъ образомъ, Самъ явившись на землѣ человѣкомъ и поживъ съ человѣками.

При своемъ представленіи о предсуществованіи душъ, о свободѣ конечныхъ существъ, какъ послѣдней основѣ ихъ опредѣленнаго состоянія, знаменитый александрійскій учитель въ ученіи о воплощеніи [какъ было уже выше сказано] имѣлъ дѣло съ трудностями, ему одному свойственными. Душа Христова должна существовать раньше воплощенія и заслужить (въ извѣстной степени) высокое блаженство личнаго соединенія съ Богомъ Словомъ. Дѣйствительно, между всѣми сотворенными конечными духами, только одинъ показалъ совершенство свободы, никогда не уклонялся ко злу, постоянно совершенствовался въ добрѣ и ни на мгновение не прерывалъ Своего единенія съ Богомъ. Это былъ духъ Иисуса. Черезъ это высокое совершенство Онъ удостоился тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ Словомъ, такъ что они—едино, какъ душа и тѣло—одно. Какъ представлялъ это доисторическое единеніе человѣческаго духа и Слова Оригенъ, было ли это личною жизнью ихъ, это неизвѣстно. Въ исторіи догмата Оригенъ знаменитъ тѣмъ, что первый ввелъ слово θεάνθρωπος, богочеловѣкъ [De princ. II, 6, 3]. Вопреки докетизму, онъ хотѣлъ твердо сохранить дѣйствительность обѣихъ природъ во Христѣ. Онъ ясно училъ, что Христось не только воплотился, но и вочеловѣчился, принялъ не только человѣческое тѣло, но и разумную человѣческую душу. Она составляетъ естественное посредство между абсолютнымъ духомъ, Богомъ, и матеріальнымъ организмомъ, тѣломъ, необходимое для ихъ единенія условіе. Христось пришелъ спасти всего человѣка, всего человѣка Онъ долженъ и воспринять въ единство съ Собою. Но изъ антропологіи Оригена вы видите, что онъ не былъ въ строгомъ смыслѣ трихотомистомъ: душа человѣка въ своей глубинѣ содержитъ чистое зерно духа, необходимо предполагаетъ его самымъ своимъ существованіемъ; но духъ есть отрицаніе душевнаго; въ духѣ нѣтъ души. Къ сожалѣнію, Оригенъ не всегда держался этой терминологіи точно, и его христологія не ясна. По принципу, Христось не могъ воспринять человѣческой души; безгрѣшный духъ Иисуса всегда *пламнѣлъ* любовію къ Богу и не сдѣлался *душею*. Развѣ только τῆ ὀικονομίᾳ, въ цѣляхъ искупленія, этотъ духъ принялъ на Себя и душевныя свойства, кромѣ грѣха, и вмѣстѣ съ Словомъ воплотился, отѣлесился въ дѣвственной утробѣ Маріи. Какъ бы то ни было, но Оригенъ понималъ не аллегорически, а въ строго историческомъ смыслѣ свидѣтельства Писанія о

постепенномъ духовномъ развитіи человѣчества Иисуса, исполнявшагося премудростію и возрастомъ.

Цѣль воплощенія—откровеніе Божества человѣчеству, освященіе человѣческой природы личнымъ единеніемъ съ Словомъ. Вся Его жизнь имѣла высшій символическій смыслъ, гностическое значеніе. Но страданія Христа—не призракъ; они имѣли и высокое искупительное значеніе; на Себѣ понесъ Онъ грѣхи наши и претерпѣлъ то, что должны бы мы претерпѣть. Оно простирается даже не на однихъ только людей, а на весь конечный міръ. «Было бы нелѣпо думать, что Христосъ пострадалъ за людей, но не пострадалъ и за ангеловъ: вѣдь и самые совершенные между ними тоже не безгрѣшны: *И звѣзды не чисты предъ лицемъ Его* (Іов. XV, 15)».

Для гностиковъ страданія Христа оставались камнемъ преткновенія; не понимая ихъ въ истинномъ смыслѣ и Оригенъ. Они были искупительною жертвою за человѣчество, цѣною, λύτρον, но кому? Кто получилъ этотъ выкупъ? «Онъ далъ *душу Свою истинною за многихъ* (Матѳ. XX, 28). Но кому же именно? Конечно, не Богу, а развѣ только лукавому. Вѣдь онъ держалъ насъ, пока не получилъ за насъ въ плату души Иисуса. Но онъ ошибся въ своихъ расчетахъ: и получивъ, не могъ овладѣть ею и удержать ее». И такимъ образомъ лишился всего своего царства. Надъ нами онъ властвовалъ по справедливости. Душею Иисуса онъ хотѣлъ завладѣть не по праву. Она послужила ему платою, для него самого бесполезною. Въ этомъ странномъ взглядѣ, отъ котораго не свободенъ былъ и св. Иринеѣ ліонскій, Оригенъ сближается съ гностиками. Тѣ тоже не могли понять положительной стороны искупительныхъ страданій, и потому всею силою ударяли на отрицательную,—поруганіе надъ княземъ міра и его ангелами и разрушеніе дѣлъ ихъ.

Эсхатологія Оригена дошла до насъ въ крайне запутанномъ видѣ, благодаря цензорскому усердію Руфина, а отчасти нерѣшительности въ заключительныхъ выводахъ и самого Оригена. Міры смѣняютъ другъ друга, и воспитательныя цѣли человѣчества достигаются постепенно. Кажется, Оригенъ думалъ, что существованіе каждаго отдѣльнаго міра завершается частнымъ судомъ, послѣ котораго «чистительный огонь», πῦρ καθάρσιον, довершаетъ педагогическую роль странствованія души въ мірѣ. Во всякомъ случаѣ, послѣ каждаго міра достигается лишь частичное, а не всеобщее усовершенствованіе, плоды котораго разрушаются иногда послѣдующими новыми грѣхопаденіями

духовъ, такъ что послѣдующій ихъ μεταφύωσις и новый міръ становится необходимостью.

Но въ принципѣ Оригенъ былъ склоненъ къ мысли, что будетъ нѣкогда мгновение, когда нравственное направление свободы духовъ будетъ, наконецъ, упрочено; грѣховныя пятна въ мірѣ конечномъ изгладятся окончательно. Сынъ восторжествуетъ надъ всѣми Своими врагами. Цѣль воспитательнаго руководства міромъ будетъ достигнута, и Онъ приведетъ всѣхъ къ безграничной любви благого Отца. Царство правосуднаго Сына есть лишь предварительная ступень царства благого Отца. Богъ далъ Ему царство надъ міромъ и приметъ его изъ рукъ Сына только чистымъ и безгрѣшнымъ. Сынъ предастъ Свое царство Богу Отцу не прежде, какъ послѣ окончательной побѣды надъ всѣмъ злымъ, когда ничего злого не останется, когда рѣшительно все добровольно покорится волѣ Отца. Слѣдовательно, мученіе грѣшниковъ, это состояніе богоотчужденія, не можетъ быть вѣчнымъ. И самый диаволь нѣкогда долженъ раскаяться и очиститься. Все матеріальное сдѣлается излишнимъ и возвратится въ небытіе. Тогда-то наступитъ великое мгновение—возстановленіе всего въ единство съ Богомъ. *Самъ Сынъ покорится въ лицѣ воспитаннаго имъ міра Покорившему все Ему, да (и) будетъ Богъ все во всемъ* (1 Кор. XV, 28).

На этомъ пунктѣ оптимизмъ Оригена достигаетъ своего зенита. 'Αποκατάστασις гностиковъ никогда не бываетъ полнымъ: остаются страдающіе психики. И вѣчныя терзанія ихъ кажутся нѣкоторымъ изъ гностиковъ (Василидъ) съ этической стороны до такой степени безпричинными, что приходится вводить туманъ «великаго невѣдѣнія», чтобы, притупивъ самочувство психиковъ, заглушить ихъ мученія. У Оригена, напротивъ, ничто существующее, чувствующее и самознающее, не погибаетъ. Ни одинъ изъ самыхъ слабыхъ даже міровыхъ тоновъ не пропадаетъ для окончательной гармоніи. Не остается въ концѣ концовъ ничего нечистаго и ничего несчастнаго. Добро торжествуетъ видимо. Все въ единеніи съ Богомъ, и Богъ, благій и любящій, все во всемъ.

Въ системѣ Оригена, нецерковной въ значительной дозѣ своихъ предположеній, мы имѣемъ самый полный славный образецъ христіанскаго гносиса на церковной почвѣ, самое цѣльное выраженіе успѣховъ христіанскаго богословствованія въ первые вѣка и первую систему христіанскаго догматическаго богословія.

III. Монтанизмъ.

Довольно своеобразное, среднее положеніе между ересями съ одной стороны и расколами въ тѣсномъ смыслѣ этого слова съ другой—занимаетъ такъ называемый монтанизмъ. Гносисъ можно считать прототипомъ всѣхъ ересей, потому что исходное заблужденіе гностиковъ было заблужденіе мысли. Они погрѣшали главнымъ образомъ въ ученіи ¹⁾). Напротивъ схизма

¹⁾ Гносисъ имѣлъ роковое вліяніе на употребленіе слова *αἵρεσις*; со времени гностицизма *αἵρεσις* (*αἰρέω*—беру, избираю) стало являться чѣмъ то низкимъ, недостойнымъ, ересью въ нашемъ смыслѣ слова. Напротивъ, для истинныхъ грековъ *αἵρεσις* было не только не предосудительнымъ, но даже желательнымъ явленіемъ. Въ этомъ смыслѣ ап. Павелъ въ посланіи къ Коринѳянамъ говоритъ, что „подобаетъ быти между вами (христіанами) ересямъ, дабы явлены были искусные“—*οἱ δοκιμοί*, т. е. представители чистыхъ правильныхъ воззрѣній (1 Кор. XI, 19). Выборъ, *αἵρεσις*, между различными воззрѣніями необходимъ, чтобы отличить настоящую монету отъ фальшивой, поддѣльной. Самъ ап. Павелъ до обращенія въ христіанство жилъ, по его словамъ, „въ строгой фарисейской ереси“ (Дѣян. XXVI, 5), „ревнитель сый отеческихъ преданій“ (Гал. I, 14). Въ іудействѣ были различныя *αἵρεσις*—фарисей, саддукей,—и принципиально іудей не могъ смотрѣть на ихъ существованіе, какъ на незаконное. Это походитъ на то обстоятельство, какъ въ конституціонномъ государствѣ различныя партіи ведутъ борьбу между собою за преобладаніе, но при этомъ всѣ онѣ имѣютъ одинаковое право на существованіе. Ап. Павелъ заявляетъ, что онъ проповѣдуетъ „путь“, а не ересь (Дѣян. XXIV, 14). Путь одинъ, который ведетъ къ извѣстной цѣли, мѣсту, но на пути иногда приходится дѣлать объѣзды. Это понятно всякому, кто знакомъ съ проселочными дорогами. Предстоитъ выборъ, какая дорога скорѣе приведетъ къ цѣли, и останавливаются обыкновенно на лучшей. Въ дождливую погоду, напримѣръ, болѣе удобна горная дорога, между тѣмъ какъ въ сухую—преимуществуетъ дорога низменная. Съ этой точки зрѣнія, и *αἵρεσις*—вполнѣ законномѣрный пріемъ, но выбирать можно лишь между равноправными, въ принципѣ одинаково хорошими величинами. Гносисъ также выбиралъ, но выбиралъ не изъ лучшаго, а изъ худшаго. Гностики принимали всѣ системы, которыя удовлетворяли ихъ субъективному вѣдѣнію. Достойно замѣчанія, что *αἵρεσις*, понимаемое въ истинномъ смыслѣ, прилагалось даже и къ христіанству. Константинъ В. назвалъ послѣднее „каеволической ересью“, каковая была одною изъ равноправныхъ религій въ греческомъ государствѣ [Eus. h. e. X, 5, 21, 22: *αἵρεσις ἡ καθολικὴ, ἡ ἀνωτάτη*].—Схизма, въ отличіе отъ ереси, не имѣетъ собственной догматической системы, она на первыхъ порахъ очень мало интересуется догматическими вопросами и только впоследствии затрогиваетъ ихъ въ видахъ апологическихъ и полемическихъ. Иллюстраціей въ данномъ случаѣ можетъ служить слѣдующій примѣръ изъ древней церковной жизни.

обыкновенно не представляет своей собственной догматики, и если интересуется догматическими вопросами, то главным образом в полемических видах — доказать законность своего отдѣленія отъ церкви. Монтанизмъ представляетъ близкую аналогію съ расколами, но поставить его на одинъ уровень съ ними нельзя, потому что все таки эти сектанты развили свое довольно своеобразное ученіе, которое далеко отдѣляетъ ихъ отъ другихъ сектантовъ.

Чтобы понять основаніе, на которомъ могъ утвердиться монтанизмъ, нужно обратить вниманіе на почву, общую монтанизму съ другими расколами. Христіанство явилось въ міръ, какъ общество необыкновенно нравственно высокое въ жизни своихъ членовъ. Помимо возвышенныхъ принциповъ, которые носило въ себѣ христіанство, помимо въ высшей степени строгаго выбора своихъ членовъ, одно обстоятельство поддерживало нравственное напряженіе христіанъ на чрезвычайной высотѣ. Всѣ предреченія Христа о кончинѣ міра, какъ извѣстно, въ Евангеліи стоятъ въ связи съ предсказаніемъ о разрушеніи Іерусалима. Въ настоящее время, когда христіанство существуетъ уже вторую тысячу лѣтъ, легко, конечно, экзегетически выяснитъ, что между двумя этими фактами нужно полагать различіе. Но въ древней христіанской церкви было довольно сильно распространено то воззрѣніе, что второе пришествіе Христа послѣдуетъ въ скорое время. Іерусалимъ разрушенъ, нужно ожидать и скорого второго пришествія Христа. Ожиданіе близкой кончины міра, ожиданіе пришествія Христова поддерживало нравственную жизнь христіанъ на той высотѣ, какую естественно нужно предполагать въ ли-

Когда былъ поднятъ Юстиніаномъ споръ объ осужденіи извѣстныхъ трехъ главъ — сочиненій Θεодора мопсуэстійскаго, Θεодорита кирскаго и Ивы эдесскаго, въ каковыхъ сочиненіяхъ находили слѣды несторіанскихъ воззрѣній, то значительная часть западной церкви (кареагенская) порвала связь свою съ восточною. Такимъ образомъ, на этой почвѣ произошла расколъ; но многіе западные епископы, видя, что это раздѣленіе благопріятствуетъ монофиситамъ и вынужденные необходимостью объяснить простому народу, который ничего не зналъ о трехъ главахъ, причину раскола, хитро придали дѣлу догматическую подкладку. Обвинили константинопольскую церковь въ ереси „мертвогонителей“ (νεκροβόηται). Смыслъ ереси былъ тотъ, что константинопольская церковь, осудивши уже умершихъ пастырей, поступила вопреки 7 члену символа вѣры, такъ какъ, по смыслу этого члена, право суда надъ мертвыми принадлежитъ Самому Христу, Который еще не приходилъ.

пахъ, которыя готовились во всякій часъ своего существованія встрѣтить Христа, своего Жениха.

Но по мѣрѣ того, какъ церковь разъясняла цѣль своего историческаго существованія, по мѣрѣ того, какъ проходили десятилѣтія за десятилѣтіями, то предположеніе, что міръ скоро кончится, уже начинало терять свою почву. Къ тому же христіанство начало принимать членовъ не столь высокой пробы, какъ тѣ, изъ которыхъ состояла первоначальная церковь; неизлишне замѣтить здѣсь, что христіане стали уже не только дѣлаться, но и рождаться. Такимъ образомъ нравственный уровень христіанъ вообще началъ понижаться. Состояніе древней христіанской церкви, интересное въ этомъ отношеніи, описано въ особенности въ древнемъ христіанскомъ памятникѣ, извѣстномъ подъ названіемъ «Пастыря Ермы». По наиболѣе достовѣрному извѣстію, это сочиненіе написано братомъ епископа Пія (ок. 140—155 гг.), въ началѣ 40-хъ годовъ II столѣтія по Р. Х., и написано, какъ видно изъ его содержанія, прежде всего къ христіанамъ римскимъ, а затѣмъ ко всѣмъ другимъ христіанамъ. Въ той картинѣ нравственности, которая развертывается въ этомъ сочиненіи, можно усмотрѣть, что подлѣ лицъ, въ которыхъ нравственная жизнь заявляетъ о себѣ со всею энергіею, такъ что существуетъ мнѣніе, что они ничѣмъ не нарушили той чистоты, которую они получили въ крещеніи, есть не мало людей нравственно слабыхъ, есть отпадшіе, т. е. люди нравственно холодные, и въ особенности много такъ наз. двоедушныхъ (*δίψυχοι*), людей, колеблющихся между христіанствомъ и міромъ. Строгимъ ригористамъ, которые мѣрю нравственной жизни христіанъ брали только идеальную чистоту церкви апостольской, положеніе христіанъ даннаго времени представлялось неудовлетворительнымъ. Сущестующими церковными властями они оказываются не совсѣмъ довольными. И вся эта пресвитерская коллегія съ епископомъ во главѣ представлялась имъ впавшею въ усыпленіе. Ерма получаетъ предписаніе пробудить заснувшую нравственную жизнь христіанъ, во-первыхъ возвѣститъ имъ о близкомъ окончаніи зданія церкви, что стоитъ въ связи съ предположеніемъ о близкой кончинѣ міра; затѣмъ, этому пробужденію ослабѣвшихъ христіанъ должно содѣйствовать еще возвѣщеніе о наступленіи покаянія. Строгіе аскеты склоняются въ римской церкви къ тому возрѣнію, что для получившихъ благодать крещенія не должно существовать покаянія. Нѣкоторые

проповѣдывали покаяніе лишь однократное, послѣ крещенія они отрицали возможность вторичнаго покаянія для тяжкихъ грѣшниковъ. Ближайшимъ основаніемъ для этого отрицанія является предположеніе, что зданіе церкви завершится очень скоро и слѣдовательно для втораго покаянія не открывається мѣста.

Такимъ образомъ въ церкви замѣчаются въ то время два теченія. Одно, направляющееся въ сторону приспособленія къ міру, заурядное теченіе жизни со своими случайными обыкновенными добродѣтелями и съ довольно значительными недостатками. Затѣмъ подлѣ него проходитъ струею теченіе болѣе высокое, требованіе большаго нравственнаго ригоризма, которое въ нѣкоторыхъ случаяхъ завершается крайностями. Самъ проповѣдникъ покаянія, Ерма, занимаетъ, такъ сказать, посредствующее положеніе между слабыми и крайними ригористами. Онъ дозволяетъ покаяніе, но только однократное. У ригористовъ второй бракъ считается недозволительнымъ. Онъ признаетъ, что послѣ смерти мужа жена можетъ выходить во второй разъ въ замужество. Вотъ эти ригористическіе элементы христіанства и подготовили такое явленіе, какъ монтанизмъ.

По своему началу, монтанизмъ представляетъ явленіе во многихъ отношеніяхъ противоположное гносису. Насколько въ гносисѣ преобладаетъ характеръ теоретическій, настолько монтанизмъ отличается характеромъ практическимъ. Гносисъ—это доктрина аристократовъ мысли. Центры, въ которыхъ онъ распространялся, Александрія, Антиохія, Римъ. Монтанизмъ, такъ сказать, демократиченъ и зарождается въ захолустьѣ.

Основателемъ монтанизма былъ нѣкто Монтанъ, родившійся въ незначительномъ городкѣ Ардабау на границѣ между Фригіею и Мизіею. Это былъ скопецъ, едва ли не бывший жрецомъ Кибелы. Первоначальнымъ центромъ, «новымъ Иерусалимомъ» этого движенія была Пепуза, маленькій незначительный городокъ во Фригіи. Самая Фригія съ точки зрѣнія интеллектуальной не пользовалась доброю репутаціею: на нее смотрѣли такъ же, какъ въ настоящее время англичане смотрятъ на ирландцевъ. Но нравственный характеръ этихъ простецовъ былъ довольно высокій. Эти люди вообще были замѣчательно честны, божились крайне рѣдко. Въ нѣсколько утрюмомъ естественномъ складѣ фригійцевъ заложено было глубокое религиозное чувство, сказавшееся въ особомъ изступленномъ культѣ Матери боговъ, Кибелы, который пользовался здѣсь большимъ

распространеніемъ. Время, когда выступилъ Монтанъ, съ точностью опредѣлить невозможно, и нужно полагать его въ началѣ 2-й половины II в.

Личность Монтана и его первыхъ сподвижниковъ въ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ нихъ, обрисовывается весьма своеобразно: между тѣмъ какъ одни изъ современниковъ признавали въ нихъ вдохновенныхъ пророковъ, другіе видѣли въ нихъ одержимыхъ злымъ духомъ. Нѣкоторые епископы (Сота анхіальскій, Юліанъ апамейскій) просто напроосто хотѣли исцѣлить пророчицъ Прискиллу и Максимииллу отъ заблужденія, изгнавъ изъ нихъ бѣса заклинаніями. Но имъ только помѣшали приступить къ экзоркизмамъ. Разсказывали даже, что Монтанъ и Максимилла въ припадкѣ сумасшествія покончили свою жизнь петлею. Эти черты, не встрѣчаемыя въ описаніяхъ другихъ ересіарховъ, въ описаніи, напр., основателей гностическихъ сектъ, обрисовываютъ весьма живо эксцентричныя фигуры фригійскихъ пророковъ, которые видимо весьма сильно походили на помѣшанныхъ. Очевидно, что люди такого сорта всего меньше способны были создать исторію, и можно сказать, что Монтанъ и его ближайшіе сподвижники ничего и не основывали, они только обострили уже существовавшіе элементы.

Монтанъ свое обращеніе къ христіанству ознаменовалъ особенною ревностію, отреченіемъ отъ всего имущества. Уже это показываетъ, какого настроенія люди образовали ядро монтанистическаго движенія. Они дѣйствительно вербовали первыя свои силы не въ худшихъ слояхъ тогдашняго религіознаго общества. Въ числѣ первыхъ членовъ монтанистической группы насчитывали двухъ исповѣдниковъ или «мучениковъ», какъ ихъ называли (Александра и Ѳемисона). Правда, православные полемисты сомнѣваются въ нравственномъ характерѣ обоихъ этихъ мучениковъ и вообще предполагаютъ, что въ рядахъ монтанистовъ стояло весьма не мало искателей личной наживы. Но съ такой стороны первые монтанисты далеко не были всѣмъ извѣстны, и по крайней мѣрѣ само общество могло считать себя состоящимъ изъ ряда выдающихся нравственныхъ силъ того времени. Несмотря на свое темное происхожденіе, монтанистическое движеніе довольно скоро заявило себя и со стороны литературной, именно предвѣщанія Монтана и другихъ монтанистическихъ пророковъ и пророчицъ были записываемы. Составился такимъ образомъ

дополнительный канонъ Св. Писанія, на который монтанисты ссылались, какъ и на другія каноническія священныя книги. Упомянутый выше Θεμισонъ написалъ «соборное посланіе» (*καθολική ἐπιστολή*); литературнымъ образцомъ для него послужило Откровеніе Іоанна Богослова, обращенное къ малоазійскимъ церквамъ.

Это движеніе распространилось съ значительною быстротою и охватило всю Фригію. Въ Оіатирѣ пропагандисты дѣйствовали съ такимъ успѣхомъ, что къ монтанистамъ прикнулъ весь городъ. Весьма значительный успѣхъ былъ вообще въ Асіи, Понтѣ и даже Оракіи. Но противъ этой энергіи пропагандистовъ новаго ученія и церковь выступила съ замѣчательною энергіею. Почти всѣ наличныя литературныя силы тогдашняго времени вступили въ полемику съ монтанизмомъ. Клавдій Аполлинарій, епископъ Іераполя, главнаго города Фригіи, Мильтіадъ, Аполлоній, какой-то неизвѣстный пресвитеръ или епископъ, можетъ быть Мелитонъ сардійскій, несомнѣнно Серапіонъ антиохійскій, и можетъ быть, Діонисій коринескій заявили себя литературною борьбою противъ монтанизма. Многократные соборы въ Малой Азіи, первые соборы, о которыхъ знаетъ церковная исторія (такъ напр., въ Іераполѣ подъ предсѣдательствомъ самаго Аполлинарія), осудили фригійскихъ сектантовъ. Церковь не признала новаго пророчества, ударивъ такимъ образомъ, противъ самаго центра новаго движенія. Силы его на востокъ были подорваны, хотя оно и не прекратило своего существованія. Во второй четверти III в. соборъ иконійскій постановилъ даже обращающихся изъ монтанизма принимать въ церковь не иначе, какъ чрезъ перекрещиваніе. Въ IV и V в. монтанисты представляли на родинѣ этого движенія, особенно въ Фригіи, довольно значительную цифру. Были они и въ другихъ восточныхъ городахъ, напр., въ Константинополѣ. Въ 530—532 гг. императоръ Юстиціанъ издавалъ еще указъ противъ монтанистовъ, слѣдовательно они существовали въ VI в. Есть даже извѣстіе, что они удерживались до VIII в., именно въ 724 г. Левъ Исаврійскій издалъ законъ, принуждавшій монтанистовъ принимать православіе. Примѣненіе этого закона пробудило такой фанатизмъ въ сектантахъ, что нѣкоторые изъ нихъ сожгли себя заживо съ своимъ молитвенными домами.

Это общество поражало полемистовъ нѣкоторыми своеобразными странностями, которыя и послужили основаніемъ для

различныхъ прозвищъ, даваемыхъ сектантамъ. Ихъ называли «таскодругитами» и «пассалоринхитами», потому что для означенія своего грустнаго и серьезнаго настроенія и всегдашней готовности къ покаянiю они имѣли обыкновеніе молиться, прикладывая большой палецъ къ носу. Затѣмъ ихъ называли «артотиритами», потому что для своихъ таинствъ они употребляли хлѣбъ и сыръ. Ихъ іерархическое устройство имѣло тоже своеобразныя отличія отъ устройства общецерковнаго. Именно, во главѣ всѣхъ монтанистовъ стоялъ патріархъ, имѣвшій свою резиденцію въ Пепузѣ, гдѣ монтанисты ожидали откровенія новаго Іерусалима. Слѣдующую іерархическую ступень представляли кеноны (*cenones, οἰκονόμοι?*)¹⁾ и третью занимали епископы.

Изъ другихъ обрядовыхъ особенностей восточныхъ монтанистовъ обращаетъ на себя вниманіе ихъ рѣшеніе пасхальныхъ споровъ. Опредѣленіе времени празднованія пасхи представляло извѣстныя трудности въ виду, между прочимъ, того, что здѣсь нужно держаться не только солнечнаго круга, но и луннаго. Восточные монтанисты чрезвычайно упростили дѣло. Они нашли, что на луну не слѣдуетъ обращать вниманія. Такъ какъ тогда весеннимъ равноденствіемъ признавалось 24 марта, то на этомъ основаніи они полагали, что это и есть четвертый день, въ который сотворены небесныя свѣтила. Такимъ образомъ, съ каждымъ 24 марта возвращалось дѣйствительное начало года. Такъ какъ пасху положено праздновать въ 14 день перваго мѣсяца, то они постановили, чтобы 6 апрѣля, т. е. въ 14 день, праздновалась пасха, если этотъ день падаетъ на воскресенье, а если нѣтъ, то въ слѣдующій воскресный день, въ какой бы день луннаго мѣсяца это число ни приходилось.

Съ востока сектанты скоро перенесли свою пропаганду на западъ. Въ то время Галлія, какъ мы знаемъ изъ исторіи лонскихъ мучениковъ, находилась въ живыхъ сношеніяхъ съ Малою Азіею и Фригіею. Вообще между церковными силами востока и запада обмѣнъ существовалъ, можно сказать, по-

¹⁾ G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881, S. 165 Anm. 3, 211, также въ Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche. B. XIII (1903), Artik. „Montanismus“, S. 423₁₆—24. отождествляетъ „cenones“ въ Hieronymi epist. 41 съ „οἰκονόμοι“ въ Cod. Justin. I, 5, 20. Ср. также A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. Leipzig 1834. S. 578. 598. А. Б.

стоянно. Напр., преемникомъ лѳонскаго епископа Поѳина былъ Иринеѳ, происхожденія восточнаго. Такимъ образомъ о монтанизмѣ галльская церковь узнала весьма рано. Во всякомъ случаѣ въ 177 г. о существованіи монтанизма въ Галліи знали. Существенный пунктъ монтанизма, именно его воззрѣніе на новое пророчество, и здѣсь не былъ признанъ. Но церковно-практической западъ оцѣнилъ монтанизмъ нѣсколько иначе, чѣмъ это сдѣлалъ востокъ. Не признавая исходнаго пункта монтанизма, здѣсь дорожили практическими слѣдствіями этого движенія въ смыслѣ оживленія и возвышенія нравственнаго уровня. Къ строгому направленію церковной жизни отнеслись здѣсь съ сочувствіемъ, хотя впрочемъ самые видные представители галльской церкви отнеслись отрицательно къ крайнимъ ригористическимъ тенденціямъ новаго движенія. Во всякомъ случаѣ галльская церковь вздумала занять посредствующее, примирительное положеніе по отношенію къ сектантамъ, именно мученики галльскіе и представители церквей написали посланіе, по отзыву Евсевія, вполне православное (слѣдовательно, отнеслись отрицательно къ провозвѣстникамъ новаго пророчества), но вмѣстѣ съ тѣмъ они ясно имѣли свою задачу установить миръ церквей. Съ подобнымъ посланіемъ галльская церковь отправила посольство къ римскому епископу Элевѳеру. Во главѣ этого посольства стоялъ Иринеѳ, тогда еще пресвитерь.

И въ Римѣ точно также практическая сторона монтанизма встрѣтила къ себѣ сочувствіе. По словамъ далеко не безпристрастнаго Тертуліана, въ которыхъ заключается, можетъ быть, значительная доля правды, какой-то римскій епископъ будто бы хотѣлъ признать пророчество Монтана и Максимиаллы и совершенно стать на сторону новаго движенія: онъ заготовилъ посланіе и повидимому отправилъ въ Асію и Фригію. Но въ Римѣ явился извѣстный впоследствии монархіанистъ Праксей. Онъ раскрылъ римскому епископу глаза на нѣкоторыя опасныя стороны движенія, и потому онъ взялъ назадъ посланіе и осудилъ монтанизмъ. Кто этотъ римскій епископъ, опредѣлить не легко. Но во всякомъ случаѣ нужно думать, что это былъ или тотъ же Элевѳеръ, или его преемникъ Викторъ. Впоследствии въ римской церкви поддерживалась довольно оживленная борьба противъ монтанизма. Извѣстенъ диспутъ ученаго римскаго пресвитера Гая съ монтанистомъ Прокломъ. Анонимный составитель такъ называемаго Мураторіева фраг-

мента полемизировать съ монтанизмомъ. Ипполитъ также писалъ противъ монтанизма. Не смотря на это, и здѣсь сектанты держались довольно долго. Въ концѣ IV в. послѣдовало даже оживленіе римскаго монтанизма. Но послѣ побѣды надъ Максимомъ Теодосій издалъ указъ противъ монтанистовъ, и главные ихъ представители бѣжали изъ Рима. Съ этимъ теряется послѣдній слѣдъ монтанизма въ Италиі.

Благотворную почву для себя монтанизмъ нашелъ еще въ латинской Африкѣ. Строго аскетическое возрѣніе здѣсь было давно высоко цѣнимо, и здѣсь монтанизму удалось сдѣлать такое блестящее завоеваніе, какъ обращеніе пресвитера карфагенскаго Тертуллиана къ этой сектѣ. Это обращеніе было подготовлено и совершилось вполне естественно. Путемъ своего внутренняго развитія строгій Тертуллианъ уже давно началъ приходить къ возрѣніямъ, которыя нашли крайнее выраженіе въ монтанизмѣ. Въ 197 г. онъ защищаетъ церковь еще какъ христіанинъ, вполне католическій. Въ 201 или 202 г. онъ стоитъ всѣми симпатіями на сторонѣ монтанизма, не разрывая однако своего союза съ католическою церковью. Но въ 208 или 209 г. (*De anima*) Тертуллианъ уже заявляетъ, что африканскіе монтанисты, къ которымъ примкнулъ онъ, имѣютъ свои богослужебныя собранія, отдѣльныя отъ католической церкви. Общество, извѣстное подъ названіемъ тертуллианистовъ, существовало до временъ Августина; оно имѣло свое особое мѣсто богослуженія. Благодаря усиліямъ Августина тертуллианисты обратились въ лоно католической церкви, причемъ поступилъ къ католикамъ и храмъ ихъ. Такова исторія внѣшней стороны монтанистическаго движенія.

Благодаря тому обстоятельству, что монтанисты успѣли привлечь на свою сторону такой литературный талантъ, какъ Тертуллианъ, дѣло историка значительно облегчено. Тертуллианъ систематизировалъ и литературно обосновалъ различныя стороны монтанистической доктрины; такимъ образомъ, благодаря ему монтанизмъ является предъ нами съ большею ясностію, чѣмъ это было бы въ томъ случаѣ, если бы наши свѣдѣнія о монтанизмѣ почерпались только изъ отрывковъ восточныхъ полемистовъ противъ этихъ сектантовъ.

а) Монтанизмъ по его существенной сторонѣ Тертуллианъ опредѣляетъ какъ «новое пророчество» (*nova prophetia*, ἡ ἐπιχαλουμένη νέα προφητεία), или откровеніе Параклита. Признать монтанизмъ значило признать пророчества Монтана и

Максимиллы, признать открывшіяся въ нихъ духовныя дарованія (*charismata*), признать Самого Св. Духа Утѣшителя. По мнѣнію монтанистовъ, именно теперь наступила та эпоха, о которой предсказывалъ прор. Іоиль (II, 28): «*въ послѣдніе дни излию отъ Духа Моего на всяку плоть*». Теперь настало время полного откровенія Параклита, Духа Утѣшителя: пришелъ Духъ истины, чтобы научить вѣрующихъ всему (Іоанн. XIV, 26).

аа) Авторитетъ «новаго пророчества». Въ ту эпоху, когда монтанизмъ появился въ исторіи, даръ пророчества въ церкви еще продолжался. Были люди, прославившіеся бывшими имъ откровеніями. А въ эпоху особеннаго возбужденія религіозной жизни, въ особенности во время гоненій, знаменательные пророческіе сны далеко не были рѣдкостью. Напр. Поликарпу смирнскому и Кипріану карфагенскому было во снѣ предречено о родѣ ихъ смерти. Точно также Перпетуя и вообще мученики времени Кипріана видятъ пророческіе знаменательные сны очень часто. Діонисію александрійскому тоже въ видѣніи было открыто, что ему слѣдуетъ читать всякія книги, не исключая и еретическихъ, потому что онъ обладаетъ даромъ различенія духовъ и направленій. Такимъ образомъ, являясь какъ пророчество, монтанизмъ примкнулъ къ существующему положенію дѣлъ въ церкви. Монтанисты даже прямо ссылались на нѣкоторые, извѣстные въ Малой Азіи личности, напр. на Мелитона, на Аммію, какъ предшественниковъ своихъ по пророческому озаренію. Выдѣляли монтанистовъ изъ строя католической церкви ихъ воззрѣніе на значеніе ихъ пророчества и затѣмъ самая его форма. Даръ пророчества существовалъ въ апостольское время, однакоже исторія ничего не знаетъ о томъ, чтобы какому нибудь изъ этихъ отдѣльныхъ пророчествъ придаваемо было въ церкви общеканоническое значеніе. Напротивъ, монтанисты посмотрѣли на откровеніе своихъ пророковъ именно съ этой точки зрѣнія. Они должны были поэтому дополнить ими каноническія книги Св. Писанія, какъ высшею частью канона.

бб) Форма «пророчества». Самые пророчества монтанистовъ предлагаемы были въ особой формѣ, которая, по ихъ мнѣнію, особенно характеризовала высоту открывавшагося въ нихъ дара, именно, существеннымъ характеристическимъ отличіемъ этихъ предсказаній было то, что они открывались въ экстатическомъ состояніи. Самъ Тертуллианъ съ особен-

нымъ удареніемъ говорить объ этой чертѣ. Человѣкъ, созерцающій славу Божию, осязаемый божественною силою, необходимо долженъ былъ выступить изъ своего нормальнаго состоянія (*necesse est excidat sensu*). Поэтому новое пророчество и характеризуется экстатическимъ состояніемъ, т. е. оно должно отличаться характеромъ внѣумнымъ. Тертуллианъ даже прямо называетъ это пророчество «какъ бы безуміемъ» (*ecstasin dicimus excessum sensus et amentiae instar*). Подлѣ откровенія въ экстазѣ, состояніи во всякомъ случаѣ бодрственномъ, высоко цѣнилось еще пророчество въ состояніи сна, откровеніе во снѣ, какъ состояніи тоже «внѣумномъ». Предлагаемая въ состояніи экстаза или въ состояніи сна пророчества должны были отличаться характеромъ особенно чистымъ, потому что дѣятельность человѣческаго ума здѣсь приостанавливалась и ничего субъективнаго, ничего отъ себя личнаго пророкъ вносить здѣсь не могъ (*sopor apud nos revelationes per ecstasim in spiritu patitur*).

На эту сторону «новаго пророчества» и ударили церковные полемисты (*μὴ θεῖν προφήτην ἐν ἑκστάσει λαλεῖν*). Но Тертуллианъ отстаивалъ ее со всѣмъ жаромъ. Монтанисты охотно признавали, что Христосъ ничего не говорилъ въ состояніи экстаза, что ученіе Христа было предложено въ состояніи совершенно спокойнаго обладанія естественнымъ человѣческимъ умомъ. Но они находили, что послѣднія пророчества никакъ не могутъ быть подобны пророчествамъ первымъ, потому что послѣднія пророчества выше тѣхъ, и потому состояніе, въ которомъ они предлагаются, есть состояніе въ полномъ смыслѣ избранное. Нѣкоторые, немногіе впрочемъ, сохранившіеся отрывки пророческихъ изреченій монтанистовъ показываютъ, что дѣйствительно экстатическое состояніе было въ нихъ преобладающимъ. Умъ здѣсь былъ «потемняемъ» (*obumbratus*), какъ они предполагали, обиліемъ божественнаго свѣта, изливавшимся на пророковъ. Пророки и пророчицы теряли здѣсь сознание и говорили не отъ своего имени, а прямо отъ лица Бога вообще или отъ лица Параклита.

На этомъ держится обвиненіе нѣкоторыхъ полемистовъ противъ Монтана, будто онъ выдавалъ себя за Духа Утѣшителя; въ дѣйствительности нужно полагать, что Монтанъ себя за Параклита не выдавалъ, но видѣлъ въ себѣ и другихъ пророкахъ только чистый органъ Параклита, въ которомъ Духъ Утѣшитель говоритъ отъ Своего собственнаго имени. Мон-

тань говорилъ о себѣ: «вотъ человѣкъ спитъ, а я бодрствую; Богъ даетъ сердца человѣкамъ»; «Я Отецъ пришелъ»; «Я—Господь Богъ Вседержитель, открывшійся въ человѣкъ». Характеристично также для новаго пророчества было то, что женщины пророчицы, Прискилла и Максимилла, когда входили въ состояніе экстаза, начинали говорить о себѣ въ мужескомъ родѣ. Максимилла такъ пророчествовала: «Господь послалъ меня благовѣстителемъ (*μηνοτήν*) и истолкователемъ (*ερμηνευτήν*) этого новаго обѣтованія, послалъ меня вынужденнаго (*ἠναγκασμένον*), хотящаго (*θέλοντα*) и не хотящаго познать вѣдѣніе Божіе».

Такимъ образомъ монтанисты въ предреченіяхъ своихъ пророковъ видѣли самыя чистыя откровенія, возвѣщавшіяся самимъ Господомъ, такъ что человѣкъ здѣсь является простымъ инструментомъ, посредствующимъ между Богомъ и тою общиною, которая получаетъ откровенія. Такова форма и обязательность монтанистическихъ пророчествъ.

б) Что касается содержанія монтанистическаго ученія, то въ вопросахъ догматическихъ, какъ категорично признають всѣ полемисты противъ монтанизма и сами монтанисты, не существовало никакого различія между каѳолическою церковію и монтанистами. *Regula fidei* была одна и та же. Монтанисты, какъ и каѳолическая церковь, вѣровали въ одного и того же Бога Отца, Сына Христа Иисуса и Св. Духа-Утѣшителя. Не только о Троицѣ или о воплощеніи монтанисты предлагали то же ученіе, какое предлагаетъ и каѳолическая церковь, но и по всѣмъ другимъ церковнымъ вопросамъ, напр. о душѣ, о воскресеніи плоти, учили согласно съ церковію. Своеобразное мнѣніе монтанистовъ, хиліазмъ, находило послѣдователей и въ лонѣ каѳолической церкви, и если нѣкоторыя изъ откровеній монтанистическихъ пророковъ и пророчицъ могли представляться еретическими съ точки зрѣнія православнаго ученія (монтанистовъ заподозривали въ наклонности къ монархіанству, въ отрицаніи ипостаснаго различія между Лицами Троицы), то это нужно отнести на счетъ неясности выраженія, или неясности пониманія ими этихъ таинствъ догматики. Весь смыслъ монтанистическаго движенія лежитъ не въ этой области: все содержаніе пророчествъ монтанизма касалось нравственной стороны христіанства. Оно затронуло глубоко практическую сторону христіанской церковной жизни.

aa) Вкратцѣ Тертуллианъ обозначаетъ пророчества Мон-

тана, какъ предсказаніе о будущемъ судѣ. Дѣйствительно, одна изъ существенныхъ сторонъ новаго движенія заключалась именно въ томъ, что они предсказывали близкое наступленіе второго пришествія, за которымъ должно открыться тысячелѣтнее Христово царство. Максимилла предсказывала: «Послѣ меня уже не будетъ пророчицы, но кончина міра (συντέλεια)». Въ виду этого близкаго наступленія кончины міра христіане приглашаются перестроить на ригористическій тонъ всю свою религіозно-нравственную жизнь («tempus in collecto est», 1 Кор. VII, 29; «novissima tempora» —ходячія положенія монтанистовъ).

66) Еще ранѣ Тертуллианъ, хорошій типъ всякаго ригориста, пришелъ къ заключенію, приблизившему его къ монтанистической доктринѣ, именно онъ усмотрѣлъ въ историческомъ развитіи церкви строгую преемственность и постепенность нравственныхъ обнаруженій. Первоначально люди были въ состояніи невинности, какъ Адамъ и Ева. Потомъ жили въ періодъ патріархальный, руководясь только естественнымъ, вложеннымъ въ душу человѣка нравственнымъ закономъ. Затѣмъ наступило время закона, даннаго чрезъ Моисея. За закономъ послѣдовала благодать Евангелія, возвѣщенная Христомъ, и затѣмъ, послѣ благодати Евангелія, ап. Павелъ сдѣлалъ нѣкоторыя дополнительные распоряженія (in extremitatibus saeculi), возвышавшія нравственный уровень христіанской жизни. Сдѣлавшись монтанистомъ, Тертуллианъ призналъ лишь тотъ фактъ, что окончательный, высочайшій періодъ этого христіанскаго нравственнаго усовершенствованія наступилъ съ полнымъ откровеніемъ Параклита, дѣйствующаго въ Монтанѣ и другихъ пророкахъ и пророчицахъ. Онъ теперь различаетъ съ особенною ясностью такіе періоды въ исторіи религіозно-нравственной жизни человѣчества: первоначально люди существовали въ періодѣ дѣтства; періодъ отрочества наступилъ со времени закона; Христосъ ввелъ церковь и всѣхъ вѣрующихъ въ состояніе юношества; наконецъ, съ послѣдними откровеніями Параклита наступилъ полный зрѣлый возрастъ исполненія Христова.

Человѣкъ такъ устроенъ, что совершенство ему дается лишь постепенно. Поэтому вся полнота нравственныхъ требованій не могла быть предъявлена человѣчеству сразу. Первоначально сдѣланы были извѣстнаго рода послабленія, которыя съ теченіемъ времени постепенно отмѣняются. Напр. отъ дней

Моисея до Христа царствовало жестокосердіе человѣчества, которое вынуждало дозволить разводъ. Евангелиемъ устранена эта *duritia cordis* (разводъ не дозволенъ «развѣ словесе прелюбодѣйна», Мѡ. XIX, 8, 9), но допущена *infirmitas carnis* (дозволенъ второй бракъ) и царствовала до Параклита. Съ полнымъ откровеніемъ Параклита устраняется и «немощь плоти».

При такой теоріи преемственного развитія религіозной жизни, монтанисты посмотрѣли и на самое Евангеліе прежде всего какъ на новый законъ. Какъ законъ, Евангеліе, разумѣется, должно имѣть обязательную, принудительную силу для всѣхъ и каждаго. Но при данномъ состояніи человѣчества, во дни І. Христа, этотъ законъ не могъ быть выраженъ вполнѣ. Поэтому теперь, со временемъ полного откровенія Параклита, должно вступить въ обязательную силу то, что прежде было только преднамѣчено.

вв) Второй бракъ представляетъ одинъ изъ самыхъ видныхъ вопросовъ въ той нравственной реформѣ, какую предлагали монтанисты. Общее воззрѣніе древней церкви на второй бракъ можно выразить словами Амвросія: «*non prohibemus secundas nuptias, sed non suademus*». Монтанисты воспретили второй бракъ со всею рѣшительностію по слѣдующимъ мотивамъ: 1) отмѣна «немощи плоти» на этомъ пунктѣ своевременна, потому что человѣчество достаточно подготовлено къ этой мѣрѣ совѣтами ап. Павла (1 Кор. VII, 8); 2) второй бракъ лежитъ внѣ намѣреній Творца (Мѡ. XIX, 4), создавашаго лишь одну человѣческую пару; 3) второй бракъ не умѣстенъ потому, что бракъ есть *semiparium generis humani*, между тѣмъ размножаться (Быт. 1, 28) нецѣлесообразно, когда *tempus in collecto est*; 4) нравственная цѣнность второго брака — самая невысокая: *non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri*.

Воспрещая вторые браки, монтанисты дозволяли первые. Тертуллианъ, защищавшій бракъ противъ Маркіона, говорить что *auctore Paraclete* дозволенъ (*praescribens*) заключать «*unum in fide matrimonium*». Однако-же съ точки зрѣнія монтанизма это была только непослѣдовательность—уже по одному тому, что цѣль Утѣшителя—отмѣнить «*infirmitas carnis*» вообще, а не въ одномъ только частномъ ея примѣненіи. Аргументація Тертуллиана противъ второго брака была дальше своей цѣли (пунктъ 3): брачная жизнь вообще (*infantes pipiantes*) плохо

мирилась съ «*conditio novissimorum temporum*». Бракъ, по возрѣнію Тертуліана, дозволенъ Богомъ не «*ex mera et tota voluntate*», а лишь «*de invita voluntate*», и даже не «*voluntate*», а только «*necessitate*». Бракъ не есть благо уже потому, что онъ дозволенъ: «*quod permittitur bonum non est*», онъ только «*pessimo melius*». И кареагенскій монтанистъ вполне послѣдователенъ, когда и о первомъ бракѣ онъ выражается какъ о первой степени нравственнаго паденія: дѣвы, выходя замужъ, нисходятъ съ высшей ступени нравственнаго совершенства на низшую (*de summo virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo*).

гг) Далѣе монтанисты, съ тѣмъ же характеромъ строгаго закона, сдѣлали нѣкоторыя постановленія относительно поста. Каеолическая церковь II—III в., по свидѣтельству самого Тертуліана, держала: 1) общехристіанскій постъ предъ пасхою (*solos legitimos jejuniorum dies*), на основаніи Мѡ. IX, 15, неопредѣленной продолжительности, когда постились и въ великую субботу (единственную, въ которую постъ дозволялся, — Апост. пр. 64); 2) «дни стояній» (*dies stationum*, въ среду и пятницу), когда постились «*ad popam*», до девятаго часа (до третьяго пополудни); и 3) посты чрезвычайные, назначаемые епископами по случаю какихъ либо общественныхъ бѣдствій (чтобы *dolere cum dolentibus*). Сохраняя постъ предъ пасхою и «дни стояній», по аналогіи съ постами чрезвычайными, монтанисты ввели у себя «свои посты» (*jejunia propria*), именно: а) какія-то особыя «*stationes*» (въ какіе дни неизвѣстно, но конечно не въ субботу и воскресенье), когда они постились не «*ad popam*», какъ въ среду и пятницу обыкновенныя, а «*ad vesperam*», и б) «приносили Богу двѣ въ году седмицы сухояденій, и то не полныя, за исключеніемъ т. е. субботъ и воскресныхъ дней» (какія это недѣли, неизвѣстно; но очевидно предпасхальная не совпадала съ ними), когда предписанъ былъ строго самый родъ пищи (*ξηροφαγίαи και ραφανοφαγίαи*) монтанистическими пророчицами.

Полемисты противъ монтанизма возражали и противъ этихъ постовъ, выставляя на видъ, что это посты новые, самоизмышленные, что монтанисты вводятъ ихъ съ ветхозавѣтною строгостію (тогда какъ новозавѣтныя посты «*ex arbitrio agenda, non ex imperio*»), что, наконецъ, *ξηροφαγίαи και ραφανοφαγίαи* аналогичны съ установленіями въ культахъ Аписа, Исиды и Кибелы.—Какъ на мотивъ для установленія своихъ постовъ,

монтанисты указывали опять таки на «tempora novissima», послѣднія времена.

д) Въ духѣ той же строгости монтанизмъ относился къ такъ называемымъ «ἀδιάφορα», къ вещамъ «безразличнымъ», ни въ Писаніи, ни въ преданіи не запрещеннымъ и потому признаваемымъ за дозволенные. Монтанизмъ не хотѣлъ признавать ничего за безразличное и находилъ, что въ «послѣднія времена» неумѣстны дозволенія, когда Самъ Богъ «revocavit quod indulerat». Монтанистическая регламентация касалась даже мелочей.

1) Большое волненіе въ Карфагенѣ произвелъ споръ «de virginibus velandis», едва ли не послужившій поводомъ для формальнаго отдѣленія монтанистовъ отъ церкви. Въ 1 Кор. XI, 5—13 предписывается, чтобы «жены» (mulieres) на богослужбѣныя собранія являлись съ покрытою головою. Замужнія женщины въ Карфагенѣ такъ и дѣлали; но партія «строгихъ» потребовала, чтобы покрывались и дѣвицы (понимая «mulier» вообще въ смыслѣ женскаго пола, тогда какъ ихъ противники полагали, что апостоль и здѣсь, какъ въ 1 Кор. VII, 33, «mulier» противопоставляетъ «virgo»). Признавая, что на сторонѣ ихъ противниковъ «consuetudo», строгіе находили, что за нихъ «veritas»: монтанистамъ было «откровеніе» не о томъ только, что и дѣвственницы должны покрываться, но даже о томъ, какой длины онѣ должны носить покрывало. Однакоже монтанисты готовы были идти на компромиссъ между «истиною» и «обычаемъ», и желали только, чтобы дозволено было покрываться тѣмъ дѣвственницамъ (virgines), которыя сами того пожелаютъ; но ихъ противники даже и на эту уступку не соглашались.

2) Споръ «de corona militis» начался изъ-за того, что одинъ христіанинъ солдатъ, при раздачѣ императорскихъ подарковъ, явился для полученія назначенной ему награды съ лавровымъ вѣнкомъ въ рукѣ: надѣтъ, по обычаю, на голову не позволяла ему религіозная совѣсть. Въ концѣ концовъ выяснилось, что онъ былъ христіанинъ, и его осудили на смерть. Нѣкоторые находили, что подобная скрупулезность только понапрасну раздражаетъ язычниковъ, между тѣмъ какъ «coronari licet, quia non prohibeat scriptura». Тертуллианъ возражалъ: «ideo coronari non licet, quia scriptura non jubet». «Что не прямо дозволено, то запрещено». Настаивая на томъ, что ношеніе вѣнковъ—религіозно-языческаго происхожденія.

Тертуллианъ не допускалъ употребленія вѣнковъ ни въ какомъ житейскомъ случаѣ: ни въ праздники, ни при бракѣ, ни при отпущеніи раба на волю. Все это—*rostra diaboli*.

Общій взглядъ Тертуллиана былъ тотъ, что и дозволеннымъ христіанинъ долженъ пользоваться какъ можно менѣе—лишь настолько, насколько это неизбежно для того, чтобы существовать: «*necessariis vitae*» должно ограничиваться пользованіе благами міра. Это потому, что «*licentia plerumque temptatio est disciplinae*»: дозволенное именно для того и дозволено, чтобы не пользуясь имъ нравственный человѣкъ показалъ свое самоотреченіе.

е) Тѣмъ же характеромъ отмѣчено и отношеніе монтанистовъ къ мученичеству. Обыкновенно они рьяно стремились къ мученическому вѣнцу, лишь только открывалось гоненіе, и всякія средства для отклоненія отъ себя опасности считали недопустимыми. Гоненія попускаетъ Самъ Богъ; уклоняться отъ нихъ значить дѣлать бесплодную попытку уйти отъ воли Божіей. Всякія оправданія такого уклоненія несостоятельны: «*infirmitas carnis*»—вотъ его дѣйствительная основа. Ссылка на Мѡ. X, 23 не относится къ данному вопросу: тѣ слова сказаны только апостоламъ, носившимъ въ себѣ всю церковь; отъ жизни ихъ зависѣло существованіе церкви, еще нераспространившейся. Теперь положенію церкви совсѣмъ иное.

ж) Въ вопросахъ покаянной дисциплины монтанисты были строжайшими ригористами. Практика принятія согрѣшившихъ въ различныхъ церквахъ и обстоятельствахъ была различная, какъ дѣло пастырской мудрости. Тертуллианъ отмѣчаетъ однако какъ обычный въ католической церкви фактъ, что «*neque idololatriae neque sanguini (убійство) peccata ab ecclesiis redditur*»: къ такимъ же *peccata mortalia* или *mortifera* онъ причисляетъ и «*moechias et fornicationes*». Поэтому, когда римскій епископъ объявилъ, что за грѣхи послѣдняго рода дается прощеніе (*peccata*) кающимся, Тертуллианъ увидѣлъ въ этомъ «эдиктъ» оскорбленіе святости церкви и позоръ для христіанскаго имени и въ полемикѣ противъ этой римской практики развилъ свой монтанистическій взглядъ на покаянную дисциплину.

Тертуллианъ различаетъ легкіе грѣхи (*leviora delicta*) отъ тяжкихъ, смертныхъ (*mortalia, mortifera*). Въ первыхъ кающемуся даетъ прощеніе епископъ, послѣдніе непрощительны: ихъ разрѣшить можетъ только Богъ (*venia inremissibilibus a solo*

Deo). Впавшій въ такіе грѣхи всю жизнь долженъ провести въ покаяніи и не разрѣшается даже и при смерти: смертныя грѣхи отпускаются только чрезъ крещеніе, разрѣшить ихъ—значило бы повторить крещеніе; поэтому тяжкимъ грѣшникамъ входъ въ церковь открытъ только чрезъ «крещеніе крови», мученичество. При всемъ высокому уваженію къ мученикамъ, Тертуллианъ и имъ не дозволяетъ предстательства за другихъ: кровь мученика очищаетъ лишь его собственные грѣхи. Съ желчью Тертуллианъ рисуетъ тѣ сцены, когда къ христіанскимъ исповѣдникамъ сбѣгались со всѣхъ сторонъ люди, тяжкими грѣхами заградившіе себѣ входъ въ церковь.

Впрочемъ, не дозволяя прощать «смертныхъ» грѣховъ, Тертуллианъ исходитъ не изъ какихъ-нибудь догматическихъ предположеній, ограничивающихъ власть церкви: «церковь можетъ прощать грѣхъ»—гласитъ одно изреченіе монтанистическаго пророка,—«но я не сдѣлаю этого, чтобы не стали грѣшить еще больше». Слѣдовательно эта строгость есть лишь дѣло пастырской мудрости монтанистическихъ предстоятелей. Тертуллианъ находитъ, что простить тяжкаго грѣшника можно бы только тогда, когда послѣдовало бы о немъ особое, специальное божественное откровеніе. Такъ, по мнѣнію Тертуллиана, и ап. Павелъ (1 Кор. V, 1—5, 2 Кор. II, 1—10) дѣйствовалъ въ вопросѣ о коринѳянинѣ «*non ex disciplina, sed ex potestate*», въ силу особаго божественнаго полномочія. Такимъ образомъ, признавая въ епископахъ преемниковъ апостоловъ, монтанизмъ на этомъ пунктѣ противопоставлялъ іерархіи авторитетъ своихъ пророковъ, въ которыхъ говорилъ Самъ Богъ. «*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*».

Въ практической церковной жизни монтанизмъ означалъ торжество ригоризма. Аскетическая строгость монтанистовъ въ рукахъ такого талантливаго полемиста, какъ Тертуллианъ, была дешевымъ средствомъ, чтобы пятнать своихъ каѳолическихъ противниковъ; онъ представлялъ, напр., что «психики» (каѳолики) потому не приемяютъ откровеній Параклита, «*quod doceant saepius jejunare quam nubere*».

Не смотря на то, что центръ тяжести монтанизма лежитъ въ нравственной области церковной жизни, онъ представляетъ всетаки значительную аналогію съ гносисомъ. Гносисъ есть

типъ ересей и однако отличенъ отъ всѣхъ ересей послѣдующаго времени; такъ и монтанизмъ, при тождествѣ почвы его и другихъ расколовъ этого времени, отличенъ отъ этихъ послѣднихъ. Нравственные идеалы монтанизма были таковы, что ихъ и сама католическая церковь считала своими же идеалами. Различіе между католиками и сектантами заключалось здѣсь лишь въ томъ деликатномъ пунктѣ, что церковь признавала подобную строгую дисциплину дѣломъ личной свободы каждаго христіанина, а не предметомъ ветхозавѣтно-строгихъ церковныхъ опредѣленій. Поэтому, когда монтанизмъ былъ побѣжденъ, нравственные его идеалы еще долго продолжали заявлять себя въ церкви различными сектантскими движеніями. Что раздѣляло монтанизмъ и церковь прямо и положительно, это было ихъ воззрѣніе на новое пророчество Монтана, которое католическая церковь вовсе не признавала пророчествомъ. Но именно на этомъ пунктѣ монтанизмъ и соприкасается съ гностицизмомъ.

Гносисъ расширялъ источники христіанскаго вѣроученія, предлагая высшія сравнительно съ церковно-каноническими откровенія такъ называемыхъ «пророковъ» въ родѣ Баркофа, Пархора; обезцвѣчивая христіанство, гносисъ расширялъ его до языческаго универсализма. Равнымъ образомъ, признавая всѣ каноническія книги, содержащіяся въ церкви, Ветхаго и Новаго Завѣта, монтанизмъ хотѣлъ дополнить церковное откровеніе новыми источниками, именно всѣми тѣми пророчествами, которыя сообщаетъ Духъ чрезъ своихъ пророковъ и пророчицъ, которыя для монтанизма имѣли совершенно каноническое значеніе. Поэтому совершенно справедливъ былъ упрекъ полемистовъ противъ монтанизма, упрекъ, можетъ быть имѣющій основаніе въ какомъ-нибудь буквальномъ изреченіи монтанистическихъ писателей, что по воззрѣнію этихъ сектантовъ, Св. Духъ гораздо болѣе (*plura*) сказалъ въ Монтанѣ, чѣмъ во всѣхъ пророкахъ и апостолахъ, и даже открылъ гораздо болѣе высокія тайны (*meliora atque majora*) въ монтанизмѣ и его пророчествахъ. чѣмъ Христосъ въ Евангеліи. Здѣсь воззрѣніе на усовершенствование христіанства заявило себя самымъ широкимъ образомъ; несмотря на то, что, по всему своему смыслу, монтанизмъ можно понимать и какъ движеніе, такъ сказать, ретроградное: онъ хотѣлъ удержать въ церковномъ сознаніи навсегда то ошибочное воззрѣніе одной эпохи, что земное существованіе церкви скоро окончится; на этомъ пунктѣ онъ

никакихъ поправокъ и дополненій не допускалъ. Дополнивъ такимъ образомъ божественное откровеніе церкви своимъ собственнымъ ученіемъ, монтанизмъ относится къ христіанской церкви такъ же, какъ гносисъ. Оба эти движенія не столько отрицали церковь, не столько противопоставляли себя ей, какъ заблуждающейся, сколько ставили себя надъ нею, признавая у себя высшія истины, а въ церкви только низшія. Замѣчательно, что монтанисты, какъ и гностики, себя называли «пневматиками», *spirituales*, а членовъ католической церкви «психиками», душевными. Здѣсь сказалось аристократически-гордое воззрѣніе на католическую церковь вообще.

Монтанизмъ, какъ и гностицизмъ, въ отличіе отъ другихъ ересей послѣдующаго времени, охотно допускалъ, что церковь католическая и въ настоящее время соблюдаетъ то же самое ученіе, которое возвѣстили ей апостолы, что она ничего въ немъ, по крайней мѣрѣ ничего существеннаго, не измѣнила. Всѣ другія ереси начинаютъ обыкновенно съ положенія: мы послѣдуемъ божественнымъ отцамъ; въ насъ именно сохранилось то самое ученіе, которое церковь содержала издревле и отъ котораго она отступила лишь въ недавнее время. Въ этомъ смыслѣ, напр., высказывались артемониты, увѣрявшие, что прежде и церковь содержала то самое ученіе, которое они теперь проповѣдуютъ. Напротивъ, и монтанисты, и гностики находили, что церковь и теперь держится того же самаго ученія и практики, которыхъ держалась и въ вѣкъ апостольскій; но только они были убѣждены, что у нихъ есть источникъ откровенія гораздо болѣе высокій, чѣмъ тотъ, которымъ располагаетъ церковь. (Такимъ образомъ, для нихъ католическая церковь была не столько погрѣшающею, заблуждающеюся, сколько церковію отсталою.) Она остановилась на той ступени своего историческаго развитія, которая для гностиковъ и монтанистовъ была ступеню пройденною. Въ теоретическомъ воззрѣніи монтанизма и заключалась главная его отличающая отъ церкви черта, и восточные полемисты противъ монтанизма показали лишь глубокое пониманіе самой сущности этого движенія, когда ударили именно на эту сторону монтанизма, на то, что онъ признаетъ новое, отвергаемое церковію пророчество.

IV. Споры о дисциплинѣ и расколы въ древней церкви.

1. Расколъ Каллиста и Ипполита.

Почва, на которой велась борьба, разрѣшавшаяся расколами, это вопросы церковной дисциплины, имѣвшіе такое важное значеніе и въ монтанизмѣ. Въ исторіи сохранились нѣкоторые слѣды того, какъ постепенно смягчалась строгая дисциплинарная практика въ церкви. Изъ сохранившихся до насъ данныхъ видно, что напр. въ римской церкви существуютъ другъ подле друга два воззрѣнія,—можно бы сказать: двѣ партіи, если бы это названіе не вызывало представленія о чемъ-то организованномъ и оформленномъ,—воззрѣніе умѣренное и строгое. На римской кафедрѣ является рядъ лицъ умѣренного воззрѣнія. Викторъ (189—198 или 199) еще довольно ригористиченъ, какъ показываетъ положеніе, занятое имъ въ спорѣ о пасхѣ; и быть можетъ не Элевверъ, а Викторъ колебался въ сужденіи о монтанизмѣ. Зефиринъ (198 или 199—26 августа? 217) безспорно не былъ ригористомъ; своею церковною дисциплиною онъ вызвалъ негодованіе монтаниста Тертуллиана: «*audio edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto*»¹⁾). Наконецъ, правленіе Каллиста (217—14 окт. 222) отмѣчаетъ собою торжество снисходительной дисциплины. Реформа Каллиста была такъ широка, что повела къ формальному разрыву съ партіею строгаго соблюденія, которая противопоставила Каллисту своего епископа, перваго исторически извѣстнаго антипана, св. Ипполита²⁾.

¹⁾ Въ настоящее время почти всѣми, повидимому (ср. однако напр. Н а и с к въ *Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche* B. III [1897], S. 641_{14—21}), принимается мнѣніе, высказанное нѣкогда De Rossi (1866), что и Тертуллианъ въ данномъ случаѣ (*De pudic.* 1) имѣетъ въ виду также Каллиста. Ср. E. Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruiert. (Texte u. Untersuchungen herausgeg. von Gebhardt u. Harnack, XI, 3). Leipzig 1893. G. Esser, Die Busschriften Tertullians de poenitentia und de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn 1905. P. Vatiffol. Études d'histoire et de théologie positive. I. 4 éd. Paris 1906, p. 78—110. А. Б.*

²⁾ Объ этомъ мы узнаемъ только изъ „Философуменъ“, открытыхъ въ 1842 году (грекомъ Минодомъ Миною) и изданныхъ въ первый разъ въ 1851 г. На авторство „Философуменъ“ есть 6 претендентовъ: Оригенъ.

Въ своемъ сочиненіи Ипполитъ даетъ крайне невыгодное изображеніе своего противника. Въ лицѣ Каллиста римская каедрa получила, дѣйствительно, «многоопытнаго мужа». Рабъ по происхожденію, онъ отъ имени своего господина, христіанина Карпофора, велъ банкирскія операціи, обанкротился, хотѣлъ спастись бѣгствомъ, настигнуть былъ Карпофоромъ въ ту минуту, когда садился на корабль, бросился въ воду, былъ вытащенъ и отправленъ своимъ господиномъ работать на ручныхъ мельницахъ. Христіанскіе друзья упросили Карпофора освободить Каллиста и дать ему возможность оправдаться. Но, сознавая невозможность оправдаться, Каллистъ задумалъ покончить съ собою мученическою смертію. Въ одну субботу онъ явился въ іудейскую синагогу, произвелъ здѣсь безпорядокъ и за этотъ безпорядокъ отданъ былъ подъ судъ (Лангенъ дѣлаетъ остроумную догадку, не затѣмъ ли въ дѣйствительности Каллистъ пришелъ въ синагогу, чтобы поймать нѣсколькихъ евреевъ, можетъ быть состоявшихъ въ долгу у него). Praefectus Urbis Фускіанъ (189—192) отправилъ Каллиста въ сардинскіе рудники. Но вскорѣ затѣмъ извѣстная Маркія выхлопотала освобожденіе сардинскимъ исповѣдникамъ за имя Христова. Епископъ Викторъ отдѣлилъ дѣло Каллиста отъ дѣла исповѣдниковъ и, не желая освобожденія Каллиста, пропустилъ его имя въ поданномъ спискѣ, но пресвитеръ Іакинѣ, приводившій въ исполненіе указъ Коммода, освободилъ почему-

Тертуліанъ, Виронъ, пресвитеръ Кай, Ипполитъ и Новатіанъ. Первые три—совершенно безнадѣжные и всѣми оставленные. За Кая въ свое время стоялъ Бауръ, но въ послѣдствіи и онъ перешелъ къ Ипполиту, и теперь эта гипотеза не находитъ себѣ солидныхъ защитниковъ. Новатіана въ 1862 г. предложилъ іезуитъ Армеллини и въ 1878 г. поддерживалъ іезуитъ же, инсбрукскій профессоръ Гризаръ, противъ котораго писалъ Гергенрёттеръ. Тенденціозность этой гипотезы заключается въ тайномъ желаніи добрыхъ католиковъ видѣть въ первомъ антипапѣ не святого, каковъ Ипполитъ, а расколника, давно заклеяннаго этимъ именемъ въ исторіи. Ипполита въ 1851 г. выставилъ Якоби; весьма цѣнныя разъясненія съ этой точки зрѣнія сдѣлалъ въ специальномъ сочиненіи J. Döllinger, Hippolytus und Callistus. Regensburg 1853. Въ настоящее время это имя поддерживается огромнымъ большинствомъ ученыхъ. Католическій проф. Фуакъ въ 1881 г. сдѣлалъ пересмотръ всѣхъ основаній въ пользу трехъ послѣднихъ претендентовъ на написаніе „Философуменъ“ и остановился на Ипполитѣ. Его аргументація впрочемъ нисколько не полнѣе, чѣмъ представленная въ извѣстномъ докторскомъ сочиненіи профессора Иванцова-Платонова, Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Москва 1877.

то и Каллиста. Выждавъ смерти своего господина, Каллисть явился въ Римъ, вошелъ въ довѣріе Зефирина и сдѣлался самымъ вліятельнымъ римскимъ пресвитеромъ. Извѣстно, что ему Зефиринъ поручилъ устройство обширнаго христіанскаго кладбища, такъ называемаго *coemeterium Callisti*.

Въ 217 г. этотъ человѣкъ, вращавшійся въ разнообразныхъ слояхъ общества, испытанный всѣми бурями жизни, но не зачерствѣвшій и не озлобленный, сдѣлался преемникомъ Зефирина и такъ смягчилъ все еще строгую церковную дисциплину, что въ Римѣ поднялись противъ него вопли. Ипполитъ обвиняетъ Каллиста 1) въ томъ, что онъ принимаетъ въ церковное общеніе всѣхъ отлученныхъ, равно какъ и возвращающихся изъ еретическихъ обществъ; 2) что онъ утверждаетъ, будто бы епископъ не подлежитъ низложенію, если бы даже впалъ въ смертный грѣхъ; 3) онъ поставилъ въ іерархическія степени лицъ второбрачныхъ и тробрачныхъ и не низложилъ даже и тѣхъ, которые женились, занимая клировыя должности, какъ будто сдѣлавшіе это не согрѣшили; 4) Каллисть покровительствуетъ прелюбодѣянію и убійству; 5) при немъ дерзнули ввести въ церкви второе крещеніе. Въ особенныхъ поясненіяхъ нуждаются лишь нѣкоторыя изъ этихъ обвиненій.

Прежде всего вопросъ о второбрачныхъ. Второбрачныхъ въ іерархическихъ степеняхъ, даже въ санѣ епископа, знаетъ уже Тертуллианъ. Невозможно рѣшить съ положительностію, имѣются ли въ виду здѣсь браки, заключенные до крещенія, или послѣ него, т. е. затронуто ли было уже здѣсь различіе въ воззрѣніяхъ между римскою и греческою церковью. Дѣло въ томъ, что восточная церковь утверждала, что крещеніе — второе рожденіе, что человѣкъ выходитъ изъ купели, какъ отроча млада. Стоя на этой точкѣ зрѣнія, она не хотѣла знать жизни человѣка, предшествовавшей крещенію, и потому придавала значеніе только бракамъ, совершеннымъ послѣ крещенія. Крещаемый до крещенія могъ состоять въ трехъ или четырехъ бракахъ, но всѣ они по вступленіи въ церковь забывались. Не такъ думала западная церковь въ лицѣ Иеронима. Обращая вниманіе на слова: «исповѣдую едино крещеніе во оставленіе грѣховъ», она говорила, что въ крещеніи остаются только грѣхи, бракъ же не грѣхъ; слѣдовательно, браки, совершенные до крещенія, законны. Каллисть не сталъ на западную точку зрѣнія. Новый шагъ онъ сдѣлалъ, повидимому, только въ томъ, что не низложилъ женившихся послѣ

хиротоніи клириковъ. Соборы начала IV вѣка признають тотъ фактъ, что нужно считаться съ желаніями посвящаемыхъ. Поэтому, только въ томъ случаѣ, если человекъ при вступленіи въ клиръ не заявилъ о своемъ желаніи вступить въ бракъ, а потомъ женился, онъ былъ извергаемъ. Раннее вдовство для клирика было обстоятельствомъ непредвидѣннымъ, и можно думать, что тогдашняя церковь не смотрѣла въ подобныхъ случаяхъ такъ строго, какъ современная. Могло быть, что и Каллисть разрѣшалъ вступать въ бракъ по принятіи хиротоніи. Контекстъ даетъ право думать, что рѣчь идетъ о высшихъ іерархическихъ степеняхъ клира: объ епископахъ, пресвитерахъ и діаконахъ. Самъ Ипполитъ разсматриваетъ эти дѣянія Каллиста, какъ вопіющія нарушенія церковной дисциплины; слѣдовательно, о низшихъ клировыхъ должностяхъ здѣсь не должно быть рѣчи.

Далѣе, Каллисть обвиняется въ покровительствѣ прелюбодѣянію и убійству. Въ основаніи этого обвиненія лежитъ вотъ какой фактъ. Пока христіанство держалось преимущественно въ низшихъ слояхъ общества, оно избѣгало одной чрезвычайно тяжелой коллизіи съ тогдашнимъ римскимъ правомъ. Но со времени Коммода христіанство начинаетъ быстро распространяться въ аристократическихъ кругахъ Рима, и въ римской церкви оказываются молодая христіанки сенаторскаго происхожденія, съ слишкомъ пылкою кровію, чтобы оставаться незамужними, но найти мужа равнаго по общественному положенію было очень нелегко. Между тѣмъ христіане уже и тогда относились неодобрительно къ смѣшаннымъ бракамъ, въ особенности бракамъ христіанокъ съ язычниками. Уже Тертулліанъ насчитываетъ чрезвычайно много неудобствъ, которыя вытекають для христіанъ изъ подобныхъ сочетаній. Жена—христіанка, на примѣръ, должна скрывать отъ мужа, куда исчезаетъ ночью, когда праздновалась память мучениковъ, должна скрывать свои посѣщенія мучениковъ и исповѣдниковъ въ темницахъ и пр. А христіанъ сенаторовъ въ то время, нужно думать, было значительно меньше христіанокъ высокаго происхожденія. Между тѣмъ, римское законодательство чрезвычайно ревниво охраняло чистоту аристократической крови, и женщинамъ сенаторскихъ родовъ, носившимъ титулъ «*feminae clarissimae*», позволяло браки только съ аристократами же. Браковъ этихъ женщинъ съ рабами и вольноотпущенниками (*liberti*) законъ не признавалъ вовсе. Подобныя

брачныя сожитія съ точки зрѣнія римскаго права были только *concubinatus* (въ смыслѣ юридическаго явленія, какъ это было въ античной жизни); такіе супруги, поэтому, назывались не мужьями, а *concubinarii*. Браки патриціанокъ со свободнорожденными мужьями изъ низшаго сословія законъ признавалъ, но за такой *mésalliance* наказывалъ женщинъ лишеніемъ сенаторскихъ родовыхъ правъ; онѣ теряли титулъ *clarissimae* (сіятельныхъ). А если онѣ хотѣли сохранить свое званіе, вступая въ подобные браки, то должны вступать съ лицами низшими не въ браки въ точномъ смыслѣ этого слова, не въ *connubium*, а только въ *contubernium*.

Такимъ образомъ брачное римское право ставило христіанокъ сенаторскаго происхожденія предъ весьма тяжелою альтернативою: или, выходя замужъ, числиться незамужнею, или отказаться отъ своихъ правъ по происхожденію. Христіанки не желали послѣдняго, и понятно, какъ церковь, для которой не было ни раба, ни свободнаго, могла относиться къ такимъ бракамъ, которые были незаконны съ точки зрѣнія государства. Каллисть, какъ самъ рабъ по происхожденію, меньше всего конечно былъ расположенъ поддерживать аристократическія претензіи тогдашняго законодательства вопреки точкѣ зрѣнія христіанской, меньше чѣмъ другой епископъ способенъ былъ смотрѣть на раба или вольноотпущенника, какъ на существо низшей природы. Поэтому Каллисть призналъ подобные неравные браки законными по суду церкви. Что подобные граждански незаконные браки (или законныя *contubernia*) дѣйствительно практиковались—это доказано эпитафически. Есть надгробныя написи, на которыхъ читаются имена христіанскихъ супруговъ и мужъ не носитъ титула *clarissimus*, а жена, напр. *Cassia Feretria*, титулуется *femina clarissima*. Жены, слѣдовательно, не утрачивали сенаторскихъ правъ, вступая въ бракъ.

Постановленіе Каллиста съ точки зрѣнія церкви единственно законное и единственно возможное, но оно далеко не развязывало всѣхъ узловъ общественныхъ отношеній. Ипполитъ упрекаетъ своего соперника въ томъ, что онъ покровительствуетъ прелюбодѣянію и убійству. Не знаю, есть ли какая либо возможность дать удовлетворительный комментарий къ первому обвиненію. Можетъ быть Ипполитъ только выпукло обрисовываетъ то сомнительное положеніе, въ какое ставили себя патриціанки такими неравными браками. Въ

самомъ дѣлѣ, онѣ имѣли законное гражданское право бросить своихъ христіанскихъ мужей, неравныхъ имъ по происхожденію, и выйти за сенаторовъ. Законъ словно вызывалъ ихъ на подобный поступокъ. Но вторую половину обвиненія разъясняетъ самъ Ипполитъ. Подобные браки вели къ роковому вопросу о дѣтяхъ и объ ихъ правахъ. Нѣкоторыя аристократическія матери желали не имѣть совсѣмъ дѣтей отъ своихъ худородныхъ супруговъ, а для иныхъ вовсе не желательно было, чтобы въ большомъ свѣтѣ говорили объ ихъ замужествѣ. Подобный мотивъ весьма возможенъ въ ту пору, когда огонь перваго христіанскаго одушевленія охладѣлъ (какъ показываетъ самая возможность вопроса о сенаторскихъ правахъ). Были покушенія на дѣтоубійство.

Послѣднее обвиненіе противъ Каллиста одно изъ самыхъ темныхъ. При немъ дерзнули въ церковь ввести второе крещеніе. Комментаріи на это мѣсто самые запутанные. Наиболѣе рискованное мнѣніе принадлежитъ Гризару. Каллистъ, по его мнѣнію, признавалъ крещеніе еретиковъ состоятельнымъ, т. е. подлѣ одинаго церковнаго крещенія допускалъ другое крещеніе. По Бауру, здѣсь рѣчь идетъ объ упомянутомъ въ Философуменахъ элкеситѣ Алкивіадѣ, который дѣйствительно повторялъ крещеніе. Деллингерь полагаетъ, что Ипполитъ упрекаетъ Каллиста лишь за то, что онъ не прервалъ церковнаго общенія съ Агриппиномъ, еп. карфагенскимъ, который узаконилъ на соборѣ перекрещиваніе еретиковъ. Лангенъ полагаетъ, что Каллистъ перекрещивалъ еретиковъ, т. е. суровый и трудный путь примиренія ихъ съ церковію чрезъ покаеніе замѣнялъ легкимъ актомъ крещенія. Но въ этомъ случаѣ при Каллистѣ римская церковь держалась бы совсѣмъ не той практики, какой спустя 30 лѣтъ при Стефанѣ. Поэтому приходится отдать преимущество гипотезѣ Деллингера.

Всѣ эти дисциплинарныя послабленія Каллиста осложнились еще его весьма не точною терминологіею въ ученіи о Троицѣ. Каллистъ обзывалъ субординаціониста Ипполита двубожникомъ, Ипполитъ считалъ Каллиста ноеціаниномъ или савелліанистомъ. Горючаго матеріала было достаточно для того, чтобы ригористическая партія съ епископомъ Ипполитомъ во главѣ составила особое общество. Ипполитъ третируетъ сторонниковъ Каллиста, какъ секту (*σχολή*). Но у него самого тамъ и здѣсь прорывается сознаніе, что онъ почти одинокъ въ протестѣ своемъ противъ своего соперника. Видимо огром-

ное большинство было на сторонѣ Каллиста, а малочисленная партія Ипполита теряла своихъ членовъ очень быстро: на сторону Каллиста переходили всѣ тѣ, которые становились объектомъ суровой дисциплины ригористовъ.

Полагаютъ, что расколъ пережилъ и Каллиста и его преемника Урбана. Основаніе для этого—извѣстіе въ *Catalogus Liberianus*, что одновременно сосланы были епископъ Понтіанъ и пресвитеръ Ипполитъ въ 235 г. въ Сардинію. Можетъ быть, эта ссылка вызвана была послѣдними вспышками борьбы между раздѣлившимися христіанами, которые, затѣмъ соединившись между собою, поставили епископомъ Антероса. Во всякомъ случаѣ въ извѣстныхъ намъ документахъ, касающихся раскола Новаціана, нѣтъ никакого намека на этотъ предшествующій разрывъ въ римской церкви. Это молчаніе говорить не въ пользу продолженія раскола Ипполита; отъ Понтіана до Корнелія всего 16 лѣтъ.

Западные ученые обыкновенно сардинскою ссылкой и оканчиваютъ исторію Ипполита: полагаютъ, что онъ не перенесъ вреднаго сардинскаго климата. Нашъ ученый Иванцовъ-Платоновъ отождествляетъ нашего Ипполита съ Ипполитомъ, подателемъ посланія Діонисія александрійскаго (*ἐπιστολὴ διακομικῆ*) римскимъ христіанамъ (*Eus. h. e. VII, 46*), затѣмъ съ Ипполитомъ, антиохійскимъ пресвитеромъ, съ Ипполитомъ пустыннокомъ и Ипполитомъ священномученикомъ, пострадавшимъ при Клавдіѣ II (268—270), и полагаетъ, что Ипполитъ антипапа могъ дожить до 270 года. Изъ всѣхъ этихъ позднѣйшихъ Ипполитовъ хорошо засвидѣтельствованъ исторически только Ипполитъ податель посланія Діонисія александрійскаго.

2. Расколы Новата и Новаціана.

Довольно близкую аналогію съ этимъ первымъ римскимъ расколомъ представляетъ и второй здѣшній расколъ—новатіанскій. Во главѣ недовольныхъ здѣсь становится человекъ высоко образованный и въ общемъ довольно симпатичнаго характера. Мотивъ протеста—тоже строгое соблюденіе, ригоризмъ, возмущенный смягченіемъ церковной дисциплины. Борьба партій и здѣсь велась средствами аналогичными, т. е. путемъ преувеличенно темной обрисовки характера противника, въ данномъ случаѣ—представителя ригористической партіи.

Но новатіанскому расколу въ Римѣ предшествовалъ еще расколъ Новата и Феликссима въ Карфагенѣ.

Въ 248 г. на епископскую каеэдру Карѳагена былъ избранъ Таскій Цецилій Кипріанъ. Противъ него весьма скоро составила оппозиція изъ 5 пресвитеровъ съ Новатомъ во главѣ. Кажется, здѣсь вопросъ о церковной дисциплинѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ ставился въ борьбѣ между Каллистомъ и Ипполитомъ, не имѣлъ мѣста: недовольны были личностію Кипріана и отложились отъ него. Мотивъ недовольства, не разъясненный фактически, угадать довольно нетрудно. Кипріанъ, весьма уважаемый въ церкви, какъ характеръ, пріобрѣтшій эту завидную репутацію еще будучи язычникомъ, крестился недавно, въ 245—6 г.; слѣдовательно чрезъ 2—3 года сдѣлался епископомъ каеэдры, первенствующей во всей Африкѣ. Болѣе чѣмъ возможно, что лица, давно уже состоявшія въ клирѣ и имѣвшія по существовавшей церковной практикѣ совершенно законное право быть возведенными въ высшія степени, почувствовали себя нѣсколько затронутыми этимъ избраніемъ почти неофита. Повидимому, на первое время Кипріану удалось примириться съ партіею, противъ него враждовавшею. Однако Новатъ скоро пошелъ еще дальше. Безъ вѣдома Кипріана и противъ его воли, онъ поставилъ приближеннаго ему Феликиссима діакономъ при своей церкви. Затѣмъ въ Карѳагенѣ прошли слухи о злоупотребленіяхъ Новата по управленію церковнымъ имуществомъ, появились возмутительные рассказы о его жестокомъ обращеніи съ своимъ престарѣлымъ отцомъ и беременною женою, такъ что подъ давленіемъ своей паствы Кипріанъ назначилъ день, въ который намѣревался произвести дознаніе по дѣлу о Новатѣ.

Но случилось, что въ промежутокъ этого времени началось гоненіе Декія, и дѣла приняли другой оборотъ. Кипріанъ для блага паствы счелъ нужнымъ скрыться отъ преслѣдованія. Онъ продолжалъ своими посланіями, которыхъ до насъ сохранилось 13, руководить дѣлами церкви изъ своего убѣжища. Въ его убѣжденіяхъ, между тѣмъ, подъ влияніемъ пастырскаго опыта произошла значительная перемѣна. Этотъ епископъ, несомнѣнно высоко каеѳолическій, симпатизировалъ однако монтанисту Тертулліану. Кипріанъ до конца жизни оставался почитателемъ Тертулліана, каждый день прочитывалъ сколько-нибудь страницъ изъ его сочиненій и просилъ своего секретаря подать книгу не иначе, какъ словами: «*da magistrum*». Совершенно въ духѣ Тертулліана Кипріанъ разсуждалъ, что грѣхи противъ Бога можетъ простить только Самъ Богъ,

слѣдовательно высказывался за всежизненное покаяніе впавшихъ въ тяжкіе грѣхи противъ Бога, находилъ, что церковь даже при смерти не должна давать прощенія въ нихъ кающемуся. Но теперь, по зрѣломъ обсужденіи, въ особенности подъ вліяніемъ гоненія, онъ пришелъ къ мысли, что падшимъ никакъ не слѣдуетъ отказывать въ надеждѣ на миръ съ церковію послѣ долгаго и тяжкаго покаяннаго искуса. Въ самомъ дѣлѣ, рассуждалъ онъ, вина прелюбодѣя не хуже ли и не тяжелѣе ли, чѣмъ грѣхъ либеллятика? И церковь не отказываетъ первому въ прощеніи. «И какая насмѣшка надъ братскими чувствами, какая жалкая уловка для несчастныхъ—увѣщевать ихъ къ удовлетворенію за грѣхи покаяніемъ—и отказывать въ исцѣленіи по удовлетвореніи, говорить нашимъ братьямъ: плачь и лей слезы, воздыхай и дни и ночи, прилагай всѣ усилія омытъ и загладить твой грѣхъ,—но послѣ всего этого ты всетаки умрешь внѣ церкви: ты сдѣлаешь все, чтобы заслужить миръ, и однако не получишь мира, котораго ты ищешь».

Кипріанъ отдалъ въ этомъ смыслѣ распоряженіе оставшимся завѣдывать управленіемъ пресвитерамъ: отпадшимъ отъ христіанства они должны обѣщать возможность принятія въ церковь по зрѣломъ обсужденіи, т. е. послѣ соборнаго совѣщанія епископовъ, когда гоненіе прекратится. Но поведеніе Кипріана и его измѣнившееся воззрѣніе для враговъ его было находкою. «Бѣгство» карфагенскаго епископа шокировало даже пресвитеровъ римскихъ, *sede vacante* управлявшихъ дѣлами церкви, такъ что они въ посланіи къ карфагенской церкви, при всей сдержанности тона, позволили себѣ напомнить слова Евангелія о наемникѣ, *«ему же не суть овцы своя»*, который *«видитъ волка грядуща, и оставляетъ овцы и бѣгаетъ»* (Іоанн. X, 12). А Феликиссимъ съ товарищами прямо заявлялъ, что самъ Кипріанъ, нѣкогда столь строгій, есть падшій, потому что бѣжалъ отъ гоненія. Пониженіе требованій въ отношеніи къ падшимъ далеко не удовлетворяло видамъ Феликиссима. Прикрываясь уваженіемъ къ послѣдней волѣ мучениковъ, Феликиссимъ требовалъ всѣмъ, предъявлявшимъ отъ нихъ такъ называемые *libelli pacis*, немедленнаго и полнаго прощенія, и принималъ падшихъ толпами. Такимъ образомъ церковь сектантовъ сдѣлалась убѣжищемъ всѣхъ отпавшихъ отъ христіанства и всѣхъ недовольныхъ тяжелыми требованіями, которыя предъявляла церковь.

Свою угодливостью и почтеніемъ партія Феликиссима

умѣла привлечь на свою сторону исповѣдниковъ и вооружить ихъ противъ епископа. Положеніе для Кипріана было очень затруднительное. Самъ онъ за это время могъ только перевозить подвиги исповѣдниковъ и мучениковъ, что онъ и сдѣлалъ. Но теперь онъ убѣдился, что ихъ авторитетъ будетъ для него весьма серьезнымъ препятствіемъ къ проведенію церковной дисциплины. Геройское стояніе за вѣру Христову далеко не всегда предполагало высокое разумѣніе христіанства и пастырскую духовную опытность. Дошло дѣло до того, что нѣкоторые исповѣдники начали писать свои записки въ диктаторскомъ тонѣ. Напримѣръ: «Всѣ исповѣдники папѣ Кипріану salutem. Знай, что всѣмъ, о которыхъ у тебя идутъ разсужденія, мы дали миръ. Поручаемъ тебѣ увѣдомить о семъ и прочихъ епископовъ. Желаемъ тебѣ имѣть миръ со святыми мучениками». Одинъ изъ мучениковъ, Павелъ, далъ оставшемуся послѣ него исповѣднику такое простое порученіе: «всѣхъ, которые попросятъ у тебя мира, дай отъ моего имени». Если такъ писали исповѣдники, то поднимались требованія и со стороны самихъ падшихъ. Нѣкоторыхъ епископовъ они осаждали толпами и требовали себѣ церковнаго общенія не какъ милости, а какъ должно; предъявляли свои *libelli pacis* съ угрозами.

Такимъ образомъ Кипріанъ долженъ былъ употреблять всѣ средства къ тому, чтобы урегулировать, съ одной стороны, дѣятельность исповѣдниковъ, съ другой—сдерживать требованіе падшихъ, желавшихъ церковнаго общенія. Исповѣдниковъ онъ сталъ просить, чтобы въ дѣлѣ выдачи *libelli pacis* они были осторожны, т. е. не выдавали записокъ безыменныхъ (на предъявителя) съ простою формулою: «пусть онъ имѣетъ общеніе со своими (*communicet ille cum suis*)», а обозначали имя того лица, которому даютъ, и выдавали бы только тѣмъ, которыхъ обстоятельства были имъ дѣйствительно извѣстны. Да и самыя ходатайства мучениковъ Кипріанъ готовъ былъ съ уваженіемъ принимать къ свѣдѣнію, но не къ исполненію. Онъ говорилъ о падшихъ: «пусть они стучатъ въ двери церкви, но не должны выламывать ихъ; пусть они являются стоять на стражѣ во вратахъ въ небесный лагерь, но вооружившись только смиреніемъ: они должны понимать, что они не болѣе какъ дезертиры». Въ продолженіе гоненія Кипріанъ пошелъ дальше въ уменьшеніи строгости дисциплины. Именно, когда въ знойное время года появилась чума, и многіе падшіе уми-

рали, не вступивъ въ церковное общеніе, Кипріанъ далъ порученіе пресвитерамъ, чтобы въ виду смертной опасности они принимали кающихся не дожидаясь разрѣшенія епископа.

Столкновеніе Кипріана съ партією недовольныхъ въ то время произошло еще и по вопросу о церковной милостынѣ. Именно, Кипріанъ отправилъ отъ себя въ Карфагенъ комиссію, которая должна была обсудить, кому слѣдуетъ выдавать пособіе отъ церкви. Но Феликиссимъ съ угрозами говорилъ всѣмъ своимъ единомышленникамъ, что всѣ, которые обратятся къ Кипріану за милостынею или получать ее отъ Кипріана, тѣ будутъ лишены общенія съ его церковью. Такимъ образомъ безпорядки приняли значительный размѣръ.

Когда гоненіе стало ослабѣвать и Кипріанъ могъ возвратиться къ своей паствѣ, около пасхи, которая приходилась въ 251 г. на 23 марта, былъ соборъ епископовъ въ Карфагенѣ, оставшихся послѣ гоненія. Всѣ они, по зрѣломъ обсужденіи вопроса о Новатѣ и Феликиссимѣ, лишили ихъ церковнаго общенія. Затѣмъ собравшіеся епископы занялись вопросомъ о падшихъ. Здѣсь, конечно, жизнь предстала со всѣмъ разнообразіемъ положеній, которыя не поддаются одной опредѣленной формулѣ. Разсудили, что отказывать въ прощеніи всѣмъ не слѣдуетъ, потому что это было бы несправедливостью, такъ какъ вины падшихъ были далеко не равны. Одни, напримѣръ, мужественно стояли за вѣру долгое время и отреклись лишь послѣ того, когда жестокія истязанія стали невыносимы. Другіе употребляли все возможное, чтобы избѣжать участія въ жертвоприношеніяхъ, и отдѣлывались лишь ложнымъ удостовѣреніемъ того, что принесли жертву. А иные, напротивъ, сами явились для принесенія жертвы. Различіе было очень большое. Затѣмъ нужно обращать вниманіе не только на прошедшее, но и на будущее. Гоненіе Декія, по выраженію современниковъ, оставило церковь покрытою развалинами; падшіе были вездѣ. Лишить навсегда ихъ общенія съ церковью, это значитъ слишкомъ сократить число христіанъ, ограничить внѣшнюю миссію церкви, и вмѣсто добра можно надѣлать лишь зла. Всѣ эти лица могли примкнуть или къ еретикамъ, или прямо отпасть отъ христіанства въ язычество. Кромѣ того было не мало такихъ, которые оскверняли свою совѣсть полученіемъ libelli отъ языческой власти и тѣмъ самымъ спасали отъ преслѣдованія весь домъ, такъ что вся семья ихъ оставалась христіанскою. Если ихъ отлучить на-

всегда, они могли увлечь за собою и свои семьи. Поэтому нужно со всею осторожностію относиться къ этимъ различнымъ обстоятельствамъ. Установлены были двѣ грани. Съ либеллятиками рѣшено было поступать легче, т. е. послѣ довольно продолжительнаго искуса дозволить принимать ихъ въ церковное общеніе. Затѣмъ съ *sacrificati* и *thurificati* рѣшено было поступать болѣе строго, именно, покаяніе ихъ должно продолжаться всю жизнь и они должны получать миръ въ самыя послѣднія минуты своей жизни. Впрочемъ въ отношеніи къ этому послѣднему пункту произошло потомъ смягченіе, именно, когда въ 252 году возобновилось гоненіе при Галлѣ, снова собрался соборъ въ Карѳагенѣ 15 мая, и здѣсь, послѣ долговременнаго обсуждения, рѣшили даже осквернившихъ себя жертвоприношеніемъ принимать въ церковное общеніе.

Во всемъ этомъ прогрессѣ смягченія дисциплины весьма характеристично, какъ воззрѣніе, до крайности, до ригоризма церковное, въ концѣ концовъ разрѣшается мѣрами снисходительности. Въ данномъ случаѣ, Кипріанъ, руководившій соборомъ, отправлялся отъ своего воззрѣнія на каеволическую церковь, какъ единоспасающую. Изъ этого понятія, конечно, истекла и самая строгость въ отношеніи къ падшимъ. На этомъ же понятіи утверждается и тотъ пунктъ въ ученіи Кипріана, что крещеніе еретиковъ совершенно несостоятельно. Но имѣя предъ собою древнее воззрѣніе, что оскорбившій Бога отпадениемъ отъ Христа можетъ получить разрѣшеніе только посредствомъ новаго крещенія, *baptismus sanguinis*, Кипріанъ, исходя изъ своего воззрѣнія на церковь, долженъ былъ придти къ мысли, что церковь должна дать миръ этотъ еще при жизни падшаго, потому что и самое «крещеніе крови» возможно только въ церкви. Именно, чтобы падшіе проявили ту твердую и живую вѣру въ Бога, которая свидѣтельствуется кровію, нужно, чтобы въ этихъ лицахъ дѣйствовала благодать, нужно сдѣлать ихъ причастниками благодати. И какъ единственная носительница благодати, церковь и должна дать благодать покаявшимся для этихъ рѣшительныхъ минутъ. Поэтому въ виду того, что многіе падшіе могутъ искупить свой грѣхъ мученичествомъ, рѣшено не отказывать будущимъ мученикамъ въ такомъ подкрѣпленіи, какъ тѣло и кровь Христова.

Лишенные церковнаго общенія, схизматики не остановились въ своихъ проискахъ. Они рѣшились избрать своего карѳагенскаго епископа, и выборъ ихъ палъ на пресвитера

Фортуната. Кажется, къ 15 мая 252 г. схизматики уже подъискали 5 епископовъ, которые за разные вины, частію за отступничество отъ вѣры во время гоненія, лишены были каѳолическою церковью церковнаго общенія. Они рукоположили Фортуната и составили сектантскую церковь. Для поддержанія своего авторитета отщепенцы распустили молву, что будто бы ихъ епископа рукоположили 25 епископовъ. Они попытались завязать переговоры о церковномъ общеніи съ Римомъ, но встрѣтили здѣсь очень энергичный отпоръ.

Новатъ, между тѣмъ, вступилъ уже ранѣе въ общеніе съ партією Новатіана въ Римѣ. Извѣстно, что послѣ смерти римскаго епископа Фабіана (250 янв. 20) римская церковь болѣе года управлялась пресвитерами. Между ними выдавались Моисей, скончавшійся исповѣдникомъ, и Новатіанъ, самая извѣстная тогда литературная сила римской церкви. Совѣтъ пресвитеровъ, когда къ нему партія Новата обратилась съ просьбою объ общеніи, въ самомъ началѣ отказалъ въ этомъ. Тѣмъ не менѣе Новатъ повелъ въ Римѣ агитацію такъ успѣшно, что привлекъ на свою сторону Новатіана и произвелъ въ Римѣ расколъ болѣе важный, чѣмъ расколъ кареагенскій. По странному контрасту, партія Новата въ Кареагенѣ ратовала за принятіе всѣхъ падшихъ въ церковное общеніе. Напротивъ, Новатіанъ въ Римѣ сгруппировалъ около себя самые ригористическіе элементы. При отсутствіи фактическихъ данныхъ, невозможно рѣшить, однородность ли принциповъ сблизила теперь Новата съ Новатіаномъ, или же первый былъ ловкій интриганъ, дѣйствовавшій не справляясь съ принципами.

Въ началѣ марта 251 г. римская церковь поставила епископомъ безвѣстнаго дотолѣ пресвитера Корнелія. Съ формальной стороны выборъ Корнелія былъ вполнѣ законный. Онъ былъ рукоположенъ 16 епископами. Но противники его, недовольные его отношеніемъ къ падшимъ, противопоставили ему пресвитера Новатіана. Этотъ послѣдній, прежде высказывавшійся въ смыслѣ практики, временно установленной Кипріаномъ, теперь сдѣлалъ почему-то шагъ въ другомъ направленіи и сталъ отрицать за церковію право принимать въ свое общеніе падшихъ. О характерѣ Новатіана мы узнаемъ, главнымъ образомъ, изъ посланія противника его Корнелія къ антиохійскому епископу Фабію. Здѣсь Корнелій рисуетъ Новатіана въ самыхъ черныхъ краскахъ.

По его словамъ, вѣра Новатіана началась съ того, что

онъ впалъ въ бѣснованіе, отданъ былъ на попеченіе экзоркистовъ, крещенъ на смертномъ одрѣ обливательнымъ крещеніемъ клиниковъ, выздоровѣлъ, и однако не получилъ епископскаго запечатлѣнія, т. е. не былъ конфирмованъ; поэтому онъ считался неспособнымъ къ прохожденію іерархическихъ должностей. Лишь въ видѣ исключительной мѣры еп. Фабіанъ противъ желанія клира поставилъ Новатіана въ пресвитеры, вѣроятно уважая въ немъ литературныя дарованія. Но въ предшествующее гоненіе Новатіанъ запятналъ себя еще трустоію. Когда его просили помочь братьямъ, онъ отказался отъ пресвитерства и сказалъ: «я держусь другой философіи». (Дѣйствительно, Новатіанъ удалился изъ Рима и занялся литературною дѣятельностію). Новатіану удалось привлечь на свою сторону нѣсколько уважаемыхъ въ Римѣ пресвитеровъ и исповѣдниковъ; но замѣтивъ его честолюбивые планы, исповѣдники и пресвитеры взяли съ него клятвенное обязательство, что онъ никогда не приметъ епископскаго сана. Новатіанъ не сдержалъ этой клятвы. Заманивъ въ Римъ подъ предлогомъ соборныхъ совѣщаній трехъ простепцовъ — итальянскихъ провинціальныхъ епископовъ, онъ продержалъ ихъ въ заперти до 4 часовъ пополудни и затѣмъ, когда они уже были въ нетрезвомъ видѣ, принудилъ ихъ рукоположить его. Послѣ одинъ изъ этихъ епископовъ со слезами умолялъ о прощеніи. Онъ былъ принятъ какъ простой мірянинъ; остальные два епископа низложены римскимъ соборомъ, признавшимъ Корнелія законнымъ епископомъ. Наконецъ и исповѣдники оставили его сторону и обратились къ церкви. Видя, что его партія убываетъ со дня на день весьма быстро, Новатіанъ рѣшился на такой отчаянный способъ: причащавшихся у него онъ хваталъ за руки и говорилъ: «клянись мнѣ тѣломъ и кровію Господа нашего Іисуса Христа, что ты никогда не оставишь меня и не перейдешь къ Корнелію», и несчастный не прежде получалъ св. Тайны, какъ сказавъ вмѣсто обычнаго «аминь»: «я никогда не перейду къ Корнелію».

Въ свою очередь Новатіанъ, насколько извѣстно, обзывалъ Корнелія либеллятикомъ. Вѣроятно въ поведеніи Корнелія былъ поводъ къ такому неосновательному въ существѣ обвиненію, равно какъ и въ преувеличенномъ описаніи Корнелія есть фактическая основа. Самъ Новатіанъ увѣрялъ Діонисія александрійскаго, что онъ принялъ епископскій санъ

по неволѣ. Во всякомъ случаѣ нужно думать, что это не былъ такой дурной характеръ, какимъ онъ является по описанію Корнелія: достаточно указать на то, что Діонисій александрійскій пишетъ къ нему, уже какъ къ раскольнику, называя его «братомъ», и увѣщаетъ его добровольно отказаться отъ того сана, къ принятію котораго его, по его словамъ, принудили. А Сократъ увѣряетъ, что при Валеріанѣ Новаціанъ скончался мученикомъ.

И Корнелій и Новаціанъ обращались съ общительными посланіями къ различнымъ епископамъ. Соборъ кареагенскій, подобно римскому, рѣшилъ дѣло въ пользу Корнелія и мягкой дисциплины. Энергическое содѣйствіе Кипріана и поддержка Діонисія александрійскаго, конечно, не мало содѣйствовали торжеству дѣла Корнелія. И Новаціанъ не оставался безъ лицъ сочувствующихъ. О Фабіѣ антиохійскомъ извѣстно, что онъ склонялся въ пользу схизматиковъ по уваженію къ строгости правилъ новаціановой партіи и можетъ быть даже къ личному характеру Новаціана, насколько онъ могъ быть ему извѣстенъ изъ другихъ источниковъ. Многіе отцы собора антиохійскаго хотѣли также поддерживать Новаціана; во главѣ ихъ стоялъ Фирмиліанъ кесарійскій, приглашавшій Діонисія александрійскаго на этотъ антиохійскій соборъ. На западѣ особенно энергично поддерживалъ Новаціана вполнѣдствіи епископъ арльскій Маркіанъ, за это и низложенный.

Расколъ Новаціана оказался болѣе живучимъ, чѣмъ расколъ Новата и Феликссима въ Кареагенѣ. Это видно уже изъ того, что на сторону Новаціана становится нѣкоторая часть уважаемыхъ епископовъ. Да и самъ Новаціанъ имѣлъ все же рукоположеніе, которое было не столь законно, какъ постановленіе Корнелія, но—не легко сказать, было ли недѣйствительно. Во всякомъ случаѣ этотъ расколъ пережилъ своихъ основателей. Новаціане всегда стояли на сторонѣ самой строгой церковной дисциплины. О воззрѣніяхъ этой секты мы узнаемъ въ особенности изъ писателей V вѣка. Въ принципѣ новаціане не были противъ права церкви прощать кающихся грѣшниковъ. Но они находили, что гораздо цѣлесообразнѣе предоставить это прощеніе Богу, что рабъ не долженъ прощать согрѣшившихъ противъ его Господа. Въ виду такого взгляда на права и обязанности церкви, они считали себя исключительно обществомъ «чистыхъ», *καθαροί*. На каѳолическую церковь они смотрѣли какъ на запятанную себя общеніемъ съ грѣшниками (падшими).

Распространившись не только на западъ, но и на востокъ, новатіане встрѣтили благопріятную почву въ тѣхъ мѣстахъ, по которымъ прошло движеніе монтанизма. Во Фригіи произошло сліяніе монтанизма съ новатіанствомъ; здѣсь дѣло дошло до того, что объявленъ совершенно недозволеннымъ второй бракъ. Вообще со стороны многихъ христіанъ новатіане пользовались уваженіемъ, потому что съ догматической точки зрѣнія (въ ученіи о Троицѣ и о Христѣ) они представлялись православными, и ихъ главное отличіе отъ каеоликовъ состояло лишь въ замѣчательной строгости ихъ нравовъ. Въ виду этого многіе государи, издававшіе указы о преслѣдованіи другихъ еретиковъ и сектантовъ, дѣлали прямое исключеніе въ пользу новатіанъ. Въ эпоху арианства, по нѣкоторымъ извѣстіямъ, православные даже расположены были вступить въ общеніе съ новатіанами (въ Константинополѣ). Новатіане держались вѣроятно до VII в. Въ VI в. въ Александріи эти сектанты представляютъ изъ себя еще столь значительную силу, что православный патріархъ александрійскій Евлогій (579—607), современникъ Григорія В., долженъ былъ писать противъ нихъ особое, недошедшее до насъ сочиненіе.

Вопросъ о слабой или строгой церковной дисциплинѣ продолжалъ занимать собою умы. Въ гоненіе Діоклетіана изъ-за дисциплинарнаго вопроса отдѣлились отъ церкви еще двѣ секты: донатисты и мелитіане.

3. Споръ о крещеніи еретиковъ.

Чтобы разъяснить содержаніе раскола донатистовъ, какъ догматическаго ученія, важно взять его въ связи съ исторіею споровъ о крещеніи еретиковъ, потому что связь между воззрѣніями, развитыми здѣсь, и ученіемъ донатистовъ весьма тѣсная.

Вопросъ о крещеніи еретиковъ связанъ съ исторіею слова «ересь». Это слово въ древнѣйшій періодъ церковной исторіи прилагалось собственно къ гностикамъ, потому что другихъ еретиковъ въ то время въ наличности не было. А содержаніе гностицизма таково, что съ полнымъ правомъ можно поставить вопросъ о томъ, считать ли гностиковъ христіанскою сектою, или языческою. Христіанское вѣроученіе у гностиковъ подвергалось слишкомъ важному искаженію, чтобы можно было затрудняться надъ вопросомъ: крестить ли гностиковъ, если

они приходили въ церковь, или не крестить? Такимъ образомъ, древнѣйшая церковная практика по этому вопросу сводилась къ тому, что и еретиковъ принимали въ церковь чрезъ крещеніе. Для Сиріи это засвидѣтельствовано «Постановленіями апостольскими», для Малой Азіи—двумя соборами, иконійскимъ и синнадскимъ, для Африки—кареагенскимъ соборомъ при Агриппинѣ, и наконецъ для александрійской церкви—Климентомъ александрійскимъ. Исключеніе изъ этой обычной практики представляли лишь тѣ случаи, когда человѣкъ, крещенный въ православной церкви, обращался затѣмъ въ гностицизмъ и наконецъ опять возвращался въ церковь. Такихъ лицъ принимали только чрезъ возложеніе рукъ, т. е. чрезъ покаяніе, потому что, очевидно, общее правило къ нимъ непримѣнимо: они крещены были самою же церковію. Это были церковныя овцы, но только заблудшія и теперь снова возвращающіяся къ церкви.

Появленіе монтанизма составляетъ эпоху въ исторіи этого вопроса. Въ первый разъ появляется на сценѣ ересь или, можетъ быть, вѣрнѣе сказать—схизма, догматика которой вполне совпадала съ церковною и представляла не извращеніе ея, а лишь незаконное дополненіе. Представители каеолической церкви весьма скоро почувствовали, что здѣсь они имѣютъ дѣло съ фактомъ новымъ, съ задачей, которой предшествующая практика еще не разрѣшила, и потому поставили прямо вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на крещеніе, совершаемое монтанистами. Соборы иконійскій и синнадскій и кареагенскій при Агриппинѣ (ок. 220 г.) рѣшили, что и монтанистовъ нужно принимать въ церковь чрезъ крещеніе.

Новопросъ опять съ новою силою заявилъ себя, когда церкви пришлось вѣдаться съ новатіанами. Эта секта была только схизмою, противъ догматики которой нельзя было поставить даже тѣхъ возраженій, которыя вызывало ученіе монтанистовъ,—до такой степени новатіане были близки къ каеолической церкви. Но съ своей стороны новатіане перекрещивали переходящихъ къ нимъ изъ православія. Практическіе счеты съ новатіанами приходилось вести главнымъ образомъ, если только не исключительно, римской церкви. Римскіе епископы ожидали лишь благотворнаго въ миссіонерскомъ смыслѣ дѣйствія на новатіанъ, если они отнесутся къ нимъ снисходительно. Этимъ надѣялись привлечь большее число новатіанъ въ лоно церкви. Принимая новатіанъ чрезъ возложеніе рукъ,

а не чрезъ крещеніе, церковь тѣмъ самымъ подчеркивала свою собственную снисходительность и ригористичную жесткость сектантовъ, которые перекрещивали каеоликовъ. Крестить новатіанъ не желательно было уже и въ тѣхъ видахъ, чтобы не походить на самихъ новатіанъ. Даже возбужденъ былъ вопросъ о томъ, не принимать ли новатіанъ, занимавшихъ въ сектантствѣ клировыя должности, въ церковь въ тѣхъ же степеняхъ, какія они занимали въ схизмѣ. Въ такомъ видѣ вопросъ о новатіанахъ поставленъ былъ при епископѣ римскомъ Стефанѣ (съ середины мая 254 г., † 2 августа 257).

Практика римской церкви произвела впечатлѣніе даже на христіанъ африканскихъ. Нѣкоторые лица стали обращаться къ Кипріану за разъясненіями по этому поводу. Карфагенскій епископъ былъ человѣкъ съ крѣпко сложившимися убѣжденіями въ отношеніи къ спорному вопросу. Не безъ вліянія на его поведеніе конечно остался и тотъ фактъ, что для африканской церкви новатіанство было чужою бѣдою; а въ подобныхъ случаяхъ человѣкъ безсознательно становится строгимъ принципалистомъ, теоретикомъ, на воззрѣнія котораго вліяетъ только логика, нисколько неумѣряемая психологическими данными, которыя человѣкъ получаетъ изъ практическихъ сношеній съ сектантами. Кипріанъ рѣшилъ вопросъ въ смыслѣ существующей африканской практики.

Въ 255 году карфагенскому собору, состоявшему изъ 31 епископа, тотъ же самый вопросъ поставили 18 нумидійскихъ епископовъ. Спрашивали: дѣйствительно ли крещеніе у еретиковъ и схизматиковъ? Карфагенскіе отцы отвѣтили рѣшительнымъ «нѣтъ». Въ слѣдующемъ году карфагенскій соборъ изъ 71 епископа изъ Африки и Нумидіи снова обсудилъ этотъ вопросъ и опять пришелъ къ тому же рѣшенію. Объ этомъ Кипріанъ увѣдомилъ римскаго епископа Стефана, отпавивъ къ нему и акты собора. Кипріанъ защищалъ свою точку зрѣнія со всѣмъ полемическимъ жаромъ. Но всегда и посланія свои по этому вопросу оканчивалъ заявленіемъ, что своего воззрѣнія онъ не возводитъ въ законъ для другихъ епископовъ, что каждый епископъ долженъ руководствоваться своими собственными убѣжденіями, какъ лицо, имѣющее дать отвѣтъ Господу за свои дѣйствія.

Когда карфагенскіе послы съ актами собора и сопровождавшимъ ихъ посланіемъ Кипріана прибыли въ Римъ, то Стефанъ, знавшій о содержаніи актовъ, не только отказалъ имъ

въ церковномъ мирѣ и общеніи, но и въ простомъ человѣческомъ гостепріимствѣ, не только не допустилъ ихъ до бесѣды съ собою, но и всѣмъ въ своей паствѣ запретилъ давать имъ кровь, принимать въ домъ. Отправлено было изъ Рима въ Африку посланіе, въ которомъ Стефанъ во имя преданія римской церкви, хранимаго отъ ап. Петра и Павла, требовалъ, чтобы африканцы переходящихъ еретиковъ не крестили, а только возлагали на нихъ руки *in poenitentiam*, и чтобы не вводили новшества противъ преданія. Кипріана папа обзывалъ лукавымъ дѣлательемъ, лжехристіаниномъ, лжеапостоломъ, и кажется формально ему и его сторонникамъ отказывалъ въ церковномъ общеніи. Около этого же времени въ томъ же смыслѣ папа писалъ и на востокъ, Элену тарсскому и Фирмилиану кесарійскому, чтобы еретиковъ не перекрещивали. Кажется, и здѣсь папа требовалъ покорности римской практикѣ, или грозилъ отлученіемъ отъ церкви.

Діонисій В. александрійскій самъ былъ въ пользу римской снисходительной практики, но здѣсь выступилъ примирителемъ. Онъ писалъ папѣ, чтобы онъ не возмущалъ того мира, которымъ всѣ церкви пользуются теперь. Онъ зналъ, что восточныя церкви опираются во всякомъ случаѣ на постановленіе своихъ древнихъ и авторитетныхъ соборовъ, а въ законѣ написано: «не передвигай предѣловъ ближняго твоего, которые положили отцы твои».

Кипріанъ, когда ему сдѣлалось извѣстнымъ отлучающее посланіе папы, собралъ въ сентябрѣ того же 256 г. второй соборъ въ Карѳагенѣ, на которомъ присутствовало 87 отцовъ. Вопросъ о крещеніи еретиковъ пересмотрѣнъ былъ снова, основанія повторены и усилены, и заключительное рѣшеніе осталось то же самое. Затѣмъ Кипріанъ завязалъ сношенія съ Фирмилианомъ, епископомъ Кесаріи каппадокійской. Къ нему онъ отправилъ посла съ посланіемъ, препроводилъ и свою переписку со Стефаномъ по этому вопросу. Какъ и слѣдовало ожидать, отвѣтъ Фирмилиана полученъ былъ самый сочувственный. Онъ примкнулъ ко всѣмъ пунктамъ въ аргументаціи Кипріана и о Стефанѣ отзывался, что отлучивъ отъ себя всѣ церкви востока, папа въ сущности только самъ себя отлучилъ отъ церкви.

Этотъ вопросъ пережилъ самихъ дѣйствующихъ лицъ послѣдняго спора. Онъ продолжалъ волновать церковь и при Ксистѣ II (съ конца августа 257—6 августа 258 г.). Ксистъ

во всякомъ случаѣ не поддерживалъ полемическаго тона Стефана и вступилъ въ церковное общеніе съ Африкою и Малою Азією. Даже при преемникѣ Ксеста Діонисіи римскомъ (22 іюля 259—27 декабря 268 г.) Діонисій александрійскій велъ какую-то переписку, касавшуюся Лукіана, преемника Кипріана кареагенскаго. Вопросъ заглохъ самъ собою и окончательное рѣшеніе по нему состоялось лишь въ 314 г. на арльскомъ соборѣ (прав. 8), который постановилъ, что еретиковъ, обращающихся въ церковь, должно допрашивать, какъ они вѣруютъ во Св. Троицу, и если они вѣруютъ православно, то слѣдуетъ принимать ихъ безъ перекрещиванія. Въ этомъ смыслѣ состоялось въ послѣдствіи и вселенское церковное рѣшеніе (Трулл. 95; Констант. I, 7; Ник. I, 8).

Прежде обсужденія догматической стороны спора, нужно коснуться пунктовъ, осложняющихъ вопросъ о крещеніи еретиковъ.

а) Сторонники римской церковной практики, какъ на мотивъ своего рѣшенія, указывали на фактъ перекрещиванія переходящихъ изъ каѳоличества у самихъ новатіанъ. Слѣдовательно каѳолическая церковь *per antithesin* должна принимать обращающихся къ ней безъ перекрещиванія. Этотъ мотивъ Кипріанъ отклонилъ блистательно, выставивъ принципъ, единственно правильный: каѳолическая церковь должна идти своимъ царственнымъ путемъ, не обращая вниманія на то, что дѣлается у еретиковъ; она должна признавать свое собственное высокое достоинство и руководствоваться только своими основаніями и своими положеніями. Обращать вниманіе на то, что дѣлается у еретиковъ, опасно и потому, что это повело бы слишкомъ далеко. Напр. у новатіанъ существуетъ іерархія; чтобы не походить на новатіанъ, не должно ли и каѳолической церкви отмѣнить іерархію?

б) Сторонники римской практики выставляли *desideratum*, не слѣдуетъ ли обращающихся новатіанскихъ клириковъ принимать въ ихъ іерархическихъ степеняхъ? Кипріанъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Не слѣдуетъ принимать въ іерархическихъ степеняхъ даже тѣхъ новатіанъ, которые свои іерархическія степени получили въ каѳолической церкви. Они обратили то оружіе, которое дала имъ церковь, противъ нея самой, поэтому не имѣютъ права употреблять его по обращенію въ церковь. Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о хиротонисованныхъ у новатіанъ епископахъ. Принимая этихъ лицъ

въ ихъ санѣ, церковь только тяжело оскорбила бы тѣхъ изъ своихъ пресвитеровъ, которые никогда ей не измѣняли. Что можно дать въ награду имъ, если такія высокія преимущества предоставить обращающимся сектантамъ? Послѣдніе должны довольствоваться лишь тѣмъ, что церковь принимаетъ ихъ какъ кающихся, и даетъ имъ свое общеніе.

в) Затѣмъ въ качествѣ основанія своихъ дѣйствій защитники римской практики ссылались на преданіе, идущее отъ временъ апостоловъ. Кипріанъ, какъ и Фирмилианъ, оспариваетъ тотъ фактъ, чтобы подобное преданіе существовало. Они обращались къ новозавѣтному Св. Писанію и здѣсь нигдѣ не находили указаній, чтобы еретики могли быть принимаемы безъ перекрещиванія. Напротивъ, всюду слышится только строгое осужденіе ереси. Даже тѣ случаи, на которые могли сослаться представители римской практики, какъ на свидѣтельства въ свою пользу, сюда не относились: именно, здѣсь рѣчь могла идти лишь о тѣхъ лицахъ, которые принадлежали къ церкви, потомъ перешли въ ересь и затѣмъ снова обратились къ церкви.

г) Наконецъ представители римской церкви ссылались на свой обычай—*consuetudo*. Но Кипріанъ отвѣчалъ: обычай, если на его сторонѣ не стоитъ истина, есть только старое заблужденіе, которое должно уступить мѣсто истинѣ (*veritas praevaleat et vincat; nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est*). Такимъ образомъ разсчитывались въ Африкѣ со всѣми формальными основаніями и случайными мотивами дѣйствованія римской церкви.

Въ чемъ же состоитъ догматика той и другой стороны?

а) И Стефанъ и всѣ его противники одинаково признавали фактъ, что крещеніе е д и н о и потому самому н е п о в т о р я е м о. Кипріанъ рѣшительно протестовалъ, когда его обвиняли, что онъ перекрещиваетъ. «Мы не перекрещиваемъ, мы крестимъ». По воззрѣнію Стефана, нужно разсуждать такимъ образомъ: такъ какъ крещеніе неповторяемо, то получившаго правильное крещеніе въ сектантствѣ не слѣдуетъ крестить снова при обращеніи его въ церковь. Кипріанъ напротивъ разсуждалъ иначе: такъ какъ крещеніе есть едино, то оно есть или у еретиковъ, или въ церкви. Если совершенное еретиками крещеніе правильно, сама церковь не имѣетъ крещенія. А такъ какъ церковь должна имѣть то крещеніе, которое есть едино, то слѣдовательно крещенія еретиковъ нельзя считать за крещеніе.

б) Въ спорѣ между римскимъ и кареагенскимъ епископами сталкивались два принципа, одинаково высокіе. Точку зрѣнія, на которой стоялъ Стефанъ, можно обозначить, какъ точку христіанско-догматическую, христіанско-богословскую. Основаніемъ воззрѣнія Стефана служило представленіе о величіи того, что внесло въ міръ христіанство. Христіанство принесло человѣчеству такія высокія блага, что они не теряютъ своей цѣнности, въ чьихъ бы рукахъ они ни находились, даже въ рукахъ недостойныхъ. Даже въ сектантскихъ обществахъ христіанская вѣра должна имѣть свою извѣстную дѣйственность, свою отчасти священную силу. На иной точкѣ зрѣнія стоялъ Кипріанъ; эту точку можно назвать церковною. Епископъ кареагенскій былъ рѣшительнымъ и замѣчательнымъ защитникомъ церковнаго единства. Онъ училъ, что церковь не только едина (una), но и единственна (unica). Какъ истинная, она должна обнимать собою всѣ церкви, какъ ихъ естественный и нормальный союзъ. Какъ единственная, церковь тѣмъ самымъ полагаетъ, что кромѣ нея одной нѣтъ другой церкви, и что не въ церкви, то не есть церковь. Важность союза съ церковію Кипріанъ понималъ такъ высоко, что, напр., сектантскихъ мучениковъ, пострадавшихъ за вѣру во Христа, не признавалъ исповѣдниками. Для нихъ даже крещеніе кровію не имѣло дѣйственности. «Не можетъ имѣть Бога своимъ отцомъ тотъ, кто не имѣетъ церкви своею матерію»—такъ рассуждалъ Кипріанъ и въ своемъ трактатѣ «о единствѣ церкви», и въ полемикѣ со Стефаномъ изъ-за вопроса о крещеніи еретиковъ. Смотря на все окружающее церковь, какъ не на церковь, Кипріанъ игнорировалъ всякое различіе въ томъ, что существовало внѣ церкви. Въ существѣ дѣла, кто не во Христѣ, тотъ противъ Христа, кто не собираетъ, тотъ расточаетъ (Лук. XI, 23). Поэтому всѣ сектанты, будутъ ли то еретики или раскольники, представлялись ему въ одинаково темномъ видѣ. Онъ знаетъ для всѣхъ только названіе «*adversarii Domini et antichristi*». Даже различія между ними, какъ христіанами, и язычниками онъ признавать не хотеть, ссылаясь въ данномъ случаѣ на Матѣ. X, 5—6. Когда Христосъ посылалъ апостоловъ на проповѣдь, то далъ имъ заповѣдь: *«на путь къ язычникамъ не ходите, и въ городъ самарянскій не входите, а идите inkább къ овцамъ погибшимъ дому Израилева»*. Здѣсь самаряне видимо поставлены на одинъ уровень съ язычниками. Самаряне представляли еврейскую секту, схизму, или

ересь. Слѣдовательно для Христа всякій сектантъ, схизматикъ, еретикъ долженъ быть тѣмъ же, чѣмъ является язычникъ. Кто не въ церкви, тотъ долженъ быть для церкви какъ язычникъ и мытарь. Понятно, какъ могъ Кипріанъ, стоя на такой точкѣ зрѣнія, разсуждать о всемъ, что дѣлается у еретиковъ. Все, что у нихъ дѣлается, несостоятельно и ложно. Ни одному изъ ихъ дѣйствій церковь не должна давать своей аппробаціи; поэтому крещеніе, совершенное еретиками, не очищаетъ, а лишь оскверняетъ.

в) И Кипріанъ, какъ и Стефанъ, конечно признавали то идеальное *concretum* христіанской жизни, которая описывается въ словахъ апостола: «*единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе*» (Ефес. IV, 5). Но при данныхъ историческихъ условіяхъ Стефанъ взглянулъ на дѣло практически, не позволилъ отуманить свой взоръ какими-нибудь полемическими предубѣжденіями. Для него ставился вопросъ о томъ, какъ быть въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ «*единъ Господь и едина вѣра*», но не едина церковь? На какую сторону поставить здѣсь «*едино крещеніе*»? Не вдаваясь въ какія-нибудь утрировки воззрѣній отщепенцевъ, Стефанъ призналъ, что еретики обладаютъ во всякомъ случаѣ такимъ высокимъ благомъ, какъ вѣра въ Бога, въ Троицу. Поэтому крещеніе, совершаемое еретиками во имя Св. Троицы, нужно признать правильнымъ. Такимъ образомъ благодать крещенія, по воззрѣнію Стефана, слѣдуетъ за вѣрою; отправляясь отъ вѣры, можно прійти къ относительной благодати. По мнѣнію Кипріана, нужно отправляться не отъ вѣры, а отъ церкви. Прежде чѣмъ ставить даже вопросъ о томъ, есть ли у еретиковъ крещеніе, нужно спросить, есть ли у нихъ церковь; если нѣтъ церкви, то нѣтъ и крещенія. Но даже такой постановки дѣла, какую принималъ Стефанъ, т. е. *единъ Господь, едина вѣра*, но не едина церковь, Кипріанъ не желалъ допустить. Онъ расположенъ былъ, правда, настаивать на томъ, что при подобномъ раздѣленіи благодать послѣдуетъ церкви, потому что всѣ тѣ блага, которыя даны во Христѣ, даны только въ церкви и для церкви. Онъ ссылается на то, что единство вѣры въ данномъ случаѣ не спасаетъ, и указывалъ, какъ на примѣръ, на отдѣленіе отъ ветхозавѣтной церкви Корея, Давана и Авирона. Они содержали ту же вѣру въ единого истиннаго Бога, хотѣли служить тому же Іеговѣ, но отступили отъ церкви, и за это поглощены были землею. Въ такомъ же отношеніи къ церкви стоятъ и всѣ сектанты.

Но Киприанъ оспаривалъ даже тотъ тезисъ, что сектанты обладаютъ единствомъ вѣры и единствомъ поклоненія истинному Богу. Онъ находилъ, что все, что дѣлается у еретиковъ, какъ бы ни напоминало церковь, имѣетъ сходство лишь видимое. О единствѣ вѣры у сектантовъ съ церковію не можетъ быть рѣчи, потому что не можетъ быть одинаго символа вѣры. При своемъ крещеніи новатіане должны спрашивать крещаемога: «вѣруешь ли ты въ прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную чрезъ святую церковь»: крещаемый отвѣчаетъ: «да». Но этотъ отвѣтъ неправиленъ, потому что сами сектанты не обладаютъ церковію; они слѣдовательно обязуются вѣровать въ то, чего не имѣютъ.

г) Но Киприанъ шелъ еще дальше, и Стефанъ въ данномъ случаѣ однимъ промахомъ облегчилъ ему полемику. Съ одной стороны, Стефанъ допустилъ неточное выраженіе, изъ котораго какъ будто слѣдовало, что крещеніе, совершенное только во имя Христа, а не во имя Св. Троицы, должно считаться дѣйствительнымъ. Киприанъ категорично заявилъ, что крещеніе можетъ быть совершено только во имя Троицы. Затѣмъ Стефанъ пошелъ такъ далеко, что признавалъ даже крещеніе маркіонитовъ, такимъ образомъ свою толерантность отъ схизматиковъ перенесъ собственно на еретиковъ, на сектантовъ, во всякомъ случаѣ тѣсно примыкавшихъ къ гностикамъ. Но Киприанъ доказывалъ, что содержаніе вѣры маркіонитовъ можетъ быть сходно только по фразѣ съ содержаніемъ ученія каеолической церкви, при глубокомъ однако различіи по самому содержанію. Напр., маркіониты, называя Бога отцомъ, не признавали его вмѣстѣ съ тѣмъ творцомъ міра. Представленіе о Христѣ у нихъ совершенно другое, потому что отношеніе Христа къ ветхому завѣту иное у маркіонитовъ и у каеоликовъ. Фирмилианъ кесарійскій точно также доказывалъ, что даже у монтанистовъ догматическое ученіе о Св. Троицѣ различно отъ каеолическаго. Если поставить дальнѣйшій вопросъ: кто есть тотъ Христосъ, въ котораго монтанисты вѣруютъ? они должны сказать: тотъ Христосъ, который послалъ Духа Утѣшителя, проявляющагося въ Монтанѣ и его пророчествахъ. Такъ какъ этихъ пророчествъ каеолическая церковь не признаетъ, то должна признать, что монтанисты вѣруютъ не въ того Христа, въ котораго вѣруетъ каеолическая церковь. При помощи такихъ полемическихъ натяжекъ конечно можно было бы оспаривать православіе догматическаго ученія

о Троицѣ даже у новатіанъ. Напр. Діонисій александрійскій позволялъ себѣ такую дедукцію, что Новатіанъ вводитъ хульное ученіе о Богѣ и клевететь на всеблагаго Господа нашего І. Христа, представляя Его немилостивымъ. Въ данномъ случаѣ взглядъ Стефана на схизматиковъ отличается безпристрастіемъ. Онъ не думалъ открывать какихъ-нибудь не существующихъ въ дѣйствительности различій между ученіемъ сектантовъ и католиковъ, которыя въ концѣ концовъ были только тенденціозными выводами.

д) Чтобы установить свою точку зрѣнія какъ единственно правильную, Кипріанъ придавалъ дѣлу гораздо болѣе широкую постановку. Единичный вопросъ о крещеніи онъ развивалъ въ вопросъ о самой благодати. Крещеніе, по его убѣжденію; слагается изъ двухъ сторонъ, которыя никакъ нельзя отдѣлить одну отъ другой, и нельзя сказать, чтобы одна сторона была дѣйствительна, другая не дѣйствительна. Въ крещеніи съ одной стороны является крещаемый, котораго въ Римѣ признають крещаемымъ правильно. Но съ другой стороны въ крещеніи несомнѣнно является и тотъ, кто креститъ. Разъ мы признаемъ, что крещеніе схизматиковъ въ первомъ моментѣ правильно, мы должны допустить, что и тотъ, кто креститъ, креститъ правильно, а слѣдовательно должны допустить, что въ схизматическихъ обществахъ существуетъ іерархическое преемство, что тамъ существуетъ благодать. А разъ тамъ существуетъ іерархическое преемство, то трудно сказать, чего же тамъ не существуетъ.—Въ Римѣ полагали, что схизматики могутъ совершать таинство крещенія, но крещенныхъ ими нужно подтверждать снова, нужно возлагать на нихъ руки, чтобы сообщить имъ благодать Св. Духа. Но здѣсь они допускають *implicite* самое нелѣпое предположеніе, что Духъ Св. выше Христа, что посланный выше пославшаго. Гдѣ есть Христось, тамъ нераздѣльно существуетъ и Духъ Св. Кто можетъ сообщить благодать въ крещеніи, тотъ можетъ сообщить ее и въ руковожденіи (*confirmatio*). Чтобы совершить крещеніе, нужно возродить Духомъ, для чего требуется не только вода, но и Духъ. Слѣдовательно схизматики, совершающіе крещеніе, если они совершаютъ его правильно, должны мыслиться, какъ обладающіе дарами Св. Духа. Слѣдовательно нужно допустить, что они могутъ совершать и правильную *confirmatio*. Затѣмъ, при крещеніи крещаемый помазывается елеемъ, который освящается на алтарѣ. Слѣдовательно,

допустивъ, что крещеніе схизматиковъ правильно, мы должны допустить, что они обладают и правильнымъ алтаремъ, а въ такомъ случаѣ обладаютъ возможностью совершать правильную Евхаристію. Такимъ образомъ, получится тотъ выводъ, что у схизматиковъ существуетъ правильное іерархическое преемство, слѣдовательно, благодать хиротоніи; они могутъ совершать не только крещеніе но и конфирмацію, могутъ совершать и Евхаристію. Такимъ образомъ, существенно поколеблется то возрѣніе, что спасеніе возможно только въ церкви. Какое же благо можетъ предложить церковь, если такими благами могутъ обладать и сектанты?—Исходя изъ этого взгляда, Фирмилианъ каппадокійскій обзываетъ Стефана защитникомъ еретическаго крещенія, врагомъ церкви, болѣе тяжкимъ, чѣмъ сами еретики и схизматики. Послѣдніе, по крайней мѣрѣ, обращаются къ церкви за ея дарами, сознавая свою беспомощность; Стефанъ же отказывается имъ въ томъ благодатствованіи, котораго они ищутъ, и слѣдовательно, защищаетъ благодать, находящуюся у еретиковъ и схизматиковъ.

е) Сторонники римскаго возрѣнія ударяютъ на тотъ пунктъ, что въ подобныхъ вопросахъ, какъ крещеніе еретиковъ, не нужно обращать вниманіе на то, кто креститъ, такъ какъ крещаемый принимаетъ отпущеніе грѣховъ сообразно съ тѣмъ, во что онъ вѣруетъ. аа) Съ этимъ Кипріанъ никакъ не могъ согласиться уже по изложеннымъ выше (в, д) основаніямъ: онъ былъ убѣжденъ, что даже совершенное единство вѣры не спасаетъ отступниковъ отъ церкви, и не признавалъ тождества вѣры у еретиковъ и въ церкви. Если еретики по вѣрѣ получаютъ, то получаютъ лишь то, во что вѣрують, а такъ какъ вѣрують неправильно, то не могутъ получить и благодати. Для Кипріана было несомнѣнно, что *ubi veritas, ibi gratia*. А такъ какъ истина едина и она находится только въ католической церкви, то и благодать должна быть едина, и именно та, которая находится въ католической церкви. Другой благодати не можетъ быть никакой. бб) Посредство священника въ крещеніи Кипріанъ признаетъ настолькоъ существеннымъ, настолькоъ неизбѣжнымъ условіемъ самаго крещенія, что для него было далеко не безразлично, кто будетъ этимъ посредствующимъ. Какъ можетъ, говоритъ онъ отъ имени собора 255 г., молиться за крещаемаго *sacerdos sacrilegus et peccator*, священникъ, нарушившій законы вѣры и грѣшникъ, когда написано: *«грѣшниковъ Богъ не слушаетъ, но кто чтитъ Бога и тво-*

ритъ волю Ею, того слушаетъ» (Иоан. IX, 31)? Какъ можетъ совершать духовное тотъ, кто самъ лишился Св. Духа? Какъ можетъ дать то, чего самъ не имѣеть? Какъ можетъ мертвый самъ оживотворить другого? Совершенно необходимо потому, чтобы обращающійся въ церковь былъ обновленъ и освященъ святыми, ибо написано: *«будьте святы, ибо Я святъ Господь Богъ вашъ»*. Здѣсь Кипріанъ вступаетъ уже на скользкій путь субъективизма въ своихъ воззрѣніяхъ. Правда, онъ держится еще такого субъективизма, подъ которымъ лежитъ крѣпко объективная почва: святъ для него тотъ, кто принадлежитъ къ единой святой церкви, кто исповѣдуетъ католическую вѣру. Но приводимыя имъ основанія бьютъ далѣе его наличной цѣли. Кто начинаетъ толковать о грѣшномъ священникѣ, какъ о неспособномъ совершать іерархическія дѣйствія, тотъ находится въ серьезной опасности съ почвы объективно-церковно-догматической перейти на шаткое основаніе субъективно-личной нравственности. Нужно прибавить, что этими же словами Писанія Кипріанъ доказывалъ и то, что два епископа испанскіе (Martialis и Basilides), какъ libellatici, должны быть непременно лишены сана, потому что не могутъ молиться за свою паству и совершать для нея іерархическія дѣйствія.

ж) Практическій выводъ изъ всѣхъ этихъ частныхъ положеній у Кипріана звучитъ очень категорично: у враговъ и антихристовъ нѣтъ ни крещенія, ни благодати, потому что у нихъ нѣтъ церкви; они то же, что язычники; приходящихъ изъ нихъ въ церковь нужно крестить, какъ некрещенныхъ. Этого пункта нужно держаться строго: поступиться здѣсь чѣмъ-нибудь значило бы, подобно Исаву, преступно отречься отъ правъ своего церковнаго первородства. Римская практика показываетъ въ христіанахъ недостатокъ ревности о славѣ Божіей. Такой толерантизмъ хуже еврейскаго закоснѣнія, потому что объ евреяхъ апостоль говоритъ, что они имѣютъ ревность о Богѣ, но ревность не по разуму (Рим. X, 2); о христіанахъ, держащихся римской практики, нельзя сказать даже и этого.

Въ полемикѣ противъ римской практики Кипріанъ ссылался на слѣдующія мѣста Св. Писанія. Притч. IX, 19: *«отъ воды чуждія ошайся, и отъ источника чуждаго не пій»*. Іер. XV, 18: *«бысть мнѣ яко вода лживая, не имущая вѣрности»*. Сир. XXXIV, 25: *«омывайся отъ мертвеца, и ники прикасайся ему, кая польза ему отъ бани?»* (собственно въ карагенской

церкви эти слова читались по-латыни такимъ образомъ: «Кто окрестится отъ мертваго, что пользы ему въ этомъ омовеніи?» *Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus?*). Пс. CXL, 5: «*елей же грѣшнаго да не намаститъ главы моея*». Ос. IX, 4: «*требы ихъ (или жертвоприношенія) яко хлѣбъ жалости имъ, вси ядущіи твоя осквернятся*». Числ. XVI, 26: «*отступите отъ кушъ чловѣкъ жестокосердыхъ сихъ, и не прикаснитесь ко вѣсмъ, елика суть имъ, да не погибнете купно во всемъ грьсѣ ихъ*».

4. Расколъ донатистовъ ¹⁾.

Расколъ донатистовъ, который я связываю съ предшествующимъ споромъ Кипріана со Стефаномъ, представляетъ особый интересъ. Онъ показываетъ, какъ опасны заблужденія генія. Малѣйшая ошибка, допущенная въ геніальной аргументаціи, послѣдовательно приводитъ иногда къ розни, которой геній не предвидитъ, и къ такимъ слѣдствіямъ, что часто нужно бываетъ много усилій для исправленія ошибки генія. Какъ ни блестящи воззрѣнія Кипріана, но въ нихъ была такая крайность, что нуженъ былъ геній Августина, чтобы нейтрализовать и обезвредить взгляды Кипріана.

Въ Африкѣ латинской, находившейся подъ управленіемъ Максиміана, гоненіе было и должно было быть. Максиміанъ былъ такого жестокаго характера, что Діоклетіану стоило намекнуть на что-либо жестокое, чтобы Максиміанъ съ удовольствіемъ взялся за это. Поэтому въ Африкѣ гоненіе пове-

¹⁾ Въ новѣйшее время поднять былъ въ ученой литературѣ вопросъ о подлинности разныхъ документовъ, относящихся къ первоначальной исторіи донатизма. Отрицательные въ большей или меньшей степени взгляды высказывали: M. D e u t s c h, *Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus. Neu herausgegeben und erklärt.* Berlin 1875. D. V ö l t e r, *Der Ursprung des Donatismus.* Freiburg 1883. O. S e e c k, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus,* въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, B. X, 1889, S. 505—568. Противъ Зеека выступилъ L. D u c h e s n e, *Le dossier du donatisme,* въ *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, t. X, 1890. Подъ влияніемъ аргументаціи Дюшена Зеекъ измѣнилъ въ значительной мѣрѣ, хотя и не вполне, свой первоначальный взглядъ въ статьѣ *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts,* въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, B. XXX, 1909, S. 181—227. Ср. еще о донатизмѣ W. Th ü m m e l, *Zur Beurteilung des Donatismus.* Halle 1893.

дено было круто, но, сильно разгорѣвшись, скоро погасло и не имѣло такого значенія, какъ на востокѣ. Какъ только оно стало затихать, христіане стали принимать мѣры, чтобы не раздувать пожара. Во главѣ кареагенской церкви стоялъ тогда епископъ Менсурій. Особенный колоритъ гоненіе въ Африкѣ получило потому преимущественно, что тамъ обращали вниманіе на священныя христіанскія книги и требовали ихъ сожженія. Менсурій держался воззрѣній весьма умѣренныхъ, внушаемыхъ пастырскимъ благоразуміемъ, и не считалъ нужнымъ отъ ревностнаго стоянія за Христа переходить въ прямой вызовъ языческимъ гонителямъ, и употреблялъ всѣвозможныя для него мѣры, чтобы ослабить столкновеніе между христіанами и языческою властію. Опасность выдачи священныя книги онъ предотвратилъ тѣмъ, что положилъ въ той базиликѣ, въ которой предполагалось произвести обыскъ, вмѣсто священныя книги, еретическія сочиненія, чѣмъ языческія власти и удовлетворились, и не сочли нужнымъ вести дѣло далѣе, когда подмѣна была открыта. Менсурій предполагалъ, что многіе африканскіе ригористы къ этой мѣрѣ отнесутся довольно неодобрительно. Поэтому, онъ имѣлъ переписку по этому вопросу съ Секундомъ тигизискимъ, представителемъ крайняго ригористическаго воззрѣнія. Въ отвѣтѣ Менсурію Секундъ отнесся къ его практикѣ съ довольно яснымъ порицаніемъ. Онъ говорилъ, что не считаетъ даже возможнымъ дѣлать подобныя послабленія, ссылаясь въ оправданіе своей строгости на примѣръ Елеазара, который не только не хотѣлъ вкусить мяса запрещеннаго, но даже отказался отъ предложеннаго ему мяса, закономъ дозволеннаго, чтобы не подать повода думать, что онъ измѣняетъ своей отеческой вѣрѣ.

Отношеніе Менсурія къ мученичеству вообще было таково, что могло навлечь на него только негодованіе неразумныхъ ригористовъ. Въ то время сами языческія власти запада старались сколько возможно ограничить число христіанскихъ мученичествъ. Поэтому мучениковъ, призванныхъ къ этому подвигу теченіемъ неотвратимыхъ обстоятельствъ, было если не мало, то во всякомъ случаѣ и не такъ много, какъ было лицъ въ наличности взятыхъ подъ стражу. Кромѣ мучениковъ по необходимости и, слѣдовательно, по христіанскому долгу, было довольно много фанатиковъ, которые сами своимъ заявленіемъ о томъ, что они христіане и не исполняютъ эдикта, вызвали языческія власти на распоряженіе взять ихъ подъ стражу. Были люди и еще

низшаго разбора. Оказывается, что къ исповѣдникамъ примкнули и нѣкоторые проходимцы, считавшіе возможнымъ подъ видомъ страданія за Христа избавиться отъ необходимости платить по своимъ долговымъ обязательствамъ, или расчитывавшіе по крайней мѣрѣ нѣкоторое время пожить въ свое удовольствіе въ тюрьмахъ на счетъ христіанской благотворительности или даже обогатиться изъ этого источника. Въ виду подобныхъ мнимыхъ ревнителей за имя Христова, Менсурій счелъ себя обязаннымъ объявить, что лица, которыя сами предадутъ себя языческой власти и будутъ казнены не за имя Христова, а потому что навлекли на себя подобную казнь какими-нибудь другими обстоятельствами, не будутъ считаться кареагенскою церковію за мучениковъ. Это, разумѣется, могло возбуждать только неудовольствіе противъ епископа въ средѣ тѣхъ, противъ кого эта мѣра направлялась. А такъ какъ опытъ Кипріана показывалъ, что исповѣдники могутъ производить и большое смущеніе въ церковной дисциплинѣ, то Менсурій счелъ себя обязаннымъ быть на стражѣ при сношеніяхъ между христіанами и лицами, взятыми подъ стражу.

Ревностнымъ помощниковъ его былъ архидіаконъ Цециліанъ. Позднѣйшіе донатисты описываютъ того и другого въ самыхъ ужасающихъ краскахъ. Подъ ихъ перомъ Менсурій является болѣе жестокимъ, чѣмъ сами палачи, а Цециліанъ—его достойнымъ помощникомъ. Этотъ архидіаконъ будто бы поставилъ предъ входомъ въ темницы, гдѣ были заключены христіане, нѣсколько людей, вооруженныхъ ремнями и плетями. Эти стражи у лицъ, приходившихъ навѣстить исповѣдниковъ, отнимали пищу, которую они имъ приносили, и разбрасывали ее даже собакамъ. «Предъ воротами тюремъ лежали отцы и матери исповѣдниковъ и вопіяли къ небу о мщеніи противъ тѣхъ, которые не позволяютъ даже издали взглянуть на дѣтей своихъ и, такимъ образомъ, заставляютъ проводить у порога тюрьмы дни и безсонныя ночи. Поднимался отовсюду громкій вопль и горькій плачь потому, что не даютъ обнять св. мучениковъ и не позволяютъ христіанамъ совершать дѣла милосердія, такъ какъ свирѣпствуетъ тираннъ и жестокій палачъ Цециліанъ». Весьма вѣроятно, что во всемъ этомъ разсказѣ заключается какая-нибудь доля правды, тѣмъ болѣе, что и по другимъ извѣстіямъ Цециліанъ представляется характеромъ весьма рѣшительнымъ и способнымъ на мѣры довольно крутыя. Но въ цѣломъ этотъ разсказъ несомнѣнно страдаетъ сильнѣйшими преувеличеніями.

Такимъ образомъ, еще ранѣе возникновенія раскола противъ Менсурія и Цециліана существовало недовольство въ Кареагенѣ и другихъ мѣстахъ, вызванное отношеніемъ ихъ обоихъ къ исповѣдникамъ. Когда гоненіе совершенно затихло, на Менсурія пало одно непріятное дѣло. Въ Кареагенѣ распространился какой-то пасквиль (*epistola famosa*) противъ Максенція. Подозрѣніе въ авторствѣ его пало на діакона Феликса, который укрывался въ домѣ Менсурія. Менсурій рѣшительно отказался выдать этого діакона властямъ, и самъ, вызванный на судъ предъ императора въ Римъ, отправился туда, оправдался, но на возвратномъ пути скончался, и такимъ образомъ кареагенская кафедра сдѣлалась вакантна ¹⁾.

Отправляясь въ Римъ въ эту опасную поѣздку, съ которой была соединена опасность быть казненнымъ за укрывательство пасквильянта, Менсурій рѣшился принять послѣднія мѣры, зависящія отъ него, какъ отъ епископа, по части охраненія церковнаго имущества, которое онъ передалъ двумъ довѣреннымъ лицамъ, пресвитерамъ (*seniores*) Ботру и Целестію. Послѣ смерти Менсурія явились самыя разнообразныя теченія въ Кареагенѣ. Указанныя два лица намѣрены были повести дѣло такъ, чтобы передача имущества была произведена секретно, и часть имущества можно было присвоить себѣ. Но Цециліанъ былъ хорошо знакомъ и съ самимъ Менсуріемъ и съ имуществомъ. Такимъ образомъ, и эти два лица подверглись соблазну образовать общество недовольныхъ Цециліаномъ. Значительная часть кареагенскихъ христіанъ избрала преемникомъ Менсурія архидіакона Цециліана. Но существовало много недовольныхъ имъ, которые и повели противъ него свою атаку. Они завязали сношенія съ нумидійскими епископами, во главѣ которыхъ стоялъ Секундъ тигизскій.

Эти епископы считали всѣхъ такъ называемыхъ традаторовъ безусловно неспособными совершать іерархическія дѣйствія. Впрочемъ, сторонники Менсурія имѣли основаніе думать, что суровые нумидійскіе ригористы были болѣе строги къ другимъ, чѣмъ къ самимъ себѣ. Указывали на протоколъ собора въ Цартѣ

¹⁾ Въмѣсто 311 года, обычно принимаемой даты смерти Менсурія и начала донатистскаго раскола, O. Seeck, *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts*, въ *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), устанавливаетъ болѣе раннюю дату—307 годъ.

(305 г.), подлинность котораго основательно не опровергнута ни донаристами, ни современною наукою, изъ котораго видно, что когда Секундъ вздумалъ очистить на этомъ соборѣ нумидійскій епископатъ отъ подозрѣваемыхъ въ предательствѣ, то оказалось, что чуть ли не большинство нумидійскихъ епископовъ стоятъ подъ этимъ подозрѣніемъ. Одинъ изъ нихъ въ отвѣтъ на обвиненіе Секунда отвѣтилъ ему рѣшительнымъ заявленіемъ, что онъ его самого, Секунда, подозрѣваетъ въ томъ, что онъ едва ли такъ легко отдѣлался отъ требованій языческой власти, какъ онъ самъ рассказываетъ. Засѣданіе приняло столь бурный характеръ, что Секундъ рѣшился передать дѣла всѣхъ суду Божию. Это нисколько не мѣшало ему оставаться рьянымъ преслѣдователемъ всѣхъ traditoresъ и представителемъ самой строгой церковной дисциплины въ отношеніи къ падшимъ. Съ лицами этихъ убѣжденных завязали сношеніе карагенскіе христіане, недовольные Цециліаномъ, намѣченнымъ въ карагенскаго епископа.

Повидимому, опасаясь серьезнаго столкновенія съ недовольными, партія Цециліана желала ускорить его хиротонію. Къ удивленію, одновременно съ сторонниками Цециліана дѣйствовали въ томъ же направленіи упомянутые карагенскіе пресвитеры, которые сами имѣли виды на каѳедру и рассчитывали, что ихъ планы скорѣе удадутся, если вопросъ о замѣщеніи каѳедры останется домашнимъ дѣломъ въ Карагенѣ. Такимъ образомъ рѣшено было пригласить на соборъ для хиротоніи ближайшихъ къ Карагену епископовъ. Во главѣ ихъ стоялъ Феликсъ аптунгскій, который и хиротонисовалъ Цециліана.

Уже послѣ хиротоніи явился Секундъ съ своими 70 нумидійскими епископами и сталъ на сторону недовольныхъ Цециліаномъ. Одна карагенская богатая вдова Люцилла съ особеннымъ усердіемъ приняла этихъ нумидійскихъ епископовъ. Она имѣла основаніе быть недовольною Цециліаномъ даже лично. Еще будучи архидіакономъ и по этому званію обязанный надзирать за лицами, находившимися въ церкви, онъ одинъ разъ серьезно укорилъ Люциллу за то, что она, по своему обычаю, прежде принятія святыхъ Тайнъ, цѣловала кость какого-то сомнительнаго мученика. Цециліанъ, повидимому, пригрозилъ ей даже лишеніемъ церковнаго общенія, если она не оставитъ этого обычая. Оскорбленная богатая ханжа сдѣлалась непримиримымъ врагомъ архидіакона и осо-

бенно рьяно принялась агитировать съ нумидійскими епископами.

Попытка Цециліана завязать сношенія съ своими собратьями прибывшими изъ Нумидіи оказалась бесполезною. Нумидійцы утверждали, что хиротонія Цециліана не дѣйствительна, такъ какъ ее совершилъ traditorъ Феликсъ аптунгскій, потому что человекъ, запятнавшій себя отступничествомъ, можетъ сообщать только проклятiе, а никакъ не благословеніе. Цециліанъ рѣшился на мѣру отчаянную, для нашихъ современныхъ понятій даже совсѣмъ невѣроятную. Онъ послалъ сказать нумидійскимъ епископамъ, что если его рукоположеніе они не признаютъ дѣйствительнымъ, то благоволятъ признать его простымъ діакономъ, и какъ такого, пусть хиротонисуютъ сами. Цециліанъ хотѣлъ удовлетворить этимъ нумидійскихъ епископовъ, оскорбленныхъ тѣмъ, что поспѣшили хиротоніею безъ ихъ примаса, и утверждавшихъ, что слѣдовало бы, «*ut princeps a principe ordinaretur*». Услышавъ объ этомъ предложеніи Цециліана, одинъ изъ нумидійскихъ епископовъ, Пурпурій, высказалъ самую неумѣренную радость. «Пусть онъ только явится къ намъ, говорилъ онъ, и преклонитъ голову для рукоположенія: пробить ему голову въ знакъ покаянія—и дѣлу конецъ»¹⁾. Но узнавъ о такомъ замыслѣ противъ Цециліана, всѣ каеволики удержали его и не позволили ему явиться къ такимъ «разбойникамъ». Нумидійскіе епископы составили противъ него соборъ и вызывали его на судъ, и когда онъ не явился, они заочно признали его низложеннымъ и отлученнымъ. За хорошій подарокъ, предложенный Люциллою, они избрали и хиротонисовали въ епископы кареагенскаго чтеца Майерина, бывшаго домашнимъ другомъ (*domesticus*) Люциллы. Такимъ образомъ въ Кареагенѣ оказалось два епископа, и въ африканской церкви появился расколъ.

Документы, содержащіе свѣдѣнія объ этомъ [*Gesta apud Zenophilum*—протоколъ разслѣдованія консуляромъ Нумидіи Зенофиломъ въ 320 г. дѣла объ отступничествѣ епископа Сильвана циртскаго]—живописнѣйшіе памятники, обрисовывающіе бытъ церковный въ Африкѣ. Сохранились и данныя о

¹⁾ „*Quassetur ei caput de poenitentia*“, т. е. возложить на него руку какъ на кающагося. Низведши Цециліана кареагенскаго до положенія кающагося, тѣмъ самымъ нумидійскіе епископы лишили бы его даже діаконскаго сана и сдѣлали бы его безусловно неспособнымъ къ пріятію клировой должности.

подкупъ Люциллы. Когда стало извѣстнымъ, что на сумму Люциллы совершонъ былъ подкупъ, то нумидійскіе епископы объяснили, что она сдѣлала отъ радости пожертвованіе на бѣдныхъ. Но во время былъ сдѣланъ допросъ, и оказалось, что хотя деньги лежали въ церкви, но никто не заявлялъ, что это Люцилла жертвуетъ отъ щедротъ своихъ, такъ что хотя бы эти деньги и дѣйствительно были пожертвованы на бѣдныхъ, однако имъ-то онѣ не попали бы.

Прошло очень немного времени, когда это раздѣленіе подвляніемъ другихъ обстоятельствъ приняло особенную окраску. Императоръ Константинъ въ то время оказывалъ особенно щедрое вспомошествованіе церквамъ христіанскимъ. Церкви эти въ предшествовавшія, хотя и краткія, гоненія Максиміана были разрушены, и на возстановленіе ихъ была удѣлена часть щедротъ Константина. Милостями его широко воспользовались и христіане Африки, но только въ тѣхъ указахъ, съ которыми эти милости сопровождались, рѣшительно исключались отъ пользованія ими всѣ тѣ, которые не принадлежатъ къ католической церкви. О донатистахъ въ особенности Константинъ былъ весьма нелестнаго мнѣнія, признавая въ нихъ фанатиковъ и граждански неспокойныхъ людей. Узнавъ о содержаніи указа, донатисты почувствовали себя особенно затронутыми и не пожелали быть безъ суда осужденными. Проконсулу Африки они представили прошеніе на имя императора и цѣлую кипу разныхъ документовъ, которые нужно было препроводить при этомъ прошеніи¹). Сторонники Майо-

¹) Прошеніе донатистовъ (Optat. I, 22) Константину В., поданное ранѣе 15 апрѣля 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.—Datae a Lucanio—et ceteris episcopis partis Donati) есть важный документъ, признаваемый за подлогъ D. Völter'омъ (Der Ursprung des Donatismus. Freiburg 1883, S. 138) и O. Seeck'омъ (Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus, въ Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. X, 1889, S. 550—551)—на томъ I („рѣшающемъ“) основаніи, что оно подано отъ pars Donati, тогда какъ въ 313 г. донатисты назывались (въ официальномъ документѣ отъ 15 апрѣля 313 г., при которомъ проконсулъ препроводилъ ихъ жалобу съ документальными ея основаніями Константину) „pars Majorini“ и II, на томъ (дополнительномъ) основаніи, что „необъяснимо, почему между подателями прошенія нѣтъ имени ни Майорина, ни Секунда тигизискаго“. Igitur (заключеніе Зеека), это прошеніе—„eine so kindliche Fälschung“, что Оптатъ на такой „Machwerk“ не способенъ, и слѣдовательно подлогъ учиненъ не Оптатомъ.—1) Критика ударяетъ только на внѣшность, не

рина (pars Majorini) просили Константина быть и въ отноше-
ніи къ нимъ справедливымъ. Такъ какъ въ Африкѣ существу-
еть споръ о томъ, кому должно по праву принадлежать на-

касясь самаго содержанія прошенія. 2) „Рѣшающее“ (1-е) основаніе
устраняется уже тѣмъ, что „Donati“ можетъ быть и позднѣйшею глоссою,
поставленною въ текстъ (съ поля) на мѣсто первоначальнаго „Majorini“.
3) Если указываемое во 2-омъ мотивѣ обстоятельство „необъяснимо“, то
а) столь же необъяснимо, что и на соборѣ римскомъ 2 октября 313 г.
и — видимо — на соборѣ арльскомъ дѣло донатистовъ защищаетъ не
Майоринъ и не Секундъ, а Donatus de Casa Nigra (въ римскихъ актахъ
названъ по имени); равно и то, б) что главнымъ борцомъ за донатизмъ
на конференціи кареагенской 411 г. является Петиліанъ константиій-
скій, а не Приміанъ кареагенскій (этотъ послѣдній лишь nachträglich
выбранъ въ число собесѣдниковъ); однако и а) и б) несомнѣннѣйшіе
факты. 4) Въ дѣйствительности „необъяснимое“ объяснить не трудно.
а) Майоринъ, не болѣе какъ „чтець“ и „domesticus Lucillae“, оказался кареа-
генскимъ епископомъ лишь по протекціи этой богатой ханжи и ея бла-
говоленію заслужилъ, вѣроятно, не высокими умственными дарованіями,
а потому для борьбы за дѣло донатистовъ и не былъ пригоденъ. б) Въ
числѣ основаній, почему подлинность (недошедшихъ до насъ) дѣяній
собора нумидійцевъ въ 311 или 312 г. признается сомнительною, фигу-
рируетъ такое возраженіе. Опата говоритъ: въ числѣ этихъ 70 еписко-
повъ, были „omnes supramemorati traditores“, участвовавшіе на соборѣ
въ Circa 5 марта 305 г.; „очень странно (sehr auffällig), что члены одного
собора въ полномъ составѣ спустя 6—7 лѣтъ являются на другомъ со-
борѣ“. αα) Но, допуская даже, что „omnes“ здѣсь вполнѣ точно, стран-
ность эта значительно уменьшается, если мы вспомнимъ, что въ Circa
въ 305 г. было всего 10 resp. 11 епископовъ, въ томъ числѣ 4 resp.
7 „traditores“; если изъ 7—10 человекъ никто не заболѣлъ и не умеръ,
въ этомъ страннаго нѣтъ. ββ) Но въ возраженіи противъ подлинности
прошенія выдвигаютъ на видъ, что въ подписяхъ нѣтъ имени Секунда.
Однако—по естественному закону—и заболѣть и умереть скорѣе другихъ
могъ именно Секундъ, уже въ мартѣ 305 г. бывшій primas, т. е. senex
Numidiae, т. е. старѣйшій по хиротоніи, а вѣроятно также и по лѣтамъ,
епископъ во всей Нумидіи (гдѣ тогда было minimum 70 епископовъ).
Если въ 313 г. Секундъ и былъ живъ, то pars Majorini имѣли основаніе
почтивать маститаго старца отъ морского плаванія. 5) Но такъ какъ
Donatus a Casa Nigra, по извѣстію у Августина, еще въ то время, когда
Цециліанъ былъ діакономъ, устроившій въ Кареагенѣ схизму, является
несомнѣнно вождемъ донатистовъ на римскомъ соборѣ 313 г., то стано-
вится сомнительнымъ и самое основное положеніе Фельтера-Зеека, что
въ 313 г. они составляли pars Majorini; а потому возможно и то, что
и тогда уже pars Majorini называлась также и „pars Donati“, и у Опата
сохранено это второе названіе. [Зеекъ продолжаетъ держаться мнѣнія о
неподлинности разсматриваемаго документа и въ настоящее время, въ
статьѣ Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts въ Zeitschrift für Kirchenges-
chichte, В. XXX, 1909. S. 214—216, не соглашаясь съ защитой его Дю-
шенемъ].

званіе церкви католической, то податели прошенія и ходатайствуютъ о томъ, чтобы имъ дали въ качествѣ судей въ этомъ спорѣ епископовъ галльскихъ, мотивируя этотъ выборъ тѣмъ, что во время гоненія Галлія была подъ властію Константія Хлора, не преслѣдовавшаго христіанъ; тамъ традаторовъ не могло быть, и слѣдовательно судьи оттуда могли быть вполнѣ безпристрастными.

Это прошеніе поступило къ Константину въ 313 г., когда онъ находился въ Галліи. Онъ удовлетворилъ просителей и назначилъ трехъ галльскихъ епископовъ, Ретикія отенскаго, Матерна кельнскаго и Марина арльскаго, которые должны были отправиться на соборъ въ Римъ, и тамъ, подъ предсѣдательствомъ римскаго епископа, вмѣстѣ съ другими итальянскими епископами рѣшить дѣло. Вызваны были изъ Африки представители той и другой партій. Соборъ (2—4 октября 313 in Laterano) рѣшилъ дѣло въ пользу Цециліана.

Но сектаторы, какъ легко было ожидать, не признали себя довольными рѣшеніемъ этого вопроса. Они ударили на то, 1) что рѣшеніе произнесено лишь немногими епископами (соборъ состоялъ изъ 19 членовъ и 21 тяжущагося), 2) что будто бы не принятъ былъ въ соображеніе одинъ какой-то важный для рѣшенія этого вопроса документъ, и кромѣ того 3) соборъ былъ собранъ слишкомъ поспѣшно, такъ что предварительное слѣдствіе въ Африкѣ за то время не могло быть произведено и фактическая сторона дѣла не была установлена.

Константинъ уважилъ и эту просьбу и отдалъ приказъ гражданскимъ властямъ произвести нужное разслѣдованіе на мѣстѣ по тѣмъ пунктамъ, на которые сторонники Майорина указывали. Это походило уже на *reductio ad absurdum* всего этого сектантскаго движенія. Дѣло приняло направленіе очень странное. Люди претендовавшіе быть въ особенности церковію святыхъ, дали ему такую постановку, что въ самомъ священномъ вопросѣ религіозно-христіанской совѣсти оказывался рѣшающимъ голосъ простаго язычника, который могъ быть христіанамъ даже враждебнымъ. Вопросъ шелъ о томъ: Феликсъ аптунгскій былъ ли традиторомъ или нѣтъ? И для рѣшенія этого вопроса къ слѣдствію были привлечены языческія власти, исполнявшія разныя должности въ то время, на которое приблизительно падаетъ предполагаемое предательство этого Феликса. Были допрошены языческій аптунгскій жрецъ и нѣ-

которыя другія должностныя лица; отъ добросовѣстности ихъ показаній зависѣлъ исходъ дѣла Феликса. Предсѣдательствовавшій на судѣ и производившій это слѣдствіе проконсулъ Эліанъ призналъ Феликса отъ подозрѣнія въ предательствѣ совершенно оправданнымъ (15 февраля 315 г.). Все обвиненіе покоилось на одномъ имѣвшемся у донатистовъ письмѣ язычника дуумвира ¹⁾, который будто бы этимъ письмомъ удостовѣрялъ Феликса аптунгскаго, что книги Св. Писанія, имъ преданныя, уже сожжены. Какъ показало слѣдствіе, это письмо было написано при странныхъ обстоятельствахъ. Одинъ человѣкъ (Ingen-tius), лично недовольный Феликсомъ, вздумалъ взвести на него обвиненіе въ предательствѣ, явился къ дуумвиру во время обѣда, когда онъ, очевидно, не былъ расположенъ къ разслѣдованію, и упросилъ послѣдняго написать это письмо; Феликсъ, будто бы, желалъ присвоить себѣ скрытыя имъ книги, сославшись на то, что онѣ сожжены.

Созванъ былъ между тѣмъ второй соборъ въ самой Галліи, въ Арлѣ, подъ предсѣдательствомъ того самаго Марина арльскаго, который присутствовалъ и на римскомъ соборѣ. Соборъ назначенъ былъ на 1 августа 314 г. По разслѣдованіи дѣла и здѣсь рѣшеніе состоялось также въ пользу Цециліана. Выдающіеся обвинители его лишены епископскаго сана, прочіе сектанты лишены общенія впредь до обращенія къ католической церкви.

Видя, что и второе рѣшеніе церковнаго суда не въ ихъ пользу, сектанты начали хлопотать предъ Константиномъ, чтобы онъ рѣшилъ дѣло своею собственною властію. Императоръ, желавшій видѣть въ христіанствѣ лицъ болѣе идеальнаго направленія, былъ возмущенъ этимъ требованіемъ. «Какое безуміе требовать суда у человѣка, который самъ ожидаетъ суда Христова! На судъ священниковъ (sacerdotum) слѣдуетъ смотрѣть какъ на судъ Самого Бога», говорилъ императоръ. Но отщепенцы (теперь уже не pars Majorini, а pars Donati, донатисты, по имени преемника Майорина, Доната «великаго») ²⁾ умѣли найти при

¹⁾ Устройство городовъ было муниципальное. Во главѣ управленія стояли лица, соотвѣтствующія количеству населенія, такъ что были кватурвиры, триумвиры и дуумвиры.

²⁾ D. J. Chapman, Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae, въ *Revue bénédictine*, 1909, № 1, p. 13—23, признаетъ Доната Великаго за одно и то же лицо съ Донатомъ изъ Casae Nigrae. Ср. также O. Seeck, *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts*, въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte*.

дворъ представителей, которые разъяснили Константину, что отказывать въ просьбѣ такимъ фанатичнымъ людямъ не безопасно, такъ что Константинъ рѣшился произнести судъ, и произнесъ его (10 ноября 316 г.) не въ пользу донатистовъ. Но въ виду соблюденія спокойствія въ Африкѣ, рѣшено было Цецилиана задержать въ Брешии (Brixia), а Донату, дозволивъ возвратиться въ Африку, запретить жить въ Карфагенѣ¹⁾. Но когда получено было извѣстie, что Донатъ самовольно возвратился въ Карфагенъ, то отпущенъ былъ туда и Цецилианъ. Императоръ издалъ противъ донатистовъ строгіе законы. Но преслѣдованіе вызвало только еще болѣе серьезное возбужденіе въ сектантахъ.

Наконецъ, въ 321 г. они обратились къ императору съ просьбою оставить ихъ въ покоѣ и предоставить имъ пользоваться правами религіозной свободы, которыми они пользовались прежде, а о своемъ отпаденіи отъ церкви донатисты заявляли, что никакая сила въ мірѣ не заставитъ ихъ войти въ церковное общеніе «*antistiti ipsius nebuloni*». Императоръ удовлетворилъ этой просьбѣ и отмѣнилъ дѣйствіе направленныхъ противъ донатистовъ законовъ. Въ этомъ отношеніи Константинъ былъ настолько послѣдователенъ, что онъ не позволилъ себѣ репрессалій противъ донатистовъ даже тогда, когда дерзость ихъ выходила изъ ряда вонъ. Они разрушили церковь, строившуюся Константиномъ въ Африкѣ для православныхъ. Императоръ рѣшился лучше возстановить церковь на свой счетъ, чѣмъ сталкиваться съ фанатичными сектантами.

До какой степени были сильны фанатики въ то время, можно судить уже по тому, что въ 330 г. считалось 270 епи-

ehte, В. XXX, 1909, S. 225—227 (и его же *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. В. III. Berlin 1909, S. 509—510). А. Б.

¹⁾ Извѣстie у Опата (I, 26) о задержкѣ Цецилиана Brixiae и командировкѣ Константиномъ „*episcoporum Olympii et Eunomii*“, которые „*apud Carthaginem fuerunt per dies quadraginta, ut pronuntiarent, ubi esset catholica*“, Зеекъ (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, В. X, 1889, S. 562—566) признаетъ неподлиннымъ въ виду несообразности съ тѣмъ, что намъ достоверно извѣстно о ходѣ событій между римскимъ соборомъ и арльскимъ. Опата помѣщаетъ эти событія именно въ этотъ промежутокъ времени. Но нужно думать, что Опата въ этомъ (и только въ этомъ хронологическомъ) вопросѣ ошибается. Если поставить эти событія послѣ 10 ноября 316 г. до 5 мая 321 г., то никакихъ несообразностей не будетъ, и аналогія отношенія Константина къ Цецилиану съ достоверно извѣстнымъ отношеніемъ императора (въ 336 г.) къ Аванасію В. говоритъ за достоверность извѣстiя. [Прежнее мнѣніе Зеекъ отстаиваетъ и въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, В. XXX, 1909, S. 216—220].

скоповъ донатистовъ. Эта секта оставалась сектою положительною африканскою. Всѣ другія церкви признали кареагенскимъ епископомъ Цециліана. Лишь для Рима сектанты Африки поставили своего собственного епископа, который съ своею паствою собирался за городомъ въ какой-то пещерѣ. Сдѣлали они попытку проникнуть въ Испанію. Непреслѣдуемыми со стороны гражданской власти донатисты оставались до 348 г. Въ то время императору западному Константу пришла мысль испробовать задобрить сектантовъ и побудить ихъ войти въ церковное общеніе посредствомъ милости. Но въ это время сектанты особенно ярко выказали фанатизмъ свой и вошли въ тѣсное общеніе съ партіею такъ наз. циркумцелліоновъ.

Съ какого времени появились эти люди въ Африкѣ, неизвѣстно. Но въ исторіи они упоминаются въ первый разъ въ связи съ событіями 345 г. Судя по всѣмъ даннымъ, циркумцелліоны представляютъ собою извращеніе аскетическаго общества. Сами донатисты сравнивали ихъ съ христіанскими монахами. Это были люди, подъ предлогомъ высшаго совершенства отставшіе, по отзыву бл. Августина, отъ всякаго полезнаго труда. Вышли они изъ темныхъ, самыхъ низменныхъ слоевъ простонародья и обыкновенно не понимали никакого другого языка, кромѣ пунійскаго. Это были потомки того же племени, откуда вышелъ и Ганнибалъ, 9-ти лѣтъ поклявшійся быть врагомъ римлянъ и исполнявшій это до своей смерти,— того племени, которое въ древности изумляло своимъ утонченнымъ терзаніемъ тѣхъ, кто попадался къ нимъ (смерть Регула), которое приносило въ жертву богамъ своихъ дѣтей. Такою же стойкостью и жестокостью отличались и циркумцелліоны. И въ своей жизненной практикѣ и въ своихъ идеалахъ циркумцелліоны могли отразить въ себѣ только полную мѣру недостатковъ темнаго простонародья. Съ дубинами въ рукахъ бродили они около хижинъ (*circum cellas*) и добывали себѣ пропитаніе то милостынею, а то и грабительствомъ. Эти дубины имѣли у нихъ религіозно-символическое значеніе, и они называли ихъ «израилями» и носили въ воспоминаніе о тѣхъ жезлахъ, которые держали въ рукахъ еврей, когда въ первый разъ вкушали въ Египтѣ пасху. Съ такимъ вооруженіемъ фанатичныя толпы представляли опасную и въ политическомъ смыслѣ силу. До поры до времени они заявляли себя только дикимъ стремленіемъ къ мученичеству. Во дни Августина, если язычники совершали

у себя какой-либо праздникъ, то циркумцелліоны нападали на нихъ съ надеждою, въ которой они очень рѣдко и обманывались, что ихъ убьютъ за вѣру. И дѣйствительно, ихъ очень часто убивали. Если же не было столь благовиднаго предлога для страданія за вѣру, то циркумцелліоны не задумывались и предъ другими способами. Иногда они дѣлали нападенія на вооруженныхъ путешественниковъ и грозно требовали отъ нихъ, чтобы они ихъ умертвили, и въ случаѣ отказа угрожали заколотить ихъ самихъ своими дубинами до смерти. Иногда циркумцелліоны нападали на пріѣзжавшихъ начальниковъ провинцій, такъ наз. *judices*, и съ угрозою требовали, чтобы они отдали приказъ сопровождавшимъ ихъ солдатамъ или палачамъ казнить ихъ. Былъ случай, когда одинъ *judex* обманулъ ихъ; онъ приказалъ сопровождавшимъ его солдатамъ связать ихъ будто для казни и, оставивъ ихъ связанными, удалиться. Если же невозможно было умереть отъ руки какого-либо другого человѣка, циркумцелліоны бросались въ воду или разложенные ими костры. Подобнаго рода смерть казалась имъ шуткою, которую они продѣлывали чуть не ежедневно. Они полагали, что этимъ исполняются слова апостола 1 Кор. XIII, 3: *«предамъ тѣло мое, во еже сжещи е»*.

Около 345 г.г. нѣкоторые епископы донатисты «подожгли ихъ безуміе». Подъ предводительствомъ «вождей святыхъ», Фазира и Аксида, они составили банду и начали свою противообщественную дѣятельность. Они насильно освобождали рабовъ, и кредиторы тогда считали себя счастливыми, если отдѣлывались только тѣмъ, что разрывали долговья обязательства *protégés* циркумцелліоновъ. Если убѣжавшій отъ своего господина рабъ становился подъ ихъ покровительство, самая жизнь господъ оставалась небезопасною. Встрѣчая на дорогѣ повозку, въ которой ѣхали господа, сопровождаемые своими слугами, циркумцелліоны приказывали рабамъ садиться въ повозку, а господъ заставляли бѣжать впереди, точно лакеевъ. Нѣкоторыхъ почетныхъ лицъ изъ благороднаго сословія они отправляли на мельницы и заставляли ихъ вертѣть жернова. Такимъ образомъ насиліе, убійства, поджоги наводили ужасъ на всю Нумидію и Мавританію, и гражданскія власти наконецъ категорично потребовали отъ епископовъ донатистовъ, чтобы они положили конецъ насиліямъ циркумцелліоновъ. Но епископы въ свою очередь отвѣтили: «что же можетъ церковь сдѣлать съ такими разбойниками?», и просили гражданскую

власть о помощи. Тогда комить Тавринъ въ 345 году отправилъ нѣсколько отрядовъ вооруженныхъ солдатъ, которые истребили и разсѣяли нѣсколько бандъ циркумпелліоновъ. На первый разъ донатистскіе епископы сами рады были такому исходу до такой степени, что строго воспретили воздавать этимъ убитымъ какія-либо церковныя почести; но впоследствии на каменные плиты, лежавшія на могилахъ убитыхъ, донатисты указывали, какъ на памятники мучениковъ. Высланные противъ циркумпелліоновъ отряды не могли уничтожить ихъ всѣхъ, и во дни блаж. Августина эта банда оставалась тѣмъ же страшилищемъ, способнымъ на всякое звѣрство. Напримѣръ, одному епископу, добровольно присоединившемуся къ каеолической церкви, они отрѣзали языкъ, другому пресвитеру выкололи глаза и отрубили пальцы, третьяго выгнали изъ своего дома и съ всевозможными истязаніями продержали въ своей толпѣ цѣлые 12 дней и потомъ отпустили лишь случайно; наконецъ, одного пресвитера ослѣпили съ утонченною жестокостію: положивъ ему на глаза негашеную известь, полили ее уксусомъ. «Deo laudes» — боевой лозунгъ циркумпелліоновъ—сталъ въ Нумидіи для поселянъ страшнѣе, чѣмъ рыканіе льва. Общую характеристику этой банды Августинъ даетъ такую. «Это—сборище безпокойныхъ людей, ужасныхъ по своимъ преступленіямъ, оставшихъ отъ всякаго полезнаго труда; самымъ жестокимъ образомъ они умерщвляютъ другихъ и сами лишаютъ себя жизни, какъ вещи ничего ни стоящей (*genus crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis*). Что они дѣлаютъ намъ, за то они не считаютъ себя отвѣтственными, и то, что дѣлаютъ надъ собою, возлагаютъ на нашу отвѣтственность. Они живутъ какъ разбойники, умираютъ какъ циркумпелліоны, и ихъ чувствуютъ, словно мучениковъ». Дѣйствительно, эти банды всегда представляли особенно почетное сословіе въ донатистской церкви. Вотъ съ какого рода людьми въ 348 г. заключили союзъ епископы донатистовъ.

Когда Павелъ и Макарій явились съ дарами императора и представились карфагенскому епископу сектантовъ Донату, тотъ грубо спросилъ: какое дѣло императору до церкви (*quid est imperatori ad ecclesiam*)? До такой степени сектанты, когда-то искавшіе суда императора, какъ высшей инстанціи, чѣмъ судъ собора епископовъ, измѣнили теперь свое воззрѣніе. Затѣмъ Донатъ, по своему обычаю, осыпалъ посланныхъ всевоз-

можными ругательствами и приказалъ оповѣстить чрезъ глашатая, чтобы никто не смѣлъ принимать милость отъ императора. Въ свою очередь другіе епископы (Донатъ багайскій) стали готовиться къ борьбѣ съ посланными императора. На ярмаркахъ приказано было кликнуть кличъ и приглашать всѣхъ циркумпелліоновъ постоять за вѣру. Воззваніе не осталось тщетнымъ. Явились цѣлыя вооруженныя дубинами банды, которыя серьезно готовились къ тому, чтобы выдержать даже долговременную осаду, и сдѣлали огромные запасы хлѣба. Циркумпелліоны первые сдѣлали нападеніе на конвой солдатъ, сопровождавшій Макарія и Павла, но были разбиты регулярною силою. Затѣмъ наступили такъ назыв. «тепрога Масагіана», которыми донатисты потомъ укоряли католиковъ. Вынужденные къ оборонѣ для самозащиты, солдаты перешли въ наступленіе. Вожди банды были частію захвачены, частію разбѣжались, четыре донатиста казнены смертію, нѣкоторые другіе сосланы, въ томъ числѣ самъ Донатъ Великій, который въ ссылкѣ и умеръ. Базилики донатистовъ переданы каѳоликамъ; разумѣется, при этомъ дѣло не обходилось безъ насилій. Въ 349 г. на карѳагенскомъ соборѣ официально объявлено объ уничтоженіи раскола донатистовъ, и каѳолическіе епископы единодушно благодарили Бога за то, что единеніе состоялось.

Но расколъ въ дѣйствительности продолжалъ существовать. Когда въ 361 г. сталъ императоромъ Юліанъ, то сектанты, особенно превозносившіеся своею христіанскою святостію и чистотою, теперь обратились съ льстивою просьбою къ этому отступнику отъ христіанства. Донатисты зывали къ высокой справедливости, одушевлявшей императора, прося его возвратить имъ гражданскія права и свободу. Юліанъ конечно безъ малѣйшаго затрудненія удовлетворилъ этой просьбѣ. Съ указомъ императора донатисты явились въ Африку и словно ураганъ пронесли по Нумидіи и Мавританіи. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ донатисты производили избіеніе каѳоликовъ, такъ что церковь считаетъ отъ этого времени нѣсколько мучениковъ въ своихъ мартирологіяхъ. Отнятые храмы подверглись своеобразному очищенію. Святые дары, если ихъ находили, бросали на съѣденіе собакамъ; муро выбрасывали. Самыя стѣны, оскверненныя присутствіемъ «предателей», теперь подвергались новой штукатуркѣ; престолы или разламывались, если были деревянные, или поверхность ихъ скоблилась. Очистивъ такимъ образомъ зданія, донатисты приступили къ очисткѣ лицъ. Всѣхъ

бывшихъ въ общеніи съ «предателями», теперь подвергали покаянію (*poenitentia*), нерѣдко даже младенцевъ. Древняя церковь, даже за тяжкія преступленія, епископовъ лишала только сана, но всегда оставляла ихъ въ церковномъ общеніи на правахъ мірянъ (*communio laica*), руководясь тѣмъ правиломъ, чтобы за одно преступленіе не наказывать вдвое. Но здѣсь донатисты и епископамъ не давали общенія и низводили ихъ въ разрядъ кающихся. Чтобы, наконецъ, лучше изгнать ту благодать посвященія, которую они получили отъ «предателей», донатисты обривали имъ головы. Вообще фанатизмъ ихъ въ отношеніи къ каеоликамъ въ то время не находилъ никакихъ границъ. Они третировали своихъ противниковъ уже не какъ христіанское общество, а какъ совершенно невѣрующихъ. Обыкновенно фанатичные сектанты обращались къ каеоликамъ съ такими словами: «эй, Кай Сей, хорошій ты человекъ, но погибнешь ты: будь христіаниномъ». Обращающихся къ нимъ каеоликовъ донатисты заставляли на вопросъ: «кто ты?» отвѣчать: «*paganus sum*», и затѣмъ ихъ снова крестили. Вообще перекрещиваніе всѣхъ у донатистовъ сдѣлалось ихъ обычною практикою.

Царствованіе Юліана было непродолжительное. Смѣнившіе его христіанскіе императоры должны были принять мѣры къ ограниченію дикаго произвола сектантовъ. Къ этому они вынуждаемы были не только религіозною ревностію, но и своими обязанностями, какъ государей. Донатистовъ нужно было ограничить для того, чтобы дать каеоликамъ возможность хотя дышать свободно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ донатисты преобладали. Ограничительные законы императоровъ сопровождались значительнымъ числомъ обращеній сектантовъ въ церковь, и это объясняется не однимъ давленіемъ власти, которое всегда можетъ вызвать подобное явленіе, а просто тѣмъ, что многіе, жившіе между донатистами, давно убѣдились въ несостоятельности религіознаго ихъ общества и не рѣшались присоединиться къ каеолической церкви просто потому, что были увѣрены, что если бы сказали хотя одно слово въ пользу каеоликовъ, ихъ дома были бы немедленно разрушены.

Но временная свобода, предоставленная донатистамъ, дала тотъ результатъ, что сектанты сами раздѣлились на новыя, враждебныя одна другой секты. Явились, такимъ образомъ, *urbanenses*, *claudianistae*, *rogatistae* (противъ *circumcelliones*), *maximianistae*.

Самая важная по своему значенію была секта максиміанистовъ. По смерти карфагенскаго епископа донатистовъ Парменіана, поставленъ былъ епископомъ въ 392 г. Приміанъ, который вскорѣ отлучилъ надменнаго своимъ родствомъ съ «великимъ» Донатомъ діакона Максиміана. Послѣдній апеллировалъ къ суду ближайшихъ епископовъ, которые въ числѣ 43 явились въ Карфагенъ, но встрѣчены были со стороны Приміана враждою и насиліемъ и передали дѣло на судъ большаго собора. 24 іюня 393 года до 100 епископовъ этой партіи собрались въ Кабарсусси, заочно низложили Приміана, назначили Максиміана ему преемникомъ и опредѣлили шестимѣсячный срокъ, въ который епископы и клиръ приміанистовъ могутъ войти въ общеніе съ Максиміаномъ безъ лишенія сана, а міряне не *per poenitentiam*. Соборъ 310 епископовъ-приміанистовъ въ Багаи 24 апрѣля 394 объявилъ въ свою очередь Максиміана и его рукоположившихъ лишенными сана и назначилъ отщепенцамъ восьмимѣсячный срокъ для единенія съ Приміаномъ: по истеченіи этого времени возвращавшихся ожидало лишеніе сана и *poenitentia*. Епископы были восхищены тѣми ругательствами, которыми этотъ декретъ осыпалъ максиміанистовъ, сравнивая ихъ съ Кореємъ, Даваномъ и Авирономъ. Торжествующая партія дѣйствовала противъ максиміанистовъ то легальнымъ принужденіемъ (обращались къ суду *judices*, иногда даже язычниковъ, и на основаніи императорскихъ указовъ противъ еретиковъ получали себѣ полицейское содѣйствіе противъ максиміанистовъ), то самосудомъ и насиліемъ (глашатаи объявляли: «кто войдетъ въ общеніе съ Максиміаномъ, того домъ будетъ подоженъ»). Если эти приемы роняли нравственно дѣло донатистовъ, то оба декрета, кабарсусситскій и багайскій, подрывали догматическую почву, на которой стояли прежде эти сектанты: *de facto* было допущено, что дѣйствіе благодати не прекращается и внѣ признаваемой за исключительно истинную церковь. Но торжество каеоликовъ было полное, когда 25 декабря 394 г. приміанисты приняли въ свое общеніе двухъ епископовъ максиміанистовъ въ епископскомъ же санѣ и крещенныхъ ими въ состояніи отлученія—безъ перекрещиванья.

Каеолическая церковь, стараясь императорскими эдиктами оградить себя отъ насилій донатистовъ, въ то же время принимала свои собственныя мѣры для воссоединенія отщепенцевъ. Напр., въ 401 г. крещеніе у донатистовъ постановлено не

считать препятствіемъ для обратившихся къ занятію клировыхъ должностей въ католической церкви; возвращавшихся донатистскихъ епископовъ и клириковъ, особенно если они приводили съ собою и паству, принимать въ ихъ «сущемъ» санѣ.

Знаменитый Августинъ, епископъ иппонскій старался дѣйствовать на донатистовъ путемъ убѣжденія. Это была задача весьма нелегкая. Донатисты боялись преній съ «діалектикомъ», какъ они называли превосходившаго ихъ и талантомъ и образованіемъ Августина, и избѣгали тѣхъ собраній, которыя устроились Августиномъ. До какой степени донатисты не любили подобныхъ совѣщаній, можно судить потому, что когда одного донатистскаго епископа потребовали на соборъ, онъ сначала бросился въ воду, а когда его вытащили изъ воды, то старался упасть такимъ образомъ, чтобы не могъ больше двигаться, и былъ оставленъ въ покоѣ. Однако въ 406 г. нѣкоторые донатистскіе епископы изъявили желаніе обсудить вопросъ, раздѣляющій ихъ отъ католиковъ, на совмѣстной конференціи. Православные епископы этому исходу, разумѣется, были очень рады. Поэтому въ 409 и 410 г. отъ собора кареагенскаго отправлена была къ императору Гонорію депутация съ просьбою о томъ, чтобы донатистамъ, уклонявшимся отъ публичнаго собесѣдованія, было предписано явиться въ Кареагенъ для публичнаго обсужденія вѣроисповѣднаго вопроса. Императорскій указъ въ этомъ смыслѣ состоялся. Гонорій назначилъ въ качествѣ третейскаго судьи трибуна и нотарія Маркеллина.

Въ 411 г., ровно чрезъ 100 лѣтъ послѣ начала схизмы донатистовъ, состоялась «collatio Carthageniensis», конференція кареагенская. Въ Кареагенѣ собрались 286 католическихъ и 279 донатистскихъ епископовъ. Предварительно обсуждали мѣры, путемъ которыхъ вѣрнѣе можно достигнуть соглашенія. Приняты были всѣ усилія къ тому, чтобы получить акты въ высшей степени достовѣрные. Такъ какъ при такомъ количествѣ собравшихся не было возможности всѣмъ принять участіе въ собесѣдованіяхъ, то рѣшено было назначить для веденія преній особую комиссію. Та и другая сторона выбрала по 7 епископовъ для веденія преній, по 7 епископовъ помощниковъ имъ (*consiliarii*), по 4 епископа *custodes chartarum* («хранители бумагъ»), наконецъ по 2 нотарія для записи преній. Для полной достовѣрности записи поста-

новлено, чтобы каждый изъ собесѣдниковъ провѣрилъ, что онъ сказалъ, и скрѣпилъ своею подписью каждое свое замѣчаніе.

Въ инструкціи, данной своимъ уполномоченнымъ для веденія спора, каеолики пошли на уступки донатистамъ извѣстныхъ преимуществъ. Они соглашались на то, чтобы въ случаѣ, если донатисты докажутъ, что они правы въ своемъ отступленіи отъ каеолической церкви, т. е. что истинная церковь существуетъ только у донатистовъ,—всѣ каеолическіе епископы были лишены сана и приняты въ общеніе съ истинною церковію на правахъ мірянъ. Напротивъ, если донатистамъ будетъ доказано, что истинная церковь существуетъ лишь у каеоликовъ, тогда донатисты, если они пожелаютъ возвратиться въ общеніе съ нею, удерживаютъ и свой санъ и свои каеодры. Если бы за епископомъ его паства не послѣдовала, онъ все таки будетъ раздѣлять каеодру съ каеолическимъ епископомъ своего города. И донатисты съ своей стороны готовились къ диспуту, но по своему. Уполномоченныя донатистами лица употребили самыя добросовѣстныя усилія къ тому, чтобы, если невозможно помѣшать диспуту состояться, то по крайней мѣрѣ сдѣлать такъ, чтобы результаты его были по возможности ничтожны. Между уполномоченными каеоликовъ выдавались по степени догматическаго знанія и мѣрѣ того участія, которое они принимали въ собесѣдованіи: Августинъ иппонскій, безспорно самый главный изъ нихъ, затѣмъ Аврелій кареагенскій, Алипій тагастскій, личный другъ Августина, и Фортуніанъ сиккскій. Со стороны донатистовъ первенствовалъ въ преніи Петиліанъ константиійскій и выдавался затѣмъ Эмеритъ цезарейскій.

Уполномоченные донатистовъ старались тормозить дѣло какъ только возможно. Первое засѣданіе конференціи состоялось 1 іюня 411 г. Это засѣданіе донатисты съ успѣхомъ свели къ нулю для самаго предмета, по которому они были собраны. Когда прочитана была уполномочивающая депутатовъ грамота отъ каеолическихъ епископовъ, то донатисты пожелали удостовѣриться въ подлинности подписей и дѣйствительно ли подписавшіяся лица дали свое согласіе на диспутъ. Не мало времени взяла эта явка почти 286 епископовъ и удостовѣреніе ихъ личностей ихъ донатистскими соперниками. За чтеніемъ грамоты донатистовъ послѣдовало такое же представленіе около 279 епископовъ ихъ партіи, и этимъ день за-

кончился. Это засѣданіе интересно съ точки зрѣнія статистики: присутствовало на засѣданіи 286 епископовъ, 120 епископовъ отсутствовали, 64 кафедръ въ это время вдовствовали, и такимъ образомъ составъ епископата африканской церкви равнялся 470 епископамъ.

Слѣдующее засѣданіе, назначенное на 3 іюня, не состоялось, потому что донатисты отказались вести пренія, такъ какъ протоколы перваго засѣданія не были составлены и пересмотрѣны.

Наконецъ послѣднее, третье засѣданіе было 8 іюня. Донатисты и здѣсь держались той же тактики. Они требовали предьявленія имъ прошенія каеоликовъ императору, въ отвѣтъ на которое данъ упомянутый эдиктъ, чтобы знать, всѣ ли каеолики желаютъ конференціи и чѣмъ ее мотивировали. На этомъ требованіи донатисты стояли очень долго, и приходилось давать имъ не одинъ разъ отвѣтъ, что это требованіе къ дѣлу не относится. Далѣе, Петиліанъ попытался съ ловкостью крючкотворца отклонить собесѣдованіе на томъ основаніи, что срокъ для него назначенный повидимому пропущенъ. Затѣмъ Петиліанъ требовалъ, чтобы каеолики напередъ рѣшили, будутъ ли они вести споръ только на основаніи Св. Писанія, или только на основаніи императорскихъ законовъ (respective историческихъ документовъ). Каеоликамъ долго пришлось доказывать несостоятельность этой дилеммы (на основаніи Св. Писанія нельзя было доказать, что Феликсъ не традиторъ; на основаніи законовъ невозможно было установить признаки истинной церкви). Наконецъ возбуждены были пререканія по вопросу, кто на конференціи истецъ и кто отвѣтчикъ. Послѣ всѣхъ этихъ чрезвычайно долгихъ околичностей, показавшихъ хорошее знакомство съ римскимъ правомъ, наконецъ дошло дѣло до разслѣдованія главнаго вопроса; именно, на основаніи Св. Писанія рѣшали, гдѣ истинная Христова церковь: у каеоликовъ, или у донатистовъ. Затѣмъ перешли къ вопросу, былъ ли Цециліанъ карфагенскій осужденъ и былъ ли Феликсъ аптунгскій предателемъ. Засѣданіе продолжалось до глубокой ночи. О продолжительности его можно составить представленіе по тому, что протоколы его слагались изъ 587 такъ называемыхъ prosecutiones, т. е. 587 разъ участники брали себѣ слово, а равно и по тому, что Петиліанъ говорилъ такъ много, что подъ конецъ потерялъ голосъ (prosecutio 541, ubi Petilianus—impedimento raucedinis agere se non posse testatur).

Маркеллинъ въ качествѣ уполномоченнаго императора призналъ донатистовъ въ преніи побѣжденными. Донатисты этимъ рѣшеніемъ довольны не остались, заявивъ, что Маркеллинъ былъ каеоликами подкупленъ. Во всякомъ случаѣ цѣль ихъ была отчасти достигнута. Диспута устранить имъ не удалось, но за то они достигли того, что получился изъ протоколовъ огромный томъ, такъ что немногіе могли списать такой кодексъ и не всѣ имѣли терпѣніе прочитать его до конца. Поэтому, чтобы не лишиться плодовъ этого диспута, каеолики (Маркеллинъ, Августинъ) вынуждены были составлять сокращенія актовъ, такъ наз. *breviaria capitula*.

Послѣ того какъ донатисты объявлены были побѣжденными, отъ императора послѣдовалъ указъ, которымъ предписывалось донатистамъ предоставить свои базилики каеоликамъ. Фанатизмъ сектантовъ вспыхнулъ отъ этого съ новою силою. Своими интригами донатисты довели Маркеллина до того, что его казнили смертію по обвиненію въ узурпаціи. Въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ донатисты представляли господствующее населеніе, они сдѣлали попытку выморить каеоликовъ голодомъ, предписавъ хлѣбопекамъ не печь хлѣбовъ для каеоликовъ. Когда трибунъ явился въ Тамугади, чтобы отобрать у донатистовъ базилику, то ихъ епископъ Гавдентій заявилъ, что если его не оставятъ въ покоѣ, онъ сожжетъ себя въ базиликѣ со всею паствою.

Такимъ образомъ, расколъ донатистовъ и послѣ этого времени, хотя и ослабленный, продолжалъ существовать до самаго вандальскаго завоеванія. Въ это время циркумцелліоны въ свою очередь начали вмѣстѣ съ вандалами опустошительные походы противъ каеоликовъ. Подъ вандальскимъ владычествомъ эти сектанты были преслѣдуемы однако меньше, чѣмъ каеолики. Расколъ пережилъ существованіе даже вандальскаго королевства въ Африкѣ. Послѣднее историческое извѣстіе о немъ относится къ концу VI и началу VII вѣка (у Григорія Великаго еп. римскаго).

Въ чемъ же собственно состоялъ споръ донатистовъ по его вѣроисповѣдной сторонѣ?

Догматическая связь донатизма съ полемикою по вопросу о крещеніи еретиковъ видна уже изъ того, что всѣ указанная выше мѣста Св. Писанія приводятся и донатистами въ защиту своего раскола. По своему содержанію расколъ донатистовъ есть выраженіе африканской церковной жизни, которой

Киприанъ былъ такимъ высокимъ представителемъ,—этой жизни со всѣми ея ошибками, лишь только болѣе развитыми.

а) Вопросъ о падшихъ былъ для донатистовъ вопросомъ законченнымъ, рѣшеннымъ, именно такъ, какъ рѣшилъ его Киприанъ. Въ томъ, что падшихъ слѣдуетъ принимать въ церковное общеніе, донатисты не сомнѣвались. Прѣтѣръ *φεῦδος* ихъ догматики лежитъ въ кругѣ киприановскихъ понятій объ еретическомъ крещеніи. Если, въ самомъ дѣлѣ, благодать дана для церкви и только церкви, и внѣ церкви вовсе нѣтъ благодати, не смотря даже на единство вѣроученія, что же думать о хиротоніи Цециліана? Молва настаивала, что Феликсъ аптунгскій — традиторъ, и традиторъ въ смыслѣ совершенно безспорномъ: его обвиняли именно въ томъ, что онъ выдалъ не какія-нибудь медицинскія или еретическія книги, а книги Св. Писанія. Если этотъ фактъ вѣренъ, то для строгихъ африканцевъ Феликсъ аптунгскій былъ падшимъ и, какъ *lapsus*, въ самый моментъ паденія стоялъ уже внѣ церкви. Откуда же слѣдовательно у него была благодать хиротоніи, совершенной надъ Цециліаномъ? Какъ могъ онъ совершать духовное, когда самъ утратилъ Св. Духа? Какъ могъ онъ преподавать то, чего не имѣлъ самъ? Какъ могъ наконецъ, онъ, грѣшникъ и *sacrilegus*, молитвенно призывать Св. Духа на Цециліана, когда написано: *грѣшника Богъ не слушаетъ*? По воззрѣнію Киприана, крещеніе новатіанъ лишь оскверняетъ; также и по ученію донатистовъ. Въ вопросѣ о дѣйственности крещенія, какъ и о дѣйственности благодати вообще, нужно обращать вниманіе на совѣсть дающаго, который омываетъ, и совѣсть приѣмлющаго. Кто приѣмлетъ вѣру отъ неправомудрствующаго, тотъ принимаетъ не вѣру, а лишь состояніе его виновности (*reatum*). И чего нѣтъ во главѣ, того не можетъ быть и въ членахъ. Исходя изъ положенія, что *extra ecclesiam nulla salus*, что внѣ церкви нѣтъ спасенія, донатисты и каѳоликовъ третируютъ, какъ язычниковъ, некрещенныхъ. Естественно было для нихъ требовать, чтобы каѳоликъ, являясь въ церковь донатистовъ, говорилъ: «*paganus sum*», и получалъ крещеніе. Вопросъ о перекрещиваніи каѳоликовъ получилъ высокую важность у донатистовъ именно потому, что они держались круга тѣхъ воззрѣній, которыми Киприанъ мотивировалъ крещеніе вновь еретиковъ. Наконецъ, руководясь двумя послѣдними изъ приведенныхъ выше текстовъ Св. Писанія, донатисты находили, что они проявляютъ лишь свою ревность по Богѣ въ

борьбѣ противъ каеоликовъ и въ самомъ строгомъ отдѣленіи отъ нихъ.

Такимъ образомъ, во всѣхъ главнѣйшихъ своихъ положеніяхъ донатисты могли съ удобствомъ ссылаться на Кипріана. Лишь формальная сторона различала дѣло донатистовъ отъ воззрѣній Кипріана. Донатисты не признавали благодати въ лицѣ, которое церковь еще не извергла формально изъ своей среды. Кипріанъ, напротивъ, не признавалъ благодати въ сектантахъ, представлявшихъ несомнѣнно отдѣльное отъ церкви общество. Но конечно, если держаться твердо кипріановскихъ понятій объ отношеніи благодати къ церкви, то это различіе не измѣняло существа дѣла: Феликсъ поставилъ себя внѣ церкви *ipso facto* своего паденія. Такимъ образомъ, чтобы придать этой разности серьезное значеніе, нужно было представить какое-нибудь особое воззрѣніе, по которому и тѣмъ согрѣшающій могъ еще являться сосудомъ благодати.

б) Вопросъ объ отступничествѣ Феликса аптунгскаго имѣлъ высокую важность для донатистовъ; но они не могли доказать факта предательства съ несомнѣнностію. Въ то же время каеолики говорили, что для нихъ даже предательство Феликса не имѣетъ рѣшающаго значенія. Церковь Христова остается истинною, не смотря на измѣну человѣка. Уже это говоритъ о томъ, что каеолики значительно видоизмѣнили положеніе Кипріана, изъ котораго исходили донатисты. Къ тому же вопросъ о предательствѣ Феликса былъ до такой степени запутанъ, что естественно было для самихъ донатистовъ попытаться рѣшить споръ съ какого-нибудь другого конца. Историческая почва разслѣдованія дѣла была оставлена и споръ перенесенъ на почву догматическую.

И каеолики и донатисты не сомнѣвались, что Христось основалъ одну церковь и что эту церковь апостолы утвердили. Гдѣ же единая, святая, каеолическая и апостольская церковь? у донатистовъ или у каеоликовъ? При рѣшеніи этого спорнаго пункта каеолики исходили изъ понятія о церкви, какъ каеолической, понимая этотъ нелатинскій терминъ въ смыслѣ главнымъ образомъ пространственнымъ, какъ равнозначащій слову «повсюдный, вселенскій»; они опредѣляли каеолическую церковь, какъ «разсыпанную по всей вселенной даже до конца земли». Стоя на этой точкѣ зрѣнія, они могли бить жестоко своихъ противниковъ, обращая въ доказательство противъ нихъ ихъ локальное ничтожество. Каеолики постоянно требовали

отъ донатистовъ, чтобы ихъ епископы предъявили присланныя имъ общительныя грамоты отъ апостольскихъ церквей: коринтской, ефесской, филиппійской, ессалоникской и т. д.—Такого доказательства апостольскаго преемства въ ихъ обществѣ донатисты, разумѣется, представить не могли, и потому слабо отбивались на этомъ пунктѣ отъ своихъ противниковъ, ссылаясь въ свою пользу на Пѣснь Пѣсней I, 6: «*Гдѣ пасеши, гдѣ почиаеши въ полудне?*» Въ этомъ они видѣли пророческое указаніе на то, что истинная церковь есть церковь южная. Южная церковь—нумидійская, она и есть каеолическая.

Въ свою очередь донатисты для рѣшенія этого вопроса избирали такой исходный пунктъ, на который неохотно становились ихъ противники. Донатисты истинную церковь опредѣляли прежде всего какъ церковь святую въ субъективномъ смыслѣ (т. е. какъ состоящую изъ людей святыхъ) и въ эмпирическомъ осуществленіи своего идеала (т. е. уже теперь очистившую себя отъ грѣховнаго сора). Въ доказательство святости донатисты приводили, во-первыхъ, тотъ фактъ, что изъ своей среды они гонятъ явныхъ грѣшниковъ; во-вторыхъ тотъ, что самихъ донатистовъ ихъ противники преслѣдуютъ; понятно, что «*нечестивый преобидитъ праведнаго*» (Аввак. I, 4): если бы они не были праведны, то ихъ не гнали бы. Каеолики были *traditores et persecutores*, слѣдовательно ихъ церковь не святая и потому не каеолическая, и каеолическою церковью должны называться донатисты.

Каеолики, разумѣется, тоже признавали свою церковь святою, и святою *in actu*, а не только *in potentia*. Доказывать только послѣднее, именно, что церковь обладаетъ освящающими челоуѣка таинствами, было невозможно по самому существу спора: это было бы *retitio principii*, такъ какъ весь споръ въ томъ и состоялъ, гдѣ истинная церковь, въ которой есть истинныя освящающія челоуѣка средства. Каеолики поэтому доказывали ненадежность критерія донатистовъ, потому что въ своемъ опредѣленіи какъ «святая», церковь еще не дана эмпирически. Историческая церковь, по ученію Августина, есть непремѣнно тѣло Господне, истинное, но смѣшанное, или истинное и кажущееся (*Domini corpus verum et permixtum, verum et simulatum*). Видимая церковь всегда включаетъ въ себѣ не только истинныхъ своихъ членовъ, но и лицъ, принадлежащихъ ей только повидимому. Своихъ знаетъ только Самъ Богъ. Онъ, конечно, мертвые члены от-

сѣкаетъ отъ Своей церкви, но это актъ глубоко таинственный и для человѣка неповторимый. Видимая церковь не можетъ исключить изъ своей среды всѣхъ грѣшниковъ уже потому, что не знаетъ всѣхъ ихъ, и даже тѣ, которые вновь войдутъ, можетъ быть, сдѣлають это по притворству, котораго еще не можетъ раскрыть церковь. Въ отвѣтъ на это возраженіе до-
натисты укоряли каеоликовъ, что они вводятъ двѣ церкви, во-первыхъ истинную и во-вторыхъ смѣшанную. Но это возраженіе Августина, конечно, безъ труда устранялъ замѣчаніемъ, что здѣсь рѣчь идетъ объ одной церкви, но въ двухъ моментахъ ея бытія: *in statu viae et in statu gloriae*, въ моментѣ странствованія и въ моментѣ славы.

Необходимость строжайшаго выдѣленія изъ своей среды грѣшниковъ донатисты доказывали тѣми мѣстами Св. Писанія, гдѣ говорится, что прикосновеніе къ нечистому оскверняетъ чистаго (Ос. IX, 4, Числ. XVI, 26). Поэтому они находили, что по крайней мѣрѣ явныхъ грѣшниковъ нужно извергать непременно. Въ доказательство такой практики они приводили притчу о неводѣ (Мѡ. XIII, 47—50), въ которомъ ху-
дья рыбы до тѣхъ поръ только оставались вмѣстѣ съ хорошими, пока неводъ не былъ вытащенъ на берегъ; послѣ этого собрали только хорошія, а дурныя выбросили вонъ. Это именно извлечение невода донатисты приурочивали къ факту существованія на землѣ церкви. Каеолики отклонили этотъ примѣръ, понимая извлечение невода въ смыслѣ кон-
чины міра, т. е. относя этотъ моментъ къ единой церкви *in statu gloriae*. Къ земной же церкви каеолики относили притчу о пшеницѣ и плевелахъ (Мѡ. XIII, 24—30, 37—43). Изъ этой притчи ясно, что изъ опасенія вреда для пшеницы Господь повелѣлъ оставить и плевелы расти вмѣстѣ съ пшени-
цею. Донатисты ударили на то, что здѣсь сказано «*поле есть мѣръ*»: въ мѣрѣ, дѣйствительно, чистые могутъ быть вмѣстѣ съ нечистыми, но церковь должна состоять только изъ чистыхъ.

Каеолики затѣмъ указывали на недостаточность требова-
ній донатистовъ для ихъ даже собственной цѣли. Невозможно понять, почему грѣшники открытые, соприкасаясь съ святыми, оскверняютъ, а грѣшники скрытые не оскверняютъ. Сами каеолики выходили изъ этого затрудненія совершенно просто: подъ соприкосновеніемъ съ нечистыми они понимали не про-
стое совмѣстное пребываніе съ нечестивыми въ лонѣ одной церкви, а лишь сочувствіе безнравственному образу дѣйствія

послѣднихъ. Ad hominem каѳолики возражали, что Феликсъ аптунгскій въ моментъ рукоположенія Цециліана былъ еще тоже грѣшникомъ скрытымъ, предполагая даже, что онъ выдалъ книги Св. Писанія, слѣдовательно во всякомъ случаѣ африканскіе предатели не могли осквернить собою всей каѳолической церкви, существующей въ Греціи и на отдаленномъ востокѣ, которая не знала даже о самомъ ихъ существованіи. Не слѣдовало, поэтому, изъ-за этихъ предателей отдѣляться отъ церкви донатистамъ, тѣмъ болѣе, что сами донатисты, чтобы «не судить чужому рабу» (Рим. XIV, 4), не отдѣляются даже отъ такихъ членовъ своего общества, которые всего менѣе похожи на праведниковъ.

Конечно каѳолики отвергали состоятельность и такого критерія, какъ вопросъ о томъ, кто гонитъ и кто гонимъ, доказывая, что не всегда нечестивый преобидитъ праведнаго, но нерѣдко бываетъ и такъ, что сравнительно менѣе нечестивый гонитъ человѣка совсѣмъ нечестиваго.

в) И донатисты и каѳолики одинаково признавали, что *extra ecclesiam nulla salus*, но расходились между собою въ ученіи объ отношеніи благодати къ церкви. Здѣсь каѳолическіе противники донатистовъ сдѣлали огромный историко-догматическій успѣхъ въ дѣлѣ уясненія ученія о таинствахъ сравнительно съ Кипріаномъ или Стефаномъ. Возрѣніе Стефана страдало половинчатостію; оно никакъ не могло выдержать удара такой цѣльной системы, какъ ученіе Кипріана. Не отвергая того, что крестить значитъ совершать дѣйствіе іерархическое, Стефанъ не допускалъ у сектантовъ дѣйственности другихъ таинствъ кромѣ крещенія. Такой взглядъ Кипріанъ разбивалъ простымъ указаніемъ на слова Христа (Іоан. III, 34): «*не въ мѣру бо Богъ даетъ Духа*». Св. Духъ есть единый и проявляется въ церкви единымъ, слѣдовательно, о частичномъ Его усвоеніи не можетъ быть и рѣчи. Гдѣ существуетъ вода крещенія, тамъ существуетъ все, Духъ не можетъ существовать лишь отчасти. Полемизировавшіе противъ донатистовъ каѳолики (начиная съ Оптата милевискаго) различаютъ между ересью, искажающею содержаніе самой вѣры, и схизмою, разрывающею союзъ церковнаго единства, но вѣры не извращающею.

Безъ всякихъ произвольныхъ натяжекъ каѳолики признавали, что вѣра ихъ и вѣра донатистовъ одна и та же; поэтому совершенно послѣдовательно они признавали у сектан-

товъ и благодать не одного, а всѣхъ таинствъ. Это самымъ рѣшительнымъ образомъ разъяснялъ Августинъ: *sacramenta ubique sunt, ipsa sunt*. Невозможно указать никакой причины, почему тотъ, кто не можетъ утратить самаго крещенія, можетъ однако же утратить право преподавать крещеніе другимъ, потому что и крещеніе и хиротонія преподается человѣку одинаково священнодѣйственнымъ способомъ. Крещеніе преподается человѣку тогда, когда онъ крещается; благодать священства, когда онъ рукополагается. Поэтому въ католической церкви нельзя повторять ни того ни другого таинства, и таинства, гдѣ только они есть, суть тѣ же самыя таинства. На этомъ основаніи, когда донатистскіе епископы присоединялись къ церкви, они были принимаемы въ ихъ собственномъ санѣ. Правда, бывали случаи, когда имъ запрещали отправлять епископскія дѣйствія; но это было рѣшеніемъ дисциплинарнымъ, а не логматическимъ: предполагалось само собою, что благодать хиротоніи въ нихъ пребываетъ, но только, по извѣстнымъ основаніямъ, они не должны ею пользоваться. Поэтому въ католической церкви никакъ не хотѣли возлагать рукъ на донатистскихъ епископовъ при обращеніи ихъ въ католическую церковь и въ ознаменованіе покаянія, чтобы такимъ образомъ не оскорбить не простого человѣка, а благодать таинства, въ немъ пребывающую. Такимъ образомъ, существованіе благодатныхъ таинствъ въ обществахъ некаатолическихъ здѣсь признано самымъ рѣшительнымъ образомъ.

Оставалось теперь для католиковъ показать, почему же положеніе, что «въ церкви нѣтъ спасенія» безусловно истинно. Августинъ училъ, что благодать таинствъ преподается дѣйствительно у донатистовъ и другихъ не искажающихъ вѣры сектантовъ. Но только эта благодать, при отдѣленіи отъ церкви, не служитъ во спасеніе. Церковь католическая IV и V в., какъ и ранѣе, оставалась исключительною носителницею всей таинственной благодати. Но только, по мнѣнію Августина, не всегда она являлась этою носительницею и раздаятельницею непосредственно. Схизматическія общества, удерживавшія и по своемъ отдѣленіи отъ церкви свою церковную вѣру, съ точки зрѣнія Августина походили на ручейки, отдѣлившіеся отъ главнаго потока. Они содержатъ ту же самую вѣру, ту же самую воду, но всегда подвергаются опасности безъ пользы засохнуть, если не сольются съ главнымъ русломъ и не войдутъ въ единство основнаго теченія.

Благодать, преподанная донатистами, есть благодать дѣйствительная. Поэтому совершаемая таинства дѣйствительны у донатистовъ, не ничтожны, а лишь неправильны. Но только для того, чтобы воспользоваться этою благодатію, каждый получившій ее долженъ обратиться къ католической церкви. Католическая церковь представляетъ ту благодатную атмосферу, безъ которой спасеніе для отдѣльнаго лица невозможно. Таинства, полученные внѣ католической церкви, походятъ на огонь, который продолжаетъ горѣть, хотя снаружи покрывается пепломъ. Этотъ огонь не даетъ ни полнаго тепла, ни свѣта. Нужно, чтобы тлѣющіе уголья возвратились въ чистую атмосферу католической церкви, и тогда покрытый пепломъ огонь загорится яркимъ и полнымъ пламенемъ.

Такъ католическіе противники донатистовъ выходили изъ того затрудненія, какое представляла для нихъ догматика ихъ противниковъ. А развивъ такое ученіе, они имѣли полную возможность и исторически ниспровергнуть доводы своихъ противниковъ. Съ точки зрѣнія католиковъ, человѣкъ и въ отдѣленіи отъ церкви до извѣстной степени можетъ являться носителемъ благодати, носителемъ, преподающимъ ее совершенно дѣйственно, хотя и незаконно и неправильно. Даже отпавши отъ церкви, онъ этой благодати не утрачиваетъ окончательно. Съ этимъ донатисты никакъ не могли согласиться, признавая, что внѣ ихъ малочисленнаго общества нигдѣ не можетъ быть благодати. Они естественно должны были прибѣгать къ перекрещиванію всѣхъ, къ нимъ обращающихся. Но въ средѣ ихъ самихъ и произошелъ роковой для ихъ догматики расколъ приміанистовъ и максиміанистовъ. Приміанисты, представлявшіе собою главное русло донатистическаго общества, смотрѣли на максиміанистовъ, какъ и на всѣхъ отщепенцевъ, какъ на нехристіанъ. Въ ихъ обществѣ они не признавали ни благодати, ни таинствъ. Однако по истеченіи назначеннаго для обращенія срока, два епископа, упорно державшіеся Максиміана, обратились къ приміанистамъ и были приняты въ ихъ санъ. Такимъ образомъ здѣсь донатисты подорвали подъ собою ту почву, на которой стояли. И затѣмъ всѣ, крещенные и хиротонисованные этими епископами въ состояніи отдѣленія отъ приміанистовъ, признаны были точно также законно крещенными или хиротонисованными, т. е. первые приняты въ общеніе безъ перекрещиванія, вторые— безъ покаянія, которое снимало бы съ нихъ благодать хиро-

тоніи. Къ этому факту Августинъ обращался въ высшей степени часто и совершенно справедливо оцѣнивалъ его значеніе такими словами: «каждый изъ донатистовъ, у кого есть хотя сколько-нибудь крови въ лицѣ, долженъ покраснѣть, читая эту страницу изъ своей собственной исторіи».

5. Мелитіанскій расколъ.

Представленіе о мелитіанскомъ расколѣ получается различное, смотря потому, будемъ ли мы руководствоваться источниками изданными Маффеи (Scipione Maffei въ 1738, изъ cod. Veronensis), или данными у Епифанія (haeres. 68).

а) По извѣстіямъ Епифанія, несвободнымъ отъ несомнѣнныхъ историческихъ ошибокъ, этотъ расколъ возникъ изъ за вопроса о принятіи падшихъ. Одновременно, вмѣстѣ съ другими исповѣдниками, находились въ темницѣ архіепископъ александрійскій Петръ и епископъ ликопольскій Мелитій ¹⁾. Осаждаемые просьбами падшихъ о ходатайствѣ за нихъ, исповѣдники поставили вопросъ о церковной дисциплинѣ въ отношеніи къ отступникамъ вѣры. Мелитій высказался за строгую, Петръ (въ дѣйствительности представитель осмотрительно мудрой пастырской строгости)—за снисходительную. Не лишая падшихъ надежды на принятіе въ общеніе, Мелитій стоялъ за продолжительный покаянный искусь ихъ (чтобы послабленіемъ не распустить и твердыхъ въ вѣрѣ); а клирики падшіе могли быть приняты въ общеніе не иначе, какъ въ качествѣ мірянъ. Петръ, выражаясь о принятіи клириковъ глухо, высказался за сокращеніе покаянія падшихъ (чтобы, запуганные строгостью, они не остались отступниками навсегда). Когда между исповѣдниками вышло разногласіе, архіепископъ вмѣсто завѣсы повѣсилъ посреди темницы свою одежду (πάλλιον) и приказалъ діакону возгласить: «кто на сторонѣ моего мнѣ-

¹⁾ Я съ особеннымъ удареніемъ произношу Мелитій. Мы встрѣтимся въ дальнѣйшей исторіи съ Мелетіемъ антиохійскимъ, имя котораго нужно отличать отъ имени настоящаго Мелитія ликопольскаго. Нѣкоторые производили даже имя Мелетія антиохійскаго отъ греч. μέλι—медь=медоносный, но на самомъ дѣлѣ Μελέτιος происходитъ конечно отъ μελέτη. Μελίτιος же имя чисто египетское: мелит (вмѣсто μεριτ, μενριτ)—возлюбленный=греч. Ἀγαπητός. [Ср. В. В. Болотовъ, Βρεβίον Мелитія ликопольскаго, какъ источникъ для исторической географіи Египта. Визант. Временникъ, 1908, т. XV, стр. 28, прим. 3].

нія, пусть переходитъ ко мнѣ, а кто держится мнѣнія Мелитія, тотъ къ Мелитію!» На сторону Петра перешли лишь немногіе, большинство примкнуло къ Мелитію. Съ тѣхъ поръ раздѣлившіеся врознь совершали молитвы и священнодѣйствія. Даже сосланные въ фѣноскіе рудники исповѣдники не имѣли между собою сообщенія. Мелитій, по дорогѣ въ ссылку, всюду ставилъ пресвитеровъ и епископовъ и устроилъ свои особыя церкви (напр. въ Эліи [Іерусалимѣ], Элеверополѣ, Газѣ). А Петръ скончался мученически.—Возвратившись, по окончаніи гоненія, Мелитій въ Александріи имѣлъ свои отдѣльныя богослужебныя собранія, но съ Александромъ александрійскимъ находился въ дружественныхъ отношеніяхъ, и какъ православный въ догматическомъ ученіи (разность между мелитіанами и церковію ограничивалась лишь вопросомъ о падшихъ), Мелитій первый обратилъ вниманіе Александра на заблужденія пресвитера Арія.—Послѣдователи Петра свою церковь называли «каеолическою», а мелитіане свою—«церковію мучениковъ».

б) Веронскіе документы (въ подлинности которыхъ никогда не возникало сомнѣнія) представляютъ древній, часто не ясный латинскій переводъ греческаго утраченнаго подлинника и содержатъ: 1) посланіе Филея, еп. тмуискаго, отъ имени его и другихъ трехъ епископовъ — исповѣдниковъ (по Euseb. h. e. VIII, 13, всѣ они скончались мученически), 2) замѣтки современника и 3) посланіе Петра александрійскаго къ александрійскому народу.—Изъ этихъ документовъ видно, что съ вопросомъ о падшихъ мелитіанскій расколъ не имѣетъ связи. Епископы исповѣдники упрекаютъ Мелитія, своего «возлюбленнаго сослужителя», за то, что въ парикіяхъ епископовъ исповѣдниковъ онъ, не спрашивая соизволенія ни отъ нихъ ни отъ архіепископа, совершаетъ хиротоніи. Такъ какъ всѣ взятыя подъ стражу епископы для управленія своими парикіями поставили пресвитеровъ періодевтовъ, то Мелитій не можетъ оправдываться ссылкой на то, что церквамъ не достаетъ пастырей. Даже если бы до него дошли слухи объ ихъ мученической кончинѣ, и тогда онъ, провѣривъ эти слухи, долженъ бы былъ испросить соизволенія архіепископа. Но Мелитій, не входя въ сношенія ни съ Петромъ, ни съ исповѣдниками, прибылъ въ Александрію. Два честолюбца (повидимому пресвитеры) Арій и Исидоръ, указали Мелитію періодевтовъ Петра. Мелитій отлучилъ ихъ и поставилъ двухъ

пресвитеровъ. Узнавъ объ этомъ, Петръ писалъ александрійцамъ, чтобы они съ Мелитіемъ не имѣли общенія, и дѣло его обѣщался представить на разсмотрѣніе собора епископовъ. Изъ Аѳанасія В. мы узнаемъ, что Петръ дѣйствительно на соборѣ въ 305—306 обвинилъ Мелитія во многихъ противузаконныхъ дѣяніяхъ и даже въ жертвоприношеніи (идоламъ). Низложенный Мелитій къ другому собору не апеллировалъ, но образовалъ свое особое схизматическое общество и враждовалъ противъ Петра, Ахиллы и Александра александрійскихъ (Александра мелитіане обвиняли даже предъ императоромъ).

Извѣстія Епифанія страдаютъ очевидными неточностями. Петръ и Мелитій совмѣстно въ темницѣ не были; оба они находились на свободѣ,—Петръ въ какомъ-то убѣжищѣ; дѣйствительно, Петръ скончался мученически лишь въ 311 г.; къ Александру Мелитій относился враждебно, а не дружелюбно. Нужно думать, что, самъ элевѳеропольскій уроженецъ, Епифаній почерпнулъ эти свѣдѣнія изъ мелитіанскихъ источниковъ, отсюда столь лестное для мелитіанъ освѣщеніе начала ихъ раскола. Въ изложеніи Епифанія замѣтно пристрастіе къ Мелитію и въ этомъ онъ разнится отъ Аѳанасія В., который мелитіанъ, наравнѣ съ аріанами, считаетъ очень вреднымъ обществомъ. Кто не дремотнымъ окомъ читалъ произведенія Аѳанасія В., тотъ увидитъ, что и Александръ относился къ мелитіанамъ, какъ Аѳанасій. У Аѳанасія читаемъ (между строкъ), что первый вселенскій соборъ поступилъ съ мелитіанами очень мягко,—нужно бы ихъ совершенно извергнуть изъ церкви. А по Епифанію—извергать ихъ не нужно. Не трудно догадаться, что Епифаній вращался среди такихъ мелитіанъ, которые представляли нѣчто вродѣ нашихъ поповцевъ-окружниковъ, которые на почвѣ теоріи близки къ православію. Такъ и эта часть мелитіанъ выставляла свою исторію въ благопріятномъ свѣтѣ: Мелитій—это мученикъ и т. д. Извѣстіе, что мелитіане свою церковь называли «церковью мучениковъ», слишкомъ характеристичная частность, чтобы ее можно было считать взятою изъ воздуха. Слѣдовательно, здѣсь мы стоимъ и у Епифанія на фактической почвѣ. Что Мелитій, потерпѣвшій за вѣру изгнаніе, могъ свысока смотрѣть на Петра, скрывшагося отъ гоненія,—въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго (какъ, съ другой стороны, нельзя считать непонятнымъ и того, что въ ту пору, когда взаимная подозрительность возбуждена была чрезвычайно, и самого Мелитія обвиняли въ отреченіи отъ Христа).

Вопросъ о падшихъ видимо не имѣлъ мѣста въ первоначальной исторіи раскола, а выдвинуть былъ какъ благовидный предлогъ мелитіанами для оправданія своего отдѣленія отъ церкви. Не противъ дисциплины въ отношеніи къ падшимъ, а противъ существующаго въ Египтѣ церковно-административнаго строя направлялся расколъ Мелитія. Совершая хиротоніи въ чужихъ парикіяхъ, Мелитій затрогивалъ права другихъ епископовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ права архіепископа александрійскаго. Централизація въ церковномъ строѣ Египта уже въ то время была весьма сильна: всѣ епископы въ Египтѣ были посвящаемы или архіепископомъ александрійскимъ или не иначе, какъ съ его дозволенія. Такимъ образомъ, каждая хиротонія епископа, совершенная Мелитіемъ, была вторженіемъ его въ права архіепископа александрійскаго. Въ новѣйшее время хотятъ освѣтить дѣло Мелитія съ другой точки зрѣнія: говорятъ, будто бы онъ хотѣлъ добиться лишь автономіи, самостоятельнаго правленія для Ойваидской области, которая была населена, правда, природными коптами, но говорившими на своемъ (особомъ) отличномъ отъ сѣвернаго диалектѣ. Но противъ такого мнѣнія говоритъ самый фактъ: 29 рукоположенныхъ Мелитіемъ епископовъ распредѣляются равномерно по областямъ; слѣдовательно, онъ не стремился только къ автономіи Ойваидской области съ ликопольскимъ епископатомъ во главѣ, а дѣйствовалъ, какъ александрійскій архіепископъ. Мелитіанство крѣпче держалось въ верхнемъ Египтѣ, на почвѣ, слабо затронутой эллинскою культурою. Епископъ Ликополя, самаго выдающагося по своему гражданскому значенію города въ нижней Ойваидѣ, Мелитій естественно могъ претендовать на такое же положеніе въ верхнемъ Египтѣ, какое александрійскій архіепископъ занималъ и въ нижнемъ и во всемъ Египтѣ.

Мелитіанскимъ вопросомъ занимался и Никейскій соборъ. Въ связи съ этимъ вопросомъ стоитъ 6-е никейское правило (знаменитое въ исторіи особенно тѣмъ, что на немъ римскіе папы основывали свои чрезмѣрныя претензіи); оно предписываетъ «хранить древніе обычаи въ Египтѣ, Ливіи и Пентаполѣ», такъ что александрійскій епископъ имѣетъ власть надъ всѣми этими областями, потому что и «римскому епископу это обычно». Конкретный смыслъ этого канона тотъ, что епископъ ликопольскій не долженъ претендовать на властное положеніе для своей каѳедры вопреки древнимъ обычаямъ. По

диоклетіановскому раздѣленію египетской области, въ ней было 5 провинцій: 1) *Libya superior*; 2) *Libya interior*, 3) *Thebais*—Ѳиваида (впослѣдствіи 2 провинціи, при Диоклетіанѣ еще одна), 4) *Aegyptus Jovia* (въ честь Диоклетіана—*Diocletianus Jovius*)—западная половина сѣверной части съ Александріей; 5) *Aegyptus Herculea* (въ честь *Maximianus Herculeus*)—впослѣдствіи *Augustamnica*. Но въ 6 правилѣ ни однимъ словомъ не упомянуто о Ѳивайдѣ. А между тѣмъ Ѳиваида была самымъ очагомъ мелитіанскаго движенія; тамъ въ Ликопольѣ епископствовалъ самъ Мелитій, тамъ же была значительная часть его приверженцевъ. Спрашивается, что можетъ означать такой пропускъ? Комментаріи здѣсь возможны различные. Возможно, что восточные епископы считали для александрійскаго архіепископа территорію всей египетской области слишкомъ обширною, что не могло не мѣшать удобству въ управленіи. Возможно и иное толкованіе, при которомъ логическое удареніе падаетъ на Ливію и Пентаполь. Не только Ѳиваида съ природнымъ египетскимъ населеніемъ, но даже Ливія и Пентаполь, гдѣ было греческое населеніе, говорившее, какъ можно догадываться, на дорическомъ діалектѣ,—даже эти провинціи были закрѣплены за центральной властью александрійскаго епископа. Развязка мелитіанскаго вопроса могла быть облегчена возможностью предоставить Ѳивайдѣ автономію. Можетъ быть и то, что подчиненіемъ Ѳиваиды хотѣли дать возможность уничтожить возникшій расколъ. Остается несомнѣннымъ, что и послѣ перваго вселенскаго собора Ѳиваида была подъ властью епископа александрійскаго. Этимъ соборъ окончилъ съ мелитіанствомъ въ принципѣ.

По вопросу о наличныхъ мелитіанахъ соборъ издалъ особое посланіе. За Мелитіемъ оставленъ только титулъ епископа безъ права совершать хиротоніи и другія іерархическія дѣйствія. Мелитіанскіе епископы оставлены въ ихъ санѣ, хотя безъ права управлять церковію, пока живъ ихъ каеволическій совмѣстникъ, епископъ того же города. Въ случаѣ его смерти мелитіанскіе епископы могутъ занять его каедрю, если ихъ изберетъ народъ и утвердитъ архіепископъ александрійскій. При этомъ весьма труднымъ для пониманія является выраженіе посланія: «утвержденіе получаетъ отъ лучшія руки». Никакъ нельзя отрицать и той возможности, что въ этихъ случаяхъ александрійскій архіепископъ рукополагалъ ихъ вновь. Вспомнимъ, что въ IV в. нерѣдки были случаи вто-

ричнаго рукоположенія. Цециліанъ карагенскій, напр., готовъ былъ принять хиротонію въ другой разъ, а одинъ епископъ египетскій принялъ вновь хиротонію отъ Георгія, аріанскаго епископа. Но можно допустить, что въ вышеупомянутомъ случаѣ (надъ мелитіанскими епископами) былъ совершаемъ нѣкоторый особый обрядъ. Нѣчто подобное этому наблюдалось въ сиро-персидской церкви. Здѣсь католикосъ совершалъ обрядъ «дополненія» хиротоніи надъ епископами въ томъ случаѣ, когда послѣдніе были рукоположены митрополитомъ, а не католикосомъ.

Согласно съ постановленіями собора дѣло и было устроено во многихъ мѣстностяхъ, когда мелитіанскіе епископы сдѣлались преемниками своихъ православныхъ совмѣстниковъ и такимъ образомъ окончательно слились съ православною церковію. Но всетаки уладить мелитіанскій вопросъ было очень трудно: это видно уже изъ того что первое соглашеніе между мелитіанами и Александромъ состоялось лишь въ декабрѣ 327—январѣ 328 года. Но затѣмъ аріане опять успѣли склонить мелитіанъ къ союзу съ ними, и они часто дѣйствовали совмѣстно съ аріанами противъ вліянія архіепископа Александра. Между православными Египта мелитіане пользовались такою же нелестною репутаціею, какъ и сами аріане.

V. Споры о времени празднованія пасхи ¹⁾.

А) Первая эпоха: разность между римскою и малоазійскою практикою.

Споръ о крещеніи еретиковъ въ III в. остался безъ послѣдствій; между римскою и африканскою церковію произошелъ

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. *Пареруочъ*. Изъ эпохи споровъ о пасхѣ въ концѣ II в. Христ. Чт. 1900, I, 439—454, особенно 450—454 (отд. отд. 111—126, 122—126); ср. также курсъ Е: Церковный годъ сирохалдеевъ. 1901, I, 937—938 (169—170) прим. 1 (о „косой пасхѣ“ армянъ).—Журналы засѣданій Комиссіи по вопросу о реформѣ календаря при Русскомъ Астрономическомъ Обществѣ въ 1899 г. Приложение V, стр. 31—49 (докладъ В. В. Болотова о пасхали, читанный въ 3-мъ засѣданіи Комиссіи 31 мая 1899 г.).—День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка. Христ. Чт. 1893, II, 143—174 (отд. отд. 281—312), 409 (317) прим. 71.—Настоящій отдѣлъ редактированъ свящ. Д. А. Лебедевымъ, которому принадлежать и всѣ дальнѣйшія примѣчанія, отмѣченныя инициалами *Д. Л.* А. Б.

разрывъ, но не схизма. Споры о времени празднованія пасхи тоже лишь въ позднѣйшее время повели къ образованію сектъ.

а) Разность между римскою и малоазійскою практикою была весьма давняя и обсуждалась не разъ.

аа) Въ 155 г. объ этой разности зашла рѣчь, но не споръ, между св. Поликарпомъ смирнскимъ и Аникитомъ римскимъ. Оба епископа остались при своей практикѣ и въ мирѣ и общеніи другъ съ другомъ (Поликарпъ совершилъ евхаристію въ Римѣ).

бб) Въ 167 г. (Eus. IV, 20) былъ споръ о пасхѣ въ Лаодикии (во Фригіи), по поводу котораго писали Мелитонъ сардскій, Аполлинарій іерапольскій, Климентъ александрійскій и Ипполитъ римскій. Всѣ три послѣдніе держатся того воззрѣнія, что Христосъ предъ страданіемъ 13 нисана совершилъ послѣднюю вечерю, но не вкушалъ законной пасхи, а Самъ—таинственная пасха распять былъ 14 нисана. Противники ихъ (сторонники малоазійской практики) утверждали, что Христосъ пострадалъ лишь 15 нисана, а 14-го вкушалъ законную пасху: «поэтому и намъ надлежитъ дѣлать, какъ Христосъ сотворилъ».

вв) Между 190—192 г. произошелъ третій и самый важный споръ ¹⁾. Вѣроятно подъ вліяніемъ схизмы Власта въ Римѣ, утверждавшаго (согласно съ малоазійцами), что пасху слѣдуетъ праздновать не иначе, какъ въ 14-й день луннаго мѣсяца, епископъ римскій Викторъ обратился къ малоазійскимъ епископамъ съ угрожающимъ требованіемъ: присоединиться къ римской практикѣ. По этому вопросу (и можетъ быть по предложенію самого Виктора) собраны были въ различныхъ мѣстахъ соборы. Всѣ они (александрійскій, палестинскій, осроинскій, понтійскій, коринескій, галльскій, не говоря уже о римскомъ) высказались за римскую практику. Исключеніе составлялъ соборъ ефесскій, уполномочившій епископа ефесскаго Поликрата защищать асіійскую практику. Поликрать, «имѣвшій уже 65 лѣтъ о Господѣ», «прошедшій все святое писаніе», считавшій семь епископовъ изъ своихъ родственниковъ (слѣдовательно основательно знакомый съ церковною практикою), «угрозъ» Виктора «не побоялся» и въ посланіи

¹⁾ Споръ этотъ, по предположенію В. В. Болотова, Изъ эпохи споровъ о пасхѣ въ концѣ II в., въ Хр. Чт. 1900, I, 450—454, возгорѣлся по поводу пасхи 189 г., которая въ Александріи праздновалась, вѣроятно, 20 апрѣля, а въ Малой Азіи 20 марта.

къ нему и римской церкви твердо стоялъ за малоазійскій обрядъ, освященный практикою апостоловъ Іоанна и Филиппа и многихъ славныхъ епископовъ. Викторъ отвѣтилъ малоазійскимъ церквамъ, видимо, формальнымъ отлученіемъ; но многіе епископы, державшіеся той же практики, что и въ Римѣ, встрѣтили эту мѣру Виктора несочувственно и явно порицали его за этотъ шагъ. Иринеѣ ліонскій писалъ въ этомъ (примирительно-увѣщательномъ) смыслѣ Виктору и многимъ другимъ епископамъ.

б) Разность между малоазійскими церквами съ одной стороны и всѣми прочими съ другой, изъ-за которой велся споръ, касалась собственно

аа) дня празднованія пасхи. Малоазійскіе христіане разрѣшали постъ и совершали пасху въ 14 день (перваго весенняго луннаго) мѣсяца (нисана, въ день законной ветхозавѣтной пасхи), въ какой бы день недѣли это 14 число ни случилось. Всѣ прочія церкви «по апостольскому преданію» разрѣшали постъ и «совершали таинство воскресенія Господня» исключительно въ воскресный день.—Но разность въ обрядѣ этимъ несомнѣнно не исчерпывалась.

бб) Предпасхальный постъ, по Иринею, въ разныхъ церквахъ имѣлъ различную продолжительность (42 часа, одинъ день, два и болѣе).

вв) Можно предполагать различіе и въ самомъ тонѣ празднованія. Христіане западные (равно какъ и другіе не малоазійскіе) держали предъ пасхою строгій постъ (въ пятницу и субботу), затѣмъ бдѣніе (съ субботы на воскресенье, *vigiliae*), съ которымъ соединено было ожиданіе второго пришествія Христова, наконецъ (послѣ полуночи) совершали праздникъ воскресенія Христова: торжество открывалось евхаристією (даже и въ позднѣйшіе вѣка въ этотъ день приобщались всѣ, имѣвшіе «миръ» съ церковью, т. е. неотлученные).— По извѣстіямъ о «четыренадесатникахъ» (т. е. позднѣйшихъ, но упорно консервативныхъ представителяхъ малоазійскаго обряда), малоазійскіе христіане 14 нисана держали строгій постъ, а вечеромъ того же дня совершали праздникъ пасхи и евхаристію. Этимъ однимъ днемъ ихъ пасха и ограничивалась ¹⁾.

¹⁾ Мнѣнія [К. L. Weitzel'я, *Die Christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte*. Pforzheim 1848], что сверхъ 14 нисана малоазійскіе христіане праздновали еще слѣдующій воскресный день, какъ годичный

Воспоминаніе страданій Христовыхъ было преобладающимъ моментомъ въ малоазійскомъ праздникѣ πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην.

Такимъ образомъ разность въ тонѣ празднованія опредѣляется тѣмъ, что малоазійскіе христіане совершали въ пасху «тайнство страданія», τὴν τοῦ πάθους ἀνάμνησιν, христіане всѣхъ другихъ церквей—«тайнство воскресенія Господня», τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον. Празднованіе всѣхъ церквей, кромѣ малоазійскихъ, выдвигало и историческій моментъ: ежегодно христіане повторяли въ своемъ воспоминаніи въ раздѣльности послѣдніе дни земной жизни Христа, переживали ихъ съ тѣми религиозными чувствованіями (скорби и радости), которыя естественно вызываетъ евангельская исторія послѣдней вечери, страданій, смерти и воскресенія Господа. Высочайшій пунктъ (фокусъ) пасхи здѣсь былъ воскресеніе Христа, свѣтлая радость христіанина. — Евсевій (V, 23) характеристично называетъ малоазійскую пасху, τὴν τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτήν,—спасительнымъ праздникомъ пасхи. Празднованіе тамъ стояло на почвѣ догматической. Это не было празднованіе одного момента евангельской исторіи; ветхозавѣтная пасха претворилась лишь въ новозавѣтный праздникъ спасенія, какъ цѣльнаго факта въ совокупности моментовъ, его составляющихъ. Не установленіе евхаристіи, не страданія и смерть, и не воскресеніе Христа въ отдѣльности (послѣднее было никакъ не 14 нисана), а всѣ эти событія въ синтезѣ, какъ единый догматически понимаемый фактъ искупленія чрезъ страданія, составляли предметъ празднованія. Это былъ праздникъ, слѣдовательно радость спасенія, но тонъ этой радости получался серьезно-торжественный.

в) Происхожденіе этой разности объясняется тѣмъ, что аа) праздникъ пасхи по своей основѣ есть годовщина воскресенія Христова. А годовщина—понятіе чисто условное. Напр., Константинополь былъ взятъ турками во вторникъ 29 мая 1453 г. (20 числа джумади-уль-аввель 857 г. гиджры). Въ слѣдующемъ 1454 году константинопольская церковь 29 мая въ среду справляла годовщину по послѣднемъ византійскомъ императорѣ. Но турки въ томъ же году отпраздновали годовщину

праздникъ воскресенія, что въ Малой Азіи были въ II в. кромѣ четырнадцатниковъ—каеоликовъ еще четырнадцатники іудействующіе (евіонитствующіе),—не имѣютъ основаній въ историческихъ данныхъ.

своей блистательной побѣды уже въ субботу 18 мая—на томъ простомъ основаніи, что Константинополь былъ взятъ двадцатаго числа мѣсяца джумади-уль-аввель, 857 г. гиджры; а въ 858 г. это число приходилось 18 мая. Тоже и съ христіанскою пасхою. I. Христось воскресъ а) неизвѣстнаго числа марта или апрѣля, б) въ воскресенье, слѣдующее за полнолуніемъ перваго весенняго мѣсяца, в) 16 нисана. Для христіанъ не изъ іудеевъ всего естественнѣе было бы принять первую (а) дату для празднованія годовщины Для челоуѣка латинскаго или греческаго происхожденія совершать годовой праздникъ воскресенія Христова 16 нисана было столь же неестественно, какъ для ту-рокъ праздновать свою побѣду 29 мая. Еврейскій лунный годъ знакомъ лишь евреямъ. Эта неестественность увеличивается еще болѣе отъ того, что 16 нисана расходилось съ еженедѣльнымъ празднованіемъ воскресенія Христова. Такимъ образомъ христіане изъ язычниковъ были поставлены предъ альтернативою: праздновать воскресеніе Христово (а) въ то число римскаго мѣсяца, въ которое это событіе совершилось,—или (б) въ тотъ день недѣли, который былъ посвященъ этому воспоминанію, выбирая эту недѣлю приблизительно: именно ту, которая слѣдовала за полнолуніемъ пасхальнаго мѣсяца, т. е. перваго весенняго мѣсяца. Но первая дата осталась и вѣроятно навсегда останется для исторіи неизвѣстною, хотя нѣкоторые сектанты и пытались возстановить ее ¹⁾. Поэтому совершенно логично принята была вторая (б) дата — тѣмъ болѣе, что при этомъ голичный и недѣльный праздникъ воскресенія не раздѣлились между собою. Но съ другой стороны для христіанъ изъ іудеевъ столь же естественно было бы совершать ежегодный праздникъ воскресенія 16 нисана (3-я дата, в), въ виду того, что

¹⁾ Напримѣръ, одна вѣтвь четырнадцатниковъ на основаніи актовъ Пилата расчитала, что Христось пострадалъ 25 марта (a. d. VIII kal. apr.) (Eriph. haeres. 50, 1). Вѣроятно одинъ изъ представителей этого направленія въ началѣ IV в., Трикентій (противъ котораго писалъ Петръ александрійскій † 26 ноября 311) говорилъ: „намъ нѣтъ никакого дѣла до іудеевъ и ихъ календаря, мы желаемъ только одного: совершать ежегодно воспоминаніе страданія Христова въ то самое время, въ какое предали совершать самовидцы отъ начала“ (т. е. въ исторически точный день). [Предположеніе Weitzel'я, Hilgenfeld'a, Schürer'a etc., что Трикентій совершалъ пасху всегда 25 марта, не имѣетъ для себя твердыхъ основаній въ сохранившихся фрагментахъ его полемики съ Петромъ александрійскимъ. По всей вѣроятности Трикентій былъ протопасхитъ. Ср. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. S. 109. 116. Д. Л.]

этотъ день падаетъ на столь знаменательное время въ праздничномъ еврейскомъ кругѣ.

66) Въ дѣйствительности не случилось и этого, и въ малоазійскомъ обрядѣ сказался особый моментъ. Христіане изъ іудеевъ, какъ извѣстно, не порывали своей связи съ іерусалимскимъ храмомъ и его ветхозавѣтными обрядами. Сами апостолы (Петръ и Іоаннъ, Дѣян. III, 1) ходили въ храмъ на молитву. Даже апостоль Павелъ (XVI, 3; XVIII, 18 — 21; XX, 16; XXI, 17—30) отправлялся изъ Греціи въ Іерусалимъ на праздникъ и принималъ на себя назорейскій обѣтъ. Во имя той же христіанской свободы, по которой слагали бремя іудейскаго обряда съ однихъ, не принуждали пользоваться ею другихъ. Нельзя поэтому сомнѣваться, что пока существовалъ второй храмъ, іерусалимскіе христіане совершали со всѣми законными обрядами самый торжественный изъ ветхозавѣтныхъ праздниковъ—пасху. Въ этомъ торжествѣ ночи съ 14 на 15 нисана исчезало празднованіе воскресенія Христова. Не устанавливая особаго христіанскаго самостоятельнаго праздника 16 нисана, вѣрующіе изъ іудеевъ удержали, до названія включительно, пасху ветхозавѣтную, но вложили въ нее новозавѣтный смыслъ (1 Кор. V, 7: *пасха наша, Христосъ, закланъ за насъ*), и конечно соединили ее съ евхаристією. 14 нисана предваряло событіе воскресенія; поэтому, отрѣшившись отъ строго историческаго начала, они становятся на символико-догматическую почву, и въ законѣ установленный день (ср. мнѣніе четырнадцатниковъ: «проклятъ, кто не сотворитъ пасхи въ день мѣсяца»; ср. Числ. IX, 13) и подъ формами ветхозавѣтнаго праздника спасенія совершаютъ новозавѣтную «пасху спасительную».

Такимъ образомъ пасха церковей малоазійскихъ не была праздникомъ новозавѣтнымъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова (по самому установленію), это была христіанизованная ветхозавѣтная пасха. Поэтому малоазійцы съ такимъ удареніемъ говорятъ, что «Христосъ совершилъ пасху въ тотъ день (τότε τῆ ἡμέρας) и потомъ пострадалъ (καὶ ἔπαθεν), и намъ надлежитъ дѣлать, какъ Онъ сотворилъ»¹⁾. Такимъ образомъ въ качествѣ основанія для соблюденія 14 нисана они указываютъ не на то, что, напримѣръ, въ этотъ день Христосъ пострадалъ, а

¹⁾ Эти слова четырнадцатниковъ приводитъ св. Ипполитъ во фрагментѣ, сохранившемся въ пасхальной хроникѣ.

просто на то, что Самъ Христось совершилъ этотъ ветхозавѣтный праздникъ и заповѣдалъ творить въ Его воспоминаніе. Отсюда характеристичный терминъ «соблюдать, τηρεῖν», 14 день мѣсяца, и у Иринея противоположеніе «αὐτοὶ μὴ τηροῦντες τοὺς τηροῦσιν»; ср. Дѣян. XV, 5, 24; ср. 29, гдѣ терминъ τηρεῖν, соблюдать, употребляется въ примѣненіи къ выполнению ветхозавѣтныхъ обрядовъ (τηρεῖν τὸν νόμον). И вопросъ еще далеко нерѣшенный въ отрицательномъ смыслѣ—не употребляли ли даже въ 190 г. малоазійскіе христіане опрѣсноковъ. Поликратъ говорить, что всѣ свѣточы малоазійскихъ церквей «соблюдали, ἡγαγον», тотъ день, когда народъ, ὁ λαός, отлагалъ квасное, не опредѣляя прямо, что этотъ народъ—іудеи (у Руфина judaeorum populus).

вв) Въ борьбѣ изъ за вопроса о днѣ празднованія пасхи столкнулись между собою два теченія христіанской жизни: юдаистическое и антиюдаистическое (въ самомъ умѣренномъ смыслѣ этихъ словъ). Іудейская диаспора была тѣмъ нервомъ, по которому прежде всего прошелъ токъ христіанства, самъ ап. Павель обращался съ проповѣдью прежде всего къ іудеямъ. Вѣрующіе отъ обрѣзанія обыкновенно были начатками христіанскихъ церквей востока. Существовавшіе поэтому, въ асійскихъ церквахъ іудейскіе обычаи могли лишь окрѣпнуть вслѣдствіе долговременной дѣятельности здѣсь апостоловъ Іоанна Богослова и Филиппа. Вообще восточная церковь относилась мирно къ этимъ безвреднымъ остаткамъ ветхозавѣтнаго въ жизни вѣрующихъ. Напр. суббота осталась и въ христіанской церкви полупраздникомъ (апост. прав. 65: «если кто постится въ воскресенье или въ субботу, за исключеніемъ одной и единственной, то если это клирикъ, да будетъ низложенъ, а если мірянинъ, да будетъ отлученъ»). Впрочемъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ заходили такъ далеко, что напр. Лаодикійскій соборъ долженъ былъ запретить христіанамъ проводить субботу совершенно по-іудейски, въ полномъ бездѣйствіи, и предписать, что въ субботу должно читать при богослуженіи и новозавѣтныя книги (Лаод. прав. 29, 16; впрочемъ Фригія давно была довольно густо колонизована іудеями). На западѣ церковная жизнь развивалась внѣ зависимости отъ іудейскихъ традицій. Напр. въ римской церкви въ IV в. (и вѣрно ранѣе) уже постились въ субботу, какъ такой день, когда у церкви былъ отнять женихъ ея по Мѡ. IX, 15. Поэтому и борьба противъ малоазійскаго обряда имѣла характеръ эманципации отъ остатковъ іудейства.

Можетъ показаться страннымъ, что именно палестинскія церкви въ 190—192 г. были противъ асійскаго обряда, находя его даже душевреднымъ (Eus. h. e. V, 25: μή ῥαδίως τλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς). Но исторія іерусалимской церкви дѣлаетъ понятнымъ это отношеніе. До возстанія Баркохбы іерусалимская церковь почти сполна состояла изъ христіанъ изъ іудеевъ, первые 15 епископовъ ея всѣ были отъ обрѣзанія, но разгромъ 138 г. (годъ по Overbeck), когда Іерусалимъ превратился въ Aelia Capitolina и евреямъ запрещено было жить въ немъ, всецѣло измѣнилъ составъ іерусалимской церкви: въ Эліѣ Капитолинѣ поселились все христіане изъ язычниковъ, и епископъ Маркъ открываетъ собою эту новую эпоху въ исторіи іерусалимской церкви. При такой колонизаціи Эліи Капитолины лицами языческаго происхожденія, понятно, іудейскія преданія не могли здѣсь удержаться и въ христіанской церкви.

г) [По обычному мнѣнію, конецъ пасхальнымъ спорамъ положилъ соборъ Никейскій. Въ дѣйствительности соборъ этотъ, какъ показалъ Дюшенъ, имѣлъ дѣло не съ четырнадцатниками, а съ протопасхитами, совершавшими пасху всегда въ воскресенье, но только непременно въ одномъ мѣсяцѣ съ іудеями и потому иногда раньше весенняго равноденствія; представители этого обряда жили не въ Малой Азіи, а въ Сиріи]. Упорные приверженцы [асійскаго обряда къ IV вѣку уже давно] образовали секту четырнадцатниковъ, *τεσσαρακαίδεκαῖται*, *quartodecimani* (этимъ именемъ сторонники римской практики (Ипполитъ) еще въ III в. не стѣснялись обзывать асійскія церкви, третируя ихъ какъ еретическую секту), слабую численно, но удержавшуюся до V в.; о ней знаетъ Θεодоритъ, на соборѣ ефесскомъ 431 г. была рѣчь о лидійскихъ четырнадцатникахъ.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Б) Вторая эпоха: разность между Александріею и Сиріею.
Вопросъ о пасхѣ на Никейскомъ соборѣ.

Первый вселенскій соборъ созванъ былъ для рѣшенія догматическаго вопроса объ ученіи Арія. Но былъ еще другой вопросъ, котораго должны были коснуться отцы собора. Это—вопросъ о времени празднованія пасхи. И на востокъ и на

западъ этотъ вопросъ [и въ началѣ IV вѣка] представлялъ живой интересъ, потому что неудобства, которыя вытекали изъ различія во времени празднованія пасхи, неприятно отражались на репутаціи христіанъ. Поэтому отцы [западнаго арльскаго] собора [314 г.] постановили [пр. 1], чтобы римскій епископъ издавалъ постановленія относительно того, когда нужно праздновать пасху. Но тотъ же вопросъ представлялъ злобу дня и для востока. Константинъ В. придавалъ едва ли меньшее значеніе этому вопросу, чѣмъ аріанству. Такое же значеніе придавалъ ему и такой епископъ, какъ Евсевій кесарійскій. Константинъ В. очень сильно вооружался противъ обычая праздновать пасху по примѣру іудеевъ. Іудеи могутъ сказать, говорилъ онъ, что христіане даже важнѣйшаго своего праздника не могутъ отпраздновать, не отрѣшившись отъ іудейскаго обычая. А что этотъ послѣдній ошибоченъ, Константинъ доказываетъ тѣмъ, что іудеи иногда празднуютъ двѣ пасхи въ годъ. Во всякомъ случаѣ, неприлично слѣдовать этому богоубійственному народу.

Въ чемъ же заключалась дѣятельность собора по данному вопросу? Объ этомъ мы имѣемъ мало свѣдѣній. Такъ какъ не осталось никакого канона, который касался бы этого вопроса, то сдѣлана была попытка сочинить такой канонъ. Попытка произведена была на греческомъ языкѣ. Но подлогъ доказанъ самымъ очевиднымъ образомъ. Каждый хотѣлъ найти въ постановленіяхъ собора оправданіе своимъ взглядамъ. И чего въ самомъ дѣлѣ не приписывали отцамъ собора? Имъ приписывали даже введеніе цѣлаго цикла праздниковъ, что совершенно невѣроятно. Если теперь нелегко обсуждать цифровыя величины, то тѣмъ труднѣе это было въ то время и при томъ для лицъ съ старческою сѣдиною. Очевидно, дѣятельность отцовъ собора преувеличена. Самое большое, что они могли сдѣлать, это постановленіе незаписанное, неоформленное, имѣющее характеръ товарищескаго соглашенія, — постановленіе о томъ, что праздновать пасху должно согласно обычаю, установившемуся въ александрійской церкви. Эта послѣдняя заслуживала вниманія потому, что въ Александріи особенно процвѣтала наука [и въ частности астрономія]. Но никакихъ твердыхъ постановленій не было издано. Что это такъ, видно изъ того, что на слѣдующій годъ послѣ собора на востокѣ праздновали пасху 3 апрѣля, а на западѣ—10 [см. стр. 444 пр. 2].

Въ этомъ случаѣ оказалось ошибочнымъ ожиданіе Константина, что послѣ собора всѣ будутъ праздновать пасху въ одинъ день. Но въ сущности были ошибочны и самыя толкованія того разногласія, съ которымъ приходилось имѣть дѣло отцамъ собора. Въ 1880 г. французскимъ ученымъ Дюшеномъ ¹⁾ было представлено [новое] толкованіе пререканій о пасхѣ на Никейскомъ соборѣ. Но это толкованіе не было достаточно ясно. Ошибка [предшествующихъ ученыхъ] заключалась въ томъ, что пререканія Никейскаго собора ставились въ связь съ тѣми, которыя были во время Поликрата, епископа ефесскаго, и Виктора, епископа римскаго. Тамъ дѣло шло о томъ, что церкви малоазійскія праздновали пасху вмѣстѣ съ іудеями— въ ночь съ 14-го на 15-е нисана, въ какой бы день недѣли это число не приходилось. Этихъ лицъ называли четырнадцатниками, и [ученые] обычно предполагали, что съ ними-то и имѣлъ дѣло Никейскій соборъ ²⁾. Между тѣмъ [какъ указалъ Дюшенъ] въ дошедшихъ до насъ документахъ нѣтъ ни одного слова о томъ, что тѣ лица, которые составляли меньшинство на соборѣ, дѣйствительно праздновали пасху 14-го нисана, въ какой бы день оно ни приходилось. Всѣ были согласны въ томъ, что праздновать пасху нужно въ воскресный день. Исторія, отдѣляющая Никейскій соборъ отъ исторіи Поликрата,

¹⁾ L. Duchesne, La question de la pâque au concile de Nicée въ Revue des questions historiques. t. XXVIII. 1880, pp. 5—42.—Въ 1905 г. на сторону Дюшена самымъ рѣшительнымъ образомъ стали J. Schmid, Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Wien 1905, и авторитетный E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin 1905. Статья Дюшена у Шварца (S. 104) названа „epochenmachendes Aufsatz“.

Д. Л.

²⁾ [Въ основѣ этого недоразумѣнія лежитъ тотъ фактъ, что какъ четырнадцатники праздновали пасху] въ тотъ день, въ который народъ (іудейскій) отлагалъ квасный хлѣбъ, [слѣд. въ одинъ день съ іудеями], такъ и лица, осуждаемыя никейскимъ и антиохійскимъ соборами „праздновали пасху вмѣстѣ съ іудеями“ [т. е. въ одинъ мѣсяць съ ними]. Находили, что въ [Сиріи] празднуютъ пасху *ιουδαϊκώτερον* (Сократъ I, 8, Созоменъ, I, 16). Антиюдаистическая черта сказалась и въ окончательномъ рѣшеніи вопроса о днѣ пасхи на никейскомъ соборѣ: „Да не будетъ у насъ ничего общаго съ ненавистнымъ (τοῦ ἑχθίστου) іудейскимъ народомъ: мы приняли отъ Спасителя другой путь“ — вотъ аргументъ Константина В. противъ [сирійской] церковной практики. На никейскомъ соборѣ, по выраженію Евсевія „восточные отступились отъ богоубійць (χοροστάτων) и соединились съ единовѣрными христіанами“ (Schiller, 230).

очень длинная. Находились такія лица, которыя хотѣли праздникъ пасхи превратить въ неподвижный праздникъ. Но не объ этихъ лицахъ шла рѣчь на соборѣ. Епископы асійскіе стоятъ теперь на сторонѣ большинства, и только въ Сиріи сохранились [иныя] традиціи.

Итакъ въ чемъ же заключался вопросъ о времени празднованія пасхи на Никейскомъ соборѣ? Какъ извѣстно, для опредѣленія времени празднованія пасхи нужно знать, въ какой день приходится 14-е число перваго луннаго мѣсяца, т. е. истинное 14-е нисана. Но, какъ извѣстно, лунные мѣсяцы не совпадаютъ съ солнечными [солнечный годъ содержитъ 365 дней ($+ \frac{1}{4}$), а 12 лунныхъ мѣсяцевъ только 354 дня ($+ \frac{1}{3}$)]. Поэтому приходится дѣлать эпакту въ 11 дней. Эта эпакта въ каждые три года доходила до 33 дней, которые образовали цѣлый мѣсяць. Такимъ образомъ, чтобы вести счисленіе іудейское, а не мусульманское, нужно ввести такую систему, въ которой бы извѣстные годы состояли изъ 13 мѣсяцевъ. Изъ-за этого-то вставочнаго мѣсяца и идетъ споръ. Система еврейская въ общемъ была согласна съ системами другихъ восточныхъ народовъ. Позднѣйшіе іудеи даже самыя названія мѣсяцевъ заимствовали изъ арамейско-халдейскаго языка. Самые важныя мѣсяцы и у евреевъ и у сирійцевъ назывались одинаково. Іудейскій мѣсяць нисанъ носить то же имя и у сирійцевъ. Слѣдующій мѣсяць у тѣхъ и другихъ назывался іаръ [іяръ]. Такимъ образомъ въ названіи мѣсяцевъ у іудеевъ не было разногласія съ сирійцами. Вопросъ только могъ заключаться въ томъ, не возникало ли у іудеевъ разногласія изъ-за вставочнаго мѣсяца, въ одинъ ли годъ вставляли мѣсяць и одинъ и тотъ же ли мѣсяць? Евреи послѣ адара вставляли другой адаръ. Между тѣмъ лунный годъ не требуетъ, чтобы былъ вставленъ какой-либо опредѣленный мѣсяць. Можно было вставить всякій мѣсяць. Вслѣдствіе этого и могло возникнуть различіе въ системѣ іудеевъ, которые пользовались луннымъ календаремъ, и сирійцевъ, пользовавшихся также луннымъ календаремъ.

Когда явилась христіанская церковь и стала вводить свои праздники, то естественно она исходила изъ іудейскихъ прецедентовъ. Христіане должны были праздновать пасху въ томъ мѣсяцѣ, который всѣ сограждане называли нисаномъ. Но въ однѣхъ странахъ могли называть нисаномъ одинъ мѣсяць, а въ другихъ — другой. Такимъ образомъ естественно могло

луннаго цикла будетъ шестымъ по александрійскому счисленію, шестой—девятымъ и т. д. ¹⁾). Отсюда можетъ произойти, что годъ эмволимическій по александрійскому счисленію будетъ простымъ по іудейскому и константинопольскому, и праздникъ пасхи въ однѣхъ церквахъ придется ранѣе или позже, чѣмъ въ другихъ. Такъ, 311-й годъ есть 8-й годъ 19-лѣтія по александрійской пасхалии, и 14-е нисана этого года приходится по ней на 18-е апрѣля, такъ что пасху нужно было праздновать 22 апрѣля. Между тѣмъ по іудейскому счисленію этотъ годъ [какъ 5-й годъ луннаго круга] простой, и іудеи должны были праздновать пасху 22 марта и при томъ въ четвергъ только потому, что нельзя было въ среду ²⁾). Если держаться

¹⁾ По остроумному предположенію самого В. В. Болотова (въ его докладѣ о пасхалии, В, стр. 33), константинопольскій = іудейскій 19-лѣтній лунный кругъ, извѣстный и западнымъ средневѣковымъ пасхалистамъ (начиная съ Діонисія Малаго) подъ техническимъ названіемъ „*cyclus lunaris*“ (въ отличіе отъ отъ александрійскаго *cyclus* или *circulus desennovenalis* [хотя оба эти цикла были лунные и оба 19-лѣтніе])—*сиромакедонскаго* происхожденія: въ его 1-й годъ 1-е тишри приходится на 24-е сентября—день осенняго равноденствія (по календарю Юлія Цезаря)—идеальное начало сиромакедонскаго года. Слѣдовательно, „лунный“ кругъ не былъ іудейскимъ изобрѣтеніемъ: сами іудеи заимствовали его у сирійскихъ язычниковъ. Д. Л.

²⁾ Исключеніе 772 (ср. В. В. Болотовъ, День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка, въ „Христ. Чт.“ 1893, II, 157 = Изъ церковной исторіи Египта 295, 4 [ср. 3]). По современному іудейскому календарю дѣйствительно *Moled tišri* слѣдующаго 4071 года іудейской эры есть 6^d [= пятница 31 августа 311 года] 3^h 947 хлакимъ, и только вслѣдствіе 778 1-е тишри перенесено на субботу 1 сентября. Пасха же по іудейскому календарю (ср. В. В. Болотовъ, Календарь персовъ, въ „Христ. Чт.“ 1901, I, 445 = Изъ исторіи церкви сиро-персидской 133) приходится всегда за 163 дня до слѣдующаго 1-го тишри; слѣд. въ 311 году она была бы 22 марта. Но истинное новолуніе въ этотъ годъ приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 7 марта въ 3 ч. 57,4 м. утра по среднему александрійскому, въ 4 ч. 22,8 м. у. по среднему антиохійскому времени. Слѣд. при заходѣ солнца 7 марта луна имѣла возрастъ только около 14-ти часовъ и едва ли могла быть замѣчена. Слѣд. „*a visu*“ (День кончины ев. Марка 157 [295], 7) 1-е нисана можно было назначить только на 9-е марта, слѣд. 15-е нисана (песахъ) приходилось бы никакъ не ранѣе *пятницы* 23 марта, а въ виду *BaDŪ*, могло быть 1-е нисана назначено даже на 10-е марта, 15-е, слѣдовательно, на 24 марта. Съ другой стороны, по сиромакедонскому лунному кругу (см. выше примѣч. 1) 15-е нисана въ 5-й годъ круга приходится на 20-е марта, въ циклѣ Аѳатолія (въ 16-й годъ его 19-лѣтняго цикла) на 21 марта. Д. Л.

обычая іудейскаго, то нужно бы и великій постъ начинать гораздо ранѣ чѣмъ начали его въ Александріи. Выходило то, что въ то время, какъ одни веселились, другіе постились. Но нужно замѣтить, что вопросъ въ указанномъ смыслѣ не былъ поставленъ въ настоящемъ освѣщеніи. Вслѣдствіе этого разногласія во времени празднованія пасхи продолжались и послѣ никейскаго собора.

Изъ сказаннаго видно, въ чемъ заключалась сущность вопроса о пасхѣ на никейскомъ соборѣ ¹⁾.

¹⁾ Нѣсколько иное объясненіе разности между александрійскимъ и сирійскимъ вычисленіемъ пасхи предлагаетъ E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, SS. 421—125.—Въ знаменитомъ *codex Veronensis* 60 (ср. В. В. Болотовъ, Реабилитация 4-хъ документовъ 343 года, въ „Хр. Чт.“ 1891, II, 80—81 = Либерій еп. римскій и сирійскіе соборы, 63—64), содержащемъ такъ называемое теперь „собраніе Феодосія діакона“ (см. о немъ E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius, Mittheilung II* въ *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft des Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, 1904. Heft 4. SS. 357—391) содержится между прочимъ отрывокъ изъ посланія отцовъ восточнаго сердикскаго („филиппопольскаго“) собора 343 (по Schwartz 342) года къ западнымъ. Восточные сообщаютъ здѣсь западнымъ, что они послали имъ пасхальную таблицу на 30 лѣтъ. Это сообщеніе содержится и въ сирійскомъ *Codex Parisinus* 62. Но въ *codex Veronensis* сохранилась далѣе и самая таблица пасхальныхъ полнолуній на 30 лѣтъ, начиная съ 1-го индикта при Константинѣ, т. е. какъ думаетъ Швартцъ съ 328 года, а предъ нею таблица іудейскихъ пасхъ на 16 лѣтъ, слѣд.—думаетъ Швартцъ—на 328—343 г.г. Дни полнолуній и іудейскихъ пасхъ выражены здѣсь въ числахъ марта (*mar*) и апрѣля (*ap*), и всѣ 16 пасхъ іудеевъ показаны въ мартѣ, одинъ разъ (въ 10-й годъ = 337) «*1 mar*» 2 марта (христіанское же пасхальное полнолуніе совпадаетъ съ іудейскою пасхою лишь въ томъ случаѣ, если послѣдняя приходится не ранѣе 21 марта). Такъ какъ подъ дѣяніями „филиппопольскаго“ собора на первомъ мѣстѣ стоитъ подпись Стефана епископа антиохійскаго, то, думаетъ Швартцъ, таблицы эти составлены въ Антиохіи, и въ греческомъ оригиналѣ вмѣсто марта и апрѣля стояли дистри и ксанникъ. Предполагая, что переводъ этихъ антиохійскихъ датъ на римскія произведенъ правильно, Швартцъ и дѣлаетъ выводъ, что, слѣдовательно, антиохійскіе іудеи въ срединѣ IV вѣка совершали свою пасху не по какому-либо циклу, а просто на просто около полнолунія въ сиромакедонскомъ дистри, соответствующемъ нашему марту; протопасхиты же свою пасху праздновали въ воскресенье, слѣдующее за этимъ мартовскимъ полнолуніемъ. Слѣдовательно ихъ пасха не 2 раза въ 19 лѣтъ, какъ по гипотезѣ В. В. Болотова, а приблизительно 2 раза въ 3 года, приходилась на мѣсяць раньше александрійской пасхи. Не ограничиваясь этимъ выводомъ, Швартцъ предполагаетъ, что подобнымъ же образомъ іудеи поступали и въ другихъ странахъ, и напр., въ Малой Азіи они совершали свою пасху въ асійскомъ ксан-

Р. S. Въ объясненіе разности въ празднованіи пасхи въ началѣ 1V вѣка.

A = годы круга луны по александрійскому счисленію.

K = годы круга луны по іудейскому и константинопольскому счисленію.

AD = годы отъ Р. X.

Буквы ζ и т. д. = еврейскіе и константинопольскіе эмволимическіе годы.

Цифры: ϵ , θ , γ и т. д. = александрійскіе эмволимическіе годы.

		ζ			η		θ	ι	κ		
K	13	14	15	16	17	18	19	1	2	3	4
AD	319	320	321	322	323	324	325	326	327	328	329
A	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
		ϵ		θ							

енкѣ, начинавшемся ante diem IX kalendas Martias = 21 (biss. 22) февраля и кончавшемся a. d. X kalendas Martias = 23 марта; и слѣд. св. Поликарпъ смирнскій могъ пострадать 22 февраля 156 г. (Schwartz, S. 130) и однако, въ „великую субботу“, т. е. въ день іудейской и малоазійской пасхи. А іудеи времяъ Иисуса Христа, по мнѣнію Шварца, совершали пасху въ ксаненкѣ по тирскому календарю, слѣдовательно не ранѣе 18 апрѣля, и не позже 18 мая.—Гипотеза Шварца имѣеть то преимущество предъ гипотезой В. В. Болотова, что по ней поводовъ къ столкновениямъ между Александрією и Антиохією было гораздо больше, чѣмъ по В. В. Болотову.—Позволительно, однако, поставить вопросъ, таблица веронскаго кодекса, на которой основывается эта гипотеза, не есть ли позднѣйшая интерполяція въ собраніи Θεодосія діакона; или, если такая таблица іудейскихъ пасхъ стояла и въ приложеніи къ подлинному греческому посланію филиппопольскихъ отцовъ, то насколько точно переданы ея даты въ латинскомъ переводѣ. Предположеніе, будто іудеи въ такую эпоху, когда солнечный календарь только вводился на востокъ и далеко не вездѣ вытѣснилъ лунный годъ (см. въ частности о Сиріи въ 411 г. докладъ В. В. Болотова стр. 39), въ вычисленіи своей пасхи руководствовались солнечнымъ антиохійскимъ календаремъ, невѣроятно въ высокой степени. Еще въ III в. іудеи, по словамъ Юлія Африкана, держались 8-лѣтняго цикла и это сообщеніе подтверждаетъ и апокрифическая книга Эноха. Въ это время и христіане держались 8-лѣтняго же цикла (не только на западѣ, но и въ Александріи). На смѣну 8-лѣтнему циклу и у христіанъ и у іудеевъ на востокъ выступилъ 19-лѣтній циклъ. Слѣдовательно времясчисленіе тѣхъ и другихъ шло параллельно. И такъ какъ у христіанъ 19-лѣтній циклъ появился въ III в., то вся вѣроятность за то, что въ это же время (и вѣроятно нѣсколько раньше христіанъ) его приняли и іудеи.

Д. Л.

		ⲁ			ⲓ		Ⲡ		
К	2	3	4	5	6	7	8	9	10
AD	327	328	329	330	331	332	333	334	335
А	5	6	7	8	9	10	11	12	13
		ⲁ		ϸ	ⲉ	ⲥ	Ⲕ		Ⲉ
		ϸ		ⲗ			ⲓⲁ		
	Ⲙ			ⲗ			ⲓ		Ⲕ
К	11	12	13	14	15	16	17	18	19
AD	336	337	338	339	340	341	342	343	344
А	14	15	16	17	18	19	1	2	3
		ⲕ	ⲁ	ϸ					
	ⲓⲔ		ⲓϸ		ⲓⲔ				ⲗ

Такимъ образомъ и по К и по А годы 320, 325, 328, 333, 336, 339, 344—были anni embolismi и не давали повода ни къ какимъ недоразумѣнямъ. Напротивъ, годы 322, 330, 341, embolismi по александрийскому циклу, были anni sompnes по циклу иудейскому, и они-то и подавали поводъ къ недоразумѣнямъ. То полнолуние (около 18—19 марта), которое съ точки зрѣнія александрийскаго цикла приходило на $\mu\eta\nu\ \epsilon\mu\beta\omicron\lambda\iota\mu\omicron\varsigma = \text{ܡܢܐܘܪܐܘܪܐ}$, по мнѣнiю сирiйскихъ протопасхитовъ было полнолуниемъ нисана, и потому они праздновали пасху—обычно—на 28 дней [resp. 35 дней] ранѣе, чѣмъ въ Александрии и другихъ церквахъ, слѣдовавшихъ александрийской практикѣ. Словомъ дѣло шло о тѣхъ годахъ, когда пасхальная граница приходится по александрийской пасхалии на 17-е или 18-е апрѣля. Восточные епископы [на никейскомъ соборѣ] представляли слабое меньшинство противъ большинства втрое сильнѣйшаго. Христианскiя церкви запада и юга были противъ сирiйской практики; потому восточные поступились своимъ древнимъ обычаемъ и примкнули къ практикѣ, можно сказать, общецерковной.

Празднованiе пасхи [вмѣстѣ съ иудеями] удержалось какъ одна подробность въ практикѣ архаической секты авдианъ, слабой уже при Епифанiи, но въ V в. еще существовавшей и лишь къ VI вѣку исчезнувшей.

Антиохiйскiй [помѣстный] соборъ 341 г. ¹⁾ постановилъ

¹⁾ 333 года—по В. В. Болотовъ, Изъ исторiи церкви сиро-персидской. Эскурсъ Г. Чтò знаетъ о началѣ христианства въ Персiи исторiя? въ „Христ. Чт.“ 1900, I, 436 [108] прим. 43; ср. докладъ о пасхалии стр. 35, и замѣтку объ изданiи канонów Лаухерта въ „Христ. Чт.“ 1896, II, 183.—

(правило 1-е): клириковъ низлагать, мірянъ отлучать за празднованіе пасхи съ іудеями [«прежде весенняго равноденствія», πρὸ τῆς ἀρινῆς ἰσημερίας, какъ поясняетъ 7-е апостольское правило] ¹⁾.

в) Третья эпоха: разность между Александрією и Римомъ.

а) Константинъ В. радостно привѣтствовалъ состоявшееся на Никейскомъ соборѣ соглашеніе между восточными и остальными церквами и надѣялся, что весь христіанскій міръ въ одинъ день будетъ праздновать пасху. На дѣлѣ въ слѣдующемъ же 326 г. церкви греко-восточныя праздновали пасху 3 апрѣля, латино-западныя—10 апрѣля ²⁾. Разность повторялась въ 330,

Ср. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. VI, вь Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Heft 3. S. 281. Anm. 1.

Д. Л.

¹⁾ Однако, протопасхиты не исчезли въ Антиохіи и къ 387-му году, когда противъ нихъ бесѣдовалъ св. Іоаннъ Златоустъ. Изъ его аргументаціи противъ этихъ лицъ, противившихся опредѣленію Никейскаго собора, всего яснѣе видно, что и они совершали пасху всегда въ воскресенье. Во 2-й половинѣ IV вѣка споры объ отношеніи пасхи къ весеннему равноденствію возникли среди новатіанъ. Въ царствованіе Валента фригійскіе новатіанскіе епископы на соборѣ въ фригійскомъ селеніи Пазъ постановили праздновать пасху вмѣстѣ съ іудеями. Но самые видные новатіанскіе епископы не присутствовали на этомъ соборѣ (Soer. IV, 28, Sozom. VI, 24). Въ царствованіе Θεодосія В. въ Константинополѣ послѣдователемъ этого постановленія пазскаго собора явился пресвитеръ Савватій (родомъ іудей). По этому поводу константинопольскій новатіанскій епископъ Маркіанъ созвалъ соборъ новатіанскихъ епископовъ въ вивинскомъ селеніи Сангарѣ; отцы этого собора признали, что вопросъ о пасхѣ не можетъ быть достаточнымъ поводомъ для отдѣленія отъ церкви, потому пусть совершаетъ каждый пасху, когда хочетъ, и издали объ этомъ канонъ, который назвали *ἀδιάφορον* (Soer. V, 21, Sozom. VII, 18). (Савватій всетаки потомъ отдѣлился отъ общества новатіанъ. Soer. VII, 12).—Какого луннаго цикла держались фригійскіе новатіане и Савватій—неизвѣстно. Но что они совершали свою пасху всегда въ воскресный день, прямо говоритъ Созоменъ (VII, 18: Οἱ δὲ Νωατιανοὶ τὴν ἀναστάσιμον ἡμέραν ἐπιτάλοβον).—И неизвѣстный малоазійскій пастырь въ 387 г. (см. ниже прим. 1 на стр. 450), защищая александрійскую дату пасхи на этотъ годъ (25 апрѣля = 2-го числа 8 асійскаго мѣсяца), имѣлъ въ виду собственно не сирійскихъ протопасхитовъ, а протопасхитовъ-новатіанъ. (Ср. Schmid, 75, 78, Schwartz, 119—120.

Д. Л.

²⁾ Когда именно совершали пасху въ 326 г. въ Александріи и на западѣ—3 или 10 апрѣля—строго говоря неизвѣстно. Пасхальныя посланія св. Александра александрійскаго не сохранились. А въ таблицѣ

333 ¹⁾, 340, 341, 345, 350, 357, 360, 373 и 387. Это показывает, что на соборѣ разрѣшена была одна половина спорнаго вопроса и осталась не затронута другая, быть можетъ потому, что не подозрѣвали о ея существованіи ²⁾. Никейскій соборъ на епископа alexандрійскаго возложилъ порученіе — заранѣе извѣщать церкви о днѣ пасхи ³⁾. Выборъ объясняется

въ хронографѣ 354 г., гдѣ—по общепринятому мнѣнію—сохранился списокъ историческихъ римскихъ пасхъ на 312—342 гг. (по меньшей мѣрѣ) подь 326 годомъ, какъ и подь 315 и 320, когда пасха и по alexандрійской пасхали приходилась на 10-е апрѣля, стоитъ невозможная дата III id. arg. = 11 апр. (понедѣльникъ), которую одни поправляютъ на III id. arg. = 10 апр., другіе на III non. arg. = 3 апр. А съ другой стороны, по циклу Анатолія лаодикійскаго, пасха 326 года должна была приходиться на 10-е апрѣля (въ 21-й день луны), и въ этомъ случаѣ на его сторонѣ была и астрономія (истинное новолуніе въ 326 г. было 20 марта въ 4 ч. 18 м. вѣч. *Oppolzer-Gänzel*, —12 м. *Newcomb*, 3 ч. 58 м. *Lehmann*, 4 ч. 12 м. *Птолемаіос*; полнолуніе—4 апрѣля 6 ч. 58 м. у. *Op.-Ginz.*—*Newcomb*, —44 м. *Lehm.*, 6 ч. 57 м. *Птолемаіос*; слѣд. 3 апрѣля былъ только 14-й день луны, считая отъ истиннаго новолунія). Возможно, слѣдовательно, что въ 326 г. или и на западѣ совершили пасху 3 апрѣля (по гипотезѣ van-dex-Hagen'a—Krusch'a, не опровергнутой Швартцемъ, римская церковь между 312—342 г.г. назначала пасху не на 16—22, а на 14—20 нисана), или же и на востокѣ праздновали ее 10 апрѣля. Предположеніе, что уже въ 326 г. нарушено было постановленіе собора—совершать пасху всѣмъ христіанамъ въ одинъ день, потому невѣроятно, что въ 333 г. самъ Аѳанасій В. назначилъ пасху на 15-е апрѣля, хотя по правиламъ alexандрійской пасхалии ее слѣдовало бы назначить на 22-е апрѣля, очевидно уступая западнымъ, для которыхъ 21-е апрѣля было *terminus post quem* по пасхи, хотя и астрономія и въ этомъ случаѣ была на сторонѣ западныхъ, а Аѳанасій В. вѣроятно и это имѣлъ въ виду.

Д. Л.

¹⁾ Въ 333 году на дѣлѣ и въ Александріи и въ Римѣ совершили пасху 15 апрѣля, въ 14-й день луны по alexандрійскому циклу, но въ 15-й отъ истиннаго астрономическаго новолунія.

Д. Л.

²⁾ Соборъ арльскій 314 г. (пр. 1) поручилъ римскому епископу извѣщать всѣ церкви о днѣ пасхи; но вѣроятно соборъ имѣлъ въ виду не разность, нами разсматриваемую, и не малоазійскую [и не сирійскую] практику, а разногласіе отъ неумѣнья вычислить день пасхи по римской даже системѣ. Осію кордубскому [по *Sozomen. I, 16*] императоръ поручалъ уладить разность лишь съ церквами восточными. [Ср. В. В. Болотовъ, Докладъ о пасхалии, В, II, стр. 41].

³⁾ Предположеніе о такомъ порученіи, данномъ будто бы никейскимъ соборомъ alexандрійскому епископу, покоится на словахъ Льва В. въ его посланіи къ императору Маркіану отъ 15 іюля 453 г. (*Krusch*, 258) и на скопированномъ съ него сообщеніи псевдо-кирилловскаго *Prologus paschalis* (п. 2 ар. *Krusch*, 339, ср. 95). Но въ 1899 г. (докладъ въ Журна-

тѣмъ, что въ Александріи процвѣтала астрономія. Но отцы видимо не выразили своего желанія съ такою категоричностью, чтобы и римскіе епископы слѣдовали безпрекословно александрійскимъ вычисленіямъ. Упорство Рима, защищавшаго свой неудовлетворительный лунный календарь и было причиною разногласія во вторую эпоху споровъ.

б) Никейскій соборъ опредѣлилъ: праздновать пасху въ воскресенье, слѣдующее за полнолуніемъ перваго весенняго мѣсяца, т. е. того мѣсяца, полнолуніе (14-я луна) котораго или совпадаетъ со днемъ весенняго равноденствія или бываетъ послѣ этого дня ¹⁾. Но этотъ послѣдній день составлялъ только

лахъ Комиссіи о реформѣ календаря, 42—3, В, III) самъ В. В. Болотовъ справедливо отнесся къ этому сообщенію Льва В. скептически. Главныя основанія этого скепсиса: 1) „отцы никейскаго собора къ александрійской церкви писали нарочитое посланіе, но въ немъ ни единымъ словомъ не обмолвились, что на папу александрійскаго вселенскій соборъ возложилъ столь высоко почетное порученіе“. Въ концѣ посланія отцы собора „благовѣствуютъ“ александрійцамъ „и о согласіи относительно святой нашей пасхи“. „Естественно ли, что отцы собора забываютъ сообщить александрійской церкви и другое „благовѣстіе“, что епископы александрійскіе отнынѣ будутъ всей церкви отъ концовъ до концовъ земли возвѣщать день пасхи?“ 2) „Если архіепископы александрійскіе вырабатывали пасхалию какъ уполномоченные на то вселенскимъ соборомъ, то нелегко объяснить самую возможность“ [для римской церкви] — уклоняться отъ александрійскихъ опредѣленій дня пасхи и — по старинѣ — довольствоваться 84-лѣтнимъ цикломъ“. — Обычай александрійскихъ епископовъ извѣщать не только египетскія, но и другія церкви о днѣ будущей пасхи, по справедливому предположенію В. В. Болотова, возникъ самъ собою изъ обычая ихъ писать пасхальныя посланія.

Д. Л.

¹⁾ Въ своемъ докладѣ о пасхалии В. В. Болотовъ доказываетъ уже, что никейскій соборъ воздержался отъ постановленія: праздновать пасху непременно послѣ весенняго равноденствія. Въ аргументаціи этого положенія у него вкралась ошибка: Ипполитъ въ 222 г. и Q. J. Hilarianus въ 397 г. полагали весеннее равноденствіе не 18, а 25 марта. Но то безспорно, что соборъ не обсуждалъ вопроса о днѣ пасхи въ подробностяхъ (иначе всплыла бы уже въ 325 г. разность между Александрією и Римомъ) и приписываемое ему обычно постановленіе: совершать пасху въ воскресенье послѣ 1-го весенняго полнолунія, есть лишь позднѣйшая формулировка принципа александрійской пасхалии: пасха въ 1-е воскресенье послѣ той 14 луны, которая приходится не равнѣ дня весенняго равноденствія (21 марта) (слѣдовательно въ 15—21 дни луны).—Но 14-я луна по александрійскому циклу въ IV в. почти никогда не совпадала съ полнолуніемъ. Полнолуніе обычно приходилось на 15—16, рѣдко на вечеръ 14 нисана по александрійскому счету. Напр., въ 323 г. 18' тоѣ

астрономическое искомое: римскій календарь при Юліѣ Цезарѣ полагаетъ равноденствіе 25 марта, [св. Епифаній и] «Апостольскія постановленія»—22 марта, Ипполитъ—18 марта ¹⁾, Анатолій—19 марта; но послѣ того alexандрійскіе астрономы высчитали, что равноденствіе приходится на 21 марта.

Затѣмъ выступалъ вопросъ о лунномъ циклѣ. Ипполитъ римскій составилъ пасхальную таблицу (вырѣзанную на его статуѣ, найденной въ 1551 г. въ Римѣ) на 112 лѣтъ (222—333 гг.). Ея анализъ показываетъ, что Ипполитъ положилъ въ ея основу 16-лѣтній ($16 \times 7 = 112$) циклъ, хотя могъ бы сократить его въ 8-лѣтній такъ какъ онъ принималъ, что чрезъ каждыя 8 лѣтъ (въ 1-й, 9-й, 17-й, 33-й и т. д. годъ) полнолуніе падаетъ на 13 апрѣля ²⁾.

Ошибочность вычисленій Ипполита была скоро замѣчена, и его таблица была оставлена; въ Римѣ замѣнили ее 84-лѣтнимъ цикломъ, въ которомъ удержалось довольно много слѣдовъ канона Ипполита ³⁾. Діонисій alexандрійскій составилъ 8-лѣтній канонъ, о которомъ болѣе ничего неизвѣстно. Ученый alexандріецъ Анатолій, епископъ Лаодикіи сирійской, из-

пасха по alexандрійскому циклу приходилось на 5-е апрѣля (= 10-е *фармоути*), и пасха на 7-е апрѣля, а истинное полнолуніе въ Александріи было только въ 12 ч. 40 м. ночи съ 7 на 8 апрѣля (*Oppolzer-Ginzel*), слѣд. даже уже 17 нисана.

Д. Л.

¹⁾ 18-е марта было для Ипполита только самымъ раннимъ предѣломъ пасхальной 14-й луны; равноденствіе же онъ полагалъ, по всей вѣроятности (какъ видно изъ *De pascha computus* анонима 243 года) 25 марта.

Д. Л.

²⁾ О циклѣ св. Ипполита ср. В. В. Болотовъ, День и годъ кончины св. Марка, въ „Хр. Чт.“ 1893, I, 145 (= Изъ церковной исторіи Египта 283), прим. 35. Въ 243 г. — невыяснено гдѣ именно, въ Римѣ или въ Африкѣ—появилась новая исправленная редакція 112-лѣтняго ипполитова цикла, начинавшаяся съ 241 года и сохранившаяся между творениями св. Кипріана. *De pascha computus* этого анонима дошелъ до насъ цѣликомъ въ двухъ рукописяхъ, а въ одной изъ нихъ—*codex Remensis* (ср. В. В. Болотовъ, День и годъ кончины св. Марка, 146/284, прим. 35) сохранились и пасхальныя таблицы на 241—352 г.г. Такъ какъ циклъ Ипполита давалъ ошибку (опережалъ луну) въ 16 лѣтъ на 3 дня, то здѣсь полнолуніе перенесено было на 3 дня позже, чѣмъ у Ипполита. Но по истеченіи новыхъ 16 лѣтъ и этотъ циклъ оказывался столь же непригоднымъ, какъ и циклъ Ипполита.

Д. Л.

³⁾ О 84-лѣтнемъ циклѣ есть превосходное изслѣдованіе Вгуно Кгусч, *Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen*. Leipzig 1880. Въ недавнее время вопроса объ этомъ циклѣ касался Е. С chw a r t z, *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905.

Д. Л.

далъ къ 277 (266?) году свой пасхальный канонъ съ 19 лѣтнимъ цикломъ въ основѣ ¹⁾). Канонъ Анатолія впоследствии обработалъ Евсеій кесарійскій ²⁾ примѣнительно къ 21 марта, какъ дню равноденственному.

в) Разность между Александрією и Римомъ состояла:

1) Прежде всего въ опредѣленіи дня весенняго равноденствія (т. е. самаго ранняго *terminus paschalis* = самаго ранняго полнолунія *termini paschalis*). Равноденственнымъ днемъ въ Александріи принимали 21 марта, въ Римѣ—18 марта (съ Ипполитомъ ³⁾).

2) Самая ранняя (въ лунномъ мѣсяцѣ) пасха въ Александріи приходилась на 15 день луны, въ Римѣ (по методѣ Ипполита) лишь на 16 день ⁴⁾). Александрійская аргументація: наканунѣ пасхи въ глубокою ночь оканчивается постъ; а по закону (ветхозавѣтному) пасхального агнца дозволено вкушать лишь въ ночь съ 14 на 15 нисана; слѣдовательно, постъ нельзя кончать ранѣе 14 числа луны и слѣдовательно пасху нельзя

¹⁾ Ср. В. В. Болотовъ, День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка, въ „Хр. Чт.“ 1893, II, 410 (= Изъ церк. ист. Египта 318) прим. 72. Здѣсь В. В. Болотовъ принимаетъ за фактъ, что циклъ Анатолія начинался съ 277 года и не упоминаетъ о 266 годѣ. И это понятно: у Анатолія въ 1-й годъ его цикла новолуніе 1-го мѣсяца (1-е нисана) приходилось на 26-е фаменотъ = 22-е марта, и въ 277 году истинное новолуніе приходилось въ 1-мъ часу ночи на 22-е марта (12 ч. 43 м. по *Oppolzer-Ginzel*, 12 ч. 36 м. по Птолемею). А въ 266 году истинное новолуніе приходилось только 27 марта въ 6 ч. 35 м. [\pm ок. 40 м.] утра по *R. Schram* по среднему александрійскому времени, и среднее новолуніе 23 марта въ 4 ч. 52 м. вечера, такъ что въ тотъ годъ даже и александрійское 1-е нисана, 23 марта, на дѣлѣ относилось къ адару. E. Schwaartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*. Berlin 1905, SS. 16—17, за 1-й годъ анатоліева цикла принимаетъ 258-й годъ (въ 19-лѣтнемъ циклѣ соотвѣствующій 277-му). Но и въ 258 году истинное новолуніе приходилось по *Oppolzer-Ginzel* 22 марта въ 4 ч. 27 м. вечера, по Птолемею въ 3 ч. 56 м. вечера по александрійскому времени, такъ что 1-мъ днемъ луны было не 22-е, а 23-е марта.

Д. Л.

²⁾ 19-лѣтній циклъ, принятый у насъ теперь, приуроченъ къ эпохѣ Діоклетіана (284/5 г.), и слѣд. появился въ *Александріи*, и слѣд. его авторомъ не могъ быть Евсеій *кесарійскій*.

Д. Л.

³⁾ Нѣтъ, 25-е марта.—А начиная съ 343 г., въ Римѣ за день весенняго равноденствія принимаютъ уже 22-е марта.

Д. Л.

⁴⁾ Но между 312—342 г.г.— по гипотезѣ van der Hagen'a и Kriusch'a (гипотезѣ, построенной на основаніи датъ пасхальной таблицы хронографа 354 года) римская церковь назначала пасху начиная съ 14-го дня луны и кончая 20-мъ.

Д. Л.

праздновать ранѣе 14-го. Римская аргументація: Христось воскресъ 16 нисана; слѣдовательно, пасху нельзя праздновать ранѣе 16 числа луны.

Поэтому, а) если въ субботу 21 марта случилось полнолуніе, то въ слѣдующее воскресенье *22 марта въ Александріи* праздновали *самую раннюю пасху*. Напротивъ, въ Римѣ полнолуніе въ субботу 18 марта признавали пасхальнымъ, но воскресенье 19 марта пасхальнымъ не считали, потому что оно приходилось на 15 день луны; пасху въ подобномъ случаѣ праздновали 26 марта. Такимъ образомъ *самая ранняя пасха въ Римѣ* приходилась не ранѣе, какъ на *20 марта* (когда полнолуніе 18 марта приходилось на пятницу ¹⁾). б) Если полнолуніе приходилось на 20 марта, то въ Александріи не признавали его пасхальнымъ и ожидали слѣдующаго полнолунія 18 апрѣля. Если на этотъ день приходилось воскресенье, то въ слѣдующее воскресенье, 25 апрѣля, праздновали пасху. *25 апрѣля—самая поздняя александрійская пасха*. Въ Римѣ же не хотѣли выходить изъ ошибочныхъ пасхальныхъ предѣловъ канона Ипполита ²⁾). Послѣдній предполагалъ, что пасхальное полнолуніе никогда не случится позже 13 апрѣля. Если это число приходилось въ субботу, то *21 апрѣля* была пасха. Это была *самая поздняя римская пасха*.

г) Вопросъ о пасхальной разности между Александріею и Римомъ впервые былъ обсуждаемъ на соборѣ сердикскомъ 343 г. Римляне отказались принять александрійскій пасхальный циклъ, увѣряя, будто у нихъ есть преданіе отъ ап. Петра—не праздновать пасхи позднѣе 21 апрѣля. Поэтому состоялось соглашеніе лишь на слѣдующія 50 лѣтъ, по которому александрійская церковь поступалась отчасти своими вычисленіями въ угоду римской: въ 346 г. пасха назначена была на 30 марта (вмѣсто 23 марта), въ 349 г. на 26 марта (вмѣсто 23 апрѣля). Но съ 350 г. каждая церковь начала праздновать по своему.

¹⁾ Такъ по Ипполиту (по анониму 243 г. *самая ранняя пасха* приходилась даже на 19 марта), но римскій 84-лѣтній циклъ IV—V вв. за *terminus ante quem* по пасхи признаетъ уже день весенняго равноденствія, 22-е марта, и лишь одинъ разъ въ видѣ исключенія допускаетъ пасху 21 марта.

Д. Л.

²⁾ Дѣло было тутъ не въ канонѣ Ипполита, а въ томъ, что 21 апр. въ Римѣ справляли день основанія Рима, *Natalis Urbis Romae*, и потому римскимъ христіанамъ не хотѣлось, чтобы этотъ день приходился на страстную недѣлю.

Д. Л.

Наступилъ наконецъ критическій 387 годъ. Полнолуніе приходилось въ этотъ годъ на 19 марта, пятница, и 18 апрѣля, воскресенье. Для Рима первое было уже пасхальнымъ, и 21 марта здѣсь празновали уже пасху. Въ Александріи же пасха была только 25 апрѣля. Разность на цѣлыя пять недѣль. Тогда вопросу о днѣ пасхи придавали необыкновенное значеніе, рассказывали даже о чудѣ, ежегодно совершающемся наканунѣ пасхи (въ одномъ изъ горныхъ приходоу въ великую субботу чудеснымъ образомъ крещальня наполняется водою, которая затѣмъ, по совершеніи крещенія, исчезаетъ); понятно, какое поражающее впечатлѣніе произвело это разногласіе между Римомъ и Александрією ¹⁾). Имп. Θεодосій I потребовалъ ²⁾ отъ Θεофила александрійскаго, чтобы тотъ разъяснилъ, какъ возможно такое невѣроятное разногласіе. Θεοφιλης составилъ [по словамъ псевдо-Кирилла въ его прологѣ] пасхальный канонъ на 418 [resp. 428] лѣтъ [на дѣлѣ же — пасхальную таблицу на 100 лѣтъ, начиная съ 380 года = 96 эры Діоклетіана, т. е. съ 1 года 6-го александрійскаго 19 лѣтняго цикла, $(19 \times 5) + 1$ ³⁾]. Кириллъ александрійскій [по словамъ того же псевдо-Кирилла] сократилъ этотъ канонъ въ 95-лѣтній [въ дѣйствительности же, вѣроятно, по поводу спора о пасхѣ 444 года составилъ новую пасхальную таблицу на 95 лѣтъ] (153 — 247 гг. эры Діоклетіана, т. е. 437—531 гг. отъ Р. X. ⁴⁾).

¹⁾ О спорахъ между Римомъ и Александрією по поводу пасхи 387 г. строго говоря ничего неизвѣстно. Но необычно поздняя пасха этого года (въ послѣдній разъ предъ 387-мъ годомъ пасха по александрійской пасхалии приходилась бы на 25-е апрѣля въ 140 г. по Р. X.) выдвинула старый вопросъ о пасхѣ „вмѣстѣ съ іудеями“. Предъ пасхоу 387 г. бѣсѣдовали противъ *протопасхитовъ* аятіохійскій пресвитерь Іоаннъ Златоустъ и неизвѣстный малоазійскій пастырь, 7 словъ о пасхѣ которого сохранились тоже между твореніями св. Златоуста. Д. Л.

²⁾ По сообщенію псевдо-кирилловскаго „Prologus paschalis“. Но найденное Крушемъ въ cod. Lugd. Scal. 28, посвяtitельное письмо Θεοфила къ императору Θεодосію (Krusch, S. 220 n. 2, cf. S. 85), показало, что Θεοφιλης свою пасхальную таблицу составилъ по просьбѣ частныхъ лицъ (можетъ быть клириковъ) и только посвятилъ ее имп. Θεодосію. Д. Л.

³⁾ Krusch, 92—93, 221. Д. Л.

⁴⁾ Ср. В. В. Болотовъ, Лекціи по исторіи древней церкви. I. Введеніе въ церковную исторію. Спб. 1907, стр. 86. — E. Schwartz, Ostertafeln, 22—23, считаетъ таблицу, приписываемую Діонисіемъ Ма-

Александрійская пасха теперь была въ Римѣ заранѣе извѣстна; но тамъ не хотѣли оставить своего цикла, и всякій разъ, какъ пасха выходила за предѣлы 21 апрѣля, поднимали тревогу и переписку. Такъ было въ 444 году (пасха 23 апрѣля) и въ 455 году (пасха 24 апрѣля). Въ послѣднемъ случаѣ Левъ В. затронулъ вопросъ о разности въ вычисленіяхъ (въ Римѣ предполагали праздновать 17 апрѣля) уже 24 іюня 451 г. и написалъ (между прочимъ) по этому поводу не менѣе 10 писемъ (3 къ имп. Маркіану, 1 Протерію александрійскому). 28 іюля 454 г. Левъ В. циркулярно оповѣстилъ церкви христіанскаго запада, что пасху слѣдуетъ праздновать 24 апрѣля.

При папѣ Иларѣ въ 465 г. былъ принятъ 19-лѣтній циклъ, изобрѣтенный въ 457 г. Викторіемъ аквитанскимъ, гдѣ устранена была значительная часть разностей между римскимъ и александрійскимъ счисленіемъ²⁾. Но конецъ разногласію положенъ былъ въ VI в., когда (525 г.) римскій аббатъ Діонисій Малый ввелъ александрійскій 19-лѣтній циклъ. Въ 531 г. оканчивался канонъ Кирилла александрійскаго. Діонисій, повторивъ послѣднія 19 лѣтъ канона, продолжилъ его до 626 г. и при этомъ ввелъ въ употребленіе наше лѣтосчисленіе отъ рождества Христова. Цикль Діонисія тогда же былъ принятъ въ Римѣ и Италіи; въ 589 г. введенъ въ Испаніи. Но Галлія до Карла В. держалась цикла Викторія; въ Британніи даже слѣдовали прежнему 84-хъ-лѣтнему циклу, и когда появилось христіанство у англосаксовъ и введенъ былъ римскій (Діонисіевъ) циклъ, то между англами и бриттами возникли пасхальные споры, которые Колумбанъ († 597) перенесъ и въ Галлію. Лишь въ 729 г. большинство старобританскихъ христіанъ приняло циклъ Діонисія. [Въ отдѣльныхъ уголкахъ Британніи 84-лѣтній циклъ просуществовалъ до начала IX в.].

лымъ св. Кириллу, подлогомъ (на томъ основаніи, что о ней ничего не знаютъ ни Левъ В., ни Протерій александрійскій), едва ли, однако, основательно.

1) Викторій составилъ первую на западѣ пасхальную таблицу на 532 года („великій индикціонъ“).

2) О пасхальныхъ спорахъ въ Британніи есть изслѣдованіе J. Schmidt, Osterfestrechnung auf den britischen Inseln. Regensburg 1904.

Д. Л.

VI. Церковный строй въ первые три вѣка христіанства ¹⁾.

Данныя новозавѣтныхъ каноническихъ книгъ относительно церковнаго устройства сводятся къ слѣдующему. Названія «епископъ», «пресвитеръ» и «діаконъ» уже извѣстны и въ этотъ періодъ; но вездѣ, гдѣ говорится объ «епископахъ», остается мѣсто предположенію, что это названіе равносильно другому: «пресвитеръ» [ср. Дѣян. XX, 17, 28; Тит. I, 5, 7; Филип. I, 1; 1 Тим. III, 1, 8]. Пресвитеріумъ рукополагаётъ [1 Тим. IV, 14]; слѣдовательно, нѣкоторые, носившіе названіе пресвитеровъ, имѣютъ и право хиротоніи, этотъ существенный признакъ епископскаго сана. Но остается неизвѣстнымъ, были ли въ средѣ пресвитеровъ нѣкоторые, неимѣвшіе этого права. Такимъ образомъ, данныя не позволяютъ намъ отождествлять этихъ епископовъ-пресвитеровъ въ цѣломъ ни съ епископами, ни съ пресвитерами, ни, наконецъ, съ увѣренностью утверждать, что между ними различались и тѣ и другіе. Надъ этими епископами-пресвитерами возвышаются нѣкоторыя отдѣльныя лица, но мы не въ состояніи рѣшить, насколько это ихъ положеніе опредѣляется ихъ личнымъ значеніемъ или ихъ чрезвычайными полномочіями, и насколько оно принадлежитъ ихъ сану, ихъ церковной степени.

Такимъ образомъ, для пополненія этихъ данныхъ настоятъ вся необходимость обратиться къ церковнымъ писателямъ послѣдующихъ вѣковъ. Естественнѣе всего начать съ тѣхъ, которые занимаются именно интересующимъ насъ вопросомъ объ устройствѣ церкви апостольскаго періода—къ толковате-

¹⁾ Изъ новѣйшей весьма обширной литературы о церковномъ строѣ въ древнѣйшее время можно указать въ 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. Harnack. Giessen 1883. A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. На русскомъ языкѣ: П. Гидуляновъ, Митрополиты въ первые три вѣка христіанства. Москва 1905. Ѡ. Мищенко, Объ устройствѣ христіанскихъ общинъ (*paroikia*), въ Трудахъ Киевской дух. Академіи, 1908, декабрь. В. Мышцынъ, Устройство христіанской церкви въ первые два вѣка. Сергіевъ Посадъ 1909.

лямъ тѣхъ мѣсть новозавѣтнаго Св. Писанія, гдѣ говорится объ епископахъ-пресвитерахъ.

Самое древнее объясненіе принадлежитъ св. Иринею лионскому [III, 14, 2: *in Mileto enim convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus*]. Если выраженіе Иринея не случайно, и если бы оно должно было развиться въ цѣлую теорію, то смыслъ ея тотъ, что подобное смѣшеніе названій объясняется простою случайностью. Евангелистъ Лука умолчалъ, что призываются вмѣстѣ съ пресвитерами и епископы, и къ послѣднимъ обращено слово апостола. Какъ бы объяснилъ Иринея другія мѣста, неизвѣстно.

Восточные отцы выставляютъ намъ три теоріи. По Епифанію [haer. 75, 5], церковныя степени и тогда назывались тѣми же самыми именами, какъ и въ IV вѣкѣ; молчаніе апостола о нѣкоторыхъ изъ нихъ объясняется неполнотою состава церковной іерархіи въ тѣхъ церквахъ, къ которымъ онъ пишетъ. Эта неполнота имѣетъ только историческую причину: новостъ распространенія христіанства, отсутствіе настоятельной нужды въ полномъ составѣ іерархіи въ каждой церкви, а равно и недостатокъ достойныхъ кандидатовъ для высшихъ церковныхъ степеней. Но можно замѣтить, что Епифаній оставляетъ безъ объясненія, почти уклончиво обходить, весьма трудный пунктъ: для него, какъ и для всѣхъ его современниковъ, несомнѣнно, что въ одной церкви только одинъ епископъ; между тѣмъ апостоль говоритъ о многихъ епископахъ въ Филиппахъ. Должны ли мы предположить, что, по Епифанію, въ первенствующей церкви, хотя въ видѣ исключенія, бывало и по нѣскольку епископовъ? Его теорія ведетъ этому предположенію, но ясно онъ его не высказываетъ.

Иначе объясняетъ дѣло Θεодоритъ [in ep. ad Philipp. I, 1; in ep. 1 ad Timoth. III, 1]. Какъ и Епифаній, онъ предполагаетъ, что каждая изъ трехъ церковныхъ степеней существовала при апостолахъ подъ строго опредѣленнымъ названіемъ, хотя и не тѣмъ же, какое она носитъ въ IV—V в., именно діаконы назывались діаконами, пресвѣтеры—пресвитерами и епископами, а епископы—апостолами. Такимъ образомъ ни одинъ изъ терминовъ, удержавшихся въ послѣдующее время, не имѣлъ высшаго значенія и въ апостольскій вѣкъ: тогдашніе пресвѣтеры не были выше, тогдашніе епископы были даже ниже теперешнихъ. Эту теорію Θεодоритъ выска-

залъ очень опредѣленно и держался ея твердо. Но и ему пришлось погнуться, когда дѣло дошло до 1 Тим. IV, 14: «съ возложеніемъ рукъ пресвитерія». «Даромъ онъ назвалъ учение, διδασκαλία, а пресβυτέριον здѣсь (δὲ ἐνταῦθα)—удостоенныхъ благодати (τοὺς τῆς ἀποστολικῆς χάριτος ἡξιωμένους). Такъ и почетныхъ (τοὺς ἐντίμους) людей въ Израилѣ божественное писаніе называетъ γερουσίαν».

Сильнѣе другихъ поставлена теорія св. Златоуста [hom. I. in ep. ad Philipp. I, 17] хотя онъ и не старается выдвигать ее на видъ въ подходящемъ случаѣ. Ея гибкость — ея главное преимущество. Какъ и Θεодоритъ, онъ утверждаетъ, что въ апостольскій періодъ церковныя степени назывались не совсѣмъ такъ, какъ въ IV—V в., но, въ отличіе отъ Епифанія и Θεодорита, онъ полагаетъ, что тогда терминологія совсѣмъ еще не была устойчива: епископъ назывался и епископомъ и пресвитеромъ и даже діаконъ, пресвитеры тоже назывались и епископами и пресвитерами. Въ послѣдующее время терминологія установилась — съ номинальнымъ возвышеніемъ епископовъ (скромныя названія пресвитеровъ и діаконъ уже были оставлены), тогда какъ по Θεодориту—епископы высокое названіе апостоловъ обмѣняли на болѣе скромное имя лицъ имъ подчиненныхъ. Такимъ образомъ у Златоуста есть нѣкоторое различіе въ пониманіи самага направленія послѣдующаго развитія церковнаго строя.

При всемъ разнообразіи трехъ теорій восточныхъ отцовъ, онѣ имѣютъ между собою то общее, что если и допускають мысль о тождествѣ епископовъ-пресвитеровъ, то лишь въ названіи. По сущности — епископы и пресвитеры были тогда различны.

Напротивъ, западные толкователи Іеронимъ [ep. 69 (al. 82, al. 83) ad Oceanum, ep. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelium, comm. in ep. ad Tit. I, 5, 7] и Ambrosiaster [comm. in ep. 1 ad Tim. III, 10], допускають и реальное тождество этихъ степеней въ первоначальной церкви. Различіе между епископами и пресвитерами установилось лишь исторически; прежде оно было весьма относительнымъ: епископъ—лишь первый пресвитеръ, предсѣдатель пресвитеріума. Образованіе епископской степени въ ея отличіи отъ пресвитеровъ Іеронимъ и Ambrosiaster не приурочивають къ опредѣленному моменту. Ambrosiaster, кажется, допускаетъ, что это совершилось уже при апостолахъ. Мысль Іеронима—менѣе ясна.

Такимъ образомъ уже въ ту отдаленную эпоху интересующія насъ мѣста обращали на себя вниманіе. Но объясненія даны различныя. Можно ли поэтому думать, что мы имѣемъ дѣло не съ учеными экзегетами, а съ историками, которые опираются на опредѣленные факты, намъ неизвѣстные? За исключеніемъ одного мѣста Иеронима, объясненія восточныхъ и западныхъ отцовъ видимо составлены на основаніи снесенія извѣстныхъ мѣстъ Св. Писанія, — представляютъ попытку гармоническаго соглашенія новозавѣтныхъ данныхъ съ практикою IV вѣка. Словомъ, это — экзегетическія гипотезы, которыя могли бы быть составлены и въ другое время, и наиболѣе сильная между ними ставитъ исторію апостольскаго вѣка въ наименѣе опредѣленныхъ очертаніяхъ.

Но, по крайней мѣрѣ, въ какомъ видѣ существуетъ церковная организація въ началѣ послѣапостольскаго періода? По этому вопросу у насъ есть свидѣтельства Климента римскаго и Игнатія; ихъ раздѣляетъ одно, много два десятилѣтія.

У Климента отсутствіе разграниченія епископа и пресвитеровъ тѣмъ болѣе удивительно, что Климентъ уже ставить строй христіанской церкви въ аналогію съ ветхозавѣтнымъ, говорить о раздѣленіи ветхозавѣтной іерархіи на первосвященниковъ, священниковъ и левитовъ, которые имѣли каждый свои особенныя обязанности [с. 40, 41, 43]. Словомъ, молчаніе Климента объ епископѣ коринѣскомъ столь полное, что, напримѣръ, Ротэ, для спасенія своей теоріи [о появленіи епископата въ церкви около 70 г.], строитъ цѣлую конъектуру, что въ то время епископъ коринѣскій умеръ, и его смерть послужила сигналомъ къ взрыву партійныхъ страстей ¹⁾).

Напротивъ, — посланіе Игнатія представляетъ епископскій санъ въ самыхъ опредѣленныхъ чертахъ. Здѣсь насъ можетъ интересоватъ не столько это, очевидно, высокое сознаніе епископскаго достоинства — мысль о нихъ, какъ намѣстникахъ Христа, не эти настойчивыя увѣщанія къ повиновенію епископу, — въ чемъ одни видятъ доказательство болѣе поздняго происхожденія игнатіевыхъ писемъ, другіе, напротивъ, свидѣтельство о томъ, что епископатъ былъ тогда еще учрежденіемъ новымъ. Важнѣе проходящая всюду строгая опредѣленность выраженій, твердое разграниченіе епископа, какъ

¹⁾ R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenberg 1837. S. 404—405.

одного, отъ пресвитеровъ, какъ подчиненныхъ ему многихъ. Нигдѣ названія епископъ и пресвитеръ не употребляются, какъ взаимно замѣнимыя.

Въ этомъ смыслѣ терминологія Игнатія довольно сильно разнится не только отъ Климента, но и отъ позднѣйшихъ писателей. Напримѣръ, въ посланіи Поликарпа нигдѣ граница между епископами и пресвитерами не проводится ясно. У Иустина мы знаемъ лишь о предстоятелѣ; у Ермы также не находятъ мѣста, гдѣ бы епископъ выдѣлялся изъ круга подчиненныхъ ему пресвитеровъ. Даже Ириней, во время котораго различіе между епископами и пресвитерами безспорно уже выяснилось, все еще, говоря о временахъ минувшихъ, употребляетъ выраженія «епископъ» и «пресвитеръ» смѣшанно: перечни предстоятелей церквей онъ называетъ то преемствомъ епископовъ [III, 3, 1, 2], то преемствомъ пресвитеровъ [III, 2, 2]. Римскіе епископы до Виктора называются у него пресвитерами, Поликарпъ смирскій—тоже «блаженный пресвитеръ» ¹⁾.

Какъ отголосокъ далекаго прошлаго является одно мѣсто въ *Statuta ecclesiae antiquae* [галльскомъ памятникѣ начала VI в., о возложеніи рукъ на посвящаемаго пресвитера не только епископомъ, но и всѣми присутствующими при хиротоніи пресвитерами]. Несомнѣнно, эта обрядовая практика возникла не тогда, когда различіе между епископомъ и пресвитеромъ, между «*actus episcopalis et actus presbyteralis*» принимаетъ характеръ абсолютный. Можетъ быть эта практика представляетъ простую копию словъ апостола: «*съ возложеніемъ рукъ пресвитерства*» (1 Тим. IV, 14). Но во всякомъ случаѣ это былъ обычай древней церкви.

Послѣ этого указанія естественно дать мѣсто дѣйствительно озадачивающему свидѣтельству Иеронима [объ избраніи и поставленіи въ Александріи самими пресвитерами изъ своей среды епископа до первой половины третьяго вѣка] ²⁾.

¹⁾ R o t h e [S. 417—418] объясняетъ это, впрочемъ, тѣмъ, что названіе „пресвитеръ“ было почетнѣе офиціознаго „епископъ“. „Старець“—въ этомъ заключалась дань уваженія или почетному возрасту или почетной исторической давности, которая составляетъ ореолъ первыхъ генерацій епископовъ. Словомъ, „епископъ“ и „пресвитеръ“ для писателя II в. звучитъ приблизительно также, какъ для насъ имена: „епископъ“ или „архіерей“ и „святитель“.

²⁾ [H i e r o n y m i epist. 146 (al. 101, al. 85) ad Evangelium. Migne, Patr. lat. t. 22, c. 1194A: Quod autem postea unus electus est, qui caeteris prae-

Данныя (подробности относительно мѣста и времени) столь опредѣленны, что ихъ нельзя отнести на счетъ пылкой фантазіи вилеемскаго пресвитера, не совсѣмъ свободнаго отъ честолюбивыхъ поползновеній. Въ ряду древнихъ извѣстій это мѣсто стоитъ въ полномъ одиночествѣ.

Но всего страннѣе то, что это извѣстіе Іеронима встрѣчаетъ нѣкоторую поддержку со стороны, съ которой этого можно было бы ожидать всего труднѣе [—отъ патріарха александрійскаго Евтихія X вѣка¹⁾]. Судить объ относительномъ достоинствѣ этого послѣдняго источника—дѣло не совсѣмъ легкое. Безспорно, это—историкъ не высокой пробы. Но сообщаемое имъ до такой степени расходится съ современной ему практикой, что самъ онъ не могъ этого выдумать. Едва ли вѣрно (какъ предполагаетъ Ротэ) и то, что Евтихій просто повторяетъ Іеронима—не тѣ даты и подробности. Но весьма возможно, что источники, изъ которыхъ черпалъ этотъ историкъ, были самые мутные: подозрительно уже то, что здѣсь замѣшано имя епископа Александра, преемника Петра. Въ то время былъ мелитіанскій расколъ, возникшій на почвѣ іерархическихъ отношеній. Въ этомъ извѣстіи, по крайней мѣрѣ, противорѣчащее позднѣйшей дисциплинѣ, конечно, внесено не въ позднѣйшее время, и съ этой стороны оно всегда сохранить историческую цѣнность. Оно не обосновываетъ

poneretur (епископъ), 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 indurium noverint, et archidiaconum vocent].

¹⁾ [Eutychii, Alexandrini patriarchae, Annales. Migne, Patr. gr. t. 111, 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 virum 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 convenirent episcopi, qui patriarcham ordinarent. Cp. F. Cabrol въ Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. V (Paris 1904), col. 1204—1210].

ничего; но извѣстіе Іеронима при этой поддержкѣ со стороны Евтихія александрійскаго представляется болѣе твердымъ, чѣмъ оно было бы безъ него.

Представленныя данныя таковы, что на ихъ основаніи не возможно возстановить іерархическій строй первенствующей церкви. Когда этотъ строй обрисовываютъ полно, то это дѣлаютъ или совершенно произвольно, или же расписываютъ картину древнѣйшаго времени красками, взятыми изъ эпохи III—IV вѣка. Наименѣе оправданнымъ оказывается предполагаемый демократическій принципъ церковной іерархіи: нигдѣ мы не находимъ подтверждающихъ его фактовъ; рѣшительно нѣтъ примѣра, чтобы когда-нибудь община посвятила себѣ пресвитера или епископа. Православному догматическому воззрѣнію всѣхъ временъ противна мысль, чтобы епископство было учрежденіемъ не апостольскимъ, выродилось вслѣдствіе разныхъ историческихъ случайностей. Смыслъ догматическихъ требованій прекрасно выраженъ у Ambrosiaster'a: «вѣдь не возможно же, чтобы низшій поставлялъ высшаго: никто не можетъ дать того, чего не получалъ». Слѣдовательно, степень епископа догматически предшествуетъ степени пресвитера. Поэтому всякое историческое представленіе о древнихъ пресвитерахъ-епископахъ, какъ пресвитерахъ въ строгомъ смыслѣ, должно пасть какъ несогласное съ основнымъ догматическимъ воззрѣніемъ вселенской церкви.

Но чтобы одинъ епископъ былъ въ одномъ городѣ, это—фактъ, а не догматъ. Вопросъ о взаимномъ отношеніи епископовъ опять-таки имѣетъ интересъ только историческій. Кажется, нужно допустить, что фактическія отношенія пресвитеровъ къ епископамъ въ древнѣйшія времена были болѣе близки къ равенству, чѣмъ въ послѣдующіе періоды. Надъ пресвитерами возвышается уже весьма рано одинъ изъ нихъ: «ангелы» седми апокалипсическихъ церквей засвидѣтельствованы уже св. Іоанномъ. Что это были только президенты пресвитерскихъ коллегій, вѣско это протестантами не доказано. Но даже и посланія Игнатія Богоносца не даютъ намъ опредѣленнаго заграждающаго всякія уста свидѣтельства, что различіе между епископами и пресвитерами было абсолютно; и у насъ остается лишь тотъ скромный фактъ, что—если игнорировать одинокій голосъ Іеронима—мы не знаемъ ни одного опредѣленнаго случая, когда бы епископа поставляли пресвитеры.

На твердую историческую, т. е. хорошо засвидѣтельство-

ванную почву мы вступаемъ въ концѣ II вѣка. И здѣсь фактъ существованія епископовъ и пресвитеровъ, клира и мірянъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. По мѣрѣ возникновенія потребностей, клиръ возрастаетъ и количественно: появляются новыя должности низшія. Время появленія каждой изъ нихъ неизвѣстно; вмѣстѣ онѣ названы впервые въ посланіи Корнелія, епископа римскаго (251, † 252): ὑποδιάκονοι, ἀκόλουθοι, ἐξορισταί, ἀναγνώσται, πολωροί (Ер. VI, 43, 11) Ἀκόλουθοι, не смотря на греческое названіе, существуютъ только на западѣ. Несомнѣнно существовали тогда и діакониссы. Начало ихъ восходитъ ко временамъ апостольскимъ (Фива—діаконисса церкви кенхрейской, Рим. XVI, 1, 1 Тим. V, 9, Тит. II, 3—5; ministræ—въ письмѣ Плинія къ Траяну). Подробно обязанности ихъ неизвѣстны. Но цѣль этого учрежденія понятна сама собою: при той разобщенности между лагами, какая существовала на востокѣ, да и въ классическомъ мірѣ, для епископа или пресвитера было затруднительно поддерживать сношенія съ христіанками. Въ виду необходимости представленія христіанскихъ женщинъ въ вѣрѣ и нравственности, діакониссы научали приступавшихъ къ крещенію женщинъ, что отвѣчать при крещеніи. Вѣроятно, онѣ были рукополагаемы епископомъ въ присутствіи клира и народа.

Между ordines majores, степенями собственно іерархическими, различіе установилось весьма отчетливо. Представители коллегіальнаго начала, пресвитеры, отступаютъ предъ епископомъ, представителемъ начала монархическаго. Потребности времени, нужда въ твердой защитѣ церкви противъ еретиковъ, вполне благоприятствовали этой централизациі церковной власти. Борьба съ еретиками, особенно гностиками, могла съ успѣхомъ разрѣшиться лишь на почвѣ преданія, сохраняемаго въ церкви отъ временъ апостольскихъ. Идеальное единство церкви слѣдовало перевести въ реальное, указать конкретныхъ носителей этого апостольскаго преемства. Посланія Игнатія, сочиненія Иринія и Тертулліана даютъ такую постановку этому вопросу. (Вліяніе ветхозавѣтнаго священства можно оставить въ сторонѣ). И епископъ естественно возвысился надъ своимъ пресвитеріумомъ, какъ высокочтимый πάπας ἱεροτάτος, ἀρχιερεύς, summus sacerdos. Ему принадлежитъ высшее сѣдалище въ центрѣ своего пресвитеріума, высшій надзоръ за своею паствою; онъ поставляетъ членовъ клира; на оборотъ, съ III вѣка избраніе епископа разсматривается какъ

дѣло общецерковное, въ немъ принимаютъ участіе не только клиръ и народъ, но и сосѣдніе епископы. Словомъ, пресвитерство, затемняемое постояннымъ присутствіемъ превосходящей славы епископа, съ которымъ оно дѣйствуетъ совмѣстно и нераздѣльно, доводится до роли весьма скромной, далеко несоотвѣтствовавшей іерархическому ихъ положенію; пресвитеръ фактически стоитъ иногда даже ниже діаконовъ.

Въ члены клира избирались люди, которыхъ общій голосъ признавалъ наиболее достойными. Особенныхъ учрежденій для подготовки къ клировымъ должностямъ еще не существовало. Подготовка эта была вполне практическаго характера: вѣроятно этимъ слѣдуетъ объяснять примѣры появленія духовнаго сословія еще въ первоначальной церкви. «И я, наименьшій изъ всѣхъ васъ, Поликрать,—съ достоинствомъ говорить этотъ замѣчательный ефесскій епископъ (Eus. V, 24, 6),—поступаю по преданію моихъ сродниковъ, ибо нѣкоторыхъ изъ нихъ я былъ преемникомъ. А изъ моихъ родственниковъ было семь епископовъ, я осмой». Вопросы объ обезпеченіи клира въ древней церкви не существовало. Выбирались часто люди зажиточные, которые еще сами приносили церкви пожертваніе. Впослѣдствіи, когда установился взглядъ, что священному сану не слѣдуетъ заниматься мірскими ремеслами, ихъ содержаніе отнесено было на счетъ добровольныхъ приношеній вѣрующихъ. Многіе вопросы, впослѣдствіи принявшіе острый характеръ, улаживались чисто практически.

Другой вопросъ въ сферѣ отношеній между отдѣльными членами церкви—это о клирѣ и мірянахъ. Это различіе въ продолженіе всего періода существовало весьма твердо; покушеній со стороны мірянъ не видимъ. Протестанты естественно подмѣчаютъ слѣды существованія идеи всеобщаго священства. Такъ у Иринея указываютъ Adv. haer. IV, 20: *omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem*. И у Тертуллиана De exhort. castitatis, с. 7: *vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus?* «Вѣдь нелѣпо-же думать, что мірянамъ позволено то, что непозволительно священникамъ. Развѣ и мы, міряне, не священники? Церковный авторитетъ и почетъ, освященный возсѣданіемъ съ іерархією (*per ordinis consessum*), вотъ что установило различіе между клиромъ и народомъ (*inter ordinem et plebem*). Поэтому, гдѣ нѣтъ собранія церковнаго чина, тамъ ты и совершаешь и возношеніе и погруженіе, и одинъ

ты самъ себѣ священникъ; но гдѣ трое, тамъ уже церковь, хотя бы то были и міряне. Итакъ, коль скоро ты носишь въ самомъ себѣ право священства—на случай необходимости, то слѣдуетъ тебѣ подчиняться и дисциплинѣ священничества, такъ какъ тебѣ необходимо присуще право священства».

Въ дѣйствительности, и то и другое заявленіе имѣетъ свой полный смыслъ лишь въ нравственной области: какъ обязательство для всѣхъ христіанъ быть нравственно чистыми. *A jus sacerdotis*, о которомъ говоритъ Тертуліанъ, — явленіе вовсе не церковное: это пишетъ монтанистъ, который, пока оставался православнымъ, думалъ совсѣмъ иначе. «И ни малѣйшаго-то у нихъ порядка!—писалъ онъ о еретикахъ (преимущественно о гностикахъ): кто у нихъ оглашенный, кто вѣрный, и понять невозможно. Ихъ ординаціи—взбамозны (*temerariae*), легкомысленны, неустойчивы. У нихъ сегодня одинъ епископъ, а завтра—другой; сегодня діаконъ, а завтра уже lector; сегодня пресвитеръ, а завтра мірянинъ. Ибо они и мірянамъ присвояютъ священныя должности (*nam et laicis sacerdotalia munera injungunt*)» (*De praescr.* с. 41). Словомъ, нѣтъ примѣра, чтобы міряне посягали на прерогативы священства.

Но различая себя отъ клира, какъ низшихъ отъ высшаго, міряне имѣли право широкаго участія въ дѣлахъ церковныхъ, лучшею гарантіею котораго было самое положеніе вещей: зависимость клира отъ народа въ самомъ содержаніи и отсутствіе внѣшней силы, которая могла бы замѣстить собою недостатокъ нравственнаго вліянія клира и довѣрія народа. *Testimonio et sententia cleri, conscientia populi praesentis, suffragio plebis assistentis* — дѣлались всѣ важнѣйшія дѣла церкви (выборъ въ церковныя степени, принятіе падшихъ). Формы строго выработаны не были: мы не можемъ рѣшить, чей верхъ оставался въ тѣхъ случаяхъ, когда епископы, клиръ и народъ безнадежно расходились между собою. Но—нѣтъ и необходимости придавать вопросу такую острую постановку: почему же епископы непременно должны быть противниками достойныхъ кандидатовъ? Примѣровъ подобныхъ столкновеній исторія I—III вѣковъ не представляетъ.—Народъ участвовалъ въ дѣлахъ церковныхъ или въ цѣломъ или въ лицѣ своихъ представителей. Подобныхъ представителей мы встрѣчаемъ въ *seniores plebis* карфагенской церкви, которые, какъ основательно доказано Ротэ, были *viri ecclesiastici* отнюдь не въ

смыслѣ членовъ клира—они сами отличаютъ себя отъ послѣдняго,—но въ томъ же смыслѣ, какъ старосты церковные отличаются отъ старостъ сельскихъ. Права ихъ въ точности неизвѣстны, да и это учрежденіе можетъ быть было мѣстное, африканское.

Представляя каждая въ отдѣльности законченное цѣлое, церкви въ общемъ представляли конфедерацію равноправныхъ величинъ или вселенскую церковь. Этотъ духъ единства теоретически выражался въ церковномъ ученіи—особенно у Иринея и преимущественно у Кипріана, практически—въ сношеніяхъ отдѣльныхъ церквей между собою, личныхъ (посредствомъ случайныхъ или нарочныхъ представителей) и письменныхъ. Послѣднія были очень развиты, что доказывается уже богатою номенклатурою подобныхъ посланій—*litterae ecclesiasticae*: а) *ἑγκύκλιαι*, *circulares, tractoriae*, б) *γράμματα τετοπωμένα*, *formatae*, в) *κοινωνικά*, *communicatoriae*, или *εἰρηνικά*, *pacificae*, г) *συστατικά*, *commendatoriae*, д) *ἐνδρόνιστικά*, *cathedraticae*, е) *ἀπολοτικά*, *remissoriae*, ж) *κανονικά*—къ общему свѣдѣнію. Высшее выраженіе этого единства были церковные соборы, по обстоятельствамъ того времени только помѣстные. «Кромѣ того,—замѣчаетъ Тертуліанъ о своемъ времени—въ Греціи бывають въ извѣстныхъ мѣстахъ эти соборы, на которыхъ сообща обсуждаются и болѣе важные вопросы и которые служатъ средствомъ торжественнаго представительства всего имени христіанскаго»¹⁾. Впервые о соборахъ упоминается около 160 г. (Eus. V, 16), въ Малой Азіи, по случаю движенія монѳанистовъ. Затѣмъ соборы упоминаются во время пасхальныхъ споровъ — ок. 196 г. Во времена Тертуліана они представляли регулярный институтъ (дважды въ годъ).

Такимъ образомъ, церковь представляется намъ какъ союзъ самостоятельныхъ единицъ, объединяемыхъ между собою общею цѣлію своего существованія и выразившихъ это свое единство фактически, когда представлялся къ этому поводъ. Дальнѣйшій вопросъ—о томъ, какъ въ самой организаціи, въ административныхъ порядкахъ выражалось это единство? Представлялъ ли этотъ свободный союзъ церквей стройно расчлененное цѣлое, части котораго стоятъ между собой въ от-

¹⁾ De jejuniis, c. 13: Aguntur praeterea per Graeciam illa certis locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa representatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.

ношеніи не только счиненія (координаціи), но и подчиненія (субординаціи)? Впослѣдствіи это единство административное было проведено послѣдовательно: епископскій округъ, *парохіа*, представлялъ собою объединеніе отдѣльныхъ приходоѡ, или даже нѣсколькихъ хорепископій; извѣстное число *парохіа* составляли изъ себя *επαρχία* — митрополитскій округъ, и нѣсколько епархій образовали изъ себя *διοίκησιν* — патріархатъ. Насколько эти отношенія подготовлены въ доконстантиновскій періодъ?

Какъ основная единица предъ нами является *парохіа*, помѣстная церковь въ тѣсномъ смыслѣ, епископія. Епископъ является до такой степени необходимымъ составнымъ элементомъ въ понятіи церкви, что—можно сказать—церковь безъ своего епископа была немыслима. Но о какомъ-нибудь внутреннемъ расчлененіи этой единицы мы знаемъ такъ мало, что эти неполныя историческія извѣстія стоятъ почти въ противорѣчій съ самыми необходимыми предположеніями, на которыя даетъ намъ право тогдашнее положеніе вещей. Именно, о существованіи городскихъ приходоѡ (управляемыхъ пресвитерами) въ доконстантиновскій періодъ мы не имѣемъ положительныхъ свѣдѣній. Напротивъ, пресвитеры постоянно представляются вмѣстѣ съ епископомъ; вся церковная жизнь сосредоточивается,—говоря языкомъ нашего времени,—около кафедральнаго собора. Іустинъ Философъ, который сообщаетъ намъ одно изъ древнѣйшихъ свѣдѣній о христіанскомъ богослуженіи, представляетъ дѣло такъ, что всѣ вѣрующіе, не только городскіе, но и окрестные поселяне по воскреснымъ днямъ собираются въ одно мѣсто для евхаристіи (Apol. 1, 65). Но, съ другой стороны въ половинѣ III вѣка (251—252), какъ мы знаемъ изъ словъ Корнелія, римская церковь содержала болѣе полуторыхъ тысячъ вдовъ и нуждающихся; на основаніи статистики можно заключать, что число вѣрующихъ въ Римѣ тогда простиралось до 30 тысячъ. Мало вѣроятно, чтобы такая масса собиралась постоянно въ одномъ мѣстѣ, будь это даже довольно обширный храмъ. [По всей вѣроятности, въ каждомъ изъ 14 *regiones*, на которые дѣлился Римъ въ гражданскомъ, было особое мѣсто для богослужебныхъ собраній]. Первые извѣстія о приходоѡхъ [въ городахъ] принадлежатъ къ послѣконстантиновскому періоду, хотя начала для ихъ образованія могли быть подготовлены въ настоящій періодъ. Столь же мало извѣстій у насъ и о приходоѡхъ сель-

скихъ. Обыкновенно христіанство распространялось изъ городовъ въ села. Въ первое время немногочисленные сельскіе христіане собирались для богослуженія въ городъ (Іустинъ). Но съ умноженіемъ ихъ числа—не должны ли они составить самостоятельную общину? Но могли быть и исключенія: христіанство могло распространиться прежде въ селѣ, потомъ въ городѣ. Въ послѣднемъ случаѣ естественно во главѣ сельской общины долженъ былъ стоять епископъ; при выдѣленіи изъ городской епископіи филиальной сельской общины, во главѣ послѣдней могли поставить и епископа (что болѣе вѣроятно), и пресвитера. Въ какихъ отношеніяхъ должна была стоять сельская парикія къ городской? Въ первомъ случаѣ епископъ естественно могъ пользоваться полной автономіей; во второмъ—можно предполагать зависимость филиальной церкви съ ея епископомъ отъ городской, но мѣра этой зависимости остается неизвѣстною. Вѣроятно уже раньше IV в. существовали *хорепіскопи* (первыя упоминанія въ IV в.), съ которыми ведутъ городскіе епископы борьбу, окончившуюся полнымъ подчиненіемъ хорепіскопій епископіямъ и уничтоженіемъ должности хорепіскопа. Этотъ процессъ можетъ быть восходить уже къ доконстантиновскому періоду.

На исторію образованія митрополитанскаго управленія высказаны были различные взгляды. Златоустъ, повидимому, склоненъ представлять Тимоѳея своего рода митрополитомъ. Мысль объ апостольскомъ происхожденіи митрополитской степени въ формѣ довольно грубой высказана была англиканскими богословами (Usserius [Usher], *De origine episcoporum et metropolitanorum*, 1641; Beveregius [Beveridge], *Codex canonum ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus*, 1678). Она смягчена уже у католическихъ ученыхъ, которые производятъ отъ апостоловъ лишь принципъ этого строя, но его осуществленіе относятъ къ позднѣйшему времени. Petrus de Marca (*De concordia sacerdotii et imperii*, ed. Baluze, 1663) указываетъ прежде всего на то, что апостоль Павелъ пишетъ свои посланія въ такіе города, которые были центрами политической жизни; ап. Петръ обращается къ пришельцамъ Галатіи, Понта, Виѳиніи. Но уже E. du Pin (*De antiqua ecclesiae disciplina*, 1686) совершенно справедливо замѣтилъ, что подобныя указанія не доказываютъ ничего: вѣрующіе жили не внѣ географическаго пространства; нужно было обозначить ихъ мѣсто жительства.

Справедливаго въ этой католической теоріи лишь то, что митрополитанская система развилась изъ тѣхъ же естественныхъ причинъ, которыя расположили апостоловъ начать свою проповѣдь съ политическихъ центровъ. Большіе города, какъ средоточіе гражданской жизни, естественно привлекали къ себѣ и массу вѣрующихъ изъ провинцій. Такъ какъ евангельская проповѣдь направлялась изъ главныхъ городовъ въ глубь страны, то многія провинціальныя церкви стояли въ филиальномъ отношеніи къ епископіи главнаго города; естественное уваженіе къ своей *ecclesia matrix* условливало извѣстныя отношенія зависимости ихъ отъ нея—сперва нравственной, потомъ перешедшей и въ административную. Какъ исходные пункты апостольской проповѣди, большіе города естественно оказались апостольскими кафедами. А—по общему убѣжденію древней церкви—апостольское преданіе въ большей чистотѣ и яснѣ сохранялось именно въ этихъ, основанныхъ апостолами кафедрахъ; къ нимъ естественно обращались взоры церквей, основанныхъ впослѣдствіи, — когда возникалъ какой-либо церковный вопросъ. «Къ этой церкви, говоритъ св. Иринеи ліонскій о римской церкви, вслѣдствіе ея преимущественно первенствующаго положенія [*propter potentiorem principalem*], необходимо приходится (*necesse est*) собираться [*convenire*] всей церкви, т. е. всѣмъ находящимся всюду вѣрными, и въ ней тѣми вѣрующими, которые отовсюду собираются, всегда сохраняется апостольское преданіе». Наконецъ, какъ церкви древнія, онѣ были наиболѣе многочисленны, какъ церкви городскія, онѣ заключали въ себѣ вѣрующихъ наиболѣе образованныхъ: отсюда естественная возможность выдвигать на кафедру епископовъ наиболѣе просвѣщенныхъ. Такимъ образомъ централизація частныхъ церквей провинціи около ея главной церкви должна была совершиться по началамъ естественнымъ.

Имя митрополита впервые встрѣчается на первомъ вселенскомъ соборѣ; но оно звучитъ здѣсь весьма твердо. Права митрополитовъ уже древній обычай, и на соборѣ подтверждаются. Первые намеки на эту группировку церквей представляютъ извѣстія Евсевія о пасхальныхъ спорахъ около 196 г. На соборахъ, созванныхъ по этому поводу предсѣдательствуютъ (V, 23)—на палестинскомъ: Теофилъ кесарійскій и Наркиссъ іерусалимскій (VI, 25: Наркиссъ и Теофилъ), на галльскомъ—Иринеи ліонскій, въ Греціи—Вакхиллъ коринтскій, но на

понтійскомъ—*Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προτέτακτο*—Пальма, епископъ города Амастриды. Такимъ образомъ выдвигаются предстоятели главныхъ городовъ; но личный принципъ еще съ успѣхомъ держится противъ территоріальнаго. Замѣчательно, что въ Африкѣ онъ до конца удержалъ свою побѣду: тамъ митрополитовъ не было (исключая Карфагена); округи группировались около старѣйшихъ епископовъ.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕНЪ.

- Абарсамъ** 262.
Абгаръ (Авгаръ) V 254. 255. 256.
Абгаръ VII 254—255.
Абгаръ IX 255. 256.
Абгаръ X 255. 256. 257.
Абрыха (Авраамъ) царь 273.
Абшелама эдесск. 255.
Августинъ бл. 218. 344. 356. 395. 402. 406. 408. 412. 413. 415. 418. 419. 421—423.
Августъ имп. 17. 30. 61.
Авдиане 443.
Авдій вавилонскій 239.
Авраамъ католикось 279.
Авраамъ (Абрыха) царь 273.
Авреліанъ имп. 141—143.
Аврелій Диогенъ 120.
Аврелій каръ. 413.
Аврелій Квириній 133
Аврелій Пасвій 120.
Аврелій Сиръ 120.
Агафангелъ 277.
Аггей эдесскій 255. 257.
Агриппинъ кароаг. 279. 373. 384.
Аддей ап. 255. 257.
Адельфій еп. британскій 299.
Адифа (Αδύφας) 271.
Адрианъ имп. 61. 74. 81. 84—89. 113. 298.
Айдогъ 274.
Аизана 270—272.
Акакій муч. 35.
Авила 242. 251.
Аксидъ 407.
Аксюникъ 223.
Аламида 273. 276.
Алексаменъ 166.
Александръ алекс. 424. 425. 428. 444. 457.
Александръ іерус. 122.
Александръ монганистъ 352.
Александръ Северъ 33. 42. 64. 87. 112—114. 135.
Алкивиадъ элкесаитъ 373.
Алиній тагаст. 413.
Альбанъ муч. 151. 299.
Ambrosiaster 454. 458.
Амвросій медиол. 361.
Аммианъ Марцеллинъ 268.
Аммія 357.
Аммонъ веренискій 320.
Анатолій лаодик. 440. 445. 447. 448.
Андрей ап. 239. 242. 247—248. 249. 250. 251—252.
Аникитъ папа 429.
Аннианъ алекс. 258.
Антерось папа 374.
Антиномисты 186.
Антоній В. 260.
Антонины 60—65.
Антонинъ Пій 61—62. 81. 83. 88. 299.
Анулинъ проконс. 156—157.
Аполлинарій іеранольскій 82. 353. 429.
Аполлоній 353.
Аполлоній муч. 103—105.
Аполлоній Тианскій 167—168.
Ардаширъ (Артахширъ) I 262—263.
Арій 321. 424.
Аристидъ 80.
Армелшни 369.
Арнольдъ 49. 66.
Артемонъ 308.
Архелай 285.
Архонтики 188.
Аспазій пресв. 279.
Асперь проконс. 105.
Астурій сенаторъ 137.
Атталъ муч. 99. 101.
Аффа муч. 296.
Ахилла алекс. 425.
Ацбыха (Ἐλευθαίας, Ка-лебъ) 272—273.
Аванасій В. 154. 266—267. 270—271. 287. 315. 316—317. 336. 337. 405. 425. 445.
Бабкенъ 278.
Базилидъ еп. 281. 394.
Бакуръ (Нерсесъ) 278.
Барбелюты 188.
Барденхеверъ 238.
Баркофъ 366.
Баркохба 435.
Барсамья эдесскій 255.
Барсаума нисибинскій 279.
Батиффоль 368.
Бауръ 186. 202. 208. 223. 315. 369. 373
Бахрамъ VI Чобинъ 262.
Beveridge 464.
Бландина 101.
Böhringer 339.
Болотовъ 49. 55. 75. 103. 250. 253. 257. 258. 261. 263. 265. 277. 279. 292. 301. 423. 428. 429. 440. 441—442. 443. 445. 446. 447. 448. 450.
Бонявечъ 354.
Ботръ 398.
Бречіа (Breccia) 121.
Бруттій (Бреттій) 59.

- Burkitt 257.
 Бада 297.
- Вавила** антиох. 122.
Ваддингтонъ 89, 91.
Вакхилъ коринѣ. 465.
Валентиніане 177, 328, 343.
Валентинъ 185, 186—187, 192, 204—205, 209—224.
Валеріанъ имп. 117, 126—131, 133, 134, 135, 141, 382.
Валерія 146.
Вардсанъ 186, 223, 256.
Варнава ап. 239, 278.
Варронъ 16.
Варооломей ап. 239, 248, 250, 251, 252, 263, 269.
Василій В. 315, 316, 319, 336, 337.
Василидиане 177, 185.
Василвдъ 185, 186—187, 197—209, 224, 347.
Вахуштъ 278.
Ваче князь 278.
Вейтцель (Weitzel) 430, 432.
Вейцеккеръ (Weizsäcker) 50.
Венанцій Фортунатъ 290.
Веселый (Wessely) 121.
Веспасіанъ имп. 33, 102.
Веспроній Кандидъ проконс. 105.
Веттій Эпагаѣъ 99.
Визелеръ 83, 85, 89.
Викторинъ петтавійскій 296.
Викторій 451.
Викторъ папа 102, 355, 368, 369, 429—430, 437.
Вирилль 263.
Виронъ 369.
Власть 429.
Вопискъ 117.
- Габра-Маскаль** 273.
Гавдентій допат. 415.
Гай (Kай) 355, 369.
Галерій 144—152, 153—157, 158, 161—162.
Галерій Максимъ проконс. 128.
Галліонъ 47, 48.
Галліонъ имп. 28, 42, 131—136.
Галъ имп. 125, 379.
Гамрекезовъ 277.
Gatianus еп. турскій 289, 290.
Gebhardt 89, 121, 284.
- Георгій** александр. 270.
Германикъ 93.
Глабрионъ 58.
Главкій 177.
Гиббонъ 66.
Гидуляновъ 452.
Гизелеръ 104, 186.
Гордіанъ 116.
Görges 13, 55, 133.
Greenfell 121.
Гризаръ 369, 373.
Григорисъ св. 278.
Григорій В. 383, 415.
Григорій неокесар. 125.
Григорій Просвѣтитель 277—278.
Григорій турскій 286, 289, 290, 294.
Гундафоръ 257.
Гутшмидъ 277.
- Haffner** 83.
Hagen, van-der 445, 448.
Hahn 226.
Ганнибалъ 406.
Hauck 368.
Harnack 75, 83, 85, 89, 203, 226, 235, 315, 433, 452.
Hase 85.
Hatch 452.
Hausrath 85.
Гегель 171.
Гелиогабалъ 42, 111—112.
Hennecke 238.
Hergeuröther 187, 188, 369.
Herzog 85, 187, 202.
Hilarianus 446.
Hilgenfeld 89, 202, 354, 432.
Гомеръ 245.
Гонорій имп. 412.
Гораций 40, 41.
Норт 203, 284.
Hoss 315.
Hunt 121.
- Dale** 280.
Дейчъ (Deutsch) 395.
Декій имп. 116—125, 141, 290, 375, 378.
Декстръ 290.
Деллинггеръ 369, 373.
Дени (Denis) 339.
Дѣу-Нувасъ 273, 276.
Діадумень 63.
Діогенъ нотарій 271.
Діоклетіанъ имп. 44, 141, 143—151, 153—157, 296, 395, 427.
Діонисій алекс. 118, 123—125, 126, 128, 133, 320,
- 332, 357, 374, 381, 382, 387, 392.
Діонисій Ареопagitъ 289.
Діонисій Малый 440, 450, 451.
Діонисій парижскій 289, 290.
Діонисій рим. 332, 387.
Діонъ Кассій 57, 58.
Діонъ проконс. 138—139, 140.
Діоскоръ муч. 123.
Дильманнъ 265.
Димитріанъ антиох. 333.
Димитрій еп. 133.
Домиціанъ имп. 34, 56—60, 64, 65, 66.
Донатисты 395—423.
Донатъ багайскій 409.
Донатъ кареат. 279, 401, 402, 404, 405, 408—409, 411.
Dräseke 315.
du Pin 464.
Дюшенъ 203, 291, 292, 294, 395, 402, 435, 437.
- Евгеній** толедскій 283.
Евлогій алекс. 383.
Евномій еписк. 405.
Евпоръ еписк. 320.
Евсевій верчельскій 295.
Евсевій кесар. 59, 60, 75, 76, 78, 80—81, 83, 84, 86, 88, 89, 104, 143, 148, 149, 151, 153, 154, 164, 284—285, 286, 294, 296, 297, 314, 320, 355, 431, 436, 448, 465.
Евсевій кивальскій 296.
Евсевій лаодик. 332.
Евсевій никомид. 264.
Евѣхій алекс. 457.
Евфраноръ еписк. 320.
Евфрасій еп. Illiturgi 282.
Евфросиній св. 247.
Ελευθεῖος (Калебъ) 273, 276, 277.
Елевоеръ папа 296—297, 309, 355.
Елень таресскій 333, 386.
Енохъ (книга) 442.
Епифаній кипр. 188, 189, 192, 201, 204, 284—285, 315—316, 423, 425, 443, 447, 453, 454.
Епифаній монахъ 247—248, 251.
Епифанъ гностикъ 224.
Ерма 350—351, 456.
Esser 368.
Ефремъ Сиринъ 253, 256.

- Зеебергъ 203.
 Зеекъ (Seesk) 163. 292. 395.
 398. 401—402. 404—405.
 Земмлеръ 66.
 Зенофилъ 400.
 Зефиринъ папа 255. 313.
 368. 370.
 Зомъ (Sohm) 36.
 Зосимъ папа 78. 291.
 Ζωσκάλης 266.
 Ива эдесскій 349.
 Иванцовъ-Платоновъ 369.
 374.
 Игнй папа 227.
 Игисиппъ 56.
 Игнатій антиох. 75 — 77.
 295. 455—456. 458. 459.
 Иларій пиктав. 335. 336.
 337.
 Иларіанъ муч. 156.
 Иларъ папа 451.
 Именей іерусал. 333.
 Ингенцій 404.
 Индалецій еп. Urci 282.
 Ипполитъ римскій 102. 188.
 189. 198. 202. 203—204.
 305. 310. 313. 314. 317.
 356. 368—374. 429. 433.
 435. 446. 447. 448. 449.
 Ипполитъ антиох. пресв.
 374.
 Ипполитъ священномуч.
 374.
 Ираклеонъ 210. 223.
 Иринеи лон. 60. 78. 88. 90.
 188. 192. 198. 201. 202.
 204. 210. 284—285. 288.
 289. 294. 327—328. 346.
 355. 430. 434. 453. 456.
 459. 460. 462. 465.
 Иринеи сирмійскій 295—
 296.
 Иродъ (Великій) 18.
 Иродъ Агриппа 46. 48.
 Исвдоръ гностикъ 197. 202.
 Исвдоръ (пресв.) 424.
 Исхлискіе мученики 103.
 279—280.
 Іакинѣвъ пресв. 369.
 Іаковъ Алфеевъ 250.
 Іаковъ, братъ Господень
 177.
 Іаковъ Зеведеевъ 250. 280.
 Іаковъ муч. 130.
 Іерокъ 145. 169.
 Іеронимъ бл. 78. 89. 103.
 296. 297. 370. 454. 455.
 456—458.
 Іисусъ (имя) 275.
 Іоаннъ ап. 60. 239. 249.
 250. 251. 253. 305. 307.
 433. 434. 458.
 Іоаннъ епископъ въ Индіи
 274.
 Іоаннъ Златоустъ 284 —
 285. 444. 450. 454. 464.
 Іоаннъ Ксифилинъ 58.
 Іоаннъ Малала 76.
 Іуда ап. 239. 249.
 Іуда ап. (=Θαδдей, Леввей,
 Зилоть) 248.
 Іуда Іаковлевъ 248. 250.
 Іуда предатель 177.
 Іуда сродникъ Христа 56.
 Іуда церк. писат. 108.
 Іустинъ Философъ 80. 83.
 97. 98. 303. 456. 463.
 464.
 Іахроль (Sabrol) 457.
 Кавадь 1 279
 Кай (Гай) 355. 369.
 Калебъ (Ацбыла) 273—
 274. 276. 277.
 Каллигула имп. 34. 45.
 Каллисть папа 313—314.
 317. 368—374.
 Калниты 177. 188. 190.
 Каракалла 34. 111. 255. 256.
 Карпократъ 186. 224.
 Карпофоръ муч. 296.
 Карпофоръ христиан. 369.
 Кассія Феретрія 372.
 Катиллина 68.
 Квинтъ 93.
 Квинтъ Лоллій Урбикъ 97.
 Квинтъ Юній Рустикъ 98.
 Кельсь 21. 22. 40. 41. 42.
 99. 167. 168.
 Кеймъ 85. 89. 104.
 Кердонъ 227.
 Кесслеръ 230. 234.
 Киприанъ каре. 79. 118.
 123. 126. 127—129. 138.
 279. 281. 288. 295. 357.
 375—379. 385—395. 416.
 417. 420. 447. 462.
 Кириллъ алекс. 450. 451.
 Кириллъ антиох. 296.
 Кириносъ 305.
 Киронъ (Кюронъ) еписк.
 279.
 Клавдій имп. 46—47.
 Клавдій II имп. 374.
 Клавдій Лисій 47. 48.
 Клетте (Klette) 49.
 Климентъ алекс. 202. 204.
 323. 324. 326. 329. 338.
 429.
 Климентъ мучен. 79.
 Климентъ римскій 58. 75.
 78—79. 290. 455.
 Климентъ, Титъ Флавій,
 консулъ 58—59. 60. 78.
 Кодратъ 80.
 Коларбасъ 216. 223—224.
 Колумбанъ 451.
 Коммодъ имп. 42. 63. 87.
 101—106. 112. 369.
 Конибиръ (Conybeare)
 104—105.
 Констанцій имп. 252. 264.
 266. 268. 270—272. 299.
 Констанцій Хлоръ 144. 151.
 299. 403.
 Константинъ В. 152. 161.
 162. 163. 165. 263. 268.
 271. 286. 291. 299. 348.
 401—405. 436. 437. 444.
 Константинъ (первоуч. сла-
 вянъ) 79.
 Константъ имп. 406.
 Корнелій папа 380 — 382.
 459. 463.
 Котта 16. 19.
 Кребсъ (Krebs) 121.
 Крискентъ, ученикъ ап.
 Павла 284—285.
 Криспина муч. 156.
 Крушь (Krusch) 445. 447.
 448. 450.
 Крюгеръ 203.
 Ксиптъ (Сикстъ) папа 79.
 128. 386—387.
 Ктисифонъ еп. Bergi 282.
 Куртъ 202. 204.
 Labourt 261.
 Лаврентій диак. 128.
 де Лагардь 277.
 Лактанцій 143. 151. 163.
 Langen 47. 55. 89. 369.
 Лебедевъ А. П. проф. 89.
 Лебедевъ Д. А. свящ. 427—
 451.
 Le Blanc 12. 13. 25. 288.
 Леввей ап. 250.
 Левъ I папа 445. 446. 451.
 Левъ Исаврійскій имп. 353.
 Леонидъ муч. 108.
 Леувериндъ эльвирскій 283.
 Ликквій 152. 161. 162. 163.
 Липсіусъ 85. 89. 202. 238—
 239. 257.
 Lleirwg, Lles Lleirwg 297.
 Лузіи Квіетъ 255.
 Лука еванг. 453.
 Лукіанъ испов. 122.
 Лукіанъ каре. 387.
 Лукіанъ Самосатскій 32.
 38.

Луцій муч. 97.
 Люцій царь 296—297.
 Люцилла 399. 400. 401.
 402.
 Лайтфутъ (Lightfoot) 75.
 85. 89.
 Майоринъ 400. 401. 402.
 403.
 Макарий 408—409.
 Макарий римскій 239.
 Макрианъ 127.
 Макринъ имп. 33. 63. 111.
 Максентій 151—152. 398.
 Максиміанъ Геркулій имп.
 144. 151—152. 299. 395.
 401. 427.
 Максиміанъ кареаг. 411.
 422.
 Максимиліанъ муч. 138—
 139. 140.
 Максимилла 352. 357. 359.
 360.
 Максиминъ Дая 150. 152—
 153. 157—160.
 Максиминъ Фракіянинъ
 114—116.
 Малеванскій 339.
 Малицкій 292.
 Малхіонъ 333.
 Мандаиты 230—235.
 Ма'ну IX 256.
 Маріанъ чтець 130.
 Маринъ арльскій 403. 404.
 Маринъ муч. 136—137.
 де Марка (Petrus de Mar-
 ca) 464.
 Маркеллинъ папа 151.
 Маркеллинъ трибунъ 412.
 415.
 Маркеллъ анкирскій 315.
 Маркеллъ муч. 139—140.
 Маркіанъ арльскій 288. 382.
 Маркіанъ имп. 451.
 Маркіанъ новат. 444.
 Маркіониты 391.
 Маркіонъ 185. 186. 226—
 230. 361.
 Маркі 102. 369.
 Маркъ Аврелій 62—63. 80.
 81—83. 88—89. 98—101.
 102. 104. 166. 293.
 Маркъ ап. 258. 261.
 Маркъ гностикъ 214—217.
 224.
 Маркъ іерус. 435.
 Marcus Vergilianus Peto
 77.
 Марръ 277.
 Марціалъ асторгскій 281.
 394.

Марціанъ консуляръ 35.
 Марціанъ лиможскій 289.
 Мартинъ турскій 293.
 Матернъ нельскій 403.
 Матеей ап. 239. 249. 250.
 252. 263. 269.
 Матей ап. 177.
 Маффеи 423.
 Мелантій толедскій 283.
 Мелетій аятох. 423.
 Мелитій ликопольскій
 423—428.
 Мелитонъ сардскій 80. 98.
 353. 357. 429.
 Мелхиседекъ 309.
 Менсурій каре. 156. 157.
 396—398.
 Меропій 266—269.
 Месропъ 278.
 Метафрастъ 81.
 Метонъ 439.
 Меценатъ 17. 30.
 Мильтіадъ 353.
 Миа Миаонидъ 368.
 Мивниціи Фунданъ 74. 84—
 88.
 Минуцій Феликсъ 40.
 Митродоръ 268—269.
 Мищенко 452.
 Моисей испов. 380.
 Моисей Каганкатвацъ 248.
 278.
 Моисей пресв. 122.
 Моисей Хоренскій 257.
 Möller 203.
 Моноимъ 188.
 Монтанизмъ 338. 348—367.
 384.
 Монтанъ 305. 351—353.
 356. 358—359. 366. 391.
 Монтанъ сингидунскій
 пресв. 296.
 Моммсенъ 13. 36. 37. 40.
 85. 314. 322.
 Мышцынъ 452.
 Mucius Scaevola 15.
 Наассены 185. 188—189.
 195.
 Нам-фамо муч. 280.
 Наркиссъ іерусал. 465.
 Неандеръ 186. 315. 317.
 Нейманъ (Neumann) 13.
 Нерва имп. 33. 57. 60. 61.
 67. 104—144.
 Неронъ 45. 47. 49—55.
 56—57. 60. 66. 80. 166.
 265.
 Нерессъ (Бакуръ) агван-
 скій 278.
 Нерессъ арм. 278.

Николай I папа 79.
 Никостратъ муч. 296.
 Ниль св. 247.
 Нина 278.
 Новатианъ 383. 384—385.
 391. 392. 444.
 Новатианъ 369. 380—382.
 Новать 374—380.
 Ноятъ 309. 312. 317. 318.
 Объ (Aubé) 55. 66. 76. 85.
 89. 280.
 Овербекъ 55. 85. 435.
 Олимпій еписк. 405.
 Опатъ кареаг. 279. 280.
 401. 402. 405. 420.
 Оригенъ 40. 43. 113. 122.
 167. 177. 210. 237—238.
 250. 251. 263. 320—321.
 323—324. 330—331. 335.
 337—347.
 Осій кордубскій 445.
 Офиты 177. 185. 186. 187—
 197. (192—194. 195.
 196—197).
 Павель ап. 39. 47—49. 52.
 55. 171. 177. 239. 242—
 243. 278. 280. 282. 283—
 285. 348. 360. 365. 433.
 434. 464.
 Павель еп. нарбонскій 286.
 289. 290.
 Павель муч. 377.
 Павель Самосатскій 142.
 309. 332—337. 338.
 Палма (Πάλμας) амастр.
 294. 466.
 Палутъ эдесскій 255. 256.
 Памфилъ пресв. 153—154.
 Панталеонъ св. 276.
 Пантенъ 263.
 Пархоръ 366.
 Патернъ проконс. 127.
 Пахомій В. 276.
 Ператики 188. 189. 195.
 Перенній префектъ 103—
 104.
 Перозъ 279.
 Перпетуя 108—111. 279.
 357.
 Пергинакъ 33. 87.
 Песценній Нигеръ 106.
 Петерманъ 187. 230. 231.
 234.
 Петидіанъ 402. 413. 414.
 Пето 439.
 Петре маюмскій 278.
 Петръ алекс. 423—425.
 432.
 Петръ ап. 55. 239. 247.

249. 250. 251. 254. 258.
278. 282. 433. 449. 464.

Петръ муч. 148.
Петръ ратскій 283.
Пій I папа 209. 350.
Пюнтекъ 238.
Пилать 45. 432 (акты).
Пинна еп. 133.
Пнеагоръ 32.
Платонъ 167. 178. 183.
Плиній 26. 34. 66—70. 74.
76. 96. 166. 459.
Плотинъ 178.
Полемонъ II (Полимій) 251.
Поликарпъ смирен. 88—97.
289. 357. 429. 442. 456.
Поликратъ ефесскій 253.
429—430. 434. 437. 460.
Понтіанъ папа 374.
Понтикъ 101.
Поппья Сабина 52.
Порфирій 168—169. 170.
Потаміена 108.
Поэинъ лионскій 100. 289.
355.
Прасей 309—312. 355.
Pfeuschen 339.
Приміанъ кареог. 411.
Приска 146.
Прискилла 352. 359.
Прокль монтанистъ 355.
Протерій алекс. 451.
Протоасхиты 435. 438—
444. 450.
Pofumo 49.
Птоломей гностикъ 210.
Птоломей мучен. 97.
217. 223.
Птоломей 265.
Pudens проконс. 105.
Пурпурій еп. 400.

Рамсэй 85.
Ревилль 89.
Редепеннингъ 339.
Ренанъ 89.
Реститутъ лондонскій 299.
Ретинкій отенскій 403.
Ritschl O. 281.
Рольфсъ 368.
де Росси 54—55. 368.
Ротъ 455. 456. 457. 461.
Руфинъ 56. 78. 81. 84. 86.
266—272. 278. 434.

Сабинъ еп. 281.
Сабинъ префектъ (III в.)
123. 124.
Сабинъ префектъ (IV в.)
158.

Савватій новатіан. пресв.
444.

Савеллій 312—320.
Саладоба 273. 276.
Салама абба 272.
Сальмонъ 202—203.
Санатрукъ 257.
Санктъ діак. 99. 100. 293—
294.
Сапоръ 126.
Сатурниъ (Саторниль)
гностикъ 185. 186. 224—
226.
Сатурниъ тулузскій 289—
290.
Сатуръ муч. 110. 111.
Сахакъ В. 278.
Светоній 46. 50. 57. 58.
Северъ 103. 104.
Северъ кесарь 151.
Секундъ еп. Abula 282.
Секундъ тигизскій 156.
396. 398—399. 401. 402.
Сенека 16. 39. 52.
Септимій Северъ 105. 106—
111. 114. 115. 121. 259.
299.
Серапіонъ антиох. 255.
Сергіи Павелъ проконс.
285—286. 290.
Серенній Граніанъ 74.
84—88. 96.
Сикстъ = Ксикстъ.
Сильванъ циртскій 400.
Симеонъ іерус. 75. 77—78.
Симонъ ап. 239.
Симонъ Зилоть 243. 249.
250.

Симонъ Кананитъ 257.
Симонъ Кириинеянинъ 261.
Симонъ Клеоповъ 249.
Симіанъ 188. 189—190. 195.
Скапула проконс. 106. 108.
237.

Скилица 268.

Соборы:

I всел. 322. 387. 426—
428. 435—444. 445 —
446.

II 387.

антиох. 252 г. 382.
264 г. 332.
268 г. 332—333.
335—337.
333 (341) г. 437.
443—444.

аримин. 299—300.
арльскій 314 г. 286—288.
295. 299. 387. 404. 436.
445.
арльскій 451 г. 286.

въ Багаи 394 г. 411.
иконоійскій 384.
въ Кабарусси 393 г. 411.
каре. ок. 220 г. 384.
251 г. 378—379.
252 г. 379.
255 г. 385.
256 г. 281. 385.
386

349 г. 409.
каре. конфер. 411 г.
412—415.
лаодик. 434.
пазскій 444.
римскій 313 г. 403.
въ Сангаръ 444.
сердикскій 287. 295.
синнадскій 384.
трулл. 387.
эльвирскій 280 — 281.
294.
по вопросу о пасхѣ 429.
462. 465.
по вопросу о монтанизмѣ
462.

Созоменъ 444.
Сократъ историкъ 267. 382.
Сократъ философъ 32.
Сота анхіальскій 352.
Сператъ муч. 103.
Статій Квадратъ 89. 91.
Стефанъ антиох. 441.
Стефанъ папа 281. 373.
385—395. 420.
Стрёмоній клермонтскій
289. 290.

Тавринъ 408.
Тазена. 273—274.
Татіанъ 186.
Тацитъ 18. 23. 40. 49. 50.
51. 54. 166.
Телесфоръ папа 78. 88.
320.

Теодадъ 177.
Тертуллианъ 6. 9. 14. 22.
23. 35. 36. 38. 42. 43. 45.
59. 60. 65. 80. 105. 107.
235—237. 280. 297. 304—
305. 306. 307. 309—311.
321—323. 324. 328—329.
355. 356—365. 368. 369.
371. 375. 459. 460—461.

Thomasius 339.
Thümmel. 395.
Тиберіанъ graeves 77.
Тиберій имп. 16. 45.
Тимоѳей ап. 464.
Тимоѳей, спутн. Діон. 124.
Тятъ имп. 33.
Тишендорфъ 284.

- Торкватъ еп. Acci 282.
Траянъ имп. 26. 29. 33.
34. 44. 60—61. 65—79.
80. 81. 86. 87. 96. 98.
103. 104. 115. 135. 136.
255.
Трдатъ 277.
Триджельсь (Tregelles) 284.
Тригентій 432.
Трофимъ арльскій 289. 290.
Тумаанъ 277.
Туравъ 265.
- Ульгорнъ 85. 89. 107. 202.
Ульпианъ 26.
Унгеръ 439.
Урбанъ папа 374.
Usener 280.
Уэсткоттъ (Westcott) 284.
339.
- Фабіанъ папа 122. 255.
380. 381.
Фабій антиох. 380. 382.
Фазиръ 407.
Fairweather 339.
Фаустинъ лонскій 288.
Фейль (Veil) 85.
Феликссимъ 374—380.
Феликсъ Антоній 48.
Феликсъ алтунгскій 399.
400. 403—404. 414. 416.
417.
Феликсъ асторгскій 281.
Феликсъ діак. 398.
Феликсъ тубизскій 155.
Фелицитата 108—111.
Фёлтеръ (Völter) 395.
401—402.
Фива діаконисса 459.
Филей тмуискій 424.
Филиппъ ап. 239. 250.
253. 434.
Филиппъ Аравитянинъ
имп. 42. 116.
Филиппъ Тралліанъ аси-
архъ 89—90. 94.
Филонъ 172. 178.
Филосторгій 264.
Филостратъ 167—168.
Фирмилианъ кесар. 332.
382. 388. 391. 393.
Флавіанъ діак. 130.
Флавіанъ эльвирскій 283.
- Флавія Домитилла 58—59.
79.
Фортунатъ 380.
Фортунианъ сиккскій 413.
Фронтонъ 40. 166.
Фруктуозъ тарраконскій
128. 129—130. 282.
Фрументій 266—272. 274.
276.
Функъ 85. 203. 369.
Фускианъ praef. urbis 369.
Фэй (Faye) 203.
- Хормиздъ IV 279.
Хосрау I 279.
Хосрау II 279.
Хрестъ (Chrestus) 46.
- Цанъ (Zahn) 315.
Целеринъ пресв. 122.
Целестій 398.
Цецилианъ 156. 397—400.
403. 404. 405. 406. 414.
416.
Цецилій Капелла 106.
Цецилій Наталій 166.
Цецилій эльвирскій 282—
283.
Циглеръ (Ziegler) 171.
Циркумцелліоны 406—409.
- Четырнадцатники 435.
437.
Чэпманъ (Chapman) 404.
- Шадзана (Σαζανᾶς) 270—
272.
Шамаръ (Chamard) 287.
Шалуръ II 268. 279.
Шарбиль муч. 255.
Шаффъ 186—187. 202.
Швартцъ 92. 432. 437.
441—442. 444. 445. 447.
448. 450.
Шенуги 259.
Шиллеръ 50.
Шлейрмахеръ 315. 317.
Шмидтъ 187
Шмидъ 437. 444. 451.
Штэелинъ (Hans Stähelin)
203—204.
Штюльккенъ (Stülcken)
315.
Шубертъ 85. 203.
- Шультце (Schultze) 55.
85.
Schüger 432.
- Эборій іорискій 299.
Эдесій 266—267. 269.
Эзицій (Исихій) еп. Сар-
сеса 282.
Эзникъ 228. 229. 227.
Элианъ проконс. 404.
Элій Аристидъ 91.
Эмеритъ цезар. 413.
Эмилианъ президъ 74. 129—
130.
Эшеръ (Usher) 464.
- Юлианъ апамейскій 352.
Юлианъ Отступникъ 72.
268. 278. 409.
Юлій Африканъ 239. 256.
442.
Юлій Цезарь 18. 298.
Юлія Маммея 112.
Юлитта муч. 149.
Юстиніанъ I 188. 259. 349.
353.
Юстинъ гностикъ 177. 185.
188. 190—192. 195. 196.
197.
- Яздегердъ I Базагаръ 279.
Яздегердъ II 279.
Якоби 202. 369.
- Эаддей ап. 248. 249. 250.
253. 255. 257.
Эекла 239.
Эемисонъ 352. 353.
Эеодоритъ бл. 188. 314. 315.
435. 349. 453—454.
Эеодоръ молсуэст. 294. 349.
Эеодосій В. 356. 450.
Эеодосій діаконъ 441. 442.
Эеодотъ Банкирь 308.
Эеодоръ Кожевникъ 308—
309.
Эеотекнъ кесар. 136—137.
Эеофанъ пресв. 247.
Эеофилъ алекс. 450.
Эеофилъ антиох. 304.
Эеофилъ Индъ 264—265.
Эеофилъ кесар. 294. 465.
Эома ап. 239. 249. 250.
251. 253. 257. 269.

СЛѢДУЕТЪ ИСПРАВИТЬ:

Стран.	Строка.		
79	11 сверху	Сикста	Ксеста
92	11 снизу	155 года	158 года
99	16 сверху	презида	презида (legatus Augusti pro praetore)
	21 „	проконсула	презида
100	17 и 19 „	проконсуль	президъ
121	13 снизу	1902.	1902, также въ статьѣ проф. А. Спасскаго, Изъ новыхъ открытій въ области древней церковной исторіи. Богосл. Вѣстникъ, 1905, III, 269—270, 373—274.
128	11 „	Сикстъ	Ксеньтъ
240	9 сверху	читатей	читателей
250	7 и 18 „	Дѣян. XII, 1	Дѣян. XII, 2
280	15 снизу	Заведеевымъ	Зеведеевымъ
287	6 „	Novem populana	Novempopulana
294	19 „	Πάλμας	Πάλμας
—		Въ примѣчаніи на этой страницѣ должно было быть отмѣчено, что А. Н а г н а с к, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Aufl. Leipzig 1906. I, 373—386, II, 226, не находитъ приводимыхъ Дюшеномъ оснований достаточными для подтвержденія его гипотезы.	
298	13 „	390 г.	[381 по Унгеру, 387/6 по Низе].
448	19 „	27 марта	24 марта
452	3-4 „	Объ устройствѣ христіанскихъ общинъ (παροικία),	Церковное устройство христіанскихъ общинъ („парикій“) II и III вѣка,
	„	декабрь	декабрь, стр. 525—574.
461	14 сверху	вабамошны	вабалмошны

Во „Введеніи въ церковную исторію“ (Спб. 1907):

II	22	сверху	1862	1861
85	8	„	1 августа	31 августа
87	25	„	715 а. U. C.	716 а. U. C.
84	9	„	706 г.	705—706 г.
			48 г.	49—48 г.
91	20	„	Io. VII, 57	Io. VIII 57
158	22	„	старше	моложе