

Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков

А.И. Покровский

Историко-каноническое исследование

Исследование начала истории соборов древней церкви в основном затрагивает формально-каноническую сторону истории соборов первых трех веков. Наряду с тем немалое внимание уделено догматической стороне, существу соборных прений и решений. Использование сохранившихся источников по древнейшим соборам, их тщательный анализ в плане историческом, филологическом и логическом позволило, придерживаясь предметно-хронологической линии, показать более объемно и правдиво историю соборов первых трех веков.

Литературный перечень

I. Источники

¹Eusebius, «Die Kirchengeschichte», bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus, bearbeitet im gleichen Auftrage von Dr. Theodor Mommsen. Zweiter Band, erste Hälfte, Buch I bis V, Leipzig, 1903. Zweiter Band, zweiter Teil, Buch VI bis X, Leipzig, 1908. Einleitungen, Übersichten und Register zu Eusebius' Kirchengeschichte. Zweiter Band, dritter Teil, Leipzig, 1909.

Eusebius, «Die Kirchengeschichte», aus dem Syrischen übersetzt von Eberhard Nestle. Texte und Untersuchungen, Neue Folge, VI, 2, Leipzig, 1901.

Eusebius, «Kirchengeschichte», Buch VI–VII, aus dem Armenischen übersetzt von Erwin Preuschen. Texte und Untersuchungen, Neue Folge, VIII, 3, Leipzig, 1902.

Евсевия Памфила, «Церковная история». Сочинения Евсевия Памфила, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии. Том 1, Санкт-Петербург, 1848 года.

Thasci Caecili Cypriani «Opera omnia», recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae litterarum. Caesareae Vindobonensis. Volum. III, pars I, Vindobon. MDCCCLXVIII (1868 года), pars II Epistulae, Vind. 1871, pars III, Appendix, Vind. 1871 (CSEL).

Святого священномученика Киприана, епископа Карфагенского, Творения. Библиотека творений святых отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 1, часть 1, Издание второе. Часть 1, Письма, Киев, 1891 года. Часть 2, Киев, 1891 года.

S. Hieronymus, «Opera omnia», ed. Migne Patrologiae Cursus completus, Seriae Latinae (PL) t. XXII, Epistolae t. XXIII, «De viris illustribus»; t. XXVII, «Chronic. in Euseb. Pamphil. «Epistolae». Ожидается новейшее критическое издание Венской Академии, где, в частности, важнейшая для нас книга «De viris illustribus»

будет рецензирована J. Huemer'ом. Epistulae – recen. /s. Hilberg'a.

Блаженного Иеронима Стридонского, «Творения». «Книга о знаменитых мужах». «Изложение хроники Евсевия Памфила». Издание Библиотеки западных отцов при Киевской Духовной Академии, часть 5, Киев, 1879 года. Письма, том первый, издание 1863 года. Издание второе, Киев, 1893–1894 года.

Quinti Aureli Augustini, «Opera», ed. Academiae Vindobon. (CSEL), rec. M. Petschening, sect. VII, pars. I–II, Volum. LI–LIII, Vindobonae Lipsiae, 1908–1910. Epistulae – recens. Ad. Goldbacher – XXXIV.

Origenes «Der Johanneskommentar». Herausgeb. v. E. Preusschen. Mit Einleitung und vierf. Register. Ed. Kirchenväter – Commiss. Berlin. Akademie. Orig. Band. IV, Τόμος Α. Leipzig 1903.

Ab. Migne «Patrologiae Cursus Completus».

Series graeca (PG):

Clemens Romanus. Hermas, T. I–II.

Ignatius, S. Polycar. Smirn. Melito Sardiensis T. V.

Cl. Alexandr. – T. VIII–IX.

Gregor. Thaumaturgus, Hippolyt. Portuensis, Malch. presb.,

Dion. Alexandrinus. T. X.

Origenes T. XIX.

Athanasius Alexandrinus. T. XXVI.

Basilus Caesariensis. T. XXXII.

Gregorius Nasians. T. XXXVIII.

Didymus, T. XXXIX.

Gregor. Nyssenus. T. XLVI.

Epiphanius in Cypro. T. XLI–XLII.

Socrates et Sozomenus, T. LXVII.

Theodoretus Cyprensis, T. LXXXII–LXXXIII.

Leontius Bysant. T. LXXXVI.

Nicephorus – T. C.

Photius, Patriarcha T. CIII–CIV.

Series Latina (PL):

Tertullianus, T. I–III.

S. Hilarii Pictaviens. T. IX–X.

S. Vincent. Lirinensis T. L.

Liberatus, archid. eccl. Carthag. T. LXVIII.

«*Didascalia et constitutiones apostolorum*», edid. Franciscus Xaverius Funk, vol. I–II, Paderborn, 1906.

Постановления Апостольские (в русском переводе) I. Н. Казань 1864.

«*Учение двенадцати апостолов*», греческий текст и его русский перевод М.С. Соловьева, со вступительным очерком Вл. С. Соловьева. Приложение к «Православному Обозрению» 1886 г.

Chronicon Paschale ad exemplar vaticanum, recens. Ludovicus Dindorfius. Vol. I–II. Bonnae, MDCCCXXXII (1832 года).

Mansi, «*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*». Tomus primus, Florentiae, MDCCLIX (1759 года). По этому же изданию мы цитуем и другой важный соборный памятник – *Libellus Synodicus*, или *Συνοδικόν* (*Synodicum*).

Hardouinus J. «*Conciliorum collectio regia maxima*». Index. Tom. I, Parisii, MDCCXV (1715 года).

Pitra J. B., «*Juris eccles. Graec. historia et monumenta*», I, Rom. 1864 года. Ejusdem «*Analecta Sacra*», II t. 1884 года.

P. de-Lagarde, «*Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae graece*», Lipsiae, 1856 года.

Routh M. J., «*Reliquiae Sacrae*», editio altera, vol. I–IV, Oxonii, MDCCCXLVI (1846 года).

«*Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*» nebst den apostolischen Kanones. Herausgegeben von Friedrich Lauchert. Sammlung... Krügers. Zwölftes Heft, Leipzig, 1896 года.

Правила святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных и святых отцов с толкованиями. Издание Московского общества любителей духовного просвещения. Первое издание, I–III тома, с 1876–1884 года. Существует второе издание, а для некоторых выпусков и третье.

«*Правила (κανόνες) Православной Церкви с толкованиями*» Никодима (Милаша), епископа Далматинско-Истрийского. Том I, Санкт-Петербург, 1911 года. Приложение к журналам «*Церковный Вестник*» и «*Христианское Чтение*».

«*Деяния святых вселенских соборов*», изданные при Казанской Духовной Академии, 1859–1873 года, 1, 3, 4 и 6

выпуски – во втором издании, 1877 года.

«Inscriptiones Africae Latinae», coll. G. Wilmanns, 1891 года. Supplementum, pars I–II, ed Dagnat et Johs Schmidt, 1891–1894 года. Corpus Inscript. Latinarum, vol. VIII.

Кроме помеченных особо как использованных более широко, нами постоянно в соответствующих случаях цитируются существующие русские переводы и других отцов и учителей Церкви, равно как древних авторитетных церковных писателей и историков, как-то: святого Афанасия Александрийского, святого Василия Великого, святого Григория Нисского, святого Дионисия Александрийского, святого Ефрема Сирина, Епифания Кипрского, святого Иоанна Златоуста, Климента Александрийского, Оригена, блаженного Феодорита, Сократа, Созомена, патриарха Фотия и других. А также в издании отца Преображенского П. А., «Памятники древнехристианской письменности», том II: «Писания мужей апостольских» (второе издание, Санкт-Петербург, 1895 года), том III: «Апологеты» и том VIII: «Ириней Лионский», Москва, 1860–1861 года.

II. Пособия

а) Курсы, монографии, статьи

Achelis, Hans, «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten», I–II Band, Leipzig, 1912 года.

«Hippolytstudien». Texte und Untersuchungen (TU), XVI, 1, Paderborn, 1907 года. Achelis und Fleming, «Die syrische Didascalia übersetzt und erklärt», TU, XXV, 2, 1904 года.

Аксаков Н. П., «Предание Церкви и предания школы», Сергиев Посад, 1910 года.

D'Alès, Adhémar, «La Question baptismale au temps de saint Cyprien» (Revue des questions historiques, 1907 года, Avril).

Алмазов А. И., профессор, «Тайная исповедь в православной восточной Церкви», Одесса, 1894 года.

Артоболевский Н. А., профессор, «Первое путешествие святого апостола Павла», Сергиева Лавра, 1900 года.

Ареаксадов Ф., «Иерусалимский синедрион», Казань, 1903 года.

Aubé, «L'église et l'état dans la seconde moitié du III-e siècle», Paris, 1885 года.

Bardenhewer, Otto, «Geschichte der altkirchlichen Literatur», I–II, Freiburg im Breisgau, 1902–1903 года.

Barns, Thomas, «The Apostolic Conference at Jerusalem» (The Expositor, 1896 года, IV).

Барсов М., «Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний святых апостолов», Симбирск, 1894 года.

Benson E. W., «Cyprian. His Life. His Times. His Work», London, 1897 года.

Beminger, «Älteste in Israel» in RE³, 1, 224 s.

Berendts A., «Das Verhältnis der römischen Kirche zu den kleinasiatischen», Leipzig, 1898 года.

Bickel J. W., «Geschichte des Kirchenrechts», Erster Band, Giessen, 1843 года.

Благоразумов Н. В., протоиерей, «О постановлениях Апостольских» (Православное Обозрение, 1862 года, I–II тома).

Le Blant, «L'Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine», Paris, 1890 года.

Blass, Fried. «Acta apostolorum», Göttingen, 1895 года.

Болотов В. В., профессор, «Учение Оригена о Святой Троице», Санкт-Петербург, 1879 года.

«Лекции по истории древней Церкви». Посмертное издание под редакцией профессора А. Бриллиантова, Введение и I–III тома, Санкт-Петербург, 1907–1913 года.

«Из эпохи споров о Пасхе в конце II века» (Христианское Чтение, 1900 года, 1 книга).

«День и год мученической кончины святого евангелиста Марка» (Христианское Чтение, 1893 года, 2 книга).

«К вопросу об Acta Martyrum Scilitanorum» (Христианское Чтение, 1903 года, II том).

Bonwetsch Nathanael G., «Die Geschichte des Montanismus», Erlangen, 1881 года. «Zur Geschichte des Montanismus», Dorpat, 1881 года.

«Montanismus» in RE³, 13, 417 sq.

Bruders H., «Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten an bis zum Jahre 175 nach Christus», Mainz, 1904 года.

Burkitt F. C., «Early Eastern Christianity», London, 1904 года. Начат перевод на русский язык профессором А. И. Сагарда (Христианское Чтение, 1914 года, март, май).

Caspari C. P., «Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel», Christiania, 1879 года.

Clemen C., «Die Chronologie der paulinischen Briefe auf neue untersucht», Halle, 1893 года.

Cnabenbauer, «Commentarius in Acta apostolorum», 1899 года (Cursus Scripturae Sacrae).

Cornely B., «Introductio specialis in sing. N. T. libros», p. III. Ed. altera. Parisiis, 1896.

Deissmann Adolf, «Bible Studies». Authorised Translation A. Grieve, Edinburgh, 1901 года.

Добронравов Н. П., протоиерей, «Участие клира и мирян на соборах в первые девять веков христианства» (Богословский

Вестник, 1906 года, февраль, и в московском сборнике «Перед церковным собором»).

Dobschütz Ernst, «Die urchristlichen Gemeinden», Leipzig, 1902 года. Есть и русский перевод «Древнейшие христианские общины», Санкт-Петербург, 1909 года.

Döllinger J., «Hippolytus und Kallistus», Regensburg, 1853 года.

Дружинин А., священник, «Жизнь и труды святого Дионисия Великого, епископа Александрийского», Казань, 1900 года.

Дюшен Л., «История древней Церкви». Перевод с пятого французского издания под редакцией профессоров И. В. Попова и А. П. Орлова, I–II, Москва, 1912 года.

Duchesne L., «La Question de la Pâque au concile de Nicée» (Revue des questions historiques, 28 tomus, Paris, 1880 года).

«Origines du culte chrétien», 3 editio, Paris, 1903 года.

Евдоким, иеромонах (ныне епископ), «Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов», Сергиев Посад, 1898 года.

Ehrhard, «Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884–1900».

Ernst Johan, «Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung» (Zeitschrift für katholische Theologie, 1894 года, s. 209–259).

«Zur Frage über die Echtheit des Briefes Firmilian an Cyprian im Ketzertaufstreit» (ebendasselbst, 1896 года).

«War der heilige Cyprian exkommuniziert?» (ebendasselbst, 1894 года, s. 473–499).

«Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian», Mainz, 1901 года.

«Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit», Mainz, 1905 года.

Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия. Томы I–IV и Алфавитный указатель, Санкт-Петербург, 1906–1909 года.

Заозерский Н. А., профессор, «Об источниках церковного права в первые два века» (Прибавления к творениям святых отцов, 1884 года, I, 170–235 страницы).

«О сущности церковного права» (Богословский Вестник, 1909–1911 года) и отдельно.

Fechtrup Bernhard, «Der heilige Cyprian. Sein Leben und seine Lehre», Münster, 1878 года.

Freppel Ch. E., «Saint Cyprien et l'Église d'Afrique au III-e siècle», 3 editio, Paris, 1890 года.

Функ Фр. Кс., «История христианской Церкви от времён апостольских до наших дней». Перевод с пятого немецкого издания с предисловием профессора П. В. Гидулянова, Москва, 1911 года.

Funk F. X., «Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters». Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I, Paderborn, 1897 года.

«Zur altchristlichen Bußdisciplin» (ebendasselbst, 155–181 s.).

«Die Entwicklung des Osterfastens» (ebendasselbst, 241–278 s.).

Гиббон, «История упадка и разрушения Римской империи», I–IV части. Перевод Неведомского, Москва, 1886 года.

Гидулянов П. В., профессор, «Митрополиты в первые три века», Москва, 1905 года.

Глоголев С. С., профессор, «Очерки по истории религий». Часть 1. Религии древнейших культурных народов, 1902 года.

Глубоковский Н. Н., профессор, «Иерусалимский апостольский собор». Православная Богословская Энциклопедия, VI том, Санкт-Петербург, 1905 года.

«Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам», Санкт-Петербург, 1902 года.

«Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу». Книги I–III, Санкт-Петербург, 1906–1912 года.

«К вопросу о пасхальной вечери Христовой» (Христианское Чтение, 1893 года, часть II).

«Историческое положение и значение личности блаженного Феодорита, епископа Киррского». Речь и новейшая библиография, Санкт-Петербург, 1911 года.

Горский А. В., протоиерей, «Академические лекции». История евангельская и церкви апостольской», второе издание, Сергиева Лавра, 1902 года.

Grisar H., «Cyprians 'Oppositionskonzil' gegen Papst Stephan» (Zeitschrift für katholische Theologie, tomus V, 1881 года).

Guiraud Paul, «Les assemblées provinciales dans l'empire romain», Paris, MDCCCLXXXVII (1887 года).

Gutschmid Alfred, «Kleine Schriften». Zweiter Band, Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte, Leipzig, 1890 года.

Gwatkin H. M., «Early Church History to A.D. 313», I–II tomus, London, 1909 года.

Harnack Adolf, professor, «Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius», I Theil, 1–2 Hälfte, Leipzig, 1893 года.

«Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius», Erster Band, Leipzig, 1897 года. Zweiter Band, Leipzig, 1904 года.

«Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten». Zweite neu durchgearbeitete Auflage mit elf Karten, I–II, Leipzig, 1906 года.

«Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten», Leipzig, 1910 года.

«Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung», Texte und Untersuchungen, II, 1884 года.

«Lukas der Arzt», Leipzig, 1906 года.

«Die Apostelgeschichte», Leipzig, 1908 года.

«Monarchianismus» in RE³, 13, 303 sq.

«Lapsi» in RE³, 11, 283 sq.

«Novatian» in RE³, 14, 223 sq.

«Lehrbuch der Dogmengeschichte». Vierte Auflage, Band I, Tübingen, 1909 года.

«Die Briefe des römischen Klerus aus der Sedisvacanz im Jahre 250», Freiburg, 1896 года. Sammlung im der Ehre Weißäckers.

«Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen», Texte und Untersuchungen, Neue Folge, VIII, 2, Leipzig, 1902 года.

Hatch Edwin, «Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum». Autorisierte Übersetzung von A. Harnack, Giessen, 1883 года.

Hauck Albert, «Synoden» in RE³, 19, 263 sq.

«Anicet, Papst», RE³, 1 Band, 552 s.

Hefele K. J., «Conciliengeschichte», I Band, 1855 года. 2 Auflage, 1873 года. Французский перевод авторизованный Leclercq'ом, с его добавочным научным аппаратом и специальными Appendix'ами. Мы предпочитаем цитировать именно по этому последнему переводу Hefele-Leclercq'a, tomus I, prima pars et secunda pars, Paris, 1907 года.

Heinrici Georg, «Das Urchristentum», Göttingen, 1902 года.

Hergenröther-Kirsch, «Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte», 4 Auflage, I Band, Freiburg im Breisgau, 1902 года.

Hilgenfeld A., «Der Apostel-Convent, 15, 1–34» (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1895–1896 года).

«Das Apostelkonzil nach seinem ursprünglichen Wortlaut» (ebendasselbst, 1899 года).

«Der Paschalstreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte», Halle, 1860 года.

«Ketzer Geschichte des Urchristentums», Leipzig, 1884 года.

«Judentum und Judenchristentum», Leipzig, 1886 года.

Hinschius, «Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland», I–IV Band, Berlin, 1869–1897 года.

Иванцов-Платонов А. М., «Ереси и расколы первых трёх веков христианства», часть 1, Москва, 1877 года.

Касицын Д. Ф., протоиерей, «Расколы первых веков христианства» (Прибавления к творениям святых отцов, часть 43, 1889 года).

Кипарисов В. Ф., «О церковной дисциплине», Сергиев Посад, 1897 года.

Knopf R., «Das nachapostolische Zeitalter», Tübingen, 1905 года.

Koch Hugo, «Cyprian und der römische Primat», Texte und Untersuchungen, XXXV, 1, Leipzig, 1910 года.

Krüger G., «Serapion von Antiochien», RE³, 18, 219 s.

Labriolle P., «La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique» (Revue de l'histoire et de littérature religieuses, XI, 1906 года).

Langen Jos., «Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificat Leos I», Bonn, 1881 года.

Лалин Н., «Собор как высший орган церковной власти». Историко-канонический очерк, Казань, 1909 года.

Лебедев А. П., профессор, «Так называемые церковные каноны и их значение в вопросе о церковных должностях в древности» (Прибавления к творениям святых отцов, часть 40, 1887 года).

«Братья Господни. Обзор и разбор древних и новых мнений по вопросу», Москва, 1905 года.

«Духовенство древней церкви от времён апостольских до IX века», Москва, 1905 года.

«Эпоха гонений на христиан». Издание второе, Москва, 1897 года.

«Греческие церковные историки IV–VI веков», Москва, 1890 года.

Leclercq H., «Le concile apostolique de Jérusalem» – Appendice I к Hefele, «Histoire des conciles», I, II, 1047–1070 страницы, Paris, 1907 года.

«Chronologie des conciles de Carthage» – Appendice III к Hefele, tomus I, pars II, 1088–1118 страницы, Paris, 1907 года.

«L'Afrique chrétienne», I, Paris, 1904 года.

«L'Espagne chrétienne», Paris, 1906 года.

Leimbach K. L., «Cyprianus von Karthago» in RE³, 4 Band, 367 sq.

Lightfoot J. B., «Dissertations on the Apostolic Age», London, 1892 года.

Lindsay Th., «The Church and the Ministry in the Early Centuries», London, 1903 года.

Lipsius, «Chronologie der römischen Bischöfe», Kiel, 1869 года.

Loening Edgar, «Die Gemeindeverfassung des Urchristentums», Halle, 1889 года.

Loofs Friedrich, «Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte», 4 Auflage, Halle, 1906 года.

Lübeck Konrad, «Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des IV Jahrhunderts», Münster, 1901 года.

Marquardt Joachim, «Römische Staatsverwaltung», I Band, Zweite Auflage, Leipzig, 1881 года.

Mesnage P. J., «L'Afrique chrétienne. Évêchés et ruines antiques», Paris, 1912 года.

Meyer-Wendt, «Kritisch-exeget. Kommentar über das Neue Testament», 8 Auflage, 1899 года.

Минин Н. М., «Догматические основы соборности». В московском сборнике «Перед церковным собором», Москва, 1906 года.

Мищенко Ф. И., профессор, «Речи святого апостола Петра в книге Деяний апостольских», Киев, 1907 года.

«О составе поместного собора Всероссийской Церкви» (Труды Киевской Духовной Академии, 1906 года, январь).

Möller-Schubert, «Lehrbuch der Kirchengeschichte», Erster Band, Zweite Auflage, Tübingen, 1902 года.

Молчанов Алексей, священник, «Святой Киприан Карфагенский и его учение о Церкви», Казань, 1888 года.

Mommsen Theodor, «Römische Geschichte», Band V, Provinzen. Русский перевод Н. Неведомского, 5 том, Москва, 1885 года.

Monceaux Paul, «De Communi Asiae provinciae», Parisiis, 1885 года.

«Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne». Tome deuxième, Saint Cyprien et son temps, Paris, 1902 года.

«Chronologie des œuvres de Saint Cyprien et des conciles africains» (Revue de philologie, de littérature et d'histoire, 1900 года).

Mosheim I. L., «Commentarius de rebus christianorum ante Constantinum», Helmstedt, 1753 года.

Müller K., «Die Bußinstitut. in Karthago unter Cyprian» (Zeitschr. f. Kirchengeschichte, XVI, 1896 года).

Муретов М. Д., профессор, «Критические замечания на книгу Ф. И. Мищенко: Речи апостола Петра», Сергиев Посад, 1911 года.

Мышцын В. Н., профессор, «Устройство христианской церкви в первые два века», Сергиев Посад, 1909 года.

Neale J. M., «A History of the Holy Eastern Church. The Patriarchate of Alexandria», Volumen I, London, 1847 года.

Neander August, «Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche», Dritte Auflage, I, 1, Gotha, 1856 года.

Nelke Leo, «Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians», Thorn, 1902 года.

Николин И. П., «Деяния святых апостолов», Сергиев Посад, 1895 года.

Орлов Анатолий П., профессор, «Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского», Сергиев Посад, 1908 года.

Павлов А. С., профессор, «Об участии мирян в делах церкви с точки зрения православного канонического права». Актовая речь, Известия и Учёные Записки Казанского Университета, I выпуск за 1866 года.

Pare P., «Die Synoden von Antiochien 264–269 годов», Berlin, 1903 года.

Парвов А. И., «Пост четырехдесятный по древним правилам и обычаям» (Христианское Чтение, 1863 года).

Петровский А. В., профессор, «Предпасхальный пост в истории его развития» (Христианское Чтение, 1900 года, I часть).

Pfleiderer Otto, «Der Apostelkonvent. Paulinische Studien» (Jahrbuch für protestantische Theologie, Leipzig, 1883 года).

Писарев Л., профессор, «Каноны церковные святых апостолов». Православная Богословская Энциклопедия, VIII, Санкт-Петербург, 1907 года.

«Киприан, Фасций Цецилий» – Там же, X том, Санкт-Петербург, 1909 года.

Poschmann Bernhard, «Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit» (Zeitschrift für katholische Theologie, I–II Quartalheft, 1913 года).

Preuschen Erw. «Tertullian. De paenitentia. De pudicitia», Freib. im Breisgau, 1891 года. 2 Auflage, Tübingen, 1910 года.

«Origenes» RE³, 14 Band, 467 sq.

«Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten» RE³, 14 Band, 725 sq.

Pressensé E., «Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne», I–III tomus, Paris, 1863–1866 года.

Pusey E. B., «The Councils of the Church from the Council of Jerusalem to the Council of Constantinople 381 года», Oxford, 1857

года.

Ramsay W. M., «The Church in the Roman Empire before A.D. 170», Ninth edition, London, 1907 года.

«The Cities and Bishoprics of Phrygia», Volumen I, pars I–II, Oxford, 1897 года.

Ренан Эрнест, «Марк Аврелий и конец античного мира». Перевод с французского Л. Гуревич, Санкт-Петербург, 1906 года.

Resch Gottlieb, «Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt untersucht», Texte und Untersuchungen, Neue Folge, XIII, 3, Leipzig, 1905 года.

Rettberg Fr. W., «Thascius Caecilius Cyprianus, Bischof von Karthago», Göttingen, 1831 года.

Ritschl Otto, «Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche», Göttingen, 1885 года.

Робертсон, «История христианской церкви», перевод профессора Лопухина, том I, Санкт-Петербург, 1890 года.

Rolffs Ernst, «Urkunden aus dem antimontanischen Kampfe des Abendlandes», Texte und Untersuchungen, XII, Heft 4, Leipzig, 1895 года.

Сагарда Н. И., профессор, «Святой апостол Иоанн (соборные послания, первое)». Православная Богословская Энциклопедия, VI том, Санкт-Петербург, 1905 года.

Schenz Wilhelm, «Historisch-exegetische Abhandlung über das erste allgemeine Konzil in Jerusalem», Regensburg, 1869 года.

Schmidt K., «De Apostolorum decreti sententia et concilio», Erlangen, 1874 года. И ещё «Apostelkonvent» RE³, I, 703 s.

Schmid Jos., «Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicaea», Wien, 1905 года.

Schürer Emil, «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi», 3 Auflage, Zweiter Band, Leipzig, 1898 года.

«De controversiis paschalibus», Leipzig, 1869 года.

Schwartz von Karl, «Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche», Leipzig, 1898 года.

Schwartz E., «Christliche und jüdische Ostertafeln», Berlin, 1905 года.

Schwarze Alexis, «Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche», Göttingen, 1892 года.

«Nordafrikanische Kirche» in RE³, Band 13, 110 sq.

Schwegler F. C., «Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts», Tübingen, 1841 года.

Schwane Jos., «Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit», 2 Auflage, Freiburg im Breisgau, 1892 года.

Selwyn E. C., «The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse», London, 1900 года.

Six K., «Das Aposteldekret (Acta XV, 28–29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten», Innsbruck, 1912 года.

De Smedt, «L'organisation des églises chrétiennes au III-e siècle». Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques, Paris, 1891 года.

Смирнов С. И., профессор, «Духовный отец в древней восточной церкви», Часть I, Сергиев Посад, 1906 года.

Соболевский С. И., профессор, «Κοινή, 'общий' греческий язык (по связи с библейским)». Православная Богословская Энциклопедия, IX том, Санкт-Петербург, 1908 года.

Soden Hans, «Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe», Rom, 1909 года.

Sohm Rudolf, «Kirchenrecht», Erster Band, Die geschichtliche Grundlagen, Leipzig, 1892 года.

Соколов В. А., профессор, «Предстоящий Всероссийский церковный собор: его состав и задачи». В московском сборнике «Перед церковным собором», Москва, 1906 года.

Спасский Анатолий А., профессор, «История догматических движений в эпоху вселенских соборов», I, Сергиев Посад, 1906 года. Второе издание, 1914 года.

Steitz, «Differenz der Occident und Kleinasien in der Paschafeier» (Theologische Studien und Kritik, 1856 года, I Heft).

Stufler Johan, «Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung» (Zeitschrift für katholische Theologie, 1907 года).

Суворов Н. С., профессор, Критика и библиография. О магистерской диссертации профессора П. В. Гидулянова «Митрополиты в первые три века» (Журнал Министерства народного просвещения, 1906 года, февраль).

Thomas J., «L'église et les judaïsants à l'âge apostolique. La réunion de Jérusalem» (Revue des questions historiques, 1889 года, 46 томus).

Thibaud I. B., «Question du baptême des hérétiques, discutée entre le pape saint Étienne I et saint Cyprien de Carthage», Paris, 1863 года.

Терновские, братья Ф. и С., «Три первые века христианства», Киев, 1878 года.

Tillemont Nain de Sébastien, «Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles», II–IV, Paris, 1694–1696 года.

Toulotte, «Géographie de l'Afrique chrétienne», I–II, Paris, 1892–1894 года.

Treppner Max, «Das Patriarchat von Antiochien», Würzburg, 1891 года.

Владимир (архимандрит Илларион) Троицкий, профессор, «Очерки из истории догмата о церкви», Сергиев Посад, 1912 года.

Venables E., «Paul of Samosata» in A Dictionary of Christian Biography and Literature – Wace-Piercy, London, 1911 года.

Völter D., «Das Ursprungsjahr des Montanismus» (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XXVII, 23–37 Seiten).

Voigt H. G., «Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes», Leipzig, 1891 года.

Weinel, «Die Wirkungen des Geistes und die Geister im nachapostolischen Zeitalter», Freiburg, 1899 года.

Фаррар, «Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви», в переводе Лопухина, Санкт-Петербург, 1891 года.

Zahn Theodor, «Geschichte des neutestamentlichen Kanons», I–II Band, Erlangen und Leipzig, 1880–1892 года.

«Einleitung in das Neue Testament», 3 Auflage, Leipzig, 1907 года.

«Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte», Hannover, 1887 года.

«Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons», Theil V, Chronologie des Montanismus, Apollinaris, Erlangen – Leipzig, 1893 года.

«Forschungen», Theil IV, Sendschreiben des Irenäus an Victor von Rom, 1891 года.

«Johannes der Apostel» in RE³, Band 9, 281 sq.

Zhisman Jos., «Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche», Wien, 1867 года.

Фивейский М., священник, «Духовные дарования в первоначальной христианской церкви», Москва, 1907 года.

б) Энциклопедии и словари

«Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», begründet von Herzog, 3 Auflage, mitbearbeitet von Hauck, 21 Band und Register, Leipzig, 1896–1909 года.

«Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie», 2 Auflage von Hergenröther-Kaulen, XII tomus, Freiburg im Breisgau, 1882–1903 года.

«The Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines», Wace-Smith, I–IV tomus, London, 1877–1887 года.

«A Dictionary of Christian Biography and Literature», Wace-Piercy, London, 1911 года. Это издание является как бы сокращением и обновлением предыдущего.

«Dictionnaire de théologie catholique», Vacant-Mangenot, Paris, с 1899 года. Продолжается.

«Dictionnaire de la Bible», Vigouroux, Paris, с 1895 года. Окончено.

«Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique», Baudrillard, Richard-Rouziès-Vogt, с 1909 года. Издание ещё в начале.

«Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», Cabrol-Leclercq, Paris, с 1907 года.

«Encyclopédie des sciences religieuses», Lichtenberger, I–XIII tomus, Paris, 1877–1892 года.

«Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools», J. H. Blunt, I Band, London, 1903 года.

«Dictionnaire universel et complet (?) des conciles», Abbé Migne, I tomus, Paris, 1846 года.

«Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften», Pauly-Wissowa, Stuttgart, с 1894 года. Продолжается.

«Православная Богословская Энциклопедия», под редакцией профессоров Лопухина-Глубоковского, Санкт-Петербург, I–XII, с 1900 года. Издание не окончено.

«Греческо-русский словарь», по Бензелеру, Киев, 1881 года.

«Латинско-русский словарь», Г. Шульца, издание 8-е, 1894 года.

Введение

Разрабатывая в течение последних десяти лет для своих университетских лекций специальный курс: «Три первые века христианства», автор настоящего исследования имел возможность довольно близко подойти к знакомству со многими, весьма важными и глубоко интересными сторонами этой, единственной в своем роде, и несравнимой эпохи, уже давно и вполне заслуженно получившей славное имя «светлой зари» христианской истории.

Почти с первых же лет работы автора над этим курсом его особое внимание привлек и остановил на себе один знаменательный церковный институт, который, несмотря на свою огромную роль в исторических судьбах всей церкви, у исследователей начального её периода до сих пор стоял как будто бы в тени и, можно сказать, почти вовсе не подвергался планомерной и систематической научной обработке. Нетрудно, конечно, догадаться, что мы говорим о церковном соборе – этом основном жизненном нерве всей исторической церкви и главном средоточии её внутреннего, идейно-догматического самоопределения и её внешнего, церковно-канонического устройства. И хотя, разумеется, бесспорно, что высший расцвет и наиболее напряженная работа церковных соборов принадлежат лишь следующему, второму периоду церковной истории, получившему от них и самое свое имя – «эпохи вселенских соборов», тем не менее, как прочный фундамент церковных соборов, так и все основные ступени их последовательного развития и роста, доведенная почти до полной формировки их главных типических видов, всецело должны быть отнесены на долю предыдущего периода, т.е. поставлены в заслугу эпохе первых трех веков, которая во всех отношениях, а в том числе и в соборном, подготовила и определила собой последующий период – «эпоху вселенских соборов».

В наше время, очевидно, под влиянием целого ряда крупных исследований и открытий в области церковной

археологии, эпиграфики и литературы, западная наука переживает период усиленного интереса к первым векам христианства. А это, в свою очередь, повлекло за собой и более ясное сознание не только чисто исторического интереса той эпохи, но и глубоко идейное, жизненно-нормативное её значение. Чтобы не показаться голословными, сошлемся, в подтверждение сказанного, на авторитете одного из крупнейших современных канонистов – лейпцигского профессора R. Sohm'a: «История церковного права – говорит он – имеет своей задачей сделать возможным понимание ныне действующая церковного права, выявить его исторические основы, из которых возникла вся правовая жизнь современности... С этой точки зрения, само собою понятно, величайшее значение выпадает на долю первых христианских времен. Какие идеи относительно внешней организации получила церковь от своего Господа и Учителя и как осуществила их во дни первохристианства? Как произошло, что возникло церковное право и какое действие оказали первоначальные христианские идеи на образующееся церковное право и на все последующее развитие от начала до наших дней»? Вот вопросы, которые сам R. Sohm признает настолько принципиально важными для всей современной церковно-исторической и канонической науки, что ради них он считает «научно необходимыми (ist es wissenschaftlich notwendig) переместить теперь исходный пункт истории церковного устройства на древнейшее время», мотивируя это тем основательным соображением, что «в течение трех первых веков имело место неизмеримо важнейшее (die weitaus wichtigste) развитие церкви в области, как учения, так и устройства. Все последующее (курсив наш) зависит от них. Отказ от самостоятельного исследования первого времени есть отказ от решения задачи, которая поставлена здесь наукой»². Отсюда с полной очевидностью вытекает, что исследование древнейших церковных соборов эпохи первых трех веков, составляет ближайшую, очередную задачу историко-канонической науки, стремление к посильному разрешению которой и явилось для нас первым и главными стимулом приступить к настоящему труду.

К этому принципиальному, научно-теоретическому мотиву не замедлили вскоре присоединиться для нас еще и другой, побочный, жизненно-практического, прикладного характера. Имеем в виду тот повышенный и даже обостренный интерес к вопросам соборной организации и истории соборов, вообще, какой стал ясно наблюдаться в широких кругах не только церковного, но и светского общества, за последнее время, начиная еще со знаменитого мартовского доклада (1905 г.) самого Святейшего синода «О преобразовании управления Российской церковью на соборном начале», где так убедительно и авторитетно раскрыта вся настоятельная необходимость поскорее вернуться к практике соборов, как «основной форме церковного управления по каноническим началам»³ (I Вселенского собора пр. 5, Антиохийского, 16). Тогда же, как известно, для предварительной разработки вопросов предстоящего всероссийского собора было организовано и первое «Предсоборное Присутствие», в состав которого входило всего около ста членов, из числа нашего высшего архиерейства, известных ученых богословов, канонистов и практических знатоков церковного быта. Памятником работы этого Присутствия, являются четыре больших, печатных тома «Журналов и Протоколов», представляющие богатый материал по самым разнообразным вопросам и сторонам церковной истории, ее каноники, современной церковной жизни и различных проектов ее лучшего устройства.

При всем нашем уважении к почтенной работе «Предсоборного Присутствия 1905–1906 года», на котором были собраны церковные «мужи совета и разума» чуть ли не со всей русской земли, мы все же не можем не отметить одного, бросающегося в глаза крупного дефекта в его работе, который, судя по выпущенным в свет «Протоколами», состоит в полной разрозненности, несогласованности, а нередко даже и прямо в противоречивости взглядов, высказываемых равно авторитетными специалистами по одним и тем же вопросам. И лично мы примеров такого рода всего больше наблюдали, именно, в вопросах истории первых трех веков, в частности, и по преимуществу – даже в суждениях и взглядах на церковные

соборы этого периода, по отношению к которым крупными специалистами высказывались самые разнообразные, порой чуть ли не диаметрально противоположные и, к сожалению, иногда почти одинаково далекие от исторической правды мнения, как это было, например, в дебатах об Апостольском соборе, в суждениях о составе карфагенских соборов и в целом ряде других, аналогичных случаев. Если исключить отсюда все привходящие влияния, более или менее, случайного происхождения и субъективного характера, то основную причину всего этого надо искать опять все в той же недостаточности научной разработки начальной истории соборов, на которую мы уже сетовали выше. Стремление восполнить указанный недостаток, желание пойти на встречу назревшей не только научной, но вместе и церковно-жизненной потребности в более точном, полном, исторически-правдивом и строго объективном воспроизведении начальной поры истории соборов и послужило для автора, как исходным побудительным мотивом, так и конечной, идеальной целью его настоящего труда, которая, как и всякий идеал, больше осталось для него, конечно, в области стремлений, чем перешла в сферу достижений.

Что касается того пути, каким автор шел к выполнению своей задачи, т.е. плана и метода его работы, то они естественно определялись самым существом темы и характером исследования. Тема книги – церковные соборы, рассматриваемые в плоскости их истории. А эта история имеет две стороны: одну, которую условно можно назвать внутренней, или предметной, и которая касается поводов и самого существа соборных прений и решений, и другую – внешнюю, или формальную, которая относится к вопросам организации собора и его фактического процесса. Центр тяжести нашего исследования падает на вторую, формально-каноническую сторону истории соборов. Но нам приходилось все же немало внимания уделять и первой, внутренне-предметной (догматической или чаще дисциплинарной) стороне соборной истории, поскольку знакомство с ней оказывалось необходимым, в интересах более широкого и правдивого воспроизведения всего целого и, в частности, для освещения

той же организационной стороны соборов. И мы, с тем большей готовностью и даже охотой, становились на такой путь, что вопросы о сущности монтанизма или о пасхальных, покаянных и крещальных спорах древнейшей церкви, с которыми связано большинство наших соборов, крайне важны и интересны и сами по себе, а между тем освещение их в русской литературе еще далеко нельзя признать исчерпывающим и полным.

Ближе определяя самые детали нашего метода, мы должны сказать, что они состоят, во-первых, в извлечении всех сохранившихся источников по тому или другому древнейшему собору или целой однородной группе их; во-вторых, в тщательном историческом, филологическом и логическом анализе и комментировании таких источников; в-третьих, в дополнительном освещении первоисточников другими данными, взятыми или из аналогичной церковной же, или из синхронистичной общественно-гражданской и политической истории; в-четвертых, в сводке и классификации всего добытого таким путем материала по известным рубрикам (например, состав, объем, характер собора и т.д.); и, в-пятых, (иногда) в ознакомлении или с последующими историческими отголосками соборов, или с тем влиянием, какое они оказывали на общую эволюцию церковно-административного строя. Наконец, в самом расположении всего этого материала мы довольно строго держались предметно-хронологической нити исследования, благодаря чему весь наш труд представляет из себя ряд связанных, последовательных монографий, или глав, из которых каждая рассматривает свой специальный цикл соборов. Начав с иерусалимского Апостольского собора, которому мы посвящаем первую, так сказать, вступительную главу книги, дальше мы ведем исследование в таком порядке, что, прежде всего, трактуем о противомонтанистических соборах половины II века (II гл.), затем, о пасхальных соборах конца II века (III), далее, о малоизвестных соборах первой половины третьего века (IV гл.), потом, о карфагенских соборах Киприановой эпохи по делу падших (V гл.) и по спорам о крещении (VI гл.) и заканчиваем все это Антиохийскими соборами по делу Павла Самосатского (VII гл.).

В такой своей работе мы почти не имели никаких аналогичных прецедентов или готовых образцов, не только в довольно еще бедной по истории первых трех веков русской литературе, но и в сравнительно уже богатой иностранной церковно-исторической или канонической литературе данного периода. Правда, одно время мы возлагали большие надежды на книгу небезызвестного английского богослова E.D. Pysey'я, прельстясь ее крайне заманчивым для нас заголовком: «The Councils of church from the council of Ierusalem A. D. 51 be the council of Constantinopol A. D. 381». Но когда, после долгих поисков, нам удалось, в конце концов, заполучить самый экземпляр этой книги из-за границы, то пришлось жестоко разочароваться. Книга Pysey'я оказалась довольно устаревшей (1857 год) поверхностной и легковесной компиляцией, где интересующим нас соборам хотя и отведено около ста страниц, но из них, по крайней мере, семьдесят посвящены не истории соборов, а соборной теории, которая к тому же трактуется автором в каком-то совершенно неприемлемом, специфическо-католическом, вернее, даже ультрамонтантском духе.

Ближе всего, как по общей своей структуре, так и по своему характеру, методу и плану наша работа стоит к классической серии Conciliengeschichte почтенного католического историка епископа Hefele († 1893 г.), именно, к двум первым главам первой книги из этой серии. Но чтобы уяснить различие нашей работы от этого наиболее родственного ей прецедента позволим себе указать хотя бы только на тот, чисто внешний признак, что наше исследование ровно в двенадцать раз, по своему объему превышает размеры соответствующего отдела у Hefele: то, что у него заняло место всего на протяжении шестидесяти страниц (83–143), у нас разрослось уже в целую монографию, свыше семисот страниц.

Работа наша всецело состоит на почве текста Евсевия и Киприана. К выяснению и освещению дела привлечено, насколько это оказалось для нас возможным, все то, чем располагает современная западноевропейская наука по истории первохристианства вообще, и его соборов, в частности, и по преимуществу. Из не одной сотни имен почтенных тружеников

науки, плодами работ которых мы с благодарностью воспользовались, считаем своим нравственным долгом особо выделить и подчеркнуть три крупных имени, которыми мы обязаны больше всего, это – имя почтенного католического ученого епископа Hefele – корифея истории соборов, имя лейпцигского профессора В. Sohm'a – виднейшего и талантливейшего современного канониста и имя знаменитого берлинского профессора Ad. Harnach'a – настоящего отца новейшей церковно-исторической науки.

А. Покровский

Москва, 1914 года, июня 1 дня.

Глава 1. Апостольский собор об Иерусалиме (между 50–52 годами)

I. Историческая роль и современное значение собора

Историка соборов древней церкви, задавшегося целью воспроизвести возможно реально и полно подлинную картину первоначального обнаружения и постепенного развития этого важнейшего церковного института, на самом же пороге его исследования, или, пожалуй, даже в преддверии к нему, встречает собор исключительный по своей важности и по своему типологическому значению. Это – так называемый, «Апостольский собор», или, определяя его ближе и точнее – собор Иерусалимской церкви, состоявшейся при участии делегатов от церкви Антиохийской и происходившей под верховным руководством святых апостолов⁴.

Ближайшим, непосредственным предметом Апостольского собора послужил важный частный спор об обрезании, за которым стоял и более общий вопрос – о *legalia* (технический термин см. у Snabenbauer, Bruders, Réville etc), т. е. об отношении ветхозаветного обрядового закона и культа к условиям жизни новозаветной церкви, о степени обязательности, или, наоборот, необязательности старого Моисеева закона для членов новой Христовой церкви. Принципиально, данный вопрос решен был здесь отрицательно, т.е. в смысле освобождения христиан от бремени ветхозаветного закона, ограниченного лишь некоторыми нечувствительным *minimum*’ом того, что, по условиям переживаемого исторического момента, по мотивами жизненно-практического и педагогического свойства, оказалось нужным и полезным сохранить из отменяемого закона, чтобы напрасно не «бить немощную совесть» иудействующих братий (1Кор.8:12) и сделать более приемлемым и легким последующий переход их к новым, универсально-христианским взглядам.

Нетрудно убедиться, что подобное принципиальное решение этой коренной проблемы первохристианства имело огромное значение для судеб всей, только что слагавшейся новозаветной церкви: христианская церковь, рожденная в

недрах иудейства и до сей поры сплетенная с ним так тесно, что их почти не различали, теперь, здесь, на этом иерусалимском соборе торжественно провозглашает свою особенность от иудейства и *eo ipso* утверждает свою историческую самостоятельность. Строгое и точное исполнение всего Моисеева закона являлось неременным долгом и главной заботой всякого правоверного Израильянина. Соблюдение же обрезания было настолько важным и необходимым делом, что **вне** этого «знамения завета» ни один иудей положительно был не мыслим, в качестве сына «народа Божия» и члена ветхозаветной церкви (Быт.17:10–14; Исх.12:15, 19; Лев.7:20–21, 25, 23:29; Чис.9:13, 15:30; Ис.56:3–6 и прочее). И если теперь, на Апостольском соборе, отменяется обязательность Моисеева закона и открывается широкая возможность вступать в новозаветную церковь даже и необрезанным, то совершенно ясно, что это – уже не прежняя иудейская церковь, подверженная игу Моисеева закона и проникнутая духом нетерпимого, узко-националистического партикуляризма, а совершенно другая, новая, пользующаяся благодатной свободой во Христе и зовущая все человечество к всемирно-космополитическому объединению и братству. И потому вполне правым оказывается, например, K. Schmidt, который на решение Апостольского собора смотрит, как на *epochenmachende Thatsache*, т.е. как на своего рода, поворотный пункт в истории христианской, новозаветной церкви, с которого начинается новая эра ее собственного, независимого от иудейства, самостоятельного исторического бытия⁵.

В этом заключается главнейшая предметная или материальная сторона Апостольского собора, раскрывающая его религиозно-историческое и идейно-богословское значение. Вполне естественно, что, именно, она и стоит в центре научных интересов всей обширной, как общей, так и специальной литературы об Апостольском соборе, задающей целью проследить историческую эволюцию христианства, в особенности, в данном, начальном моменте его первичного обособления от иудейства и его идейного собственного самоопределения. Центральным пунктом всех исследований

этого типа является, так называемый, «апостольский декрет», т.е. постановление иерусалимского собора с его четырьмя известными запрещениями (воздержание от идоложертвенного, крови, удавленины и блуда – Деян.15:28–29), откуда и вся предметно-материальная сторона Апостольского собора получает техническое название «декретной».

Но в истории Апостольского собора, кроме только что указанной внутренней, материальной, или предметно-декретной стороны, очень видное место занимает и другая – внешняя, формальная, или организационно-соборная сторона дела, т.е. вопрос об исторической обстановке этого собора, его составе, организации, самом его процессе, или ходе соборных рассуждений и его значении для всех последующих времен, в особенности, для нашего настоящего, предсоборного момента. Ведь, Апостольский собор это – единственный собор, о котором свидетельствует нам само Священное Писание. Он – первый, не только по времени, но и по своему несравнимо-высокому авторитету, как происходивший при жизни святых апостолов – этих самовидцев Господа и Его непосредственных ставленников – и даже под их личным, верховным руководством. Само собою понятно, что такой, исключительно высокий характер Апостольского иерусалимского собора выдвигает его из ряда всех остальных, а нас заставляет посвятить ему особую специальную главу в историческом обзоре церковно-соборного института. Для историка церковных соборов Апостольский собор – не только первый опыт и, так сказать, источник всех последующих соборов, но вместе и идеальный образец и высокоавторитетная норма собора, являющаяся таковой, как со стороны своего предмета (прототип для решения всех важнейших общецерковных дел), так и еще больше со стороны своей организации, как лучшее выражение идеи живого церковного тела, возглавляемого Христом и одушевляемого Св. Духом, при действии, в свою меру, каждого члена церкви (Еф.4:15–16).

К сожалению, эта последняя, т.е. внешне формальная, или собственно «соборная» сторона Апостольского собора почти совершенно заслоняется первой, декретной стороной соборных

рассуждений; и, насколько нам известно, она, во всяком случае, не была предметом особого специального исследования во всей обширной литературе по данному собору. Даже авторы наиболее близко подходившие к данной теме предпочитали или отделяться от нее несколькими общими фразами, или даже вовсе обходить ее молчанием, за что один из них получил недавно, нельзя сказать, чтобы незаслуженный упрек от своего почтенного критика⁶. Мы же, сообразно со всем планом и характером своего исследования должны поступить как раз наоборот: оставляя в тени первую, так называемую «декретную» сторону вопроса», на первый план выдвинуть вторую – собственно «соборную».

Исходя из такого намерения и плана, мы хотим начать свое исследование с решения одного предварительного вопроса. Как смотреть на Апостольский собор: считать ли его первым в длинной исторической цепи последующих церковных соборов, или признавать его только идеальной нормой, несравнимым и неповторимым образцом, единственным продуктом совершенно исключительной эпохи? Каждая из этих принципиальных точек зрения имеет своих представителей и защитников. Первого воззрения держатся, преимущественно, католические богословы, которые видят в Апостольском соборе «пленарную форму собора, потом верховными первосвященниками и святыми отцами сохраняемую и долженствующую быть сохраняемой»⁷, и ведут с него начало происхождения церковных соборов»⁸.

Совершенно иначе смотрит на Апостольский собор большинство протестантских богословов, даже и из числа тех, которые признают его серьезную значимость и историческую достоверность. Они или считают его особым совещательным соображением Иерусалимской церкви, ничего общего с последующим историческим развитием церковных соборов не имеющим, как, например, Bickel и Schmidt⁹, или, самое большее – усвояют ему идеальное, типологическое значение, для последующих церковных соборов, лишенное непосредственной, историко-генетической связи с ними, как то делают Knopf, Bruders, Heinrici и осторожный Ad. Harnack, неопределенно-

уклончивый ответ которого в особенности характерен: «из 15 гл. Деяний – говорит проф. Harnack, – следует, что в серьезных жизненных вопросах ἐκκλησία (в союзе с двенадцатью уважаемыми апостолами) постановляла известное решение. Но как судить об этом «синоде» т.е. большом собрании общины (т.е. именно «церкви» в тесном и активном ее выражении, совершенно ошибочно названном «апостольским собором»), собирався ли он периодически, и как внутри самого собора разграничивались компетенции Петра, Иакова и пресвитеров, наконец, послужил ли Иерусалимский собор как прочное учреждение образцом для языческо-христианских «соборов» (т.е. первоначально торжественных собраний каждой отдельной общины), обо всем этом мы не знаем ничего верного»¹⁰.

Среди православных богословов мы также далеко не находим желательного согласия во взгляде на Апостольский собор. В академических лекциях известного протоиерея А.В. Горского Апостольский собор выступает в значении не только идеального образца, но и исторического примера соборов: «но полнейший образ производства оных соборов показан на том соборе Иерусалимском, на котором рассуждаемо было о законе Моисеевом обрядовом»; причем, далее, и излагается поучительная картина самого собора¹¹. Еще ярче и сильнее выражает ту же самую мысль проф. протоиерей П.Я. Светлов, говоря так: «восходя к самому началу (разумеется, история христианской церкви) мы упираемся в факт величайшей законодательной важности на все века христианской церкви. Это Иерусалимский Апостольский собор. Он должен служить нормой, образцом, идеалом для последующих времен, во-первых, как первое выражение наиболее чистое, принципа любви, положенного в основу христианской жизни, как первый законодательный опыт применения этого творчески-созидательного начала жизни; во-вторых, как событие особой важности, заключающееся в Св. Писании. Все, что говорит слово Божие, говорится в назидание нам», почему оратор и предлагает далее, взять Апостольский собор за норму, или образец для устройства и русского поместного собора¹². Позднее, впрочем, и сам о. Светлов несколько ограничил свое

первоначальное утверждение, перенеся центр тяжести с внешней организации апостольского собора на проникавший и объединявший его внутренний дух: «главное значение имеет не то, чтобы мы скопировали апостольский собор, а усвоили тот принцип, какой выразился в Апостольском соборе. Принцип этот – любовь»¹³.

Совершенно иной, почти диаметрально противоположный взгляд на значение Апостольского собора провел покойный профессор Н.С. Суворов, который находил, что этот собор ни в каком отношении не может служить для нас нормой или образцом, так как он происходил при исключительных обстоятельствах, когда церковью управляли еще святые апостолы, а никакой другой, должностной иерархии не было и когда все верующие обильно были наделены чрезвычайными дарами Св. Духа («харизматическая эпоха»). «Во всяком случае – заключал отсюда профессор Суворов – рискованно брать пример из апостольской церкви», принимать за норму то, что являлось специфическим продуктом своей несравнимой и неповторяемой эпохи¹⁴.

Среднюю примирительную позицию между двумя вышеуказанными взглядами заняли в дебатах Предсоборного присутствия на ту же тему два других оратора – профессора Н.Н. Глубоковский и Н.П. Аксаков. Несмотря на то, что в вопросе о более детальной группировке членов Апостольского собора оба эти оратора выступали, скорее, как лидеры противоположных партий, в общей его оценке они сошлись довольно близко. Так проф. Глубоковский, хотя и считает апостольский век исключительной эпохой «чрезвычайных факторов и преизобильных благодатных дарований», – почему и предостерегает от механического копирования всех его обнаружений, – однако признает апостольский церковный строй «первоисточником церковных форм», обязывается к благоговейному послушанию апостольским писаниям и в частности, в известиях об Апостольском соборе ищет и для себя «авторитетно-руководственных норм», признавая за ними не одно моральное, но также и юридически-фактическое значение¹⁵. А вся пространная речь г. Аксакова и вовсе

направлена к тому выводу, чтобы «установить значение апостольского собора, как прототипа соборности», понимаемого не только в общем идейно-принципиальном смысле (как у профессора Глубоковского и отца Светлова), но и в более частных, фактически-конкретных формах, в чем, как увидим это ниже, автор даже нисколько и увлекался¹⁶.

Каковы же будут наши собственные выводы из всех этих рассуждений? Нам думается, что логически вытекают отсюда три главных вывода: два отрицательных и один положительный. Нельзя, прежде всего, уничтожать всякую связь Апостольского собора, с последующими, рядовыми церковными соборами, безразлично, будет ли это зависеть от недооценки апостольской эпохи (еще слишком примитивной и неразвитой, по мнению либеральных протестантов), или от ее переоценки (совершенно исключительной и неповторяемой как, например, у профессора Суворова). Допустить это – значило бы вырвать первую, самую светлую и яркую страницу из истории христианской церкви, значило бы зачеркнуть целый ряд бесспорных, как идейных, так и фактических аналогий, пренебречь высоким примером святых апостолов и матери-церкви, наконец – игнорировать авторитет самого Св. Писания, в котором все пишется в наше научение и наставление (Рим.15:4).

Но нельзя, с другой стороны и сливать Апостольского собора с последующими до степени их полного тождества и безразличия. Не следует этого делать и по принципиальным соображениям, и по историческим мотивам. Под первыми мы разумеем, главными образом, идею постепенного органического роста как всей церкви, так и ее соборного института, идею, заставляющую на апостольский век смотреть, как на эмбриональный период всего последующего развития, исключающей возможность полного конкретного сходства столь различных ступеней развития, как апостольский век, век полного развития иерархически-областной системы (III век), период нового государственно-правового положения церкви (с IV века), или эпоху ее современного церковно-государственного уклада. Главным же историческим аргументом против такого отождествления мы считаем тот убедительный факт, что между

Апостольским собором, происходившим в самой половине первого века (наиболее вероятная дата – между 50–52 годами) и последующими церковными соборами (по поводу монтанизма), – откуда уже начинается их почти непрерывная цепь, – существует внушительный перерыв, более, чем во сто лет (дальнейшие противомонтанистические соборы относятся к 70 годам II века¹⁷).

Перерыв этот нельзя объяснять случайным умолчанием или пропуском церковного историка Евсевия, хотя бы уже по одному тому, что Евсевий не дает ни малейшего повода к подобному упреку, так как он подробно и правдиво описывает другие, гораздо менее значительные факты из истории той же самой начальной поры христианства. В особенности следует учесть, что он первый же стал тщательно отмечать все церковные соборы, коль скоро они снова начались со второй половины II века. Да, наконец, если не от исхода первого, то уж от начала второго века существует целый ряд и других авторитетных писателей, так называемых, «мужей апостольских», которые, конечно, не преминули бы сохранить нам известия о церковных соборах, если бы последние при них происходили. Ясно, что соборный институт в течение целого столетия не функционировал в церкви, на что были и свои серьезные причины, о которых мы надеемся подробнее сказать в свое время и в своем месте. А коль скоро в течение целого столетия (разумеется, после Апостольского собора) соборов в древней церкви не происходило, то, следовательно, нельзя говорить и о непосредственной историко-генетической связи последующих соборов (от конца второго века) с предыдущим, Апостольским собором: наличие связи исключала бы возможность столь длительного перерыва, а факт перерыва исключает существование непосредственной связи. Все это, в свою очередь, уполномочивает нас на конечный вывод, что условия церковной жизни, породившие собой Апостольский собор, вскоре затем исчезли, или сильно изменились, и нужно было целое столетие, чтобы народились новые, или, во всяком случае, видоизмененные условия, вызвавшие в жизни и новые церковные соборы.

Выяснение двух только что рассмотренных отрицательных выводов расчистило почву для третьего – положительного. Сущность его кратко может быть формулирована так. Хотя Апостольский собор, имея много своеобразного¹⁸ и не стоит к непосредственной историко-генетической связи с последующими церковными соборами, однако он получил для них значение руководственно-авторитетной нормы, идейного, типологического образца. Следовательно, между соборами Апостольским и последующими существует не внешне-историческая, а внутренне-идейная связь. Но эта связь выяснилась и окрепла далеко не сразу, а лишь после того, как, относительно говоря, завершилось развитие церковного строя, стал возможен сознательный ретроспективный взгляд на раннейшую историю христианства, упрочилась теория апостольского преемства епископата, определился состав новозаветного канона, а, следовательно, получили общецерковное распространение и признание и самые известия Св. Писания об Апостольском соборе. Все это окончательно сложилось в древней церкви приблизительно к эпохе Киприана Карфагенского т.е. не раньше половины III века, когда впервые становится заметной и церковная рецепция Апостольского собора. А что такая рецепция, действительно, существовала в церковном сознании и даже утвердилась в нем очень прочно, ясным доказательством этого служит, ставшая, можно сказать, стереотипной формула соборных определений, заимствованная из апостольского декрета: «изволися Духу Святому и нам...» (Деян.15:28)¹⁹ Точного хронологического начала употребления этой формулы в соборной практике церкви мы, к сожалению, определить не можем, по отсутствию каких бы то ни было протокольных записей от соборов конца II и начала III века. Но с эпохи Киприана, когда впервые появились записи подобного рода, мы имеем уже бесспорные доказательства того, что вышеназванная формула вошла в соборный обиход, употребляясь или буквально в том же виде, как и в кн. Деяний, или, чаще, в более или менее свободном перифразе.

Самый первый из исторически известных опытов соборного применения интересующей нас формулы представляет собой

определение Карфагенского собора по делу «падших», происходившего под председательством знаменитого Карфагенского епископа Св. Киприана, 15 мая 252 года.²⁰ От лица 42 епископов, присутствовавших на этом соборе, было сделано подробно мотивированное постановление, которое дошло до нас в форме письма епископа Киприана к папе Корнелию, озаглавленного в русском переводе «Письмо к Корнелию о даровании мира падшим». В нем, после довольно подробной мотивировки принятого собором решения по делу «падших», самое определение собора начинается такими знаменательными словами: «мы, по внушении Св. Духа и следуя указаниям Господа... заблагорассудили...» сделать то-то и то-то, в чем нельзя не видеть очень близкой аналогии со вступительной фразой апостольского декрета: «ибо угодно Св. Духу и нам...» (Деян.15:28)²¹. А что на указанную аналогию нельзя смотреть, как на случайное вербальное совпадение, доказывается хотя бы тем, что вероятный редактор определения данного карфагенского собора, еп. Киприан, – прекрасный знаток Св. Писания, вообще, – отлично, был знаком и с подлинным текстом апостольского декрета, который им воспроизводится с буквальнoй точностью в одном из его, несомненно, подлинных сочинений²². И вообще, следует подчеркнуть, что мысль о руководящей роли Св. Духа в жизни Христовой церкви и даже более частная, – что церковные заповеди и соборные определения «суть истины Св. Духа» – одна из устойчивых и основных в трактатах и письмах св. Киприана²³. Отсюда, на эпоху Киприана мы вправе смотреть, как на то время, когда общецерковная рецепция Апостольского собора стали как бы регулирующим и определяющим началом соборной работы церкви, после чего следы известной, соборно-апостольской формулы начинают встречаться заметнее и чаще в определениях соборов, до тех пор, пока вся эта формула целиком не превратилась в безусловно-необходимый соборный стереотип, которым неизменно открывайся все определения церковных соборов, что началось еще очень давно и свято соблюдается до наших дней²⁴.

Веское косвенное подтверждение той мысли, что рецепция Апостольского собора началась не раньше половины III века усматриваем мы и в широком развитии, так называемой, «апостолической литературы», расцвет которой падает, приблизительно, на ту же самую эпоху. В объем этой литературы входит целый ряд друг к другу примыкающих и, несомненно, родственных памятников, как-то: «Дидахэ» (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), «Дидаскалия» («Didaskalia der Apostel» в трех ее редакциях – сирской, арабской и ефиопской, из которых самостоятельное значение имеет только первая), «Правила святых апостолов» (Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, у немцев более известны под именем «Apostolische Kirchenordnung») – «Апостольские Постановления» (Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπίσκοπου τε καὶ πολίτου, у немцев известны под термином «Apostolische Konstitutionen»). «Правила святых апостолов» (Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων). «Каноны святого Ипполита Римского» (Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἰππολύτου, у немцев «Canones Hippolyti») и несколько аналогичных мелких фрагментов («Канонический закон святых апостолов», «Каноны апостольского собора в Антиохии» и другие).²⁵

Крайне трудный, запутанный и сложный вопрос об историческом происхождении и взаимном отношении памятников «апостолической» (или, по Harnack'у «конституционно-апостольской») литературы был едва ли не главными предметом научных исследований в западной богословской науке за последнюю четверть века и породили там огромную литературу с именами первоклассных ученых (Harnack, Funk, Zahn, Achelis, Lightfoot и т.д.). Не имея никакой возможности входить здесь в подробное ознакомление со всей этой литературой, ограничимся лишь кратким изложением тех выводов, которые считают наиболее общепризнанными в науке и имеют ближайшее отношение к нашей теме).

Первоисточником названной литературы, давшим, по выражению Harnack'a «толчок к развитию апостольских канонов и конституционной литературы (Anstoss... su der Entwicklung der apostolischen Kanones und Konstitutional Litteratur)» послужило

«Дидахэ» – памятники глубокой христианской древности, эпохи литературы «мужей апостольских» (Варнавы, Ерма), т.е. или конца 1 века (Funk, Zahn, Schaff, Lightfoot), или начала второго (Harnack, Bryennios, Achelis etc.) и во всяком случае не позднее 160 г. (terminus ad quem – ссылка на Дидахэ Кл. Александрийского, в его комментарии на Притч.21:11 и Иов.7:18). Для нас важно подчеркнуть, что в этом раннейшем памятнике «апостолической» литературы еще нет никакого намека на историю апостольского собора²⁶.

Вторым этапом в развитии «апостолической» литературы ученые теперь считают, так называемую, «Сирскую Дидаскалию» – памятник половины III века, представляющей собою сильно увеличенную и расширенную переработку Дидахэ, и послуживший источником, или вернее, почти буквальным содержанием, первых шести глав позднейшего церковного памятника – «Апостольских Постановлений». По общему почти убеждению ученых, данный памятник первоначально был написан на греческом языке, а затем переведен на сирский и древне-латинский. Греческий оригинал его до нас не сохранился, а дошли лишь переводы. Древнейший, сирский перевод был обратно переведен на греческий язык и издан ученым de Lagarde «*Didascalia apostolorum syriace*» Lipsiae 1854, и повторен Bunsen'ом в «*Analecta ante-Nicaena*, vol. II, 1854; а латинский, по рукописи IV–VI веков, издан Hauler'ом – «*Didascalia Apost., fragmenta Veronensia Latina*» 1900. На почве этих открытий сделаны были и другие критические издания «Дидаскалии» и выросла огромная научная литература, в создании которой ближайшее участие принимали: Ad. Harnack, Funk, Zahn, Achelis, Flemming, Holzhey, Gibson etc²⁷. «Что этот памятник составляет основной текст (Grundschrift) шести первых книг «Апостольских Постановлений» и что он принадлежит 3-му веку, никем из ученых не оспаривается»²⁸ – авторитетно заявляет Harnack. Поэтому, с содержанием Дидаскалии легко познакомиться по тексту «Апостольских Постановлений», существующему во множестве различных изданий и переводов, в том числе и в русском переводе²⁹. И вот, при самом общем знакомстве с Дидаскалией легко

убедиться, что этот памятник не только знает об иерусалимском Апостольском соборе, но всецело на него опирается и от него исходит. «Автор говорит об апостолах в первом лице и много раз подтверждает, что эта Апостольская Дидаскалия возникла на Апостольском соборе в Иерусалиме» – отмечает один из главных научных исследователей памятника – известный ученый Achelis³⁰. Чтобы убедиться в этом достаточно будет ознакомиться только с 12-ой и 14-ой главами VI кн. «Апостольских Постановлений (или что то же «Дидаскалия»), где подробно излагается вся история Иерусалимского собора, с предшествующей антиохийской распрей и последующим апостольским умиротворением церкви, и где самая эта Дидаскалия выставляется, как «кафолическое учение», выработанное сошедшими на собор апостолами, которые и перечисляются здесь поименно.³¹

Таким образом, «Апостольская Дидаскалия» – вот тот памятник древней церкви, который впервые опирается на верховный авторитет иерусалимско-апостольского собора и тем самым прочно устанавливает его общецерковную рецепцию. А так как Дидаскалия всеми учеными считается памятником III века и относится к около-Киприановской эпохе³², то получается для нас красноречивое совпадение и ценный вывод. Совпадение именно в том, что, как мы уже видели выше, формула апостольского декрета «изволися Св. Духу и нам...» начинает также встречаться лишь в соборах Киприановой эпохи. Отсюда сам собою вытекает весьма правдоподобный вывод, что, именно, эта эпоха, несколько раздвинутая в ту или другую сторону, (вероятнее, в до-Киприановский период) и была тем временем, когда традиция Апостольского собора была окончательно усвоена древней церковью, и принята в качестве исторического образца и идеальной нормы собора.

Только что рассмотренный нами памятник «Сирская Дидаскалия», конечно, может служить надежной гарантией преимущественно за традицию местной, восточно-сирийской церкви. Но что аналогичная же традиция существовала тогда и в прочих древне-церковных областях, это доказывается двумя другими авторитетными памятниками древности – «Церковными

канонами» (Apostolische Kirchenordnung) и «Канонами св. Ипполита», подобно двум предыдущим памятникам (Дидахэ и Дидаスカлия) также оказавшими сильное влияние на композицию «Апостольских Постановлений». Оба новых памятника точно также имеют обширную, освещающую их литературу, частью самостоятельную, а главным образом, общую с вышеназванными памятниками³³. В частности, «Церковные каноны», по отзыву Harnack'a и Bardenhewer'a, представляют из себя компиляцию, составленную на основании первых четырех глав Дидахэ, послания Варнавы и двух небольших древних анонимов, один из которых касался положения клира (κατάστασις τοῦ κλήρου), а другой – положения остальной церкви, или мирян (κατάστασις τῆς ἐκκλησίας)³⁴. Родиной этой компиляции почти все ученые признают Египет, (почему Harnack прежде называл ее даже Aegyptische Kirchenordnung в GAL, I, I, 451 sq.), а временем ее появления большинство считает вторую половину III или самое начало IV века³⁵. Для нашей цели важнее всего отметить и подчеркнуть в этом памятнике собственную работу компилятора, которая, по словам проф. А.П. Лебедева (популяризовавшего взгляды Harnack'a) «заключалась в том, что он, разделил свою работу на отдельные параграфы или члены, вложил их в уста того или другого из 12 апостолов, т.е. старался дать своей работе важный авторитет апостольской древности»³⁶, чем – добавим мы – оставил нам непререкаемое свидетельство существования рецепции Апостольского собора и для египетско-александрийской церкви.

Существование аналогичной традиции для западной, римско-карфагенской церкви доказывается последним важным памятником этой литературы – «Канонами Ипполита», давшим главное содержание VIII книги Апостольских Постановлений. История этого интересного церковно-канонического памятника, в особенности, запутанна и сложна, так как он, по словам его главнейшего исследователя Achelis'a, испытал не меньше трех переводов: сначала, с греческого оригинала на коптский язык, затем, с коптского на арабский, и, наконец, с арабского на латинский. Однако тот же Achelis, после продолжительного и

тщательного анализа «Канонов Ипполита» приходит к довольно решительному заключению, что родина этого памятника – Запад, а время – эпоха близкая к Киприану (einige Zeit vor Cyprian) и что он, вообще, имеет весьма вероятное родство с утраченным подлинным произведением известного Римского *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικῆ παράδοσις*.³⁷ Что же касается самого содержания «Канонов Ипполита», то это – наиболее полный свод догматико-литургических и церковно-практических взглядов и обычаев древней церкви, основывающейся на авторитет апостолов и претендующей на отражение в них традиции иерусалимского Апостольского собора. По крайней мере, в той обработке, какую получил этот памятник в VIII кн. Апостольских Постановлений, все содержание его разбито на ряд речей, будто бы произнесенных самими апостолами на их знаменитом соборе в Иерусалиме. Все это дает новое бесспорное доказательство рецепции Апостольского собора и на Западе, не позже конца III века.

После представленного нами сжатого обзора всех главных церковных памятников, входящих в состав «Апостольских Постановлений» (I–VI кн. Дидаскалия, VII – Дидахэ, VIII – Каноны Ипполита, Церковные каноны и другие мелкие фрагменты)³⁸ едва ли нужно говорить о них отдельно. Извлечем лишь отсюда два главных и нужных для нас вывода. Во-первых, что в «Апостольских Постановлениях» роль Апостольского иерусалимского собора всюду усиленно выдвигается на первый план: очевидно, главной своей задачей редактор-компилятор этого памятника ставил стремление во чтобы то ни стало приложить к нему печать Апостольского собора, чего он и достигает всеми, имеющимися в его распоряжении средствами, с нашей точки зрения иногда очень наивными (как, например, длиннейшие речи апостолов – членов иерусалимского собора, о позднейших фактах церковной жизни). Во-вторых, считаем не лишним подчеркнуть то широкое распространение и тот высокий авторитет, каким долгое время пользовался этот памятник в древней церкви. По свидетельству Евсевия, Афанасия Великого и Епифания, «Апостольские Постановления», наряду с «Пастырем» Ерма, были самым популярным и любимым

чтением народа, охотно одобряемым и пастырями церкви, так что они первоначально включались даже в состав новозаветного канона, ясный след чего сохранился в 85-ом апостольском правиле³⁹. Даже и известное 2-е правило Трулльского собора, развенчавшее «Апостольские Постановления», не осудило этого памятника, по существу, а лишь решило его «благорассмотрительно отложить», в виду некоторых, позднейших еретических интерполяций в его догматической части⁴⁰. Отделы же историко-канонический, литургический и нравственно-практический нисколько этим суждением не затронуты и по-прежнему продолжают пользоваться высоким авторитетом у всех непредубежденных ученых⁴¹.

Таким образом, наш окончательный вывод по вопросу о значении и роли Апостольского собора в длинном ряду других церковных соборов будет таким. Иерусалимский Апостольский собор не имел ни прямой историко-генетической связи, ни косвенного, идейного влияния на церковные соборы конца II века, которые возникли и сложились под иными влияниями и сами дали начало новой церковно-соборной традиции. Но позднее, приблизительно с половины III века, на эту модифицированную соборную традицию оказала сильное влияние и раннейшая традиция первого, Апостольского собора, ставшая могучим фактором соборной деятельности церкви.⁴²

II. Источники собора и его хронология

По отношению к первому, иерусалимскому апостольскому собору православный историк соборов находится в довольно исключительном, во всяком случае, не совсем обычном для него положении. При исследовании всех других соборов, в том числе и вселенских, ему всегда приходится оперировать с более или менее привычным церковно-историческим или каноническим материалом – с деяниями, или актами соборов, их канонами, письмами или воспоминаниями их участников и современников, специальными известиями о них церковных историков или, наконец, просто с какими-либо случайными о них заметками. Весь этот материал соборному историку приходится отыскивать и группировать, критически очищать, сравнивать, сопоставлять, иное откидывать, другое дополнять, и в заключение – все это гармонически объединять, под известным церковноправовым углом зрения; т.е. говоря другими словами, он все время должен выступать в роли историка-критика и канониста-интерпретатора. При обозрении же Апостольского собора его историк имеет дело с материалом существенно иной природы – с библейским текстом Св. Писания, окруженным ореолом богодухновенности. Следовательно, здесь обычные приемы исторической критики и интерпретации уже не пригодны и должны быть заменены иными – частью, полемической защитой библейского текста от ударов рационалистической критики, а главное – возможно полным и глубоким богословским и филологическим экзегезисом самого текста. Так что историк соборов в данном случае *volens-volens* должен превращаться, до известной степени, в библеиста-апологета и филолога-экзегета. Но, разумеется, все это и возможно и нужно ему лишь до известной степени, без утраты для него своего собственного лица. Историк соборов никогда не должен забывать, что библейский экзегезис текста – для него не самодовлеющая цель, а лишь служебное орудие для достижения его специальных задач. По тому же самому, конечно, и ученые филологи и библеисты не вправе предъявлять к историку-

канонисту тех повышенных требований утонченного филологического и богословского экзегезиса, которые уместны и необходимы лишь относительно трудов их прямой специальности.

Авторитетным источником наших сведений об Апостольском иерусалимском соборе служат два отдела новозаветно-священных Писаний – Деян.15:1–35 и Гал.2:1–10, из сравнительного сопоставления которых и воссоздается его, более или менее, полная реальная картина. Протестантская отрицательная критика положила немало бесплодных усилий, чтобы скомпрометировать значение этих источников, дать им своеобразное освещение, усмотреть в них непримиримое противоречие и даже прийти отсюда к отрицанию самого факта Апостольского собора.

Прежде всякой характеристики и оценки этих доводов, считаем нужным заявить, что все эти выпады и удары рационалистической критики почти нисколько нас не задевают. И это не только потому, что они чаще всего оказываются покушением с негодными средствами, но главным образом потому, что они бьют мимо нашей цели. Для нас существенно важен и необходим лишь факт позднейшей церковной рецепции Апостольского собора, поскольку, именно, он лег в основу церковно-соборной традиции и послужил одним из влиятельных факторов самой конституции соборов. А этого факта, красноречиво засвидетельствованного, как мы только что видели, всей обширной «апостолической» литературой и могуче отразившегося на определениях древне-церковных соборов (начиная с эпохи св. Киприана), не в силах поколебать никакая ультра-рационалистическая критика. Поэтому, как ни обширна и порой, как ни радикальна направленная против Апостольского собора отрицательно-критическая литература, мы на полемике с ней задерживаться особенно не будем, тем более что в серьезном критическом разборе этой литературы нет недостатка и в нашей русской, богословской науке⁴³. Ограничимся лишь немногим и самым главным.

История рационалистических нападков на факт иерусалимского Апостольского собора удобнее всего делится на

два периода, из которых первый мы условно назовем старшей критикой тюбингенцев (Baur, Schweigler, Zeller etc.), второй – младшей критикой фрагментаристов. Характерно подчеркнуть, что две этих родственных по духу школы, стоят в довольно резком идейном антагонизме: младшая школа критиков-фрагментаристов едва ли не больше всех потрудились над тем, чтобы развенчать своих предшественников, – тюбингенцев, чтобы показать всю априорность и всю не историчность их предвзятых построений. Вот, например, слова С. Слемена – одного из видных фрагментаристов: «древняя критика Деяний выходила из философских предпосылок гегельянства (тезис – петринизм, антитезис – павлинизм, нужна их вражда, а не примирение, – пояснительная глосса принадл. нам). Но новейшая эволюционная теория требует развития не через борьбу тезиса с антитезисом, а путем планомерно, одна за другой следующих, ступеней развития»⁴⁴. Здесь дано решительное осуждение тенденциозно-априорной критики тюбингенцев-гегельянцев. Но здесь же заключается и самоосуждение фрагментаристов, построение которых точно также априорны, отправляются не от факта, а от теории (в данном случае эволюционной), и только позже ищут опоры в субъективно-перетолковываемых и подставляемых фактах. Для тюбингенцев таким подставным фактом долгое время служило их собственное толкование антиохийской распри апостолов Петра и Павла, якобы исключавшей возможность их солидарных выступлений на Апостольском соборе (Гал.2:14), откуда выводился факт более общего характера – полное и непримиримое противоречие между двумя версиями библейского рассказа об Апостольском соборе, т.е. между повествованиями Луки (Деяния, гл.15) и рассказом апостола Павла (Гал.2:1–10). Однако ошибочность, или точнее крайнюю и тенденциозную преувеличенность данного факта, довольно рано стали сознавать многие, наиболее объективные представители самой же критической школы. Так, еще в 1888 году один из виднейших ее представителей – О. Pfleiderer свою специальную журнальную статью об Апостольском соборе начинает таким характерным признанием: «как я уже и старался

показать в своем трактате о павлинизме, разница между книгой Деяний и посланиями апостола Павла вовсе не так уж велика, как она казалась прежним тюрингцам... Одновременно с моей книгой вышел остроумный очерк Weiszäcker'a об Apostelconcil (Jahrb. für die Theologie, XVIII b.), в котором развивается мнение, очень сходное с моим... А Keim, в его последнем сочинении Urchristentum идет на уступки еще дальше Weisszäcker'a»⁴⁵. Следовательно, первую и очень чувствительную брешь в построениях критической школы пробили ее же позднейшие адепты. По их пути пошла вся дальнейшая не только католическая и православная, но и свободомыслящая протестантская наука, причем последняя заменила бауровско-гегельянский тезис борьбы павлинизма с петринизмом принципом их последовательного и планомерного эволюционного развития и объединения. Так что теперь взгляды старо-тюрингцев называются «антикварными» и признаются сошедшими со сцены⁴⁶.

Даже наиболее, казалось бы, убедительный и осязательный факт антиохийской распри двух первоверховных апостолов, будучи поставлен в более правильную историческую перспективу, теряет теперь свое прежнее, одиозное значение и низводится до степени совершенно ясного и понятного, индивидуально-тактического различия. Повествования же книги Деяний и послания к галатам большинством ученых признаются не противоречивыми, а лишь взаимно восполняющими друг друга, написанными двумя различными авторами, по разным побуждениям и с неодинаковыми целями. Автор книги Деяний, как историк апостольской церкви, пишет тоном спокойного, объективного повествователя и, естественно, с большей подробностью и полнотой останавливается на чисто внешних, фактических моментах истории Апостольского собора. Послание же к Галатам представляет из себя защитительно-полемический трактат ап. Павла, в котором он утверждает и доказывает истину своего апостольского достоинства и благовествования. Естественно, поэтому, что оно написано в иных, более субъективных тонах; а в истории Апостольского собора отмечает, главным образом, те моменты, которые ближе

касались личности автора послания и нужны были для его цели. Итог всей этой критике подводит автор одной из лучших новейших монографий об Апостольском декрете – небезызвестный протестантский ученый G. Resch, говоря так: «представление Баура, что Апостольский собор не имел места в описанном Деяниями виде... в настоящее время повсюду оставлено; и признается возможным, даже вероятным, что собор происходил приблизительно описанным в Деяниях ходом и что собранные о нем сведения Деяний и данное апостолом Павлом представление (Гал.2) объясняются различными точками зрения и различным положением».⁴⁷

В виду сказанного, представители современной рационалистической критики, даже из наиболее радикальных (Spitta, Jungst, Yoelter etc.) уже не находят возможным полностью отрицать достоверности Апостольского собора. Все они – фрагментаристы, т.е. признают текст книги Деяний мозаикой, составленной из фрагментов нескольких авторов, прошедших обработку одного, или тоже нескольких редакторов. Подобной композицией является, по их мнению, и рассказ XV гл. книги Деяний, различные составные части или фрагменты которого имеют далеко не одинаковую историческую ценность. Наименее достоверными признаются речи апостолов Петра и Иакова, а затем – самый текст «апостольского декрета». А наиболее вероятным считается известие о самом факте иерусалимского собора, который лишь переносится несколькими годами раньше, (помещается не перед вторым, а перед первым миссионерским путешествием ап. Павла) и ставится в связь с раннейшими главами книги Деяний (или Деян.9:26 или с Деян.11:29). Но коль скоро самый факт Апостольского собора принимается, то такие, больше, хронологические детали, для нас почти вовсе безразличны. Однако, оказывается, и они не имеют под собой никакой солидной фактической почвы, а представляют ряд более или менее произвольных догадок и умозаключений, несостоятельность которой убедительно доказывается их постоянными внутренними противоречиями и прекрасно разоблачается соответствующей западной и русской

литературой⁴⁸. Той же литературой твердо установлена и непрерываемая подлинность всех соборных деталей XV-й гл. книги Деяний, их прямая логическая связь с предыдущим и последующим контекстом и их полная внутренняя солидарность с данными послания к Галатам (Гал.2:1–14).⁴⁹

Переходя теперь к хронологии апостольского Иерусалимского собора, мы должны, прежде всего, сделать одно предварительное замечание, – что хронология эта тесно связана с предыдущим Вопросом – об источниках. Те ученые, которые критически относятся к общепризнанным источникам (т.е., к Деяниям гл. 15, и Галатам гл. 2) Апостольского собора и указывают для него другие, по большей части, предыдущие отделы Деяний (XI или IX гл.), называют и более ранние хронологические даты собора: так *Th. Barpe* говорит, например, что «конференция имела место в Иерусалиме зимою 46–47 года⁵⁰, *H. Soden* относит ее еще раньше – к 45 году⁵¹, *O. Holzmann* – к 46 году⁵², *C. Clemen* – к 49 году⁵³, и т.д. причем у них замечается и полный разброд в определении этих дат (нередко один и тот же автор называет две, разделенных значительным промежутком даты, как, например, *Soden*, который, кроме 45 г. допускает еще и 49 г.). Наоборот, у защитников положительного взгляда на источники видна сравнительная солидарность и наблюдается более поздняя дата собора. Так *Schenz* указывает, вообще, 52 год⁵⁴, *Zahn* – частнее, – весну 52 года⁵⁵, *Lighthfoot* – 51 год⁵⁶, профессор Мышцын – 52 год⁵⁷, *Глубоковский*⁵⁸ и *Мищенко*⁵⁹ – помещают его, вообще, между 50–52 годами, хотя, впрочем, последний и отмечает, что «большинство (?) исследователей сходится на времени около 51 года». *Hefele-Leclercq*⁶⁰ также отводит для Апостольского собора период между 50–52 годами, с перевесом на 51 год *Mansi* – 51 год⁶¹ (или даже в *Notae Sever. Binii* – 49 год), *Функ*⁶² – 50 год, *Дюшен*⁶³ – к 51 году, *K. Schmidt* – к 51–52 году⁶⁴, *Meyer-Wendt* – к 52 году⁶⁵ и т.д. В общем, как видно, все эти ученые согласны, что Апостольский собор падает на время между 50–52 г. и большинство их показаний – на стороне конца этого периода – 51–52 года.

Такая, сравнительно точная и согласная дата Апостольского собора (50–52 годы) устанавливается путем, довольно тонкого и сложного анализа целого ряда внутренних и внешних признаков, заключающихся в тексте, библейских повествований о нем, в особенности в тексте кн. Деяний. Не имея возможности входить во все подробности этого, прикладного и побочного для нас вопроса, кратко отметим лишь самую методологию искомой хронологии.

Прежде всего, роль общего фона рассуждений и крайних хронологических рамок играет здесь вопрос об авторе и времени написания кн. Деяний. Он решается путем объединения всех, имеющихся в новозаветных Св. Писаниях (преимущественно в Деяниях и в посланиях апостола Павла) биографических сведений о евангелисте Луке и путем тщательного исторического и филологического анализа самого текста Деяний, откуда выводится полное совпадение биографических данных с особенностями стиля, языка и с самим содержанием сюжетов, трактуемых в кн. Деяний. Одновременно такой научный, текстуально-критический анализ дает твердую базу и для хронологии кн. Деяний, в смысле отнесены ее к 60–70 годам первого века, чем, разумеется, устанавливается и для Апостольского собора его *terminus ad quem*⁶⁶.

Дальнейший методологический прием это – идейно-исторический анализ текста книги Деяний и синхронистичных ему Павловых посланий (Галатам, Римлянам, Коринфянам и другим), путем которого устанавливается хронологическая последовательность всех важнейших событий апостольского века и, в частности, определяется место Апостольского собора, как события, бывшего после ряда одних, его обусловивших фактов, (например, крещение Корнилия, успехов первого миссионерского путешествия апостола Павла и Варнавы, антиохийских споров об обрезании и пр.) и прежде ряда других, уже на нем основанных и из него вытекавших (например, второго миссионерского путешествия ап. Павла, его спора с апостолом Петром, фактов соблюдения им апостольского декрета и т.п.). Наконец, решающее значение для

окончательной установки даже года Иерусалимского собора имеет ряд внешних фактически-хронологических указаний на события предыдущей и последующей истории, например, указание Деян.23:24 и Деян.25:27 на смену римских прокураторов в Иудее – Феликса (управлявшего с 52–60 г.) Фестом (60–62 г.), ссылка кн. Деян.28:12 на проконсульство Галлиана в Ахаии (58 г.) и в особенности, упоминание Деян.18:20 о «недавнем» изгнании иудеев из Рима, имевшем место при императоре Клавдии⁶⁷, а также еще более важное упоминание Деян.13:7–12 о Сергии Павле, как проконсуле Кипра, что падает на время около 50 года.⁶⁸ Сюда же относится точная установка довольно спорной хронологической даты Гал.2:1, которая большинством авторитетных ученых приурочивается теперь к 51–52 году.⁶⁹

III. Повод собора и его предмет

В интересах большей полноты и отчетливости исследования, самую историю Апостольского собора мы намерены разбить на несколько отделов и рассмотреть их в таком порядке: сначала – повод к собору и самый его предмет, затем – характер собора и его состав, далее – роль некоторых отдельных членов собора и целых их групп и наконец – заключительное постановление собора, или, так называемый, «апостольский декрет», рассматриваемый в связи с его антиохийским отголоском.

Ближайшим поводом Апостольского собора в Иерусалиме послужило прибытие туда делегации от антиохийской церкви, состоявшей из Павла, Варнавы и «некоторых других», в числе которых апостол Павел позднее называет Тита (Гал.2:3). Цель прихода этой делегации, по известиям кн. Деяний, стояла в непосредственной связи с возникшим внутри антиохийской церкви волнением и спорами по вопросу об обрезании и значении Моисеева обрядового закона, вообще. А версия послания к Галатам в дополнение к этому указывает и еще два важных мотива – во-первых, специальное «откровение Духа», полученное апостолом Павлом, а во-вторых, его собственное желание повидаться и побеседовать со старейшими апостолами, чтобы их признанием и авторитетом санкционировать плоды своей миссионерской проповеди и утвердить свое апостольское достоинство (Гал.2:2–3). Во исполнение такого намерения, апостол Павел и антиохийцы, прежде всего, направляются к апостолам, именно, даже к трем из них, наиболее влиятельным и авторитетным – Петру, Иакову и Иоанну, почитавшимися «столпами церкви» (Гал.2:9), и в подробной «частной» (καὶ ἰδίαν, наедине) беседе с ними раскрывают характерные особенности своей, свободной от законнического ига, чисто-христианской проповеди, на что получают полное согласие и одобрение иерусалимских апостолов («знаменитые на них ничего не возложили более» Гал.2:6). Но когда слух о таком благосклонно-сочувственном

приеме старейшими апостолами Павла и антиохийцев дошел до членов иудействующей иерусалимской церкви, то он произвел в ней сильное волнение, для успокоения которого св. Апостолы, быть может, тоже по внушению от Св. Духа, и решили устроить иерусалимский собор – самый первый из всех, какие только известны в истории христианской церкви.

Чтобы яснее и правильнее судить об Апостольском соборе, необходимо, хотя бы кратко, сказать о той исторической обстановке, в атмосфере которой он происходил, т.е. дать небольшой, исторический экскурс об условиях распространения и отличительном характере христианства в Иерусалиме, Антиохии и других соседних областях.

Христианская церковь впервые, как известно, организовалась в Иерусалиме (Деян.1:4, 13, 16; 2:1–12; 44–47; 4:32; 5:11–12, 14, 28; 1Кор.15:6 и т.д.), откуда, как из церкви-матери, она стала постепенно распространяться и по другим, сначала ближайшим (Галлилея, Самария, Сирия, Финикия, Антиохия), а затем и более отдаленным пунктам (о. Кипр, Месопотамия, Александрия, Рим и другие)⁷⁰ Первыми пионерами и, так сказать, как бы проводниками христианства во всех этих местах были иудеи (так называемые, «иудеи рассеяния», или же «эллинисты»), составлявшие повсюду основное зерно и главную массу первоначальных христиан (Деян.9:19), к которой лишь позднее, после чуда с сотником Корнилием (Деян.10:1–35) и выступления на проповедь апостола Павла (Деян.13), стали мало-помалу присоединяться и коренные язычники. Сама же Иерусалимская церковь, по-прежнему, продолжала оставаться исключительно иудейской, как это можно усматривать из того указания кн. Деяний, что ап. Павел, зайдя при третьем своем миссионерском путешествии в Иерусалим, (Zahn – около 58 года) нашел там хотя и многотысячную, но почти сплошь иудействующую церковь (Деян.21:19–21). Между иудеями – коренными жителями Иерусалима и иудеями рассеяния («пришельцами») уже давно и прежде замечалась серьезная и вполне понятная разница, в смысле их преданности Моисееву закону. В то время как жители Иерусалима находились постоянно возле храма и имели все

удобства правильно организованного жертвенного культа и прекрасно устроенных синагог, иудеи рассеяния были или вовсе лишены всего этого, или имели лишь сравнительно немногое и жалкое (небольшие синагоги, плохо устроенные). Отсюда естественно, что иудеи рассеяния, сначала по необходимости, а затем уже и по привычке, стали охладевать к своему храму, жертвам и, вообще, закону. Лучшим свидетельством такого охлаждения является забвение ими священного языка «книги закона» (арамейского), вынудившее предпринять перевод ее на греческий язык (перевод LXX).⁷¹

Принятие христианства обеими этими иудейскими группами не только ничуть не сгладило существовавшей между ними разницы, но, напротив еще сильнее ее увеличило и обострило. Доказательством этого служит, например, тот «ропот эллинистов», о котором говорит кн. Деяний, как о поводе к учреждению института «семи мужей» (Деян.6:1–6). Иерусалимские иудео-христиане стали еще строже, в смысле ревливой преданности закону (Деян.21:20 – ζηλωταὶ τοῦ νόμου). В этом отношении на них, быть может, повлиял еще пример самого Господа, учившего о непреходящем характере Моисеева закона (Мф.5:18, но закона нравственного, а не обрядового, чего не поняли здесь иудеи) и лично исполнявшего предписания этого закона (Мф.3:15; 26:18; Иов.10:22–23); а также несомненное влияние оказало и все поведение апостолов, посещавших, по-прежнему, в определенные дни и часы храм Соломонов и иудейскую синагогу (Деян.3:1; 5:12, 10:9).⁷² Связь нового со старым, т.е. христианства с иудейством была в Иерусалиме так сильна, и главное односторонняя, что доходила почти до полного поглощения первого последним: христианская церковь лишалась возможности развить свою собственную организацию и являлась прямым продолжением ветхозаветного иудейства, его вторым изданием, самое большее, его новой разновидностью или сектой⁷³. Старые привычные формы жизни настолько прочно владели здесь умами, что по ним иерусалимские христиане строили всю свою религиозную и общественно-политическую жизнь. По аналогии с современными иудеями, управлявшимися синедрионом, где заседали

«архиереи и старцы людские» (Лк.22:66), во главе иерусалимских христиан также, по-видимому, стоял свой совет из «апостолов и старцев» (Деян.15:2, 4, 6). Был у них даже, опять-таки по примеру древних иудеев, и свой теократический⁷⁴ вождь, в лице ап. Иакова, брата Господня по плоти, совмещавшего в себе достоинство и епископа-первосвященника, и национального главы, в качестве потомка из дому Давидова. Партия зилотствующих иудео-христиан взяла решительный перевес над группой эллинистов и добилась даже их изгнания из Иерусалима (Деян.8:1).⁷⁵

Совершенно иную картину давали христианские церкви, возникшие среди вне-иерусалимских и вне-палестинских кругов, между иудеями рассеяния, вкрапленными в греко-римское языческое население. Ветхозаветное иудейство, как мы видели, не было здесь активной жизненной силой, а потому не могло конкурировать с вновь нарождавшимся христианством. Скорее наоборот, христианство само оказалось здесь опасным соперником иудейства и грозило его поглотить. Значительно эллинизованные уже и раньше, благодаря продолжительному и тесному сожительству с язычниками, иудеи рассеяния, по мере того как с распространением христианства среди них и среди их соседей – язычников, падала последняя разделявшая их стена (μεσότοιχον – Еф.2:14 т.е. различие религии), стали быстрее терять свои отеческие предания и теснее сливаться с господствующим языческим населением. «Сближаясь с обращенными язычниками в церковной и домашней жизни, с ними вместе принимали пищу; оттого и правила иудейские о пище и очищениях мало-помалу приходили в забвение. Через несколько лет (лет через 10) мы увидим, что некоторые иудеи, обращенные в христианство вне Палестины, перестали совершать обрезание и над своими детьми – последний решительный⁷⁶ признак того, что они совсем отказывались от иудейства».

Таково было различное положение христианских церквей в Иерусалиме и вне Палестины ко времени Апостольского собора, или точнее, к началу той антиохийско-иерусалимской распри, которая послужила поводом собора. Самую историю этой

распри, основываясь на многочисленных, хотя и разрозненных показаниях новозаветных книг и другой древней литературы, (Иосиф Флавий, Фил. Евсевий и другие), мы можем сжато воспроизвести в таком виде. Началась эта распря в Антиохии, что очень характерно для нее. Большой, торговый и богатый пункт Антиохия был метрополем римской провинции Сирии (точнее Цёлесирии, Cölesyrein) и главной столицей всего римского Востока.⁷⁷ Хотя коренное ее население было семитическим^{78 2)}, но оно с глубокой древности постоянно подвергалось сильному притоку иных народностей, поочередно политически владевших Сирией (с VIII до РХ – по VI ассирийско-вавилонское владычество, с VI–IV в. до РХ персидское, с IV в. до РХ – 64 после РХ – греческое, с 64 – римское). Самым сильным из этих влияний было культурное влияние Греков, превратившее Антиохию в настоящий центр эллинизма на Востоке. Само собою понятно, что общему духу эллинизации должны были подпасть и проживавшие в Антиохии иудеи рассеяния. И эта эллинизация должна была сказаться здесь тем сильнее, чем крупнее был центр языческо-греческой культуры, подчиняясь общему закону – меньшего сопротивления при более сильном давлении. Вскоре антиохийские иудеи познакомились и с христианством. Случилось это тогда, когда после убиения арх. Стефана в Иерусалиме началось гонение на христиан и многие его покинули. Некоторые из этих иерусалимских выходцев, поднявшись на север, достигли и пределов Антиохии, где обратились с проповедью христианства, сначала, к местным иудеям рассеяния, а затем, и к эллинизированным язычникам (Деян.11:19). Можно с вероятностью предполагать, что эти первоначальные проповедники христианства в Антиохии, если не все, то в значительной своей части, были не коренными иерусалимскими иудеями, а также иудеями рассеяния (из Кипра и Киренаики – Деян.11:20), проживавшими в Иерусалиме лишь временно и случайно и поспешившими его покинуть, при первой же серьезной опасности. А это еще больше утверждает нас в той мысли, что не только та среда, в которую попали первые семена антиохийского христианства, но и самые эти семена не

носили в себе строго иудейской закваски, а отличались духом широкой свободы и независимости от ветхозаветного закона. Вот почему и возникшая в Антиохии большая община ново просвещенных была настолько непохожа на иерусалимскую общину, что это свое различие поспешила закрепить особым новым именем – «христиан», на что выразительно указывает и автор книги Деяний (11:26).⁷⁹

Когда известие о начавшемся распространении христианства в таком крупном центре, как Антиохия, дошло до Иерусалима, то местная церковь отправила туда эллиниста Варнаву, по преданию (Климент Александрийский «Строматы», книга 2, 20; Евсевий, I, 12) одного из семидесяти учеников Господа (Деян.9:22). Варнава, по-видимому, одобрил то направление христианства, которое здесь сложилось, и укрепил его (Деян.9:23). Затем, он пошел из Антиохии в Тарсе искать известного ему нового ревнителя христианства – Савла (Деян.9:26–27) и вместе с ним снова вернулся в Антиохию, где они еще миссионерствовали в течение целого года, обративши ко Христу «немалое число людей» (Деян.11:25–26). Однако самый факт прихода первых проповедников в Антиохию, именно, из Иерусалима, и особенно, нарочитое посольство сюда Варнавы, содействовали тому, что между христианами Иерусалима и Антиохии возникли оживленные, благожелательные сношения. Так в «те дни» (Деян.11:26 – судя по контексту во время проповеди Варнавы и Савла) прибыли в Антиохию из Иерусалима особые «пророки» (наиболее популярный вид первоначальной, так называемой, «харизматической» иерархии христианства), во главе с пророком Агавом⁸⁰. Этот последний, между прочим, стал предсказывать великий голод, имеющий вскоре постигнуть Римскую империю («по всей вселенной») и Палестину, с Иудеей и Иерусалимом⁸¹. На пророческую проповедь Агава живо откликнулись богатые антиохийские христиане и каждый, сообразно со своим достатком, выразил готовность послать пособие братьям, живущим в Иудее (Деян.11:29). Когда все обещанные дары были собраны, то антиохийская церковь («ученики») переправила их по назначению, специально для

этого отрядив к иерусалимским пресвитерам Варнаву и Савла (Деян.11:30), которые, исполнивши поручение, вскоре вернулись обратно в Антиохию, захватив с собою из Иерусалима еще и Иоанна-Марка (племянника Варнавы).

Установив такие живые и сердечные связи с иерусалимской общиной, антиохийская церковь вскоре начала развивать усиленную миссионерскую деятельность. Побуждением к этому послужило специальное «откровение Духа», полученное «пророками» антиохийской церкви, чтобы из среды ее были выделены Варнава и Савл на дело миссионерского служения (Деян.13:1–3). Результатом этого и явилось первое миссионерское путешествие апостола Павла, вместе с Варнавою и Иоанном-Марком, в течение которого они огласили проповедью христианства все южное и западное побережье Малой Азии (Сирию, Киликию, Памфилию, Исаврию, Иисидию, Ликаонию и прочие), разнося повсюду семена, именно, антиохийского, т.е. более широкого, свободного и независимого от иудейства, христианства⁸². И хотя они везде начинали проповедь с иудейской синагоги, но больший успех, обыкновенно, имели среди язычников. Таким образом, Антиохия стала центром и вместе рассадником распространения христианства среди эллино-языческого мира. «Что доселе был Иерусалим для распространения христианства между иудеями, то стала теперь Антиохии для распространения христианства между язычниками»⁸³.

Вскоре те мирные, дружественные отношения, которые существовали между двумя названными христианскими центрами, подверглись серьезной опасности. В Антиохии пришли «некоторые из Иудеи» (Деян.15:1), т.е. несколько иерусалимских иудео-христиан, строгих номиналистов, «ревнителей закона»⁸⁴. Заключая по аналогии с подобным же случаем в Галатии, можно даже думать, что они попали в Антиохию не случайно, а пришли с заранее обдуманном намерением – выследить нарушение Моисеева закона и стать на его защиту, подобно тем «вкравшимся лжебратиям», о которых говорит апостол Павел в посл., к Галатам, как о «скрытно приходивших подсмотреть за нашей свободой,

которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас» (Гал.2:4). Пришедшим в Антиохию соглядателям не стоило, конечно, никакого труда убедиться в том, что ветхозаветный обрядовый закон утратил здесь почти всякое значение, и что даже главное требование этого закона – обрезание, бывшее не только религиозным знамением завета, но вместе и как бы национально-политической печатью иудейства, и оно почти не соблюдалось. Понятно, и религиозное чувство и националистическая гордость иерусалимских иудео-христиан были всем этим кровно оскорблены и требовали соответствующего реванша. Он и был дан им в проповеди о безусловной необходимости для всех «обрезание по обряду Моисееву», без чего будто бы и само христианство становилось недостаточным для спасения (Деян.11:1)⁸⁵. Ясно, что такая проповедь унижала христианство и ставила его в подчиненное, зависимое от иудейства положение, что коренным образом противоречило всему духу антиохийского христианства и основным началам проповеди апостолов Павла и Варнавы. Естественно, что они с жаром выступили на полемику против этих «лжебратий» и ни в чем им не покорились, дабы отстоять истину своего благовествования (Деян.15:2 и Гал.2:5). «Произошло – говорит Дееписатель – «разногласие и немалое состязание» у Павла и Варнавы с ними»⁸⁶, закончившееся, по-видимому, торжеством антиохийских взглядов.

Однако, все же и иерусалимские взгляды не остались без влияния на умы антиохийцев, в особенности, вероятно потому, что они, кроме религиозного чувства, затрагивали еще и национально-политическое, к чему ни один иудей никогда не может остаться равнодушным.⁸⁷ И одним из главных средств своей номистической борьбы с новым свободным благовестием христианским они, как это ясно из снесения с параллелью послания к Галатам (Гал.2:2 и т.д.), избрали подрыв доверия к ап. Павлу и его опорочение, как нового человека, не бывшего учеником и самовидцем Христа, а потому и проповедующего новое, ложное учение, совершенно не похожее на учение истинных, иерусалимских апостолов. А так как иерусалимские пришельцы говорили, вероятно, не от своего имени, а

прикрывались авторитетом иерусалимских учителей – «апостолов и старцев»⁸⁸ – то и решено было, для окончательного выяснения спорного вопроса, снарядить к ним специальное посольство, в состав которого вошли Павел с Варнавой и «некоторые другие» (Деян.15:2), между прочими, эллинист Тит (Гал.2:1). Факт этот имеет для нас важное значение, так как некоторые уже с него начинают истории первого церковного собора⁸⁹. Поэтому позволим себе несколько на нем задержаться.

Автор книги Деяний говорит об этом посольстве в следующих выражениях: «Когда же произошло разногласие и немалое состязание у Павла и Варнавы с ними (т.е. иудействующими пришельцами), то положили Павлу и Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу к апостолам и пресвитерам в Иерусалиме. Итак, быв провожены церковью, они проходили Финикию и Самарию, рассказывая об обращении язычников; и производили радость великую во всех братиях. По прибытии же в Иерусалиме, они были приняты церковью, апостолами и пресвитерами, и возвестили все, что Бог сотворил с ними и как отверз дверь веры язычникам» (Деян.15:2–4). Несомненно, что первое впечатление от этого рассказа таково, что он рисует нам картину местного антиохийского собора, так как налицо все его элементы – и немалое состязание, и определенное решение («положили...»), и проводы всей церковью снаряженного собором посольства. Но более внимательный анализ текста не подтверждает такого впечатления. Во-первых, здесь ничего не говорится об устройстве, или начале самого собора. Если же за таковое принять «немалое состязание» Павла и Варнавы с иудействующими пришельцами, то не будет выдержана ни логическая, ни хронологическая нить событий. Спор об обрезании, несомненно, должен быть помещен *раньше* предполагаемого собора: потому что он, именно, и дал материал для возможного собора, послужил предварительным поводом к нему. Да и в самом библейском тексте два этих факта – «состязание» и «решение» отправить посольство в Иерусалим, – даны как два хронологически отдельных

момента. Затем, если бы «состязание» происходило на соборе и закончилось бы снаряжением посольства, то это свидетельствовало бы лишь о том, что распря собором не ликвидирована, и что достигнуто пока только, так сказать, временное перемирие для того, чтобы искать третейского суда в Иерусалиме. В таком случае и состав антиохийского посольства и все его поведение были бы совершенно иными, нисколько не похожими на то, как рисуются они в тексте. Если бы две состязавшихся на соборе партии решили бы искать авторитетного третейского суда в Иерусалиме, то ясно, что и посольство было бы избрано из представителей обеих партий и при том так, чтобы интересы каждой из них были представлены, по возможности, равномерно. Этого мы не наблюдаем в данном случае: посольство составлено из одних антиохийцев, сторонников Павла и возглавлено даже самим Павлом и его ближайшим собратом – Варнавой; ни о каком представительстве от другой, враждебной группы «иерусалимских пришельцев» нет в библейском тексте ни одного намека. Существует, впрочем, попытка вывести такой намек из глухого упоминания текста «о некоторых других» членах посольства, не названных здесь поименно. Выше, говорят, «некоторыми» названы были иерусалимские пришельцы; возможно, что и здесь под «некоторыми другими» понимаются они же. Но не говоря уже о том, что один из числа этих «некоторых других», – именно Тит – становится потом определенно нам известен (Гал.2:1,3), подобная догадка противоречит филологии и исключается всем последующим поведением антиохийского посольства⁹⁰. Если бы посольство было смешанным, т.е. состояло из представителей двух враждебных групп, то оно, разумеется, хранило бы строгий нейтралитет и такие факты, как односторонние рассказы (в Финикии, Самарии и в самом Иерусалиме) об успехах quasi еще пререкаемой Павловой проповеди среди язычников, были бы абсолютно тогда не мыслимы.

Отсюда становится несомненным, что посольство не было результатом воображаемого, будто бы не пришедшего к соглашению собора, а явилось следствием собственного,

внутреннего решения антиохийской церкви, или вернее, было даже делом личной инициативы ап. Павла. Прямое и ясное указание, именно, на этот последний мотив посольства находим мы в параллельном тексте послания к Галатам, где апостол Павел очень определенно вскрывает и причину и цель этого посольства: «потом через 14 лет (после первого визита в Иерусалиме, падавшего на 37 год по РХ) ходил я в Иерусалим с Варнавою, взяв с собою и Тита. Ходил же *по откровению* и предложил там особо знаменитейшим благовествование, проповедуемое мною язычникам, не напрасно ли я подвизаюсь, или подвизался» (Гал.2:1–2). Значит, это было не столько общественное посольство, сколько личное путешествие апостола Павла с его обычными спутниками (Варнавой, Титом), предпринятое им в силу особого откровения для обмена мнений с верховными апостолами и получения от них санкций на дело своего служения⁹¹. Все это, разумеется, нисколько не исключает возможности того, что личное желание апостола Павла как нельзя более отвечало и намерениям антиохийских христиан⁹², для которых, несомненно, было в высшей степени желательно, чтобы авторитет их главного учителя – ап. Павла, которые пытались поколебать иерусалимские пришельцы, был бы твердо признан и знаменитейшими столпами старейшей, иерусалимской церкви. Потому-то, очевидно, антиохийская церковь так радостно и приветствовала это добровольное решение ап. Павла, выразив свою радость торжественными проводами отправлявшегося посольства. Да и самое это посольство имело характер не столько официального и спешного поручения, сколько неторопливого, Триумфально-миссионерского путешествия. Таким образом, от воображаемого некоторыми *антиохийского собора*, якобы разбиравшего в общем собрании местной церкви распрю Павла и Варнавы с иудействующими, и решившего отдать эту распрю на третейский суд иерусалимской церкви чрез особо избранную самим же собором депутации, не остается почти ничего, кроме двух голых фактов: во-первых, что в антиохийской церкви происходили жаркие дебаты на тему об обрезании, и во-вторых, что апостол Павел – глава антиохийских христиан – решил после сего идти в

Иерусалим (вместе с главными своими сотрудниками – Варнавою, Титом и другими), чтобы там авторитетами верховных апостолов еще больше возвысить и утвердить свое апостольское достоинство, под которое усиленно подкапывались его многочисленные иудействующие антагонисты.⁹³

Когда апостол Павел и его антиохийские спутники прибыли в Иерусалим, то здесь «они были приняты церковью, апостолами и пресвитерами и возвестили все, что Он сотворил с ними и как отверз дверь веры язычникам» (Деян.15:4). Фраза слишком обща и неопределенна. Поэтому она дает повод к превратным толкованиям. Некоторые, например, склонны видеть в ней указание уже на начало иерусалимского собора, чуть ли не рисуя в своем воображении торжественную встречу, оказанную начавшимся иерусалимским собором только что прибывавшему антиохийскому посольству⁹⁴. Но думать так – опять же значит поддаваться больше импульсивным впечатлениям, чем руководиться строго логической проверкой фактов. Ни о какой торжественно-соборной встрече антиохийского посольства не может быть речи, хотя бы уже по одному тому, что иерусалимский собор, несомненно, начался *не прежде*, а лишь *после* прибытия посольства. Да не было, строго говоря, и повода к такой исключительно-радушной встрече. Скорей, наоборот – иудействующее большинство иерусалимской церкви должно было подозрительно и холодно встретить антиохийскую депутацию, о характере и цели которой оно, конечно, было прекрасно осведомлено своими коллегами, вернувшимися из Антиохии. Потому и на воображаемую встречу гораздо естественнее и логичнее будет смотреть не как на какой-нибудь частный конкретный факт, а просто, как на общее выражение мысли о приходе в Иерусалим Павла и антиохийцев, стоящее в чисто-вербальной связи с мыслью предыдущего стиха: в том говорилось *о проводах* отправлявшихся всей *антиохийской церковью*, здесь, в точном соответствии с предыдущим, говорится *о приеме* прибывших также всей *иерусалимской церковью*. Если же в последнем стихе, кроме церкви, называются еще и «апостолы с пресвитерами», то и это

вполне понятно, потому что к ним-то, именно, специально и направлялись антиохийцы.

Слишком общую и потому мало говорящую фразу книги Деяний (15:4) значительно проясняет соответствующая параллель послания к Галатам: «и предложил там особо знаменитейшим благовествование, проповедуемое мною язычникам... И знаменитые не возложили на меня ничего более. Напротив того, увидев, что мне вверено благовествование для необрезанных, как Петру для обрезанных, и узнав о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения...» (Гал.2:2, 6–9). Из этих вполне определенных слов священного текста ясно открывается, что предварительная фаза антиохийско-иерусалимских переговоров носила не официально-торжественный (т.е. собственно «соборный»), а наоборот, – скорее частный характер: ап. Павел, пришедший в Иерусалим за авторитетным для себя советом и за импонирующим на других одобрением его дела, обратился с этой целью к апостолам и даже, по-видимому, не ко всем, а к трем главным и особенно авторитетным – Иакову, епископу иерусалимской церкви, Петру – главному миссионеру церковью обрезания и Иоанну – любимому ученику Господа, и обратился к ним не в каком-либо большом, торжественном собрании, а «особо», «наедине», κατ' ἰδίαν без излишних, докучливых свидетелей, имея при себе, по-видимому, только Варнаву и Тита; первого – как своего главного сотрудника по миссии среди язычников, а второго, как лучший плод проповеди среди необрезанных и живое доказательство ее успешности. В этой частной беседе со «знаменитейшими столпами церкви»⁹⁵ апостол Павел и его спутники подробно раскрыли всю историю своего «благовествования» (Гал.2:2) и «возвестили все, что Бог сотворил с ними и как отверз дверь веры язычникам» (Деян.15:4), несомненно, подчеркивая в своих рассказах и то, что они нигде не требовали соблюдения Моисеева закона и, в частности, никого не принуждали к обрезанию. Намек на это дан в послании к Галатам, где про старейших апостолов замечено, что и они, в полном согласии с апостолом Павлом, «бывшего с

ними Тита, хотя и эллина, не принуждали обрезаться» (Гал.2:3). Итак, результата предварительной частной беседы апостола Павла с «знаменитейшими» был вполне благоприятен для него и его дела; верховные столпы церкви вполне одобрили характер антиохийской миссии, ничего нового на нее не возложили (разумеется, из «ига Моисеева закона») и, так сказать, окончательно признали Павла и Варнаву равными себе апостолами, отделив им и специальную область благовествования (миссия среди язычников). Единственное условие, которое иерусалимские апостолы поставили антиохийской церкви, это то, чтобы она не забывала благотворения относительно иерусалимской церкви (Гал.2:10), что, как мы знаем, она уже и без того практиковала. (Деян.11:30). Таким образом, цель путешествия апостола Павла и антиохийцев в Иерусалим была блестяще достигнута и им оставалось только вернуться назад, чтобы порадовать свою церковь. Но здесь-то и произошли те обстоятельства, которые осложнили дело и довели его до созыва собора.

Из частной беседы апостола Павла и его спутников с Иаковом и старейшими апостолами никто, разумеется, не хотел делать секрета. Поэтому данное обстоятельство скоро стало предметом оживленных толков среди членов Иерусалимской церкви. А так как огромное большинство ее, как мы видели, состояло из строгих номиналистов, «ревнителей Моисеева закона», то им, разумеется, пришлось очень не по вкусу такое сочувственное отношение старейших апостолов к Павлу и антиохийцам: в нем они усматривали неуважение к своему отеческому закону и его полное игнорирование, без чего немыслима была и национально-иудейская теократия, мечтами о которой, конечно, еще продолжали жить и эти иудео-христианские зилоты. Повторилась, очевидно, та же самая история, что и в антиохийской церкви, только, надо полагать, в значительно увеличенном масштабе. Там, в Антиохии на стороне иудействующих ревнителей было ничтожное меньшинство иерусалимских пришельцев; вся же местная церковь держалась, скорей, других, противоположных взглядов. Здесь, в Иерусалиме было почти наоборот: большинство

местной церкви состояло из зилотов (ζηλωταί, aemulatores), на стороне же более свободного понимания христианства стояли, главным образом, немногочисленные антиохийские пришельцы, во главе с Павлом, и примкнувшие к ним старейшие апостолы. Активными деятелями со стороны зилотствующего большинства выступили «некоторые из фарисейской ереси уверовавшие», т.е. такие лица, которые даже среди самих иудеев выделялись своей приверженностью к внешнему обрядовому благочестию, так как они были фарисеями – тип которых хорошо знаком нам и по Евангелию (Мф.6:5, 9:14, 20. Деян.23:6, 12:2, 9–13; Мк.7:2–5; Лк.13:10–17) и по раннейшей истории Савла-Павла (Деян.9:9, 1. Гал.1:13). За свое наружное, показное благочестие и за свою образованность в законе фарисеи пользовались большим почетом и уважением народа, являясь его главными, авторитетными наставниками в религиозной и руководителями в общественно-политической жизни; так что понятия «фарисеи», «книжники» и «старцы»⁹⁶ постоянно употребляются в Новом Завете, как синонимы.

Немало, по свидетельству кн. Деяний, этих фарисействующих старцев обратилось и в христианство (Деян.6:7). Но и перейдя в него, они, очевидно, упорно продолжали держаться своей прежней сектантской идеологии, от которой так настойчиво предостерегает верующих ап. Павел, говоря; «берегитесь фарисейской закваски» (1Кор.5:8). Вместе с тем они, вероятно, и сами не хотели расставаться со своим прежним начальственно-руководственным положением, да и народ, по старой привычке, охотно сохранял это положение за ними.⁹⁷ В виду этого, в высокой степени вероятной является та догадка, что большинство «старцев» иерусалимской церкви принадлежало к видным и влиятельным ее членами, обратившимся из фарисеев, которые, совместно с апостолами и, быть может еще «семью избранными мужами», составляли руководящий орган местной церкви, своего рода иудео-христианский, иерусалимский синедрин.⁹⁸

Ревнителей Моисеева закона здесь, так же как раньше и в Антиохии, больше всего возмущало отношение апостола Павла к обрезанию. Он не только теоретически, в своей миссионерской

проповеди, отверг нужду в обрезании для христиан, но доказал это и фактически, приведя сюда, в Иерусалим – главный центр обрезания, – необрезанного эллиниста Тита. По-видимому, иудействующие довольно настойчиво требовали от Павла, чтобы тот подверг Тита обрезанию. Но Павел не согласился сделать им такой уступки, потому что уступить в этом – значило бы, вообще, отказаться от основ своей проповеди, от нового взгляда на христианство, как на универсально-космополитическую религию, а сбиться на старую тропу его узко-националистической трактовки.⁹⁹

Кроме главного пункта собора – вопроса об обрезании, поднимались здесь, надо полагать, и многие другие, более частные вопросы, главным образом такие, которые обуславливались более тесным бытовым слиянием в христианстве иудеев и язычников. «Для христиан из иудеев вопрос об обязательности Моисеева закона не был теоретической проблемой, но живой практической злобой дня, проникающей все жизненные отношения».¹⁰⁰ Вопросы эти, как можно заключать из анализа апостольского декрета (Деян.15:29), касались еще двух важных пунктов: во-первых, закона о смешанных браках, а во-вторых, законов о пище. Таким образом, коренной принципиальный вопрос – о взаимоотношении иудейства и христианства – вылился здесь в форму спора о трех конкретных, жизненно-практических предметах: об обрезании, о смешанных браках и о родах, дозволенной и недозволенной пище.¹⁰¹ И само собою понятно, что подобные споры не были только местным явлением иерусалимской церкви: они имели под собой более общую и глубокую почву, которая давала себя чувствовать везде, где строгий номиналистический риторизм иудейства сталкивался с широкой свободой христианства. По крайней мере нам, в связи с историей рассматриваемого собора, из данных самой же библейской литературы, определено известны еще два таких пункта – Антиохия и Галатия (Деян.15:1–2 и Гал.3:1–3), не говоря уже о почти повседневном противодействии проповеди апостола Павла со стороны местных иудеев, злобно обвинявших его в том, что он «учит против народа и закона»

(Деян.21:28). В Иерусалиме же, как столице иудейства и главной цитадели законнического буквализма, все эти споры, естественно, должны были принять наиболее острый характер. Тогда, видя сильное общее смущение умов, грозившее чуть ли не расколом юной христианской церкви, апостолы и решили устроить большое торжественное общецерковное совещание, или так называемый, иерусалимско-апостольский собор, получив на это, по примеру апостола Павла (Гал.2:2), вероятно, и особое «откровение Духа», что было так обычно для той пневматической эпохи, и намек на что можно видеть и в заключительном постановлении собора («Изволися Духу Святому...» Деян.15:28).

IV. Характер Апостольского собора и его состав

Сообразно с характером всего нашего историко-канонического исследования, нам крайне важно предварительно выяснить еще один принципиальный вопрос – как смотреть на иерусалимский Апостольский собор? Считать ли его местным собранием только одной иерусалимской церкви, т.е. приравнивать его к епархиальному собору, как делают многие из протестантских богословов, а у нас – Архиепископ Сергей Финляндский и профессор И.С. Бердников?¹⁰² Или же лучше относить его к типу более обширных, так называемых, «провинциальных», или даже «вселенских» соборов, как поступает большинство католических и православных богословов?¹⁰³ Нам лично оба этих мнения кажутся крайними и не выражающими настоящей природы иерусалимского собора. Последняя, на наш взгляд, ближе к истине дана в следующем компромиссном мнении проф. Глубоковского: «хотя собор иерусалимский был местный, но ему искони усвоялась более широкая церковная обязательность» (ср. Деян.16:4).¹⁰⁴ Мы даже предпочли бы еще больше ослабить «местный» характер иерусалимского собора и еще сильнее выдвинуть его «вселенское» значение. Что, в сущности, было *местного* в иерусалимском соборе? Разве только то, что он происходил нигде-либо еще, а именно в Иерусалиме, и состояли главным образом, из членов иерусалимской церкви? Но первое, во всех отношениях, вполне естественно и понятно – ибо где же было и собираться для выяснения отношений христианства к иудейству, как не в центре последнего? Второй же пункт, – касающийся состава собора, – нуждается в больших ограничениях. Уже не говоря о том, что вместе с членами иерусалимской церкви на соборе этом были и представители антиохийской церкви, самыми главными деятелями собора, давшими ему и свое имя, выступают св. Апостолы, ближайшие ученики Иисуса Христа и устроители новозаветной церкви. А их ни в каком случае нельзя назвать местными деятелями, отнести к одной иерусалимской церкви, так как они в равной мере

принадлежали и всем другим, основанным ими церквам, точнее, были выразителями вселенского духа церкви, разумеется, в той его форме и в том объеме, какие тогда были налицо. Итак, что же остается на долю «местного»-то характера иерусалимского собора? Одно только то, что на нем присутствовала местная церковная община, в лице «старцев» и «народа» (πρεσβύτεροι καὶ πλῆθος). Но и этот признак отнюдь не характерен для «местного» собора, так как известно, что клир и паства того города, в котором происходили великие областные и даже вселенские соборы, обыкновенно, присутствовали на этих соборах.

Наоборот, считать иерусалимский собор великим и сближать его по значению со вселенским имеется немало оснований. За это, прежде всего, говорит кардинальная важность дебатировавшихся на нем вопросов. Ведь здесь, за не особенно важными, с нашей точки зрения, обрядовыми спорами, (например, о смешанных браках и о родах пищи) стоял, в сущности, принципиальный вопрос о том, быть или не быть христианству? Явиться ли ему новой, независимой, свободной от обрядовых и националистических рамок, мировой религией, или остаться в скорлупе ветхозаветной исключительности, оказаться внешним, более или менее, механическим придатком позднейшего, иудейства?¹⁰⁵ Совершенно очевидно, что подобный вопрос, по степени своей важности, далеко превосходил последующие, например, монтанистические или пасхальные споры, и нисколько не уступал позднейшим христологическим движениям вселенско-соборной эпохи.

Наконец, едва ли не сильнее всего за такое значение иерусалимского собора говорит и последующая общецерковная его рецепция. В этом отношении характерно уже одно то, что сами участники этого собора, даже такие, которых можно было бы, выражаясь современным языком, скорее, относить к оппозиции (ап. Павел), признают его авторитет обязательным для себя и распространяют его на все церкви, не ограничиваясь одной только иерусалимской, или антиохийской церковью, что имело бы место в том случае, если бы они считали этот собор только частным (Деян.14:4). А всего важнее то, что

постановления данного собора глубоко вошли во вселенско-церковное сознание, послужили источником целого ряда моральных требований Св. Писания (Деян.15:21–29 ср. Деян.14:4, 21:25; Рим.14; 1Кор.8 и 9:18–33; 2Кор.4:14; 7:1; 1Тим.4:2–9 и другие) и легли в основу всей, так называемой, «апостолической» древне-церковной литературы, пользовавшейся огромным значением и авторитетом и широко распространенной в древней церкви, как это мы уже видели выше. По всем указанным основаниям мы с полным убеждением признаем иерусалимский Апостольский собор далеко выходящим за пределы частного, местного собора и считаем его, скорее приближающимся к типу последующих, вселенских соборов¹⁰⁶.

Приступаем теперь к самому важному, но вместе с тем и самому трудному, наиболее спорному, вопросу, – кто и с каким правом голоса присутствовал на иерусалимском апостольском соборе? Ответы на этот вопрос различны до поразительности – *erstaunlich weit auseinander*, по замечанию одного исследователя¹⁰⁷. Здесь сказалась вся сила давления конфессиональных убеждений на научный объективизм авторов. Так, большинство протестантских теологов, заинтересованных, очевидно, в том, чтобы, так или иначе, оправдать свою тенденцию безъиерархического состояния и всеобщего священства, приходит к заключению, что все три присутствовавших на иерусалимском соборе группы – апостолы, старцы и народ – имели одинаково активное участие и значение. *Baumgarten u Meyer*¹⁰⁸ в своих комментариях на историю собора, по книги Деяний апостольских, не задумываются утверждать, что на соборе присутствовала и действовала вся иерусалимская община, *in corpore* (исходя из буквального истолкования слов *πᾶν τὸ πλῆθος*) *Mosheim*¹⁰⁹ же, принимая во внимание лишь чисто пространственные условия (величину общины и тесноту помещения) соглашается несколько ограничить представительство от последней группы – т.е. народа, особыми, предварительно избранными им же самим депутатами. Из новейших протестантских экзегетов большинство также усиленно подчеркивает элемент активного

участия на соборе всего народа, «всей церкви», «множества братьев», наделяя их правами, одинаковыми с двумя другими соборными группами («апостолы и старцы»)¹¹⁰.

Богословы католической школы, отправляясь от совершенно противоположных, клерикально-ультрамонтанских тенденций (папе и иерархии – вся полнота церковных прав, народу же – одно пассивное, чисто рабское послушание), заявляют, что все дело на Апостольском соборе вершилось исключительно апостолами, при некоторой помощи «пресвитеров». Присутствовавший же на соборе народ играл роль статистов, был не более, как пассивной толпой, безмолвно внимавшей мудрому решению своих иерархических вождей. Откровеннее и решительнее всего это мнение выражено у Mansi, в его *Notae Vinii* на истории Апостольского собора: «апостолы были как бы судьями возникшего спора, которые должны были его разъяснить и окончательно решить; пресвитеры, как бы исследователи истины, призваны были к рассуждению и совещанию; народ же не голосовал и не испытывал, но должен был, по выслушании решения апостолов, ему повиноваться (подчиниться)».¹¹¹

Справедливость требует, однако, отметить, что такое, слишком грубо-папистическое воззрение значительно смягчено в трудах позднейших католических ученых. В этом смысле характерна позиция Sehenz'a, который в своей известной монографии об Апостольском соборе, остроумно переходит в решение данного вопроса с *юридической* почвы на *моральную*. «Со стороны католической – говорит он – существует полнейшая готовность (*höchstens herbeigelassen*) трактовать вопрос не юридически, а морально, и давать соответственное право участия мирянам», в подтверждение чего он ссылается на авторитет Schmidt'a, автора монографии об «епископальном соборе», который говорит: «древняя церковь управлялась, именно, совокупным напряжением (*Zusammenraffung*) моральных сил, в силу чего она всего дальше (*im entferntesten*) отстояла от всякой юридической речи о целом или половинном народе и священстве».¹¹² Еще более осторожен в своих предположениях на этот счет современный католический

ученый Leclercq, который отделяется от данного вопроса сравнениями, обвинениями и даже полным неведением. «Из кого состояла аудитория? – спрашивает он, и отвечает так: вероятно, из целого собрания верующих; «бюро», как сказали бы мы теперь, должно было состоять из апостолов и старцев, которые одни только были компетентны составлять решение. Однако не были ли, как это случается в большинстве официальных собраний, заранее распределенные роли как-либо неожиданно спутаны? Этого мы не знаем. Известно только, что рассуждение (discussion) было живым. Но рассказ Деяний, к сожалению, не подробный протокол (proces-verbal), в котором были бы зарегистрированы все перипетии аргументации и физиономия слушателей»¹¹³.

Взгляды православных богословов на тот же самый предмет представляют, по общему печальному правилу, какой-то недостаточно уверенный компромисс между двумя изложенными крайностями, с перевесом то на ту, то на другую сторону, но с большим, впрочем, наклоном в сторону католического объяснения. Так, протоиерей А.В. Горский говорит об этом в слишком общей форме: «стало необходимым рассмотреть это дело целою церковью. Собраны были избранные члены ее»¹¹⁴. Профессор Н. Суворов же более решительно склоняется в сторону католического взгляда: «из того, что говорится в Св. Писании об Апостольском соборе... решительно не вытекает равенства голосов всех присутствовавших на соборе и тем более не вытекает каких-либо оснований для представительства»¹¹⁵.

Сравнительно подробнее и ближе других к истине говорит об этом в своих репликах и в своей специальной статье профессор Глубоковский. Но и его речь в данном случае не отличается полной определенностью и наводит иногда на некоторые серьезные недоумения. Так, в статье у него мы читаем следующее: «после неоднократных общих рассуждений при *равноправном участии* (курсив наш) всех верующих, теперь открывается нарочитое собрание, где действующими являются собственно апостолы иерусалимские и местный совет из пресвитеров, а все прочие были лишь соприсутствующими

свидетелями, которые, не будучи только пассивными слушателями (Деян.15:12), однако не влияли своим голосом на ход решений... Тем не менее, сначала, было «многое взыскание» (Деян.15:17), причем все свободно высказывали свои соображения и возражения, входили в прения, взвешивали основания pro и contra и т.п.»¹¹⁶. При всем нашем уважении к выдающемуся ученому, мы не можем, однако, признать приведенного рассуждения внутренне согласованным и свободным от противоречий: для нас, например, не понятно, как можно говорить о равноправном участии всех верующих в предсоборных прениях и о их свободно-пытливом обсуждении вопросов на самом соборе и в то же время называть этих верующих какими-то лишь «соприсутствующими свидетелями», и утверждать, что их голос нисколько не влиял на ход соборных прений и решений? На нас лично, приведенная цитата производит впечатление какого-то логического тупика, из которого мы не видим выхода, если, разумеется, не прибегать к перетолкованиям и натяжкам¹¹⁷. Такая недостаточная ясность, и даже неопределенность получилась у почтенного профессора, как нам думается, потому, что он слил в одно два различных момента: момент частной беседы антиохийцев с одними только апостолами (вероятно, лишь с тремя столпами церкви) и более длительный предсоборный же период общих, нерегулярных, так сказать, бытовых прений, которые велись у вновь прибывших антиохийцев с местными иерусалимскими христианами.¹¹⁸

Исходным пунктом своего исследования о составе Апостольского собора мы возьмем стих Деян.15:6, с которого начинается самая его история: «апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения сего дела»; (Συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι...) ¹¹⁹ Вот совершенно определённое указание библейского текста на две главных и наиболее активных соборных группы. Весь вопрос теперь в том, как представлять себе их взаимное отношение? Считать ли их одной, совершенно солидарной иерархической группой, собравшейся для составления авторитетной церковной декларации, или же видеть в ней обозначение таких двух групп, между которыми, собственно говоря, и происходили соборные

прения, приведшие к единодушному решению (ὁμόθυροις ὁμοθυμαδόν Деян.15:28)? Огромное большинство исследователей, не только католической, но и протестантской школы, решительно высказывается за первую часть предложенной альтернативы. Точнее говоря, в их сознании, по-видимому, даже и не возникает самой возможности второй её части, настолько сильно укоренилось традиционное, иерархическое понимание термина «пресвитеры». Заключая по аналогии с позднейшим апостольским пресвитератом, сложившимся в языческо-христианских церквях, исследователи подобного рода те же самые черты – ближайшего сотрудничества и помощи апостолам – бессознательно переносят и на иерусалимских пресвитеров эпохи Апостольского собора, нисколько не учитывая существующего между ними коренного различия.¹²⁰ Коль скоро и в Антиохии, и в Риме, и в Коринфе, и в Ефесе и во всех прочих апостольских церквях, местные пресвитеры являются первыми и главными помощниками апостолов, которым они поручают управление церковью на время своего отсутствия, то, говорят, ясно, что в подобном же положении относительно апостолов находились и пресвитеры Иерусалима¹²¹. А потому, если и те и другие, т.е. и апостолы и пресвитеры обозначаются, как активные деятели иерусалимского собора, то eo ipso они мыслятся и в качестве одной, иерархически-объединенной группы церковных управителей. Самая же картина Апостольского собора получает такой вид, что где-то за пределами собора, быть может, даже на площади пред ним, стоит волнующаяся толпа, подстрекаемая «некими от фарисей» и настроенная, в общем, враждебно к нарушителям Моисеева закона. С другой стороны, внутри дома идет таинственное заседание сонма апостолов и их помощников-пресвитеров, которое после некоторого обмана мнений (двух-трех, замечательно согласных речей) выносит свое авторитетное решение,¹²² после чего успокоенная толпа мирно расходится по домам.

Но подобная картина Иерусалимского собора далека от истины, так как она совершенно не отвечает тексту, который в центре всего собора помещает *сильные прения* (πολλή

συνζήτησις). происходившие на самом соборе, а не на площади пред ним и ни в каких-либо побочных его отделениях. А так как библейский текст наиболее активную роль на соборе отводит, действительно, лишь апостолам и пресвитерам, то мы логически вынуждаемся признать, что и великое соборное «стяжание» происходило также, именно, между ними, т.е. между апостолами и антиохийцами, с одной стороны, и «некоторыми» из иерусалимских старцев, с другой. Чтобы и фактически оправдать возможность подобного, пока еще теоретического предположения, мы должны доказать, что современный Апостольскому собору иерусалимский пресвитерат не вполне идентичен с остальным древним пресвитератом (языческо-христианских церквей) и разнится от него, по крайней мере, настолько, чтобы можно было допустить наличие оппозиции апостолам со стороны иерусалимских пресвитеров, вместо той полной солидарности и безусловной покорности авторитету апостолов, которые обычно характеризуют собой этническо-христианский. пресвитерат.

Своеобразие иерусалимского, иудео-христианского пресвитерата за последнее время обратило на себя серьезное внимание в западной науке, и после авторитетных исследований таких ученых, как E. Schürer, Hatsch-Harnack, Lightfoot, Zahn, Deissmann, Sohm, Löning, Bruders, Réville etc. – его можно считать научно-установленным фактом. К сожалению, русская литература до сей поры не уделяла ему должного внимания. Насколько нам известно, он попутно затронут лишь двумя авторами – покойным профессором А.П. Лебедевым¹²³ и профессором В.Н. Мышцыным.¹²⁴ А так как в исследовании об Апостольском соборе данный вопрос имеет кардинальную важность, то мы и позволим себе остановиться на нем с несколько большей подробностью.

Главным источником наших сведений об иерусалимских христианских пресвитерах является кн. Деяний, где они упоминаются всего трижды. Первый раз, они выступают в качестве лиц, принимающих дары вспоможения, присланные от антиохийской церкви в Иерусалим чрез Варнаву и Павла, по случаю голода, бывшего при императоре Клавдии, (Деян.11:30).

Второе, наиболее полное упоминание о них, принадлежит рассматриваемой нами истории Апостольского собора (Деян.15:4, 6, 12, 22, 24; 14:4). Наконец, третье упоминание относится к факту последнего посещения апостолом Павлом Иерусалима (около 58 года), когда пресвитеры потребовали от апостола языков ясного доказательства его уважения к Моисееву закону и тот силою принужден был сделать им эту уступку (Деян.21:18–26). Но ни о происхождении, ни о функциях, и ни о каком-либо учредительном акте (по подобию, например, установления Иерусалимского же института «семи») *иерусалимского пресвитерата* Деяписатель не сообщает решительно ничего; так что у некоторых из ученых возникло даже сомнение в самом существовании подобного института на христианской почве в первоначальной иерусалимской церкви.¹²⁵

Но, разумеется, подобное сомнение не уместно, в виду выше приведенных положительных указаний книги Деяний на его существование. Гораздо убедительнее объяснение проф. Мышцына: «молчание деяписателя о первоначальном учреждении пресвитерия может быть объяснено лишь тем, что такого учреждения, как акта, привязанного к одному определенному моменту истории иерусалимской общины, не было, и что пресвитерий иерусалимский произошел постепенно, а не сразу, вызванный к жизни не каким-либо определенным событием в иерусалимской церкви, а медленно созревавшими собственными ее нуждами и сторонними влияниями».¹²⁶ Самый же процесс этой естественной, медленной эволюции автор, в полном согласии с авторитетными учеными, изображает в такой правдоподобной схеме. Первоначально небольшая иерусалимская община управлялась, как известно, самими апостолами и почти не выделялась из обще иудейского строя жизни. Затем, с начавшимся ее увеличением и некоторым расслоением (крещеные иудеи иудеи-эллинисты) возникла нужда в особом вспомогательном для апостолов органе, которая и была удовлетворена учреждением института «семи» (обслуживал, по-видимому, преимущественно нужды эллинистов). Разразившееся, затем, после убийства архидиакона Стефана, гонение на эллинистов, заставило их

покинуть Иерусалим, причем вместе с ними ушли и все «семь»; а преемников им, по-видимому, не избирали, так что это установление, так сказать, совершенно выбыло из строя Иерусалимской церкви.¹²⁷ А между тем многие из тех нужд, которые им обслуживались (прием и раздача пожертвований, устройство общих столов и т.п.) остались, и даже еще больше возросли, в следствии постоянного численного роста самой общины. Большинство апостолов также, по-видимому, покинуло Иерусалим, ради миссионерских целей. Таким образом, назрела настоятельная, жизненная потребность в таких лицах, которые могли бы стать на место ушедших «семи», а также, хотя отчасти, заменит собою и отсутствовавших апостолов. Все это и привело к возникновению своеобразного Иерусалимского пресвитерата. «Естественно, мало-по-малу, должны были выделяться лица, имевшие большее сравнительно с другими влияние. Оно могло обуславливаться различными причинами: родством с Господом, близостью к Нему во время Его земной жизни, давностью принадлежности к общине, более высоким положением среди иерусалимского иудейства, возрастом и т.д.»¹²⁸.

Что касается самой физиономии вновь сложившегося иудео-христианского института, то на определение ее, конечно, должны были оказать решающее влияние существовавшей раньше аналогии и бытовые традиции¹²⁹, среди которых самое видное место бесспорно принадлежало религиозно-гражданскому институту ветхозаветных *иудейских старейшин*. Авторитетнейший исследователь истории позднейшего иудейства Е. Schürer¹³⁰ не без основания считает этот институт самым устойчивым и характерным для всей истории Израиля. Имея прочные основания в самом законодательстве Моисея (корнями же уходя еще глубже – Исх.17:5, 19:7; Чис.12:2; Втор.19:12, 21:2, 22:15 и т.д.), он проходит через всю историю народа Божия (Нав.20:4; Суд.8:14; 1Цар.4:3, 11:3; 2Цар.19:11; 3Цар.8:1, 21:8; 4Цар.23:1; Ездр.10:14; Иудиф.6:16, 8:10, 10:6) и сохраняет свое значение и в современную Иисусу Христу эпоху (Мф.15:1, 14:21, 21:23; Быт.9:27; Лк.20:1, 22:66; Иов.3:1, 9:47, 12:42), также, как и в век апостольский (Деян.4:5, 8, 23, 5:21,

6:12, 23:14). Само собою понятно, что еврейский институт старейшин за свою длинную, многовековую историю претерпел немало изменений, которые и обусловили собою ту его форму, которую он получил к эпохе Иисуса Христа и святых апостолов. Поэтому, сжатый исторический очерк иудейского института «старейшин» лучше всего поможет нам уяснить и ту его форму, которая современна была Иерусалимскому собору и непосредственно воздействовала на иудео-христианское сознание.

Прежде всего, серьезной поправки требует самое обозначение этого института как «специфически иудейского». Benzinger¹³¹ указывает библейские же следы существования его еще у древних аборигенов Палестины (Нав.9:11; Чис.22:4, 7), а Deissmann,¹³² на основании древних папирусов и надписей, устанавливает, бесспорное существование его, и притом даже со специально-сакральной окраской, для Египта и Малой Азии. Очевидно, происхождение этого института скрывается в глубине патриархальной эпохи, когда «старший» в роде был его естественным главой, его верховным жрецом и общественно-политическим вождем. Но несомненно, что в то время, как у большинства древних народов этот патриархальный институт или вовсе атрофировался, или радикально изменился, в теократически настроенном Израиле он больше всего и дольше всего сохранял свои примитивные черты.

В самый ранний период организации народа Божия – в эпоху Моисея – институт старейшин выступает уже существующим, но не в виде какой-либо определенной должности, а в форме почетного народного представительства. «Старейшины народа» – это естественные посредники между Моисеем и народом, на которых он постоянно опирается и чрез которых ведет все дело религиозно-политического устройства Израиля (Исх.18:21; Чис.11:25, 14:2 и т.д.). Одновременно с тем, «старейшины» и главные представители народа, выразители его желаний и нужд и защитники его интересов (Исх.19:7, 24:1; Втор.31:9; Нав.8:10). И что особенно важно отметить, своим положением и значением в общине «старейшины народа» были обязаны отнюдь не законодательству Моисея, (которое само с

ними считается, как уже с ранее данным фактом), но себе самим, точнее, своему рождению и положению, как глав или начальников родов. Поэтому еще в Моисееву эпоху рядом с термином **רִאשֵׁי** стал употребляться и другой **רָאשֵׁי** («главы», «начальники» – Втор.1:15 и т.д.) – обозначавший «старейшин», как «глав фамилий» и «начальников родов». На патриархальный характер этих древнейших еврейских старейшин указывает, между прочим, и то, что первоначально все они отправляли функции суда (Исх.18:33; Чис.9:16; Втор.1:9), что, как известно, характеризует собой, вообще, строй первобытно-патриархальной семьи, а в частности, и еврейского патриархально-родового быта (Быт.38:28; 2Цар.14:7).

В последствии, когда по завоевании земли ханаанской, евреи стали вводить у себя более упорядоченную общественно-политическую организацию, мы видим, что главные ряды должностной иерархии (судьи, военачальники, распорядители) пополняются, именно, из этого кадра «старейшин» – родовой аристократии еврейства. Но эта аристократия далеко не вся была, так сказать, служилым сословием, а в большей своей массе продолжала оставаться почетным, общественно-народным представительством: это были первенцы народа (припомним значение всякого первенца в теократическо-мещанском царстве Израиля – не даром, они были пощажены даже ангелом губителем – Исх.12:12,23), его излюбленные люди, на которых покоились слава и мессианские надежды Израиля. Когда народ еврейский расселился по ханаанским городам и зажил более оседлой, мирной жизнью, то коллегия этих почетных старцев, по-видимому, в каждом городе объединялась в своеобразную муниципию, заправлявшую делами города; отсюда и сами старейшины стали называться «старейшинами города» **רִאשֵׁי הָעִיר** были старейшины Сокхофа (Суд.8:14), старейшины Иависа (1Цар.11:3), старейшины Вифлеема (1Цар.14:4) и т.д. Период царей характеризуется борьбой их с этим общественным представительством и попытками заменить его назначенным чиновничеством. Институт старейшин видимо ослабел, утратил большую часть своих административно-судебных и, вообще, начальственных

прерогатив; но все же никогда не исчезал из народного обихода и неизменно выступал в случае каких-либо особенно важных событий его жизни, например, при воцарении Давида (2Цар.5:3), при бунте Авессалом (2Цар.17:3, 15), при построении первого храма (3Цар.8:1–3) в эпоху надвигавшихся политических бедствий (Иер.29:1; Иез.20:1, 8:1, 14:1).

С падением царской власти, еще в самом вавилонском плену, институт старейшин заметно начинает снова оживать и в моменте возвращения иудеев из плена он опять становится во главе народа (Ездр.1:5; 2:68; Неем.7:70). «Старейшины иудейские (חִידְיָהוּ וְזִבְיָהוּ) руководят постройкой нового храма, сносятся с персидским правительством и выделяют из своего состава особую правящую коллегию из 12 мужей (Ездр.2:2, 5:4; Неем.7:7), которой подчиняются и местные коллегии городских старейшин» (Ездр.10:14). Вообще, по замечанию Е. Schürer'a «в персидское и греческое время снова чаще упоминаются «старейшины» города (Ездр.10:14; Иуд.6:16, 21, 7:23, 8:10, 10:6, 13:12)»¹³³ В эпоху Неемии вышеупомянутые 12 главных старейшин, называемых דָּרָשׁ («князья») хотя и являлись представителями отдельных местных родов (нет ли здесь воспоминания о 12-ти коленах Израилевых?), но уже сосредоточены были в одном пункте – именно в Иерусалиме, где, представляли из себя как бы центральный орган власти, распространявшийся на всю Иудею (Неем.11:1)¹³⁴.

В последующую эпоху греко-римского владычества на конституции этого органа, по-видимому, повлияли аналогичные античные учреждения – греческая γερουσία и римский Senatus. Раннейшее свидетельство об этой эволюции мы имеем от эпохи Маккавеев, где есть уже определенное упоминание о герусии.¹³⁵ Несколько позднее, с эпохи Ирода Великого термин γερουσία стал вытесняться новым, συνέδριον – который во времена Христа окончательно получил права гражданства.¹³⁶ Вместе с ним, однако, существовали и другие, хотя и менее популярные названия – πρεσβυτέριον (Лк.22:66 и Деян.22:5) и βουλή (Деян.5:21). Но термин συνέδριον безусловно господствовал над ними и постоянно встречается на страницах Евангелия и кн. Деяний. Завоевавший Иерусалим в 37 года до РХ Ирод Великий

окончательно, так сказать, признал Иерусалимский синедрион, в качестве высшего судебного и административного органа иудеев, истолкователя Моисеева закона и хранителя обычаев страны.

В современную Христу и апостолам эпоху в состав великого синедриона входили οἱ ἄρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι. Начальственное положение занимали в нем ἄρχιερεῖς, которые постоянно выдвигаются на первый план и у современного историка – Иосифа Флавия сопоставляются с такими параллельными терминами, как ἄρχοντες, γυνώριμοι, δυνατοί.¹³⁷ Это – члены привилегированных священнических фамилий, вместе с бывшими (так сказать, заштатными) и активнодействующими первосвященниками.¹³⁸ Большинство их принадлежало к аристократической партии саддукеев. Граμματεῖς – это новый, более демократический класс – «книжников», т.е. ученых знатоков закона, принадлежавших, преимущественно, к партии фарисеев. В век Христа и апостолов эта демократическая группа «книжников-фарисеев» была особенно популярна у народа и пользовалась наибольшим влиянием в синедрионе.¹³⁹ Третья группа – πρεσβύτεροι – довольно неопределенна: Schürer просто замечает, что «ее образовывали те духовные и светские члены синедриона, которые не принадлежали к двум вышеуказанным, господствовавшим в синедрионе группам.¹⁴⁰ Вот, этой-то, так сказать, добавочной, группе «пресвитеров» и пришлось сыграть главную роль в организации Иерусалимско-христианского строя в качестве его первоначального образца. И это вполне понятно: те две группы – ἄρχιερεῖς и γραμματεῖς были слишком резко очерчены и определены, чтобы можно было пересаживать их на новую почву – христианской церкви. Наоборот, группа πρεσβύτεροι не имела определенности и в то же время была достаточно широка и эластична, так что представляла из себя наиболее благодарный материал для прививки и на новой, иудейско-христианской почве Иерусалима.

Представленный нами сжатый очерк истории института старейшин у евреев убедительно доказывает, что этот институт, действительно, был главным жизненным устоем всей истории

народа Божия: менялись времена, менялись условия жизни и параллельно с ними видоизменялся и самый этот институт; но внутренний его дух, самая его основа, старейшинство, как жизненный базис, проходит, положительно, чрез всю историю евреев и сохраняет свою силу до сих пор. Это был привычный, стародавний тип общественно-религиозного строя, с которым прочно сжились иудеи, который вошел, что называется, в их плоть и кровь. Более, чем естественно, что и по переходе в христианство, Иерусалимские иудеи, которые вообще сильно тяготели «к отеческим преданиям», продолжали поддерживать и привычный институт «старейшин». Тут нет необходимости непременно видеть сознательное заимствование и подражание, на чем, в ущерб исторической правде, готовы иногда настаивать рационалисты (Baudissin, Kuenen, Jacoby, E. Hatsch, Beyschlag, Weissäcker etc.). А просто люди по привычке, как бы, так сказать, по инерции продолжали управляться и жить так, как привыкли они делать это и раньше. Отсюда, как только лишь у иерусалимских иудео-христиан, – этих вчерашних правоверных иудеев, – начала слагаться своя собственная организация, она тотчас же получила знакомые прежние черты, да вместе с ними усвоила и привычное наименование, лишь с некоторыми вариациями, в зависимости от новых условий.

Так, вместо прежней формулы ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι получилась новая, или несколько видоизмененная – ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι – в роли той начальственной группы, которой принадлежало руководство всеми делами общины. Подобная роль апостолов, как ближайших учеников Христа и продолжателей Его дела, разумеется, вполне понятна. Но вместе с ними мы очень рано видим и другую влиятельную группу – πρεσβύτεροι. Во всяком случае, как справедливо подчеркивает это Löning, коллегия Иерусалимских пресвитеров активно заявила о себе еще до Апостольского собора, и она принимала участие не в одних только внешне-административных делах, но и в спорных вопросах учения и жизни¹⁴¹. А профессор А.П. Лебедев пытается даже определить и тот исторический момент, когда эта коллегия особенно окрепла, указывая его в том гонении, которое воздвигнуто было

на христиан после убиения архидиакона Стефана и которое заставило даже и самих апостолов временно покинуть Иерусалим¹⁴². Итак, мы, в согласии с большинством авторитетных ученых, признаем, что имя и самая организация Иерусалимского пресвитерата исследуемой нами эпохи были прямым сколком с аналогичной организации иудейской общины. Причем вполне приемлема и догадка профессора Мышцына, что «возникшие сначала из собственных нужд христианской церкви под бессознательным иудейским влиянием, иерусалимские пресвитеры – старцы с течением времени могли сознательно ставить себя в параллель со старейшинами синедрiona».¹⁴³ Напомним и высказанную нами ранее догадку, основанную на библейском тексте, что естественной связью между иудейским и иудео-христианским пресвитератом Иерусалима, могли послужить некоторые из «старейшин», принявших христианство (Иов.12:42 и Деян.6:7).¹⁴⁴

Первые кандидаты христианских старейшин Иерусалима могли вербоваться из числа наиболее влиятельных и уважаемых лиц, (*δυνάτοί* и *γνώριμοί* у Иосифа Флавия являются синонимами *πρεσβύτεροι* – *De bello jud.* II, 15, 3; II, 17, 2), преимущественно старших и по возрасту, или, вообще, выделявшихся своими заслугами. Но больше всего шансов на такое почетное положение в общине, естественно, должны были получить главы тех фамилий, или даже определенных домов, где иногда, кроме иерусалимского храма, христиане собирались для своей молитвы и преломления хлеба (Деян.2:46, 5:42). Ср. «домашнюю церковь» у апостола Павла Рим.16:4, 1Кор.16:9; Флм.1:2). В Деяниях названы два таких Иерусалимских дома для христианских собраний – дом Марии, матери одного из спутников Варнавы и Павла – Иоанна Марка (Деян.12:12), и дом Иакова, брата Господня, первого Иерусалимского епископа (Деян.12:17). Но весьма правдоподобно, что при многих тысячах Иерусалимских христиан, существовал, быть может, ни один десяток таких домов, выдвигавших своих хозяев на положение особо уважаемых и влиятельных лиц, т.е. «старейшин» (*πρεσβύτεροι*).¹⁴⁵

Последний вопрос – как смотреть на Иерусалимских пресвитеров? Считать ли их чинами христианской новозаветной иерархии (и при том в каком сане – «епископа» или «пресвитера»?), или усвоят им своеобразное, общественно-религиозное значение? Нам думается, что на почве предыдущего исследования, он решается уже сам собою, и именно, во втором смысле. Нет возможности видеть здесь позднейших христианских пресвитеров, хотя бы по одному тому, что эти последние и явились, надо думать, несколько позднее и главное – назывались иным, более определенным именем *πρεσβύτεροι* – «пресвитеров церковных» (в соборном послании апостола Иакова, епископа Иерусалимского и вероятного председателя Иерусалимского собора V, 14). Епископов же нельзя видеть здесь потому, что иерусалимской церкви не свойственен был коллегиальный епископат, а она всегда держалась монархического. Да и трудно было бы допустить столь сильное развитие епископата при жизни всех апостолов, так как епископат, по самой своей идее, является как бы заменой и продолжением уже заканчивающегося апостолата, чего нельзя было еще сказать про апостолат данной эпохи. Поэтому, естественнее и логичнее всего в «пресвитерах» Апостольского собора видеть уважаемых народных представителей, его глав или старейшин, облеченных морально-теократическими полномочиями; и профессор Мышцин глубоко прав, когда говорит, что «наш славянский переводчик, всегда обозначающий их, как *старцев*, в отличие от пресвитеров других церквей, вероятно, смотрел на них, именно, таким образом. Однако – добавляет он – следует помнить, что и иудейские старейшины обычно поставлялись в должность чрез возложение рук. Отсюда, если иерусалимские пресвитеры возникли отчасти из бессознательного подражания иудейским старейшинам, то это еще не значило, что они не получали посвящения»¹⁴⁶. Еще ближе к истине кажется нам взгляд известного комментатора *Meyer-Wendt'a*, который в «пресвитерах» Иерусалимской общины видит почетных представителей общины и термин *πρεσβύτεροι* заменяет его синонимом – *honoratioren*.¹⁴⁷

Итак, иерусалимский пресвитерат, был достаточно самобытным явлением Иерусалимской церкви. Возникший на иудейской почве и сложившись под преобладающим влиянием иудейских же традиций, он призван был нести новую службу в христианской общине, что, конечно, должно было наложить на него и соответствующий новый отпечаток, сказывавшийся, главным образом, в том, что он как бы явился заменой исчезнувшего института «семи» (прием и раздача приношений – Деян.11:30). Если же принять догадку, что в домах этих старейшин совершалось богослужение и преломление хлеба, то следует допустить, более или менее, активное отношение их и ко всему этому, откуда уже недалек был переход и к последующей эволюции – переходу некоторых из этих «народных пресвитеров» (πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ) на степень «пресвитеров церковных» (πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας).¹⁴⁸ Но, несомненно, лишь одно, что те и другие пресвитеры не выступали единолично, а действовали только сообща, представляя собою тесно сплоченную корпорацию¹⁴⁹.

V. Роль на соборе «пресвитеров» и «мирян»

Теперь, после довольно продолжительного библейско-исторического экскурса о пресвитерах Иерусалимских, нам становится ясным их отношение и к народу, и к апостолам и самая роль их на соборе. В глазах народа «старейшины» были его авторитетными вождями, доверенными представителями и надежными охранителями его интересов, тем самым, что Meyer-Wendt так удачно определил термином *Honoratioren*, т.е. более почетных представителей. Среди иудаистически настроенной Иерусалимской паствы они, как ученые законники («фарисеи и книжники») были самым консервативным элементом, главными «ревнителями закона». По отношению к апостолам, они, надо полагать, держались, хотя и почтительно, но довольно самостоятельно, так как источник их особого положения не зависел от апостолов. Такая независимость, как известно, доходила даже до того, что когда поведение какого-либо апостола оказывалось в глазах «старейшин» соблазнительным для народа, или оскорбительным для закона, то они не боялись выступить с открытым его обличением и с требованием исправиться, как это было, например, с апостолом Павлом, во время его последнего посещения Иерусалима (Деян.21:18–27). Подобный же факт имел место и с самим апостолом обрезания – Петром, которому пришлось защищаться перед Иерусалимскими собратиями в том, что он крестил необрезанного (именно, Кесарийского сотника Корнелия – Деян.11:2–18). Случай этот, вообще, представляет наиболее близкую аналогию с историей Иерусалимского собора. Здесь поставлен был тот же самый больной вопрос об обрезании и выступили те же две различных точки зрения на него: старая, строго иудейская, упрекавшая даже за одно общение с необрезанным («ты ходил к людям необрезанным и ел с ними» Деян.11:3) и новая, только что начинавшая прививаться в христианстве, в силу особого божественного откровения (Деян.10:11–28). Продолжая эту аналогию дальше, мы чисто логическим путем должны вывести и тождество самих спорящих

сторон. В первом случае (по поводу сотника Корнилия) этими сторонами были «обрезанные» и апостол Петр. Во втором (история апостольского собора) – вполне определенно известна только одна сторона – «некоторые из фарисейской ереси уверовавшие». Между «обрезанными» XV главы Деяний и «некоторыми из фарисейской ереси» из X главы мы имеем основание провести знак полного равенства. Следовательно, вправе распространить этот знак и на два других члена уравнивания – апостола Петра, в первом случае, и апостолов Петра, Павла, Иакова и Иоанна, во втором. Под «обрезанными» же и фарисейски настроенными оппонентами апостолов всего естественнее разумеать главнейших представителей обрезания – иудео-христианских старейшин Иерусалима, как это мы уже и доказывали раньше.¹⁵⁰ Таким образом, получается совершенно естественная, согласная и с текстом и со всем строем Иерусалимской церкви, ситуация членов иерусалимского собора: он состоял из двух основных, состязавшихся групп: из апостолов (Петра, Иакова, Иоанна, – солидарно объединившихся с антиохийцами – Павлом Варнавою и Титом в предварительной частной беседе – Гал.2:2,6–8) с одной стороны, и – Иерусалимских, иудео-христианских *старцев*, – представителей иудействующей Иерусалимской общины, с другой стороны.

Самую возможность подобного состязания и истории его постепенного нарастания представить довольно не трудно, на почве тех же библейско-новозаветных данных. Несогласия и ссоры между обрезанными и необрезанными замечались чуть ли не с первых дней существования иерусалимской церкви. Впервые более определенно они выступили в форме ропота эллинистов, жаловавшихся на то, что иудеи обижают их вдовиц, при «ежедневном раздаянии потребностей», под чем, по-видимому, нужно было понимать, главным образом, недоразумения, происходившие при общих трапезах, для упорядочения чего и были избраны «семь мужей» (Деян.6:1–7). Недоразумения эти, очевидно, исходили из очень невысокого взгляда обрезанных евреев на всех необрезанных, не исключая и прозелитов, взгляда, имевшего для себя опору и в самом

законе Моисеевом, запрещавшем подобные общения даже и в обычных, бытовых отношениях (в пище и питье – Деян.10:28; ср. Мф.9:1; Иов.4:9. Ср. Исх.23:32, 34:15; Втор.7:3).¹⁵¹ Дальнейшее развитие этого кризиса можно видеть в истории мученической кончины архидиакона Стефана, и последовавшего за ней гонения на иерусалимских христиан (VII–IX гл.). Хотя несомненно, что в роли гонителей здесь выступали лишь не веровавшие иудеи, однако то обстоятельство, что оно обрушилось только на эллинистов (убиение арх. Стефана и уход из Иерусалима всех «семи»), а коренные иерусалимские иудео-христиане, по-видимому, нисколько от него не пострадали, дает, более или менее, ясно чувствовать, что гонение это воздвигнуто было на почве борьбы не столько за самое христианство, сколько за обрезание, т.е. за оскорбление иудейства (прямой вызов иудейству сделан был и в заключительной части речи арх. Стефана, которая особенно озлобила слушателей – Деян.7:51–57).¹⁵² И к этой кровавой борьбе за обрезание и закон Моисеев, едва ли могли остаться совершенно равнодушными и уверовавшие из коренных иудеев. Судя по всему, их поведению, скорей надо полагать, что их симпатии клонились больше в сторону строгих иудеев, чем либеральных эллинистов.

Новый, более ясный фазис в развитии и обострении споров из-за обрезания представляет собой случай крещения апостолом Петром сотника Корнилия и вызванное им недовольство. Самый факт крещения был настолько экстраординарным, что смутил первоначально и самого апостола Петра, для которого потребовалось даже особое божественное откровение, чтобы его вразумить и успокоить (Деян.10:14–17). Еще большее смущение вызвал он среди иерусалимских христиан обрезания, которые несколько примирились с ним лишь после подробной защитительной речи апостола Петра (Деян.11:18). Но и этим чудесным случаем иерусалимские иудео-христиане еще не могли окончательно вразумиться, так как продолжали ревнивым оком наблюдать за успехами христианской миссии среди язычников, послав в главный центр этой миссии – Антиохия, даже особых

соглядатаев, вызвавших известное нам волнение и там. И вот, постепенно нараставший кризис окончательно созрел ко времени Апостольского собора, когда старое, никогда, в сущности, не умиравшее недовольство получило обильную новую пищу! Вернувшиеся из Антиохии иерусалимские соглядатаи принесли весьма неутешительные вести об антиномистическом настроении тамошней церкви. Приход в Иерусалим антиохийцев, во главе с Павлом и Варнавой, и в особенности, их вызывающие рассказы о своих успехах, фактически подтвердил принесенные вести. Наконец, сочувственный прием, оказанный антиохийцам у апостолов и выяснившаяся их идейная солидарность, обострили хронический кризис до того, что потребовалась радикальная операция. Иудейские старейшины, надо думать, обратились ко всем апостолам приблизительно с тем самым укором, какой раньше они сделали одному ап. Петру (Деян.11:2), и потребовали публичного обсуждения и категорического решения, смущающего всех вопроса. Апостолы охотно пошли на это предложение и таким образом состоялся первый иерусалимский собор – собор апостолов и антиохийцев, с одной стороны и союза иудейско-христианских старейшин, с другой.¹⁵³

Остается окончательно выяснить положение на иерусалимском соборе третьей группы – «верующих братий», или по-современному, простых «мирян». Библейский текст определенно упоминает о них только однажды, именно, в заголовке соборного послания, написанного от лица «апостолов, пресвитеров и братии» (Деян.15:23). Но и это указание еще не особенно категорично, по крайней мере, не настолько, чтобы не допускать возможности истолкования его, в смысле официального общего заголовка того документа, который, хотя редактируется лишь одними законными представителями церкви, но издается от лица всего ее состава.¹⁵⁴ Еще менее категоричны два других текстуальных указания на мирян, из которых одно говорит о «большом состязании» или словопрении на соборе (Деян.15:7), а другое – о полной тишине «всего собравшего множества» (τῶν τῶ πλῆθος), наступившей перед речами антиохийских миссионеров

– Павла и Варнавы (Деян.15:12). Большое состязание, разумеется, отнюдь не требует и большого количества состязающихся: оно указывает только на оживленный темп споров, который еще даже с большим удобством мог развиваться среди, сравнительно немногочисленных, но хорошо организованных соборных групп, чем среди большой, но всегда недостаточно дисциплинированной, толпы.¹⁵⁵ Еще менее, конечно, убедительно заключение о беседе народа из того, что он молчал,¹⁵⁶ дающее только пищу для остроумия католических критиков.

Но не находя в самом библейском тексте ясных и бесспорных указаний на активную роль мирян на соборе, мы все же далеки от мысли вовсе отрицать их присутствие на нем. До этого, как мы видели выше, не делают даже и современные католические богословы, допускающие присутствовавшие мирян на Апостольском соборе, но только совершенно молчаливое, пассивное. Мы же, исходя из точного смысла библейского текста и всех предыдущих изысканий, представляем себе участие мирян в таком виде. Никто и не думал отгораживаться от мирян – не пускать их на собор или ограничивать их права на нем. Поэтому мирян пришло на собор столько, сколько нашлось желающих, или сколько могло вместить самое место соборного заседания (точнее тот дом или площадь, где собор происходил).¹⁵⁷ Но существовавшая среди иудеев общественно-религиозная организация (институт старейшин), а также и правильно понятый собственный интерес мирян заставил их воздержаться от активного личного участия на соборе, а внушил поручить это дело своим доверенным представителям, своим же излюбленным, лучшим людям, т.е. старейшинам, которые впереди всех стояли и по ревности в законе, и по искусству его отстаивать и защищать. Однако и передоверивши свои права старейшинам, верующий народ не оказался в положении чисто пассивного элемента на соборе. Наоборот, так как собор был публичным и открытым для всех состязанием, то присутствовавшее множество народа внимательно следило за ходом соборных прений и, видимо, так или иначе на них реагировало. При этом в самом поведении

народа нельзя не отметить высокой, так сказать, культурности его поведения: он не проявлял никаких предвзятых тенденций, никаких симпатий или антипатий и даже с особенно почтительным вниманием выслушал речи Павла и Варнавы – лидеров противоположной ему, антиномистической партии (Деян.15:12). Но заключая по аналогии со всеми общественно-народными собраниями той эпохи, надо думать, что присутствовавший народ, тем или иным способом (вероятнее всего, прямо криками – *per acclamationem*) выражал свое сочувствие или не сочувствие говорившим ораторам, что и помогло собору, в конце концов, достигнуть общего единодушия, т.е. блестяще выполнить свою задачу. Это *ὑενομένης ὁμοθυμαδόν* – один из лучших заветов иерусалимского Апостольского собора, оставленный им в назидание всем последующим.

Таким образом, при нашем освещении картины иерусалимского собора, сами собой отпадают все споры об активном или пассивном характере соборного участия, о решающем или совещательном голосе участников и о различных других, иногда чисто филологических тонкостях, в роде спора о *ζήτησις* или *συνζήτησις*, происшедшего между видными членами предсоборного присутствия 1906 года.¹⁵⁸ Ясно, что все голоса были решающими, поскольку все они влияли на выработку окончательного решения, и все участники собора были активными его деятелями, так как пассивно-молчаливое присутствие их подчеркивается лишь в виде исключения (12 гл.). Но удельный вес голосов и самая степень этой активности были не одинаковы, что зависело, впрочем, не от каких-либо сторонних причин, а определялось самым существом дела и наличным религиозно-общественным строем. Это подтверждается и самым ходом соборных рассуждений. Мы видим, что главная роль на соборе, как и следовало ожидать, принадлежала апостолам, по их исключительному положению в христианской общине, как достоверных свидетелей Христа, предызбранных от Бога (Деян.10:41). Но из среды апостолов не все проявляли одинаковую активность на соборе, а лишь трое – Петр, Павел и Иаков, по их ближайшему, непосредственному

отношению к тем вопросам, которые обсуждались на соборе. Апостол Петр выступает, как видно из его речи, в качестве первого, кому сам Бог открыл необходимость принятия в христианскую церковь и необрезанных. Апостол Павел, в качестве имевшего наиболее богатый опыт на этом поприще. Апостол же Иаков – в качестве главы иерусалимской церкви и ее всеми уважаемого теократического вождя, сделавшего заключительное, председательское резюме всех соборных прений и предложившего формулу окончательного соборного решения, которая и была принята всеми присутствующими¹⁵⁹.

Сравнительно далеко уже не так активна была роль иудейско-христианских старейшин. Из них никто не выступает единолично, что вполне естественно и понятно, если принять во внимание, что самый этот институт был коллегиальным органом. Но что коллегия старейшин, несомненно, выступала на иерусалимском соборе и выступала, надо полагать, довольно энергично, следы этого отпечатались и на речах апостолов и особенно – на содержании соборного постановления, носящего явно компромиссный характер. В речи апостола Петра следы эти можно видеть в двух косвенных намеках: во-первых, в том, что сердцеведец Бог не положил никакого различия, по словам апостола Петра, между обрезанными и необрезанными, на что могли с особенным ударением указывать, именно, иудействующие старейшины, исходя из прямого смысла своего закона (Исх.34:8–24; Втор.7:3–26 и т.д.). Другой, еще более ясный намек на иудействующую оппозицию звучит в том укор, с которым апостол Павел обратился к ним: «что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы»? (Деян.15:10). Ни к другим апостолам, ни к Павлу и Варнаве подобный упрек не приложим. Не мог он быть обращен и ко всему множеству присутствовавшего на соборе народа, хотя бы уже по одному тому, что такое огульное обвинение лиц, непосредственно не участвовавших в дебатах (Деян.15:6), вообще, не допустимо. Ясно, что упрек этот мог быть направлен только по адресу тех старейшин, которые, как определенно нам известно, еще и до собора пытались повсюду (Антиохия, Галатия, Иерусалим) и на

всех распространить иго Моисеева закона, чего и сами они, по замечанию еще Господа (Мф.23:4), никогда, как следует, не исполняли и не исполняют.

Отголосок, или даже, точнее, сводку положительных предложений, вносимых партией иудействующих старейшин представляет собой заключительная речь ап. Иакова, легшая и в основу всего соборного решения (так называемого, «апостольского декрета»). В резолютивной речи председателя собора мы видим искусное объединение двух главных состязавшихся течений:¹⁶⁰ именно, в первой половине речи повторяется аргументация апостола Петра и делается из нее окончательный вывод об отмене обрезания для язычников, как излишнего и затруднительного для них стеснения. Вторая же половина речи апостола Иакова, судя по аналогии, с первой, заключает в себе главные доводы сторонников обрядов греческого номинализма. А так как никто из ранее названных Дееписателем соборных ораторов – ни апостол Петр, ни тем более Павел и Варнава – не давали председателю ни малейшего основания к подобной резолюции, то ясно, что в резюме председательской речи она могла попасть только из речей других, анонимных ораторов, т.е. именно, иудействующих старцев. Предположение, что ап. Иаков, как глава церкви обрезания, мог и лично от себя внести подобные компромиссные предложения, должно быть на наш взгляд, исключено, потому что это, во-первых, недостаточно бы гармонировало с идеалом председательского беспристрастия, а, во-вторых, и потому, что раньше, в частной беседе с апостолом Павлом, Иаков, как и другие знаменитые столпы церкви, никаких таких ограничений не ставил и не защищал (Гал.2:6).

Уместен, конечно, вопрос, почему же Дееписатель совершенно умолчал о речах старейшин, раз они присутствовали на соборе и говорили там? Уж не состояли ли они, как думает Mansi¹⁶¹ и другие ультрамонтантские авторы, только второстепенными помощниками, консультантами и коадьюторами апостолов, этих будто бы единственно полноправных членов собора? Но на него готов уж и ответ в

ссылке на характер данного повествования и основную задачу автора. Мы уже имели случай отметить, что рассказ бытописателя об Апостольском соборе отнюдь не носит характера подробной протокольной записи; это – не более, как резюме речей, произнесенных главными руководителями прений. Более, чем вероятно, что кроме трех, определенно названных апостолов, на соборе выступали и другие апостолы, которые едва ли могли сохранять молчание при живом обсуждении (ἡ πολλὴ συνζήτησις) столь важных и существенных вопросов (например, апостол Иоанн Богослов).¹⁶² И однако, Дееписатель, не видел необходимости отмечать рассуждения и замечания этих апостолов. Что же удивительного в том, что он не нашел нужным уделять особого внимания и речам Иудейских старейшин? Такое умолчание станет для нас еще понятнее, если мы обратим внимание на автора книги Деяний и цель ее написания. Автором ее был св. Лука, один из ближайших учеников и спутников апостола языков – Павла. Следовательно, по своим воззрениям, он был сторонником не иудаистической, а христианской сотериологии, и уже по одному этому не мог питать симпатий к аргументам Иудействующих старцев. А во-вторых, целью написания им книги Деяний апостольских служило намерение изобразить постепенный рост христианской церкви за ее начальный, апостольский период. Иудаистическая реакция, тормозившая рост новозаветной церкви, могла только отрицательно интересоваться Дееписателя, а потому он избегает говорить о ней самостоятельно и подробно, что, очевидно, имело место и в данном случае. Однако и здесь Дееписатель совершенно свободен от упрека в тенденциозности: главных пунктов иудаистической аргументации Иерусалимских старцев он все же не замолчал, но отметил их постольку, поскольку они нашли себе окончательное выражение в заключительной речи ап. Иакова и в постановлении собора.

VI. Апостольский декрет

Заключительный отдел истории иерусалимского собора, известный в библейско-исторической науке под именем «апостольского декрета», разработан в ней особенно тщательно и подробно, преимущественно, с внешней, ¹⁶³ текстурально-критической и библейско-исторической стороны. Наше же внимание он привлекает по своей внутренней стороне, как идеальное выражение всей высоты истинно-соборного духа.

Самый текст соборного определения читается так: «ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите»¹⁶⁴. Независимо от различного понимания деталей декрета, большинство ученых сходится в признании его общего родства с так называемыми, «ноевыми заповедями»¹⁶⁵, соблюдение которых закон Моисеев считал обязательным для «пришельцев», известных, позднее под именем «прозелитов врат» (Лев.17–18 гл.)¹⁶⁶. Все четыре заповеди декрета: воздержание от: 1) идоложертвенного, 2) крови, 3) удавленины и 4) блуда имеют характер не обще-моральных христианских предписаний, а временных, чисто-исторических запрещений, обусловленных потребностями исторического момента: они устанавливают *minimum* тех требований, исполнение которых необходимо было для возможности жизненно-практического общения споривших сторон¹⁶⁷. Даже наиболее, казалось бы, обще этическое предписание – воздерживаться от блуда (πορνεία) и то, по мнению экзегетов, или касалось объема брачных запрещений (ограничение слишком широкой свободы брака и развода, практиковавшейся у язычников), или даже, вместе с тремя остальными заповедями, относилось к языческому идолослужению (направлено было против религиозных непотребств). Словом, в постановлении иерусалимского собора нельзя не видеть известной уступки ветхозаветному номинализму, сделанной ему как бы в возмещение той главной

его утраты, которую он понес с отменой обязательности обрезания.

В такой редакции соборного определения должно признать высокую мудрость апостолов и глубокое проникновение их истинно соборным духом. Строго говоря, собственная мораль христианства нисколько не нуждалась в четырех этих, с абсолютной точки зрения, далеко не существенных, заповедях собора. К тем перлам возвышенной христианской этики, которые даны в знаменитой нагорной беседе Господа, четыре отрицательных тезиса иерусалимского собора не прибавляли ровно ничего, недаром они, позднее, и вовсе атрофировались в общехристианском сознании. Ниоткуда не видно, чтобы и на соборе кто-либо ставил их особенно высоко и авторитетно. Однако они все же вошли в соборное определение и заняли в нем даже доминирующее положение. Чем же можно объяснить все это? Единственно только любвеобильным снисхождением апостолов к немощной совести иудействующих братьев, во главе с их старцами. Полная отмена не только обрезания, но и всего Моисеева закона, даже последнего его *minimum'a*, в виде требований от прозелитов врат, нанесла бы слишком сильный удар религиозно-национальному чувству иудействующих христиан, и кто знает, быть может, даже вовсе оттолкнула бы их от христианской церкви, или произвела бы в ней серьезный раскол. Последующая церковная история знает немало таких примеров, когда излишне резкая прямолинейность и недостаточная снисходительность к чужим мнениям, пускай даже заблуждениям, (разумеется, сравнительно невинным) вызывала лишь еще большее озлобление упорствующих и приводила к полному расколу их с Церковью (монтанизм, новацианство, донатизм и т.д.). В этом отношении иерусалимский Апостольский собор преподавал на все времена великий, незабываемый урок крайне бережного отношения ко всякому искреннему мнению, чуткой отзывчивости на жгучие вопросы времени и мудрой тактичности в их разрешении.¹⁶⁸

Постановление свое иерусалимский Апостольский собор изложил в письменной форме, а для доставки его другим, нуждающимся в нем церковным общинам, избрал из своей

среды специальное посольство. Обе эти черты знаменательные и сами по себе, останавливают наше внимание еще и потому, что они получили свое отражение в истории последующих церковных соборов.

Не без основания некоторыми ставится вопрос: зачем собору понадобилась письменная редакция декрета, раз снаряжалась специальная депутация, которая могла передать его устно? На это Schenz, например, отвечает, что так было поступлено для придания решению собора большей торжественности и авторитетности (Akt der Solemnisation).¹⁶⁹ Meyer же и мн. другие экзегеты считают это даже делом практической необходимости. Отправка соборной депутации устроилась совершенно естественно, так как в основании ее уже лежало антиохийское посольство, которому предстояло теперь возвращаться домой. Собор только дополнил это посольство двумя новыми своими депутатами – Иудой, прозываемым Варнавой, и Силой, «мужами, начальствующими между братьями»¹⁷⁰. А подобная добавка к антиохийскому посольству двух авторитетных соборных депутатов, как можно заключить из последующего контекста, вызывалась, главным образом, происками иудействующих лжебраций, которые, придя в Антиохию смутили и поколебали многих, говоря якобы от лица иерусалимской церкви то, чего она им отнюдь не поручала: Вот, теперь, чтобы окончательно парализовать влияние этих вредных речей, Иерусалимская Церковь и посылает своих собственных депутатов, облеченных к тому же авторитетным полномочием собора.

Но зачем же, спрашивается, потребовалось еще и особое послание (ἡ ἐπιστολή) при столь авторитетной и полной депутации? На это отвечать приходится только предположительно. Вероятно, все опять по той же причине, т.е. из боязни каких-либо интриг со стороны иудействующих лжебраций. Постановление иерусалимского собора с его почти полной отменой Моисеева закона для язычников, было слишком не похоже на коварные речи иерусалимских выходцев, настаивавшая на безусловной обязательности закона и для принимающих христианство язычников. Такая кардинальная

разница, при устной передаче декрета, естественно могла породить некоторую недоверчивость, которую поспешили бы использовать в своих целях иудействующие. Чтобы пресечь всякую возможность подобного соблазна, иерусалимский собор и решил облечь свое постановление в письменную форму, не допуская никаких уверток и кривотолков. Это было первое, в буквальном смысле, соборное послание, посланное Церкви матери ее ближайшим дочерям – церквам Антиохии, Сирии и Киликии – указанными в самом заголовке послания (Деян.15:23). Таким образом, и послание, и в особенности посольство возникли на иерусалимском соборе, более или менее, случайно – благодаря примеру антиохийского посольства, с одной стороны, и происками иудействующих лжебратий, с другой. Но возникшие здесь, на этом примерном соборе, случайно, они создали уже довольно устойчивую, можно сказать, типическую черту древних соборов, с которой мы еще не раз встретимся при дальнейшем историческом обзоре их.

В самом тексте соборного декрета есть ещё одна знаменательная фраза, получившая значение достоподражательного стереотипа в канонах последующих соборов. Это известные слова соборного определения: «ибо угодно Святому Духу и нам – ἔδοξεν ὑμῖν τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν...» (Деян.15:28). При разности в оттенках мысли почти все экзегеты толкуют эти слова согласно, именно в смысле гармонии человеческой индивидуальности с божественным внушением по откровению от Святого Духа. Таким образом, она устанавливает весьма возвышенный взгляд на соборную работу церкви, как бы приравнивая продукты этой работы к произведениям священной, богодухновенной литературы. Отсюда, очевидно, ведёт своё начало и несколько преувеличенный взгляд на соборные каноны как на нечто почти равноценное со Святым Писанием. Но независимо от всех крайностей и преувеличений, ясное указание Св. Писания на синергизм Св. Духа с активной работой членов собора (ибо в XV главе книги Деяний говорится о многом состязании и тщательном исследовании вопроса) сильно возвышает

соборную работу церкви и окружает ее ореолом относительной богодухновенности.¹⁷¹ Не лишено, наконец, значения и указание на специальный характер той пневматической эпохи, изобиловавшей различными духовными дарованиями, когда откровение от Духа, хождение в Духе и внушение от Него было довольно обычным, рядовым явлением церковной жизни¹⁷². Тем более, конечно, оно должно было иметь место в таком чрезвычайном и исключительном собрании духовно-облагодатствованных столпов церкви, каким был иерусалимский апостольский собор, санкционировавший собой этот церковный институт и давший его первый, идеальный образец.

Профессор Harnack в одной из своих последних работ формулу ἔδοξε τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν (Деян.15:28) сближает с аналогичной формулой ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (Деян.15:22) и говорит, что «если обе эти формулы евангелист Лука употребляет правильно и точно (richtig und genau), то, следовательно, он и весь собор считает органом Святого Духа. Причём способ его обнаружения был таков, что сначала особо решали апостолы и пресвитеры (besonders Vorschlägen), а затем община (πλήθος, Деян.4:32, 6:2, 5, 15:12, 30; в Антиохии Деян.21:22) или присоединялась к этому решению, или его отвергала (zustimmte oder ablehnte)».¹⁷³ Нетрудно отсюда видеть, что профессор Harnack, как и многие другие, преимущественно протестантские теологи, усматривает в истории Апостольского собора начало и ещё одного весьма важного элемента соборности, ее так называемой – «рецепции», т.е. последующего общецерковного признания, или непризнания постановлений известного собора. При всем нашем идейном убеждении в глубокой значимости церковной рецепции и ее сильной роли в истории соборов, мы все же еще не усматриваем следов рецепции в истории, первого иерусалимского собора. Профессор Harnack, как видно, базируется на прежнем, ложном представлении о составе Апостольского собора, согласно которому апостолы и пресвитеры представляли одну сплоченную, иерархическую группу, а верующий народ – другую, до известной степени ей

противоположную группу, – мирян. При такой ситуации собора, чтобы достигнуть, общего «единодушного» решения, необходимо было решение первой группы предлагать на обсуждение второй и уже только после этого вырабатывать какую-либо общую согласительную формулу. Но подобный взгляд на состав иерусалимского собора совершенно ошибочен, как это старались мы доказать выше: на соборе присутствовала не одна сплоченная иерархическая группа, а целых две – апостольско-иерархическая и народно-представительная, в лице иерусалимских старейшин. Следовательно, народ уже имел своих лучших представителей на самом соборе, так что никакой послесоборной рецепции для него вовсе и не требовалось. Мы не хотим этим сказать, что церковной рецепции Апостольского собора не было вовсе; нет, такая рецепция, несомненно, была, потому что апостольский декрет был принят всею церковью и вошел прочно в общецерковное сознание, как можно видеть из Св. Писания (Деян.16:4, 21:25; 1Кор. глава 8; 1Кор.10:28 и т.д.) и еще больше из произведений последующей церковной литературы. Но только эта рецепция *implicite* мыслилась уже в востуме народных представителей на соборе – иерусалимских старцев, а не выразилась еще и *explicite* в послесоборной «глас народа», что стало развиваться позднее, по мере сокращения общецерковного представительства на самих соборах. Апостольский иерусалимский собор слишком идеально представлял собою всю тогдашнюю церковь, все существовавшие в ней течения и настроения, почему он и исключал нужду в последующей, особой его рецепции.

Подобному тому, как пролог иерусалимского Апостольского собора имел место в Антиохии, так и эпилог его произошел там же. Дееписатель, правда, говорит об этом слишком кратко, языком простой летописной отметки: «итак, отправленные (собором) пришли в Антиохию, и, собрав людей, вручили письмо» (Деян.15:30). Но эта небольшая заметка дает Sohм'у основание к очень серьезным заключениям и выводам. Опираясь на нее, он вовсе отрицает действительность иерусалимского собора и говорит, что настоящий собор был

лишь теперь и здесь, в Антиохии. «Так называемый Апостольский собор вообще не есть собор, но обыкновенное церковное собрание и так называемый апостольский декрет не соборное постановление, а простое заключение общины... Это частное заключение одной иерусалимской общины, стоящее в полном противоречии с общецерковным учением (mit der katholischen Lehre).¹⁷⁴ Настоящий собор произошел лишь в Антиохии, после возвращения антиохийского посольства и прибытия из Иерусалима двух полномочных депутатов, которые, созвав всю местную церковь, вместе с нею прекратили раздоры в антиохийской церкви и утвердили желанный церковный «мир», после чего и возвратились снова в Иерусалим (Деян.15:30–31).

Мы напрасно стали бы искать у Sohм'a каких-либо твердых текстуальных опор для столь парадоксального его взгляда на взаимоотношение иерусалимского и антиохийского церковных собраний. Отличительная черта соборной теории Sohм'a, с которой мы еще будем в последствии иметь более подробное знакомство, это – логический круг в доказательствах автора: в основании всех и фактических выводов и теоретических рассуждений он кладет то самое, что и требуется доказать, именно, что церковный собор есть вид помощи, оказываемой меньшей и слабейшей церкви со стороны большей и сильнейшей¹⁷⁵. Благодаря этому у Sohм'a и получилось отрицание собора в Иерусалимской церкви (как сильнейшей) и признание его в церкви Антиохийской, как слабейшей. Таким образом, теория Sohм'a как бы перевертывает на изнанку все обычные представления о соборе, согласно которым соборы происходили не в малых и слабых, но в главнейших и сильнейших церквях. Не входя пока в критику этой своеобразной теории, по существу, отметим только, что в данном случае, т.е. в истории иерусалимского собора и антиохийского собрания, она не выдерживает ни малейшей фактической критики. Довольно только беспристрастно сравнить большой торжественный и полнолично-авторитетный Иерусалимский собор с совершенно почти незаметным, вскользь упомянутым собранием антиохийской церкви, чтобы

ясно видеть, где происходили настоящий, подлинный собор, (который не без основания сближают по значению со вселенским) и где только обычное, частное собрание церковной общины? Затем, если бы не взирая на очевидность, отстаивать все же наличность собора и в Антиохии, то тогда потребовалась бы радикальная переделка и всего библейского текста, излагающего историю этих двух собраний. Торжественность обстановки собрания из Иерусалима мы должны бы перенести в Антиохию; так называемый апостольский декрет, т.е. заключительно-соборное решение должны были бы приписать также больше антиохийской, чем иерусалимской церкви (иерусалимская церковь могла выразить лишь свой взгляд на дело, а решить вопрос в окончательной форме должен был антиохийский собор). Непосредственное участие в этом соборе апостолов пришлось бы вовсе исключить; посылка письменного заключения иерусалимской церкви утрачивала бы всякий смысл; наконец, последующая очень определенная и ясная традиция, именно, об иерусалимском соборе, оказывалась бы совершенно необъяснимой. Ясно, вместо того чтобы допускать такую массу исторических и логических *nonsens'ов*, гораздо лучше пожертвовать только одним – именно, самой теорией Sohм'a.

Идея Антиохийского апостольского собора, получившая у Sohм'a столь своеобразное и превратное выражение, имеет, однако и более глубокие исторические корни. Мы имеем здесь в виду широко распространенное в XVI–XVIII убеждение, что несколькими годами позже иерусалимского состоялся другой Апостольский собор (около 57 года) и именно, в Антиохии, от которого дошло до нас девять канонов. Чтобы судить о распространенности и силе этого убеждения, достаточно сказать, что из ранних авторов в него верили не только мало критические Mansi,¹⁷⁶ но и гораздо более осторожный Hardouin,¹⁷⁷ и также Fr. Torres,¹⁷⁸ D. Coustant,¹⁷⁹ Baronius,¹⁸⁰ Fabricius¹⁸¹ и т.д., а из более новых Pitra,¹⁸² P. de-Lagarde¹⁸³ и одно время – даже сам осторожный и многоученый Harnack.¹⁸⁴

Дело началось с того, что в 1572 году ученый иезуит Fr. Torr  s, (латинизированная форма Turrianus) в своем критико-

полемиическом труде против Магдебургских центурий сослался на новый памятник – каноны антиохийского Апостольского собора, список которых будто бы найден был известным кесарийским ученым Памфилом († 308 год) в доставшейся ему библиотеки Оригена. В подтверждение подлинности этих списков еще тот же Torres привел и два довольно авторитетных свидетельства – одно начала V века, принадлежащее папе Иннокентию I (401–407), другое – извлеченное из деяний VII вселенского собора, в качестве мнения одного из его членов – Григория еп. Питсундского.¹⁸⁵ Такое обстоятельство, разумеется, создавало известную историческую почву для антиохийского собора и целый ряд вышеназванных, преимущественно, католических ученых сделали его горячими сторонниками.

Но протестантская критика уже давно к этому собору отнеслась скептически. Так еще протестантский теолог половины XVII в. J. Daillé¹⁸⁶ назвал каноны антиохийского собора фальсификаторской «подделкой» иезуитов. К нему присоединились с менее резкой, но еще более основательной критикой два других ученых историка – Noële Alexandre¹⁸⁷ и Tillemont,¹⁸⁸ а в половине XIX века и небезызвестный умеренный протестантский канонист – Bickel.¹⁸⁹ Главнейшие аргументы критики – это, во-первых, полное отсутствие всяких следов антиохийского собора в сочинениях Оригена, в библиотеке которого будто бы был найден Памфилом первый список его канонов; затем – абсолютное молчание об этом соборе авторов древнейших канонических сборников, по крайней мере, до IX века, т.е. до эпохи лжеисидоровых декреталий, и наконец, неоригинальный, явно компилятивный характер самих этих канонов. Так что теперь и католическая наука отказалась от веры в подлинность антиохийского собора, выставив из своей среды трех ученых – P. Lejay,¹⁹⁰ F. Nau¹⁹¹ и Leclercq¹⁹² давших, вместе с Harnack'ом, лучшее, исчерпывающее решение вопроса.

В девяти канонах антиохийского собора говорится: о перемене имени «галлилеян» на «христиан», о запрещении для христиан обрезываться по закону Моисееву, о полной свободе доступа в христианство для язычников, о воздержании от

всяких иудейских обычаев, о безразличии чистой и нечистой пищи, об удалении от идолов и языческих обычаев, об осуждении корыстолюбия, объядения, языческих зрелищ и гаданий и наконец, о воздержании христиан от крови, удавленины и блуда. Уже самое общее ознакомление с канонами антиохийского собора дает чувствовать две отличительных черты их: во-первых, отсутствие в них всякой оригинальности и наличие сплошной мозаики, как из новозаветных книг, так и из древнецерковной литературы; а во-вторых, ближайшую связь этих канонов с апостольским декретом, по отношению к которому они являются, с одной стороны, его расширенным свободным перифразом, а с другой – его противоположной, антииудаистической редакцией, по справедливому отзыву Leclercq'a.¹⁹³ Если в постановлении иерусалимского собора звучит, как мы видели, довольно сильно выраженная иудаистическая тенденция, то здесь, в каноне псевдо-антиохийского собора не менее заметна противоположная тенденция – воздержание от иудейских обычаев и законов. Хотя Р. Lejay, основываясь на полном молчании об этом документе церковного историка Евсевия, преданного ученика Памфила Кесарийского, которому не могла бы быть неизвестна библиотека его учителя, и приходит к выводу, что редакция этого памятника позднее Евсевия¹⁹⁴, однако большинство ученых, исходя из анализа самого текста памятника, относит его к гораздо более древнему времени – к первой половине III века или даже концу II века и считает его справочным руководством какого-либо благочестивого христианина, составленным им для своего личного употребления и отредактированным им по «заповедям св. Апостолов».¹⁹⁵

Но будучи даже и доказанным апокрифом, каноны псевдо-антиохийского собора не теряют для нас своего значения и интереса, так как они дают новое и, бесспорно, веское доказательство того, насколько традиции иерусалимского Апостольского собора была жива и интенсивна в сознании древней церкви, если она могла создать и вторую, так сказать, отраженную его копию (аналогия с двойной радугой), не говоря

уже об огромной, так называемой, «апостолической» литературе, непосредственно базирующейся на иерусалимском соборе и апостольском декрете.¹⁹⁶

Такова, насколько нам удалось ее вскрыть, подлинная, фактическая история самого первого церковного собора и таково его типологическое, руководственное на все времена значение.

Глава 2. Соборы по борьбе церкви с монтанизмом (вторая половина II века).

I. Раннейшие «малые» противомонтанистические соборы (60–70-х годов II века)

¹⁹⁷После столь блестящего и вместе столь исключительного начала, каким был Иерусалимский Апостольский собор (между 50–52 годами), история церковных соборов довольно долго не имела своего дальнейшего развития, получив перерыв более, чем во сто лет. Не входя здесь в подробное объяснение данного факта, отметим только, что он является совершенно понятным и логичным, как с точки зрения общей эволюции церковного строя, так и еще больше с точки зрения развития, именно, соборного института той эпохи, когда прежние, примитивные формы церковной жизни мало-помалу атрофировались и исчезали, а новые еще не сразу сложились и окрепли. Столетний перерыв здесь, именно, и был необходим для такой естественно-постепенной, всегда довольно медленной, исторической смены.

Церковно-соборный институт вновь проявил свое действие лишь после половины второго века, в ряде соборов, связанных с начальной историей монтанизма; и так как с этого времени начинается его уже непрерывная церковно-историческая работа, то большинство новых церковных историков и канонистов, именно, отсюда, с эпохи монтанистического движения, предпочитает вести и самую историю церковных соборов.¹⁹⁸ В качестве основания для этой хронологии они выдвигают еще и такие бесспорные факты, как чрезвычайный характер, или, вернее, состав Апостольского собора (руководящая роль самих св. Апостолов), отсутствие непосредственной историко-генетической связи между первым Апостольским собором и последовавшими за ним противомонтанистическими, и наоборот – несомненную наличность этой связи между только что названными соборами и всей дальнейшей историей древне-церковных соборов. Примирая взгляды старой и новой школы на начало истории соборов – его *terminus a quo*, – мы полагаем, что истинное взаимоотношение двух указываемых начал (в старой школе – Апостольский собор, в новой –

противомонтанистические соборы) всего правильнее может быть выяснено путем одного сравнения, именно – сравнения общего заголовка истории с началом самого ее изложения: Апостольский собор в Иерусалиме является как бы общим, выразительным заглавием всей истории соборов; а рядовые противомонтанистические соборы второго века были уже началом сплошного текста самой этой истории. Говоря другими словами, Апостольский собор послужил больше идейным, а противомонтанистические – непосредственным, фактическим началом всей соборной истории церкви. Всем этим окончательно обуславливается и наш повышенный интерес к начальной фазе монтанизма (преимущественно, малоазийской) и к истории первых, вызванных им церковных соборов.

Главным и, в сущности, даже единственно авторитетным источником наших сведений о ранних антимонтанистических соборах является известный церковный историк Евсевий, который приводит одну характерную цитату по данному вопросу, заимствуя ее из сочинения древнего анонимного писателя-антимонтаниста. В виду особенной важности для нас этой выдержки, приведем ее, сначала, по греческому тексту, а затем, и по русскому переводу. Она заканчивает собою довольно обширное «вступление» из книги анонима о виновнике монтановой ереси и ее первых успехах во Фригии, Мизии, Анкире и Галатии, а также и о начавшемся в этих церквях противодействия ей, и буквально читается так: τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλᾶκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετάσαντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκίμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὲ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἰρχθήσαν.¹⁹⁹ В русском переводе это, не вполне точно, передано так: «когда, то есть, по сему случаю, верующие начали часто и во многих местах Азии собирается и, исследовав новое учение, объявили его нечестивым и отвергли, как еретическое; тогда преданные ему отлучены были от Церкви и лишены общения с нею»²⁰⁰. Нельзя, конечно, сказать, чтобы эта выдержка отличалась желательной определенностью и полнотой; но она, во всяком случае, устанавливает с достаточной категоричностью самый

факт каких-то «съездов верующих» (τῶν πιστῶν... συνελθόντων), происходивших многократно и в нескольких пунктах Малой Азии (πολλάκις καὶ πολλαχῇ), закончившихся решительным осуждением ереси и отлучением ее последователей от общения с церковью.

Съезды или сходы верующих, обсуждение здесь волнующих и спорных церковно-религиозных вопросов и принятие относительно них того или иного определенного решения, все это – типичные черты церковных соборов, предикат которых мы вправе, следовательно, распространить и на названные противомонтанистические совещания. Таким образом, можно считать, более или менее, доказанным, что вышеприведенная цитата, действительно, относится к истории соборов и, именно, содержит в себе отпечаток, так называемых, антимонтанистических соборов. К сожалению, крайний лаконизм этой важной для нас заметки стер с нее чуть ли не все конкретные, исторические краски, так что она нуждается в подробном реально-историческом комментарии, чтобы хотя сколько-нибудь восстановить ее содержание.

Первый вопрос – кто автор этой заметки? Насколько он сведущ и авторитетен и можно ли, следовательно, ему верить? Ответ не на все это одинаково легок и прост. Что касается самого имени автора, то надо признать, что оно остается для нас неизвестным, несмотря на все догадки таких авторитетных писателей, как Руфин и блаженный Иероним. Первый, т.е. Руфин, видит здесь указание на Аполлинария Иерапольского²⁰¹, а второй, т.е. блаженный Иероним – на писателя-антимонтаниста Родона²⁰². «Но то и другое – неправильно», по компетентному отзыву Ad. Hartask'a: «Евсевий сам не знал автора письма; а эти писатели, делавшие выписки из Евсевия, или строили свои собственные догадки, или поверхностно читали текст его церковной истории»²⁰³. Так что автор анализируемой выдержки, по-прежнему, сохраняет для нас одно название – «анонима». Но анонимность автора нисколько не вредит достоинству и авторитетности сообщаемых им сведений, которая говорит за себя сама. Евсевий определенно отмечает три книги противомонтанистического сочинения анонима,

причем из каждой его книги он приводит по несколько выдержек (из первых двух – по две, а из третьей – три). И выдержки эти настолько обстоятельны и характерны, что они почти исчерпывают собою содержание XVI, XVII гл. V книги истории Евсевия, где у него излагается «сказание о Монтане и ложных его пророчицах». Так что мы нисколько не преувеличим, если скажем, что аноним послужил главным и лучшим источником для Евсевия, при характеристике им монтанизма и изложении его истории; даже еще больше – весь этот отдел у Евсевия ведется по тексту анонима, состоит из его буквальных фрагментов, лишь по местами искусно связанных самим редактором отдела – Евсевием.

Нельзя не отметить как широкой осведомленности анонима относительно внешней истории монтанистического движения в Малой Азии, так и еще более его глубокого проникновения в самую внутреннюю сущность названного движения, его умения вскрыть и правильно оценить отличительную черту монтанизма – проповедь нового пророчества. Все это выдает в анониме лицо высокообразованное по тому времени, а главное – прекрасно осведомленное во всех перипетиях внешней и внутренней истории монтанизма. Так что Евсевий имел полное право назвать своего анонима одним из «ученейших мужей» (*eruditissimi viri* – Вуф.), живших в то самое время, т.е. в разгар церковной борьбы с монтанизмом, и полемизировавших с ним не только «на письма» (очевидный намек на участие и в соборах).²⁰⁴ А из различных случайных указаний и намеков самого анонима видно, что он был лицом настолько авторитетным, чтобы назидать чужую церковь (понтийскую, в Анкире Галатийской), и делать это с таким крупным успехом, что мнением его дорожили все «тамошние пресвитеры» и даже сам сопресвитер (*συνπρεσβύτερος*) – Зотик отринский»²⁰⁵. Последнее указание на «сопресвитера нашего» Зотика ведет, по мнению Zahn'a, к вероятному предположению о епископстве и самого анонима.²⁰⁶ Наконец, на современность анонима тем движениям, которые он так верно и живо изображает, указывает целый ряд внутренних признаков, важнейшими из которых признаются упоминание об Аверкии Маркелле (Аверкий,

епископ Иерапольский?), ссылка на писателя-антимонтаниста Мильтиада и особенно – точная хронологическая дата, что аноним писал свою работу на четырнадцатом году после смерти последней знаменитой сподвижницы Монтана – пророчицы Максимиллы, когда империя в течение тринадцати лет наслаждалась невозмутимым миром.²⁰⁷ Подробным специальным анализом всех этих показаний, в особенности последнего занимались два крупнейших ученых авторитета в данной области – Th. Zahn и Ad. Harnack – и оба они пришли к совершенно-согласному выводу, что аноним писал свою полемическую работу или в конце 192 года или в самом начале 193 года.²⁰⁸ Таким образом, полная компетентность, широкая осведомленность и близкая современность анонима к описываемым им событиям стоят в науке вне спора и превращают его трактат в источник первого ранга, по начальной истории монтанизма.

Второй, еще более важный для нас вопрос, касается самого анализа вышеприведенной цитаты анонима о противомонтанистических соборах. Как понимать эту цитату? О чем, собственно, идет в ней речь? О соборах ли, в их техническом смысле, т.е. в смысле, более или менее, значительного собрания в одном месте представителей многих церквей? Или же, быть может, всего только о внутренних собраниях местных религиозных общин, о так называемых пленарных или общих собраниях (*Generalversammlungen*) отдельных церквей? Многое в цитате анонима говорит, скорее, в пользу второго предположения. И, прежде всего, то, что участниками данных собраний называются просто «верующие», а не епископы, как это обычно у Евсевия относительно членов других соборов. Более естественный вывод отсюда тот, что на противомонтанистических соборах преобладающее большинство их членов состояло из простых мирян («верующие»). А это, разумеется, ближе всего могло иметь место в пленарных собраниях отдельных церквей, где объединялись все миряне известной религиозной общины, под руководством одного ее епископа и состоявшего при нем клира.

Останавливает на себе внимание также и то обстоятельство, что соборы эти происходили часто и во многих местах, в чем едва ли ощущалась бы потребность, если бы эти собрания были настоящими соборами, т.е. концентрированным представительством целой, более или менее обширной церковной территории. Отсюда, заключая к противному, мы логически вынуждаемся признать, что частые и многочисленные противомонтанистические соборы еще мало походили на настоящие церковные соборы и, приближались, скорее, к типу обычных, общих собраний местных церквей. Да, наконец, говорят, и сам аноним дает нам лучшую интерпретацию своей цитаты о соборах в форме той живой иллюстрации одного из них, изображение которой у него предлагается всего лишь несколькими строками ниже и заключает в себе следующее повествование: «быв недавно в Анкире галатийской и нашедши, что понтийская церковь оглушена криком об этом новом, не как сами они называют – пророчества, а лучше, как есть на самом деле, лжепророчества, я, сколько мог, при помощи Божьей, беседовал в церкви в течение многих дней и рассматривал отдельно, как это, так и все другое, что мне предлагали; церковь торжествовала от радости и утверждалась в истине;²⁰⁹ а противники тогда же были отвергнуты, и враги восскорбели». Здесь, как видно, речь идет о таком случае, когда по поводу приезда анонима в город Анкиру, метрополь Галатаи, вся местная понтийская церковь собралась вместе, чтобы в беседе со своим авторитетным путешественником поделится различными своими сомнениями, в ряду которых на первом месте стояло и смущение умов, вызванное монтанистическим движением. Влиятельный гость понтийской церкви оказался лицом сведущим и опытным в делах такого рода; он в продолжение нескольких дней спокойно и терпеливо вел эти религиозно-церковные диспуты и в конце концов достиг ясного раскрытия всех заблуждений и полного торжества истины к общей радости понтийской церкви и к великой досаде извергнутых из нее монтанистов (τοὺς δ' ἐξ ἐναντίας, – людей с противоположной стороны, противников).

Не были ли, спрашивается, и другие антимонтанистические собрания верующих подобными же местно-церковными пленарными заседаниями, с приглашенными, или нарочито разъезжавшими сведущими и авторитетными представителями от других церквей? Прямой намек на такое, именно, решение спорного вопроса делает латинский переводчик истории Евсевия – церковный историк V века Руфин, который вышеприведенный случай Евсевия обобщает и возводит чуть ли не в систему тогдашней церковной борьбы с монтанизмом.²¹⁰ Да и вообще, надо сказать, примеры подобных свободных бесед, а иногда даже горячих прений местной церкви с авторитетными путешественниками, далеко нередки в практике древней церкви: и у того же Евсевия мы встречаем их несколько, в роде бесед знаменитого Оригена – тогда еще мирянина – в Кесарийской церкви, или продолжительных, многодневных бесед известного епископа Дионисия Александрийского, с пресвитером Коракионом, главой хилаистов арсинойской церкви.²¹¹ Недаром, видный современный западный канонист К. Sohm усматривает в противомонтанистических соборах одну из главных опор своей оригинальной теории происхождения церковных соборов, по смыслу которой первичное зерно церковных соборов это – собрание местной церковной общины, непременно усиливаемое депутатами со стороны, от более знаменитой и авторитетной церкви. «Те собрания верующих» (о которых говорит Евсевий в выше приведенной цитате V, 16, 10), и были, именно, такими общими собраниями местных церквей (Gemeindeversammlungen), что подтверждается также и фактом отлучения (Exkommunikation) инако-верующих, каковое для своей силы необходимо требовало заключения всей общины».²¹²

При всей кажущейся убедительности вышеизложенной аргументами в защиту взгляда на противомонтанистические соборы, как на общие собрания отдельных местных церквей, она все же не свободна от серьезных выражений. Нельзя, прежде всего, придавать какого-либо особого значения довольно случайному указанию Евсевия на «верующих», как на членов этих соборов и выводит отсюда заключение об особом

характере данных соборов (не епископальном). На подобное заключение не отваживается даже и R. Sohm, хотя оно было бы ему очень на руку: «что между собранными «верными» Малой Азии прежде всего были епископы, это – говорит Sohm – понятно само собою; но столь же самоочевидно, что выражение «верующие» обозначает не только епископов».²¹³ Следовательно, термин «верующие» употреблен здесь Евсевием в самом общем и широком смысле, одинаково обнимающим собою как епископов с клириками, так и простых мирян.

Затем, если бы рассматриваемые собрания «верующих» были бы обычными, так сказать, рядовыми собраниями местных общин, то вряд ли бы настояла нужда Евсевию о них и упоминать. Ведь такие, более или менее, полные собрания местных церковных общин, под председательством своего епископа и в союзе со своим клиром, происходили в то время довольно часто: в дни воскресные, в дни памяти мучеников, по случаю выбора епископа и клириков. Если же Евсевий, или, точнее, аноним специально подчеркивает какие то особые собрания «верующих», то тем самым он уже выделяет их из ряда обычных собраний для богослужения, выборов и, вообще, решения текущих дел. Так что, во всяком случае, основываясь на тексте Евсевия, мы не можем признать этих соборов за обычные рядовые собрания только местных церквей.

Но быть может, то были не обычные, а так сказать экстраординарные собрания местных церковных общин, усиленный представителями от других церквей, как думает R. Sohm? Нет спора, что такая догадка гораздо более правдоподобна. Весьма вероятно, что многократные и повседневные собрания верующих по поводу монтанизма могли быть именно теми, несколько расширенными и увеличенными со стороны, пленарными собраниями местных церковных общин, о которых говорит Sohm и образец которых представляет аноним у Евсевия на примере понтийской церкви. Но ни откуда не видно, чтобы единичный случай, рассказанный анонимом у Евсевия, должно было возводит в систему. Да нельзя не отметить, что и этот случай не вполне совпадает с Теорией

Sohm'a, по требованию которой число депутатов, присланных со стороны, должно быть не меньше трех, или в крайнем случае двух, а уж никак не ограничивается одним лицом, что мы имеем в данном примере.²¹⁴

Но даже и допуская существование расширенных местных церковных собраний, как одной из форм противомонтанистических соборов, мы нисколько тем самым не отрицаем существования и других, уже более обширных соборов, на которых сходились (συνέρχομαι Евсевий, V, 16, 10) представители нескольких соседних церковных общин для совместного решения одного и того же, одинаково волнующего всех вопроса. Такое предположение имеет за себя целый ряд довольно веских данных. Во-первых, в самом анализируемом тексте Евсевия содержится нечто большее, чем указание на местные церковные собрания. В нем говорится о торжественном публичном исследовании и обсуждении монтанизма, после которого он окончательно был признан ересью, а все его сторонники отлучены от церкви. Все эти действия, как справедливо отмечает К. Schwartz, такого рода, что они превышают компетенцию каждой отдельной частной церкви²¹⁵. Последняя едва ли бы рискнула так авторитетно и так безапелляционно осудит новое учение, тем более такое, которое с внешней стороны имело много подкупающего в свою пользу и ничего такого, что могло бы прямо оттолкнуть от него, или обнаружить его неправильность. Тут нужна была продолжительная и внимательная работа многих церквей, в особенности их сведущих и авторитетных предстоятелей, чтобы обнаружить монтанистическую «прелесть» и найти твердые основания для ее осуждения. А для всего этого и нужны были соединенные собрания нескольких церквей, во главе с их предстоятелями-епископами, т.е. именно то самое, что на языке церковного права стало позднее называться провинциальным, или областным собором. При этом, конечно, вполне естественно, что подобные собрания происходили в более видных и крупных церковно-политических центрах, стягивавших к себе соседние окраинные церкви, а не наоборот, как полагает

то Sohm, в угоду своей предзанятой теории²¹⁰, но без всяких серьезных доказательств.

Важно подчеркнуть в свидетельстве анонима и еще одну характерную деталь. Здесь говорится, что по обнаружении монтанистической ереси последователи ее «были изгоняемы из церкви – τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν».

Если бы здесь дело шло о частных собраниях местных церквей, то, как совершенно справедливо догадывается К. Schwartz, на них рассуждали бы не принципиально-теоретически, а жизненно-практически, т.е. имели бы в виду не отвлеченное учение монтанизма, вообще, а проповедь определенных, конкретных монтанистов, или находившихся в составе данной общины, или почему-либо смутивших ее покой.²¹⁷ Отсюда и самое осуждение ереси неизбежно получило бы характер определенного указания на отдельных, конкретных личностей. А раз этого нет, раз осуждение ереси носит более общий и, так сказать, принципиальный, а не конкретный характер, то это – ясный знак того, что и самое обсуждение или осуждение ереси производилось от имени более широкого и общего собора, непосредственно не заинтересованного в указании на личности. Значение данного факта возрастет еще больше, если мы обратим внимание на то, что противники собора отлучаются не только от «общения» (κοινωνίας), но и «от церкви» (τῆς τε ἐκκλησίας). При значительной разобщенности местных церквей в древности, при их само замкнутости и местной автономности²¹⁸, при господстве такой практики, когда осужденный в одной церкви шел в другую и нередко свободно принимался в ней, было вполне естественно, что всякая местная церковь могла отлучать только от своего общения (κοινωνία), а не претендовать на то, чтобы ее осуждение распространялось и на все другие церковные общины, т.е. было общим отлучением от церкви. Этот последний характер приобретали лишь общие решения нескольких церквей, причем и степень обязательности такого решения была прямо пропорциональна объему его общности. Отсюда, если антимонтанистические соборы решались изгонять монтанистов и из церкви, то, значит, они были достаточно широки и общи,

чтобы диктовать свои обязательные постановления всей церкви, или, по крайней мере, известной значительной ее части (например, в данном примере, церквам Фригии, Галатии и Понта).

Кроме историко-филологического анализа разобранного свидетельства Евсевеева анонима, весьма важнее, можно сказать, даже решающее значение в данном вопросе должно иметь и указание на обычную соборную практику той эпохи. Правда, ранних соборных прецедентов мы не знаем; да их, по всей вероятности, и не было. Но что касается ближайших последующих соборов, то они достаточно хорошо известны. Это были знаменитые, преимущественно, восточные же и, именно, малоазийские соборы по поводу споров о времени празднования Пасхи, происходившее в самом конце II века. Соборы эти, как мы надеемся доказать в последствии, были общими, или провинциальными и состояли, главным образом, из епископов соседних церквей, собиравшихся в наиболее крупных церковно-политических центрах. А так как пасхальные соборы происходили почти на той же самой территории, что и антимонтанистические и были разделены от последних всего двумя, много тремя, десятилетиями, то есть полное основание думать, что те и другие соборы были приблизительно одинаковы и по характеру, и по составу.

Впрочем, мы не без особого намерения вставляем здесь слово «приблизительно», так как охотно допускаем наличие некоторого различия между монтанистическими и пасхальными соборами, именно, в смысле меньшего объема первых и их более узкой территории. Признание такого различия имеет за себя и теоретические и практические доводы. Главный теоретический довод это – требование закона развития, в силу которого всякий новый, в том числе и церковный институт лишь постепенно растет и крепнет: так и церковные соборы, начавшись в сравнительно небольшом масштабе, в территории, быть может, только двух, трех соседних церквей, постепенно становились все шире и полнее, до тех пор, пока не развились до объема, так называемого, вселенского собора, включавшего в себе (если не всегда фактически, то, по крайней мере, по

самой идее) организованное представительство всей Христовой церкви (соборно-кафолической). А сравнение с ростом других аналогичных институтов, в свою очередь, устанавливает, как почти общее правило, что разница между начальными фазами развития сказывается всегда отчетливее и резче, чем между последующими его формами, где эволюция идет уже более замедленным темпом. А так как и противомонтанистические и пасхальные соборы относятся к начальному периоду исторического развития соборного института в церкви, являются как бы двумя первыми его ступенями, то мы уже а priori должны допустить возможность между ними известного, достаточно заметного различия. Отсюда, если пасхальные соборы церкви одной или нескольких провинций, то противомонтанистические соборы, наверное, были лишь объединявшими церкви только части известной провинции. В этом смысле нельзя не признать некоторого здорового зерна и в соборной теории R. Sohma, принимающей за эмбриональную форму собора общее пленарное собрание одной местной церкви. Вся ошибка Sohma, – и ошибка, надо признать, роковая для всей его теории, – состоит на наш взгляд, в том, что он не с того конца ведет линию соборного развития – не с центра к периферии как бы следовало, а с периферии к центру, чего делать не следует. И пример понтийской церкви, собравшейся не где-либо на окраине, а в своем метрополе – Анкире Галатайской является лучшим опровержением ошибочной тенденции Sohma'a.

Наконец, наиболее веским практическим аргументом за сравнительную незначительность объема первых противомонтанистических соборов мы признаем выразительное указание анонима на то, что соборы эти составлялись «часто и повсюду в Азии» (πολλάκις καὶ πολλαχῇ). Как бы мы ни старались ослабить силу этих категорических указаний современного историка, мы все же не можем отрицать ни многочисленности данных соборов, ни их территориальной близости.²¹⁹ А то и другое возможно было лишь при одном условии, что раннейшие антимонтанистические соборы объединяли на себе лишь сравнительно небольшие группы ближайших, соседних церквей. Таков наш последний,

заключительный вывод из всего анализа крайне важной цитаты Евсевиева анонима о противомонтанистических соборах.

II. Большой Иерапольский собор против монтанизма (в 70-х годах II века)

Анализ основного источника наших сведений о ранних антимонтанистических соборах II века – цитаты Евсевиева анонима²²⁰ – привели нас к двум главным выводам: одному – положительному, что соборы эти, действительно, происходили, а другому, вероятному – что они были еще и не типичные по составу (все «верующие», а не представители их епископы) и главное – не велики по объему. Впрочем, оба названных свойства этих соборов органически неразделимы: коль скоро объем ранних антимонтанистических соборов определялся двумя, много тремя соседними церковными общинами, то ясно, что и состав их не мог ограничиваться одними только епископами этих церквей (ибо их тогда было бы всего 2–3 человека); а необходимо требовал восполнения со стороны остальных членов этих церквей, т.е. как прочих клириков, так и «верующих» мирян.

Нельзя, однако, не признать таких выводов слишком скромными и далеко не удовлетворяющими законного любопытства соборного историка, не отвечающими даже на такие, казалось бы, необходимые вопросы, как – кто же, когда и где, именно, собирався на соборы для борьбы с монтанизмом? Поэтому, мы нисколько не удивляемся, когда узнаём, что позднейшие церковные историки и канонисты, в особенности, составители католических соборных сборников, пытаются дать более полные и определенные ответы на поставленные вопросы. Из числа их наибольшей определенностью и полнотой отличается традиция об Иерапольском противомонтанистическом соборе, занесенная в *Libellus synodicus*, а отсюда перешедшая и в большинство позднейших соборных сборников и историй (*Balus. Labb. Mansi, Harduin, Hefele etc.*). По тексту издания *Mansi*, традиция эта содержит в себе буквально следующее: «автор *Libelli synodici* повествует, что в городе Иераполь (Азийском) происходил святой собор, состоявших из епископа этого города – Аполлинария и двадцати

шести епископов той же провинции, и что собор этот осудил и извергнул Монтана и Максимиллу, ложных пророков, а вместе с оными осудил и Феодота Кожевника». Сам Mansi озаглавляет это известие так: «собор Иерапольский, бывший около 173 года по РХ».²²¹ Почти буквально то же повторяет Mansi и еще раз, несколькими страницами ниже, где он дает греческий текст указанной традиции, с его латинским переводом. Но здесь к Hierapolitana Apollinarii он присоединяет и еще одно интересное добавление – Achilliana Sotae, – следующего содержания: «божественный и священный провинциальный собор был создан святейшим епископом (города?) Ахилл – Сотой и двенадцатью другими епископами. Он отрекся от отвергнутого Феодота Кожевника, а также и от Монтана с Максимиллой, который учил о восьмистах семидесяти восьми зонах и провозгласил себя самого за Св. Духа».²²² Таким образом, глухая ссылка Евсевиева анонима на частые и повсеместные собрания малоазийских христиан получает здесь характер конкретного указания на два противомонтанистических собора: на Иерапольский, происходивший в городе Иераполе, под председательством местного епископа Аполлинария, в составе 26-ти епископов, и на Ахиллианский, или, правильнее, Анхиальский (от Фракийского города Анхиал, на берегу Черного моря), под председательством тамошнего епископа Соты, в составе 12-ти других епископов. Первый собор Mansi помещает около 173 года, а второй – более неопределенно относит к концу правления папы Виктора (189–199).

Нам ничего больше не оставалось бы делать, как с благодарностью принять эту традицию и считать самый вопрос о соборах против монтанизма, таким путем исчерпанным, если бы приведенная версия была достаточно авторитетна и внушала бы к себе доверие. К сожалению, этого-то, как раз, о ней сказать и нельзя, так как тот источник, откуда она заимствована, довольно подозрителен и стоит на плохом счету у серьезных, независимых ученых.

Впрочем, католические ученые держатся совсем иного взгляда на *Libellum synodicum*: они считают его авторитетным церковным памятником и преимущественно из него черпают

свои сведения о древнейших соборах первых восьми веков. Даже такой серьезно образованный и далеко не крайний католик, как Hefele и тот находит нужным взять данный памятник под свою защиту и заявить, что он, «хотя и довольно поздней редакции (конца IX века), но основан на более древних и подлинных источниках»²²³. В виду такого разногласия ученых, а также еще больше и потому, что нам с этим памятником, лежащим в основе всех католических соборных сборников (в особенности Mansi), придется постоянно встречаться в настоящей своей работе, мы считаем необходимым остановиться на данном вопросе несколько поподробнее, и теперь же, раз навсегда, определить свое отношение к нему.

Именем *Libellus synodicus*, или *Συνοδικόν* (*Synodicum*) называется сборник, содержащий в себе краткие заметки о 158 соборах древней церкви, начиная с Иерусалимского Апостольского собора и кончая соборами по делу патриарха Фотия. Соборный материал его, по отзыву Ad. Harnack'a, почерпнут, главным образом, из церковной истории Евсевия; но иногда он, видимо, основан и на каких-то других, еще неизвестных нам источниках²²⁴. В научный оборот он попал довольно поздно, в самом начале XVII века, будучи впервые издан страсбургским богословом Иоанном Паппусом (*Ioannes Pappus Argentoratensis*) в 1601 году, сразу на двух языках – греческом подлиннике и латинском переводе. Затем, *Libellus synodicus* был переиздан Justell'ом в его *Biblioth. Canonum*, откуда перенесен был и в известный соборный сборник Labbeus-Cossart'a (с 1661–1672). Здесь он впервые был разбит на части, в зависимости от количества упоминаемых в нем соборов, причем каждая из этих частей отнесена была к истории соответствующего ей собора. Такой распорядок, очевидно, не понравился последующему издателю сборника соборов, – галликанскому богослову Hardouin'у, который *Libellus synodicus* поместил целиком в пятом томе своего издания (1714–1724 г.). Но последующий издатель самого обширного собрания соборов – католический аббат Mansi (1759–1798) – снова разбил содержание *Lib. synod.* по отдельным соборам, следуя примеру Labbeus-Cossart'a.²²⁵ Нельзя не отметить, что Mansi положительно

преклоняется пред авторитетом Lib. syn. и апеллирует к нему, как к бесспорному источнику древности.

Однако ближайшее знакомство с Libellus synod, не оправдывает такого отношения к нему: анализ его кратких сведений о соборах первых трех веков показывает, что в нем несомненная историческая правда перемешена с различными домыслами и интерполяциями автора в духе позднейшего католицизма. Почти все то, что есть в нем подлинно исторического – не оригинально и не ново, так как представляет свободный перифраз Евсевия, а то, что сравнительно оригинально и ново – не подлинно и не исторично, так как составлено по известному католическо-соборному шаблону, непременно требующему указать место собора, точную цифру присутствовавших на нем епископов (и только их одних), назвать имя председательствующего и подчеркнуть, насколько то возможно, преобладающее значение римского епископа. С этой последней стороны Libellus synod, невольно напоминает собой продукты той тенденциозно-ультрамонтантской, прикрывающейся авторитетом древности, литературы, типичнейшим образчиком которой является, так называемой, «лжеисидоровский сборник»; хотя и нельзя здесь не отметить, что в Libellus synod, нет каких-либо особенно грубых фальсификаций и подделок, а его домыслы и украшения – сравнительно невинного свойства.

Профессор Harnack задается вопросом, не является ли данный сборник «бесстыдной подделкой» (unverschämte Falschung – очевидно, в смысле беззастенчивого выдавания за древний памятник результат собственной компоновки) Darmari'я, который будто бы вывез его из Греции в конце XVI века и сумел выгодно продать Pappus'у?²²⁶ Конечно, при пробудившейся, под влиянием реформации любви к памятникам церковной древности, и при отсутствии серьезной исторической критики, не исключена возможность и такой корыстной эксплуатации ученой любознательности со стороны каких-либо темных спекулянтов. Но Libellus synod., пожалуй, не дает основания к столь крайним предположениям, а сам Harnack на них нисколько не настаивает. В 1893 году Harnack высказал только сожаление,

что эта книга «до сих пор еще ближе не исследована и не освещена», что буквально должен был повторить, почти в наши дни, и католический ученый – Leclercq.²²⁷ То обстоятельство, что повествование Libellus synod, заканчивается константинопольским собором 872 года дает основание думать, что в основе его, действительно, лежит довольно древний греческий подлинник, отредактированный каким-либо греком IX века и украшенный позднее различными католическими вставками. Mansi предположительно называет, в качестве греческого редактора, константинопольского патриарха – Никифора, а L. Allatius намекает на самого Фотия.²²⁸ В конечном итоге, наш собственный вывод о Libello synodico, как соборном источнике, будет таким. Памятник этот – не высокой исторической ценности, не только потому что он украшен позднейшими католическими вымыслами (их не так много, и они сравнительно невинны), но главным образом потому, что он не оригинален и слишком зависим от Евсевия. Однако в этой-то близости к Евсевию и кроется небезразличное значение данного памятника и для нас: он дает нам, сравнительно древнюю и уже по тому самому, более или менее, авторитетную интерпретацию Евсевия. Текст Евсевия иногда слишком краток, состоит больше из намеков, чем из связного повествования; да еще из таких намеков, которые бывают рассеяны, в виде случайных замечок, на пространстве нескольких глав и даже книг. Заслуга автора Libelli synodici и состоит в том, что он прекрасно изучил весь материал Евсевия о древнейших соборах, довольно тщательно его объединил и, в общем, сжато и умело его прокомментировал. Так, что Libellus synod, для нас ценен и важен главным образом, как хороший комментарий к известиям Евсевия о соборах древней церкви. Там же, где Libellus synod, делает собственные добавления к Евсевию, как относительно целых новых соборов, так и относительно различных деталей прежних, известных и по Евсевию, он почти не имеет никакой исторической цены, по крайней мере, в речи о соборах первых трех веков.

Типичным примером сильной зависимости Libelli synodici от Евсевия и его своеобразных приемов соборной композиции

являются и вышеприведенные отрывки из него о двух антимонтанистических соборах – Иерапольском и Анхиальском. Что оба этих отрывка – не оригинальны и стоят в полной зависимости от Евсевия, этого не отрицают и католические поклонники *Libelli synod.*, как, например, Hefele, который на этом строит даже его защиту: «в частности то, что он (L. s.) говорит о двух вышеназванных соборах, заслуживает полного доверия, так как всецело согласуется с данными истории Евсевия»²²⁹ Но с точки зрения беспристрастной исторической критики в этом-то поразительном совпадении *Libelli synod.* с Евсевием и заключается разгадка всего его значения в данном случае.

Сопоставление *Libelli synod.* с соответствующими местами из церковной истории Евсевия, где говорится о преимущественной роли в борьбе с монтанизмом двух современных епископов – Аполлинария Иерапольского и Соты Анхиальского – и дало, очевидно, автору *Libelli synodici* повод сочинить свой правдоподобный вымысел о двух соборах, будто бы организованных двумя только что названными видными борцами против монтанизма. Конечно, это еще несколько не исключает возможности того, что названные соборы существовали и на самом деле. Мы готовы признать даже в большем, что субъективно, т.е. лично для нас возможность их, в особенности, первого – Иерапольского собора стоит довольно твердо. Но новых объективных оснований, помимо отдаленных намеков Евсевия, *Libel. synod.*, во всяком случае, не дает никаких. А если, впрочем, кое-что в этом смысле и предлагает, например, точную цифру присутствовавших епископов, то делает это без всяких оснований и *eo ipso* только выдает свое произвольное сочинительство. Таким образом, серьезный, научно-беспристрастный анализ версии *Libel. synod.* о двух противомонтанистических соборах снова возвращает нас к Евсевию и заставляет, именно, у него доискиваться окончательного решения затронутого здесь вопроса.²³⁰

Личность Аполлинария, епископа Иерапольского, с именем которого *Libel. Synod.* связывает первый большой противомонтанистический собор, выступает в сочинениях Евсевия («Церковной истории» и «Хроника»), а за ним и у

других древне-церковных авторов, с достаточной определенностью, именно, как убежденного апологета и мужественного защитника церкви от ее внешних (языческая власть) и внутренних врагов (монтанисты). Евсевий называет Аполлинария, епископа церкви Иерапольской (город Иераполь был метрополем провинции Фригии), вместе с Мелитом, епископом Сардийским (Сарды – метрополь провинции Лидии) наиболее прославленными церковными деятелями эпохи римского императора Марка Аврелия (161–180), которому оба они, между прочим, подавали защитительные апологии²³¹. И Мелитон, и Аполлинарий были также плодовитейшими церковными писателями, откликнувшимися на все нужды своего времени. Не прошли они и мимо новой, тогда еще только что возникавшей, катафригийской (по месту, от Фригии) ереси, или монтанизма (по имени основателя – Монтана). В частности, Аполлинарий Иерапольский отозвался на это новое антицерковное движение, вспыхнувшее, прежде всего, в его области, особым сочинением «о фригийской ереси» (κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως), написанным им позднее других его сочинений (μετὰ ταῦτα), но, однако, ещё раньше того, чем эта ересь успела вызвать сильное церковное брожение в малоазийских провинциях.²³² Характерно отметить, что в этом первом известии об Аполлинарии Иерапольском, как писателе-антимонтанисте, Евсевии для обозначения самых его писаний употребляет такие термины (συυράματα, συνέγραψε), которые, ближайшим образом, говорят о сборнике писем, пастырских посланий, или самое большее – о собрании отдельных, более или менее, случайных и отрывочных записей, объединенных лишь единством предмета – критикой монтанизма.²³³ Об одном из таких, именно, пастырско-полемических посланий Аполлинария Иерапольского, Евсевия и говорит дальше, посвящая ему целую особую главу в своей истории (V:19). В виду огромной важности для нас данной главы, приведем ее полностью и дадим ее посильный анализ.

В девятнадцатой главе пятой книги «церковной истории» Евсевия мы читаем следующее: «о сочинениях Аполлинария против фригийской ереси упоминает Серапион, который в то

время, после Максима, был, говорят, епископом антиохийской церкви. Это упоминание находится в его послании к Карику и Понтику, где, опровергая ту же ересь, он прибавляет следующее: «чтобы вы знали, с каким сильным отвращением смотрело все живущее на земле братство на это ложное училище так называемого нового пророчества, я посылаю к вам сочинение (υράματα) Клавдия Аполлинария, блаженнейшего епископа Иерапольского в Азии». На этом же послании Серапиона можно видеть и подписи разных епископов. Один из них подписался так: «Аврелий Кириний мученик – молюсь о вашем здравии»; а другой – следующим образом: «Элий Публий Юлий, епископ поселения Девельты во Фракии: призываю во свидетели Бога, что блаженный Сотас, епископ анхиальский, хотел было изгнать нечистого духа Прискиллы, но лицемеры не допустили его». В означенном послании есть, говорят, собственноручные подписи и многих других, единомыслящих с ними епископов. Так вот что написано об этих еретиках».²³⁴

Чтобы лучше ориентироваться в этом богатом, но крайне сжатом, историческом материале, остановимся, прежде всего, на выяснении имеющихся в нем довольно многочисленных собственных имен. Главным действующим лицом является здесь автор послания к Карику и Понтику Серапион, епископ антиохийский. Это – личность вполне определенная. Он был восьмым, по преемственному порядку, епископом антиохийской церкви (великой Антиохии Сирийской), следовавшим за Максимом (Евсев.5:19) и предшествовавшим Асклепиаду (Евсев.6:11).²³⁵ Время его епископства, на основании замечательно согласных показаний Евсевия и Иеронима, устанавливается почти с абсолютной точностью: то было последнее десятилетие второго века и первое третьего, или, по более детальному показанию Harnack'a период времени с 190–212 (191–211).²³⁶

Что касается хронологической даты самого вышеприведенного письма, то ее можно установить лишь предположительно, ближе отодвигая ко второй половине епископата Серапиона, т.е. к началу III века. Право так думать дает, главным образом, перечень сочинений Серапиона,

помещенный у Евсевия (VI, XII), где письмо его к Понтию и Карику поставлено после послания к некоему Домну (а не Домнину, как в рус. переводе), павшему во время недавно бывшего гонения, под которым, по общему мнению историков (Harnack, Zahn, Bonwetsch), разумеется гонение Септимия Севера (по указу 208 года). Но строго говоря, у нас нет гарантий того, что перечень Евсевия держится хронологического распорядка, а, следовательно, и нет прочных данных для точной хронологии рассматриваемого письма. Однако самый факт нового упоминания об этом письме не теряет для нас своего важного значения, во-первых, как повторное подтверждение вышесказанного (Евсевий V, XIX), а во-вторых – и как некоторое добавление к нему, важное для установки личности адресатов. Евсевий буквально говорит здесь так: «у многих, вероятно, сохраняются многие памятники письменных трудов Серапиона; но до нас дошли только его послания; во-первых, к некоему Домну, во-вторых к *духовным лицам* (курсив наш) – Понтию и Карику (а не Кирику, как в русском переводе) и некоторым другим»²³⁷. Отсюда с несомненностью вытекает лишь то, что адресаты исследуемого Серапионова послания – Понтий и Карик – были лицами духовными «ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες».

К сожалению, больше нам ничего о них неизвестно, кроме только разве еще филологического анализа самих этих имен, из которых первое, по-видимому, римско-латинского происхождения (Πόντιος=Pontius, ср. Понтий Пилат), а второе – типично-малоазийское, с семитическим оттенком (малоазийская провинция «Кария» и еврейского קָרַיִם «Караимы»)²³⁸. Равным образом, нет возможности точнее раскрыть и смысл эпитета «церковные мужи». Можно только строить догадку, что они не были епископами, потому что при епископах Евсевий, обычно, ставит и обозначение их кафедр, чего нет в данном случае. Вероятно, это были только пресвитеры и возможно, что – пресвитеры временно вдовствующих кафедр, которых соседний авторитетный епископ Серапион счел нужным и полезным предостеречь от опасности заражения монтанизмом, опасности, при отсутствии епископа, особенно грозной.²³⁹

Следующее собственное имя – Αὐρήλιος Κυρήνιος μάρτυς – совершенно лишено каких-либо топографических и хронологических предикатов.²⁴⁰ Единственная характеристика Аврелия та, что он был μάρτυς, «исповедник», (а не мученик, как стоит в русский перевод, ибо он остался жив после гонения), т.е. лицо, претерпевшее тяжкие мучения за свое исповедание христианства в одно из происходивших в Малой Азии (так как вся речь идет о ней) гонений. Но в какое, именно, гонение? – Это вопрос. Некоторым ответом на него является лишь то, что самая подпись учинена на послании Клавдия Аполлинария Иерапольского, следовательно, она свидетельствует о гонении, бывшем при нем, или перед ним; а таким именно, и является гонение Марка Аврелия, во время которого пострадало немало доблестных малоазийских христиан, во главе с их знаменитым вождем – Поликарпом, епископом Смирнским (†167 год).

Сравнительно более всего определенными являются два последних собственных имени в анализируемом нами тексте: это – Элий Публий Юлии, епископ Фракийской колонии Девельты и Соты, епископ фракийского же города Анхиал. Латинская форма имени первого епископа (Aelius Publius Julius) и греческая – второго (Σωτῆς) еще ничего особенного нам не говорят. Но два географических термина – Девельты и Анхиал – определенно указывают на два, почти соседних городка, расположенных на евразийском побережье Черного моря, севернее г. Византии. Из них город Девельты существует и теперь, хотя и под другим названием – под именем города Burgas, видного портового центра Восточной Румелии. А город Анхиал, лежавший несколькими милями на север от Девельты, не сохранили следов своего исторического существования. Th. Zahn подчеркивает здесь, наконец, и еще одно обстоятельство, что Анхиальского епископа Соты ко времени свидетельства о нем его коллеги и соседа – девельтского епископа Элия Публия Юлия, по всей вероятности, уже не существовало в живых; иначе не было бы нужды епископу Элии Публию клятвенно удостоверить то, что всегда устно или письменно мог бы подтвердить и сам епископ Соты²⁴¹

Представленный нами анализ собственных имен, заключающихся в послании Серапиона Антиохийского, значительно уяснил нам и все содержание исследуемого текста. Речь идет в нем, очевидно, об одном из пастырских посланий влиятельного антиохийского епископа Серапиона, написанном им в самом начале III века и адресованном к двум (или одному?) каким-то клирикам – Понтию и Карику, по всей вероятности, пресвитерам вдовствующей церкви (понтийской?). При этом, для большей убедительности, Серапион к своему письму (ἐπιστολή) присоединили и послание (υῤῥάμματa) другого прославленного борца с монтанизмом – Аполлинария, епископа Иерапольского. «На этом же послании Серапиона – читаем мы дальше у Евсевия – можно видеть и подписи других разных епископов» (V, XIX), в качестве примера чего он и приводит подписи Аврелия Квирина и Элия Публия, с рассказом последнего о Соте, епископе анхиальском. Весь вопрос теперь в том, на чьем послании имелись две последних подписи? на υῤῥάμματa ли Аполлинария Иерапольского, или на ἐπιστολή Серапиона Антиохийского? Прямой буквальный смысл фразы: ἐν ταύτῃ δὲ τῇ τοῦ Σεραπίωνος ἐπιστολῇ, по-видимому, говорит больше за письмо Серапиона. Вот почему многие ученые первоначально и склонялись к мысли, что коль скоро под посланием Серапиона антиохийского имеются подписи таких, сравнительно отдаленных епископов, как фракийские, то подобный факт неизбежно ведет к предположению, что Серапион собирал у себя в Антиохии противомонтанистический собор, как-либо около 200 года. Довольно категорично такую догадку высказывали, например, Ad. Harnack, а более условно – Bonwetsch.²⁴² Однако на этом соборе нигде не имеется ни одного намека, не только уж у Евсевия, но даже и в *Libello synodico*, так охотно распространяющемся о всяких бывших и не бывших древних соборах.

Но Th. Zahn в своей прекрасной монографии *Die Chronologie des Montanismus* подверг данное мнение основательной критике и убедительно доказал обратное – что подписи сделаны не на письме Серапиона Антиохийского, а на послании Клавдия Аполлинария Иерапольского. Решающими аргументами для

него оказались филология и общий контекст речи. «Что здесь разумеется не письмо Серапиона, но послание Аполлинария, достаточно ясно уже из того, что только последнее (Аполлинариево) обозначалось раньше, как *υράμμα*, тогда как, напротив, то – Серапионово дважды обозначено, как *ἐπιστολή*».²⁴³ Нисколько не свидетельствует против этого и греческая фраза *ἐν ταύτῃ ... Σεραπίωνος ἐπιστολῇ*, за которой следуют интересующие нас подписи. Слово *ταύτῃ* еще не означает непременно понятия «собственного» письма Серапиона, для чего был бы употреблен другой термин – *ἐν ἰδίᾳ ἐπιστολῇ*, как это мы и имеем в начале данного отрывка, где действительно, говорится о письме Серапиона. Здесь же обозначению – *ταύτῃ ... ἐπιστολῇ* придан более общий и широкий смысл, со включением в объем Серапионова письма и всех приложенных к нему документов, т.е. послания Аполлинария с подписями епископов.²⁴⁴

Не менее решительно, чем филология, в защиту взгляда Zahna говорит и контекст речи. Серапион, в доказательство полной несостоятельности монтанизма, обещает сослаться на авторитеты. Едва ли бы такими авторитетами явились современные ему епископы каких-то отдаленных фракийских провинций. В качестве современника известных епископов видных кафедр (Димитрия Александрийского, Виктора – римского, Наркисса и Александра – иерусалимских) он, разумеется, предпочел бы сослаться, именно, на них. Если же он этого не делает, то ясно, лишь потому что он был связан каким-то определенным документом, обязывавшим его ссылаться на менее известных епископов захолустных кафедр. А таким документом и было, надо полагать, послание Аполлинария иерапольского.

Последнее обстоятельство, в связи с целым рядом других, проливает свет и на послание самого Клавдия Аполлинария иерапольского, именно, не как на личное, а как на коллективно-соборное произведение. Подписи какого-то неизвестного исповедника Аврелия Квинрия и отдаленного фракийского епископа Элия Публия Юлия могли иметь вес и убедительность только в том случае, если они были сделаны ими, как членами

собора. Косвенно об этом свидетельствует и сравнительная отдаленность от малоазийского Иераполя фракийской Девельты, епископ которой мог попасть в Иераполь только по специальному вызову на собор. Ещё более решительно, именно, о соборе говорят и два выразительных указания текста: это, во-первых, – на голос «*всего живущего на земле братства*» (ἡ ἐνέργεια παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι, сравни вариант BD: ἀδελφότητι τῇ ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ὅλην), а во-вторых – «на подписи множества других епископов» (καὶ ἄλλων δὲ πλείονων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμψήφων). Ясный смысл этих определенных указаний обязывает нас признать, что по мысли Серапиона и Евсевия, Клавдий Аполлинарий в своем антимонтанистическом послании выражал не свое личное мнение, а голос всего христианского братства, соборный приговор всей церкви, или очень значительной ее части (малоазийского востока и европейской Фракии.²⁴⁵ К этим взглядам, впервые обстоятельно развитым у Zahn'a, примкнул теперь и профессор Harnack, и большинство современных авторитетов, так что вопрос о существовании большого противомонтанистического собора в Иераполе, под председательством епископа Клавдия Аполлинария, теперь можно считать почти бесспорным для церковно-канонической науки.²⁴⁶

Впрочем, совершенно твердым можно считать пока лишь одно положение – что противомонтанистический собор, при деятельном участии Клавдия Аполлинария Иерапольского, действительно был. Но где он происходил, когда, под чьим председательством, в каком составе, что на нем делалось, и какие приняты решения? – обо всем этом приходится говорить особо, и на многое отвечать лишь предположительно. Что собор происходил в Иераполе и под председательством Клавдия Аполлинария, это – прямой логический вывод из всего ранее нами выясненного текста. Евсевий, со слов Серапиона, называет это соборное послание Аполлинариевым посланием, очевидно потому, что епископу Аполлинарию принадлежала самая редакция послания; а это, в свою очередь, свидетельствует о руководящей роли Аполлинария и на самом

соборе, в качестве его председателя. Косвенно то же самое подтверждают и все те отзывы Евсевия об Аполлинарии, которые характеризуют его, как главного борца против монтанизма, как «крепкое и непобедимое оружие», которое «сила, поборающая по истине (т.е. сила церкви и ее органа – собора) противопоставила упомянутой катафригийской ереси» (Евсевий, 5:16).

Признание Клавдия Аполлинария председателем собора само собой решает и вопрос о месте этого собора, в смысле кафедрального города аполлинариевой церкви – Иераполя Фригийского. И это тем более естественно, что Иераполь, даже и независимо от знаменитого своего епископа, был в то время видным политическим и религиозным центром не одной только Фригии, (где он являлся метрополем), но и всего северо-запада Малой Азии.²⁴⁷ Точно также имя епископа Клавдия Аполлинария определяет, до известной степени, и хронологические рамки собора: авторитетный исследователь Фригии – Ramsay отводит Аполлинарию третье место в списке известных Иерапольских епископов и помещает его непосредственно за мужем апостольским – Папием Иерапольским²⁴⁸. Конечно, список этот далеко не полон и в нем много пропусков, так как большинство рядовых епископов Иераполя не оставило по себе следов в истории. Но даже учитывая и это обстоятельство, мы все же не можем время епископства Аполлинария отодвинуть дальше начала второй половины II века (60–70 годы),²⁴⁹ Более же точную дату Иерапольского собора постараемся определить позднее, когда будем говорить о хронологии раннего монтанизма и связанных с ним соборов.

По весьма важному вопросу о составе членов Иерапольского собора и их количестве мы располагаем немногими, но ценными сведениями, дающими ключи, если и не к категорическому, то все же к весьма вероятному его разрешению. Под соборным посланием епископа Аполлинария мы имеем две собственноручных подписи (или точные копии с них), из которых одна принадлежит епископу, а другая – исповеднику; кроме того, здесь сделано упоминание и о подписях многих других епископов. Вывод отсюда, по-

видимому, тот, что епископы были преобладающими членами Иерапольского собора, так как упоминается об их множестве и приводится мотивированная подпись одного из них (Элия Публия Юлия, епископа Девельты, мотивированная рассказом о случае с епископом Сотой Анхиальским). Но, являясь преобладающим в составе собора, епископы все же не были его единственным элементом: на соборе, кроме них, действовал еще один класс уважаемых представителей древней церкви – мученики, или точнее «исповедники», как это непосредственно вытекает из подписи «исповедника» Аврелия Квириния. Конечно, Аврелий Квириний, являясь исповедником, мог в одно и то же время быть и епископом. Но тогда он, вероятно, не скрыл бы такого важного своего титула в сделанной им подписи и к слову «исповедники» не преминул бы добавить: «епископ такого-то города». Поэтому и мы не имеем никакого основания считать Аврелия Квириния епископом. Да и, вообще говоря, мы не должны сходить с почвы Евсевиева текста: раз он нашел нужными обозначить его только как «исповедника», то и мы должны принять его только в этом качестве, произвольно не навязывая ему никакого другого. Отсюда мы должны сделать тот необходимый вывод, что «исповедники», как и епископы, были членами Иерапольского собора.

При таком предположении, получает свой разумный смысл и наличность на соборном послании Аполлинария каких-то двух, по-видимому, случайных подписей. Подписи эти, позволительно думать, далеко не случайны, а принадлежат, вероятно, первым подписавшимся от двух различных соборных групп – от группы «исповедников» и от группы «епископов». Вторая группа, т.е. епископская, надо полагать, численно была гораздо больше первой – «исповеднической», так как в тексте Евсевия отмечается множество, именно, епископских подписей, а не чьих-либо еще.²⁵⁰ Да это и вполне понятно: епископы являлись основным соборным элементом, в качестве главных представителей своих церквей, которые вместе с тем были и приходами. Во главе каждого такого прихода, основывавшегося обычно в городе, непременно стоял епископ, с окружавшим его клиром; а его паству составляли не только местные горожане,

но и христиане всех окрестных селений и местечек, окружающих данный город и тяготевших к нему, как к своему естественному политическому, экономическому и религиозному центру. При густоте населения и частоте городов на римско-малоазиатском востоке той эпохи, а также при сравнительно быстром и сильном распространении там христианства, нисколько не удивительно, что таких городских церквей-приходов, возглавленных епископами, там было не мало, и последние легко могли сходиться на совместные церковные соборы.

Епископальный же строй древне-церковных приходов прекрасно объясняет и то, почему на древнейших соборах, в роли представителей церквей-приходов, выступали только епископы, а не пресвитеры и не другие низшие клирики? Да естественно потому, что пресвитеры и прочие клирики лишены были всякого самостоятельного значения и представительства: они включены были в состав приходско-епископского клира и вне его не имели решительно никакой самостоятельности. Ничего подобного позднейшим приходским пресвитерам, а тем более окружным пресвитерам, облеченным некоторой, хотя и делегированной от епископа, административной властью, (наподобие древних переодетов и наших современных благочинных), тогда еще не существовало; а потому не возникало даже и самого вопроса о представительстве на соборе от пресвитеров и низших клириков. Настоятелем церкви-прихода был епископ и потому он был и естественным представителем своей церкви на соборе. Представительство на соборе епископов не было с их стороны узурпацией, или посягательством на чьи-либо права, а оно являлось простым закономерным историческим фактом, логическим выводом из всего, довольно еще примитивного строя тогдашнего церковного управления, при котором не возникало даже и потребности ни у клириков, ни у мирян в самостоятельном соборном представительстве, что начало чувствоваться лишь значительно позднее, со времени образования особых сельских приходов и их сравнительного усиления.

Но что в ту отдаленную эпоху у епископата не было даже и мысли о какой-либо сознательной монополии церковного

представительства и намеренном удалении от него других церковно-общественных групп, это блестяще доказывает факт присутствия на Иерапольском соборе группы «исповедников» (даже хотя бы одного из них, названного здесь по имени – Аврелия Квириния).²⁵¹ Присутствие «исповедников» на церковном соборе мы придаем особенно важное значение и глубокий внутренний смысл: они нужны были там, как носители высшего морального авторитета и нравственной доблести церкви, которая во всю эпоху гонимой церкви (три первые века христианства) полагалась, главным образом, в мученичестве и исповедничестве за Христа. Вот почему, на церковном соборе, – этом средоточии авторитета и моральной мощи церкви, – вполне уместно было и участие представителей от исповедников. В особенности важно и полезно, можно сказать даже необходимо было присутствие исповедников на соборах по поводу монтанизма, в виду той преувеличенной роли, какую приписывали монтанисты исповедникам. Общий дух риторического аскетизма монтанистов и их экзальтированный фанатизм²⁵² неудержимо влекли их к мученичеству. Поэтому, количество исповедников и мучеников у монтанистов всегда было значительно, чем они постоянно хвалились и в чем видели одно из главнейших доказательств своей правоты (Евсевий, V, XVI, 293 стр.). А так как моральное обаяние исповедников велико было и в православной церкви, то понятно, что и она искала у них опоры в борьбе с преувеличениями и искажениями на той же почве (религиозной экзальтации). Если епископы – настоятели и главы своих церквей-приходов были естественными представителями иерархическо-административной власти церкви, то исповедники являлись не менее законными носителями и, так сказать, живым воплощением ее морального авторитета.²⁵³ И даже то обстоятельство, что подпись исповедника Аврелия Квириния поставлена в тексте выше подписи епископа – Элия Публия Юлия невольно наводит нас на мысль, что исповедническая группа, количественно, несомненно, уступавшая епископской, качественно стояла несколько не ниже последней, соответственно своему высокому удельно-моральному весу.

Для суждения о том, как велик и многочислен был Иерапольский собор мы имеем два, и притом, недостаточно согласных показания. Первое показание говорит довольно ясно за внушительный объем собора, – за объединение на нем представителей чуть ли не от всех христианских церквей: разумею выдержку из письма антиохийского епископа Серапиона, в которой он выражает намерение познакомить своих адресатов со взглядами на монтанизм «всего живущего на земле братства». И так как непосредственно за сим следует речь о соборном послании Аполлинария, то естественнее всего выражение взглядов вселенского братства видеть, именно, в этом послании, откуда столь же логичен вывод и о весьма значительном количественном объеме Иерапольского собора. Но другое показание – ссылка на подписи под соборным посланием, в особенности, на епископскую, говорит как будто бы о противном, т.е. о незначительности членов этого собора и небольшом его объеме. В самом деле, в качестве образчика епископской подписи в истории Евсевия приводится подпись какого-то ничем неизвестного епископа Элия Публия из незначительного Фракийского городка Девельты, и нет решительно никаких следов присутствия на Иерапольском соборе не только сравнительно отдаленных епископов главных религиозных центров – Рима (папа Сотер или Елевферий), Александрии (епископ Юлиан?) Антиохии (вероятно, епископ Феофил), Иерусалима (епископы Антонин? Валент? Долихиан? Коринфа (епископ Дионисий); но и епископов ближайших, малоазийских же городов (Поликрата Ефесского, Мелитона Сардийского, Тразея Тральского, Сагириса Лаодикийского и т.д. современников Аполлинария Иерапольского, в том числе и таких видных борцов против монтанизма, как крупный писатель-антимонтанист того времени – епископ, или ритор Мильтиад.²⁵⁴ Однако, отсутствие определенных указаний в данном тексте Евсевия на перечисленных лиц еще не может служить аргументом против их присутствия на Иерапольском соборе. Рассказ Евсевия вовсе и не задается целью привести нам подлинный текст послания Иерапольского собора и дать полный перечень всех имеющихся под ним подписей: он лишь кратко

отмечает самый факт отправки такого послания и для примера приводит всего две подписи, глухо говоря и о множестве других.

Вся недоуменность вопроса может сводиться теперь лишь к тому, почему в число примерной епископской подписи попала²⁵⁵ подпись совершенного неизвестного фракийского епископа, вместо более авторитетных подписей Поликрата Ефесского, Мелитона Сардийского или Тразея Тральского? На это может быть дано несколько предположительных ответов и ни одного категорического. Наиболее вероятным лично нам кажется то предположение, что подпись Элия Публия (Aelius Publius) стояла первой в ряду епископских подписей. А первой она могла быть, именно, в силу наибольшей молодости этого епископа, или наименьшего значения его кафедры, если предположить, что и на Иерапольском соборе, как это принято на современных коллегиальных заседаниях, голосование начиналось с младших членов собора. Возможна еще и та догадка, что подпись Элия Публия остановила на себе преимущественное внимание Евсевия своей наиболее обстоятельной мотивировкой (ссылка на случай с епископом Сотой Анхиальским). Как бы то ни было, но достоверно лишь одно: подпись епископа Элия Публия не исключает собой, существования других епископских подписей, а текст Евсевия даже прямо о них говорит, хотя и в неопределенно-общей форме. Во всяком случае, подпись отдаленного Девельтского епископа довольно решительно свидетельствует о том, что влияние Иерапольского собора не ограничивалось ближайшими малоазиатскими церквами, а простиралось и на церкви Фракии. А это заставляет предполагать внушительный объем Иерапольского собора и значительное количество его членов.

Наконец, из кратких намеков Евсевия мы можем составить себе некоторое представление как о самом ходе прений на Иерапольском соборе, так и о характере принятого на нем решения. Наиболее показательной в этом смысле мы считаем подпись того же девельтского епископа – Элия Публия Юлия. Подпись его, как мы уже отмечали, представляет собой мотивированный вотум. Отсюда мы вправе, во-первых, вывести, что заключительным голосованием членов собора

обыкновенно мотивировались ими, причем следы этой мотивировки отражались иногда и на самых подписях их под актами собора. Во-вторых, отсюда же мы можем судить и о характере происходивших на соборе рассуждений: ведь, заключительный вотум того или другого лица, без сомнения, должен отражать в себе сжатый экстракт того, что данное лицо более пространно излагало и на самом соборе. Следовательно, соборная деятельность епископа Элия Публия Юлия сводилась, главным образом, к рассказам о случаях разоблачения монтанизма. Отсюда по аналогии, мы вправе распространить это и на большинство остальных членов собора. А из всего этого уже само собой получается такая картина заседаний Иерапольского собора, что они состояли, главным образом, из передачи и анализа тех фактов и примеров, которые убедительно доказывали бы несостоятельность «новой профессии» монтанизма и разоблачали бы лицемерие его вождей. В справедливости такой характеристики собора решительно убеждают нас и соответствующие параллели из истории Евсевия, где приводятся аналогичные же случаи публичного изобличения монтанизма со стороны православных епископов и примеры открытого сопротивления им со стороны лживых и лицемерных расколовождей²⁵⁶

Что же касается заключительного постановления Иерапольского собора, то оно содержало в себе самое категорическое осуждение монтанизма, как красноречиво свидетельствует об этом приведенное Евсевием начало письма Серапиона антиохийского к Карику и Понтию: «чтобы вы знали, с каким сильным отвращением смотрело все живущее на земле братство на это ложное училище так называемого нового пророчества, я посылаю к вам сочинение Клавдия Аполлинария, блаженнейшего епископа Иерапольского в Азии».²⁵⁷ Основной тон соборного послания – это «сильное отвращение» к монтанизму, явившееся очевидно в результате его решительного осуждения на названном соборе.

Возвращаясь теперь к тому, с чего мы и начали данный отдел, т.е. к речи о Libel. Synod. мы должны признать, что все его показания об антимонтанистических соборах основаны

исключительно на только что проанализированном нами тексте Евсевия. Причем картина Иерапольского собора воспроизведена им довольно правильно, (хотя слишком сжато, а по местам даже и произвольно, например, в вопросе о составе собора); рассказ же об Анхиальском соборе – чистейшая выдумка автора Synodicon'a, основанная на случайном упоминании в тексте Евсевия имени Соты, епископа Анхиальского.

Итак, из начальной поры монтанизма мы со значительной уверенностью можем говорить о целом ряде небольших малоазийских собориков (в состав двух-трех соседних церквей-приходов) и всего лишь об одном, сравнительно большом – Иерапольском соборе, объединившем на себе двойное представительство (епископов и исповедников) многих малоазийских церквей и даже церквей отдаленной Фракии, и вынесением авторитетное, решительное осуждение новоявленного лжепророчества.

III. Сущность монтанизма и необходимость напряженной церковно-соборной борьбы с ним

То, что в предыдущих отделах могли мы предложить по вопросу о соборах древней церкви против монтанизма, в сущности, основано всего лишь на двух, сравнительно небольших отрывках из церковной истории Евсевия (V:16, 10; V:19). Поэтому наши, довольно обширные речи на эту тему представляют из себя, главным образом, подробные аналитические и реально-исторические комментарии указанных важных свидетельств Евсевия, а часто – и ряд наших собственных, так или иначе мотивированных, заключений и догадок о более конкретных формах тех соборов, которые намечены в тексте Евсевия слишком неопределенно и обще. Отсюда в нашем исследовании об антимонтанистических соборах видное место занял элемент, который, в известном смысле, может быть назван субъективным, поскольку дело касается нашей личной обработки исторического текста и извлечения из него соответствующих выводов, путем нашего же собственного освящения текста и построения на такой основе наших же, более или менее, субъективных выводов. Вполне понимая, что такой, хотя и вынужденный необходимостью (отсутствием другого, более определенного материала), несколько субъективный метод исследования может встретить серьезные возражения со стороны более строгих историков и канонистов, мы и хотели бы настоящим своим очерком, если не вовсе устранить, то значительно ослабить подобный упрек и придать своим выводам и утверждениям возможно большую, чисто-объективную убедительность и силу. И самым надежным средством для достижения такой цели мы считаем сжатую общую характеристику начального монтанизма, которая ясно, определенно, а главное, научно-объективно ответила бы нам на вопросы: что такое монтанизм? представлял ли он какую-либо реальную опасность для тогдашней Христовой Церкви? и следовательно, вынуждал ли ее на столь напряженную соборную работу и борьбу с ним?

Если бы мы захотели, как можно короче ответить на первый, важнейший из поставленных вопросов, то должны были бы сделать это всего в двух словах: монтанизм это – «новое пророчество». «Новым пророчеством монтанизм называет себя сам и этим самообозначением дает знать, чем быть он претендует».²⁵⁸ Вот несколько убедительных примеров такого пророчества, взятых из специального приложения к монографии Bonwetsch'a.²⁵⁹ «Человек, как лира – говорит Монтан – а я накатываю (κάϋω ἐφίπταμαι), как бряцало. Человек спит, а я бодрствую. Вот Господь приводит в экстаз сердца людей и дает сердце людям».²⁶⁰ Про того же Монтана Епифаний свидетельствует: «Монтан говорит в так называемом своем пророчестве (ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ): «Я Господь Бог Вседержитель, вселившийся в человека», и ещё: «ни ангел, ни пресвитер, но пришел я Господь Бог Отец»».²⁶¹ То же подтверждает и слепец Дидим: «ибо Монтан, говорят, сказал: «я – Отец и Сын и Утешитель (ὁ παράκλητος)»».²⁶² Не менее притязательны и изречения ближайших сподвижниц Монтана – пророчиц Прискиллы и Максимиллы. Прискилла, например, по свидетельству Епифания, говорила о себе: «в образе воплощенной женщины, в блестящей одежде подошел ко мне Христос и вложил в меня премудрость и открыл мне тот способ, как быть святыми и каким образом свести Иерусалим с неба».²⁶³ От Максимиллы сохранилось изречение: «меня преследуют, как волка среди овец; но я не волк; я – слово, дух и сила (ῥῆμα εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις)»;²⁶⁴ и той же Максимилл приписывают слова: «после меня не будет уже пророка, но конец мира (συντέλεια)».²⁶⁵ Очень выразительны и свидетельства известного церковного писателя Тертуллиана, уклонившегося под конец своей жизни в монтанизм и ставшего его главным идеологом: «имею я (свидетельство) самого Параклета, в новых пророках говорящего (in prophetis novis... dicentem)».²⁶⁶ Тот же Тертуллиан в полемическом трактате против Праксея обещает все дары Св. Духа, включительно до истолкования тайн божественного домостроительства (οἰκονομίας interpretatorem) тому, «кто примет речи нового пророчества» (quis sermones novae prophetiae ejus admiserit) и изберет его своим жизненным

руководством.²⁶⁷ О новоявленных монтанистах, как именно, о «пророках», или точнее «лже-пророках», говорят и современные им православные писатели – антимонтанисты (Мелитон, Мильтиад, Аполлинарий, Аноним, Аполлоний, Климент Александрийский, Ориген, Ипполит Римский), а также и последующие церковные историки и ересеологи (Евсевий, Епифаний, блаженный Иероним, Филастр и т.д.²⁶⁸). Так что по глубоко справедливому отзыву профессора Болотова, «признать монтанизм, значило признать пророчества Монтана и Максимииллы, признать открывшиеся в них духовные дарования (χαρίσματα), признать самого Св. Духа Утешителя. По мнению монтанистов, именно теперь наступила та эпоха, о которой предсказывал пророк Иоиль (Иоил.2:28): «в последние дни излию от Духа Моего на всяку плоть». Теперь настало время полного откровения Параклета, Духа Утешителя: пришел Дух истины, чтобы научить верующих всему» (Ин.14:26).²⁶⁹

Сама по себе идея «откровений Духа» (ἀποκαλύψεις τοῦ πνεύματος) и излиятий благодатной харизмы (τὰ χαρίσματα) была, как известно, далеко не нова и не чужда сознанию древней Христовой церкви: она нашла себе отражение, не только во многих авторитетных памятниках церковной литературы, но и в самих новозаветно-апостольских писаниях.²⁷⁰ Можно даже сказать еще больше – в первенствующей церкви представители благодатной харизмы – апостолы, пророки и дидаскалы – образовывали из себя род особой, так называемой, «харизматической иерархии», которая не только существовала рядом с «должностной» трехчинной иерархией (епископ, пресвитер и диакон), но, первое время даже и превалировала над последней.²⁷¹ Но, приблизительно, с середины II века (или даже с его первой половины – эпохи Игнатия Богоносца и Διδάχῃ замечается упадок харизматической иерархии и усиление на ее счет местной, должностной: «пророки» – наиболее видные представители харизматиков – берутся уже под сильное подозрение автором Διδάχῃ, преподающим верующим целый ряд практических советов, как отличить истинного пророка от ложного.²⁷² И вот, как это нередко случается, явление, исчезающее из жизни, под конец

своего существования дает последнюю, яркую вспышку. Такой, именно, вспышкой харизматической эпохи и был, по-видимому, монтанизм. Так как он не имел здоровых жизненных соков первенствующей церкви, то мог дать одну только показную внешность, лишь искаженную, патологическую реакцию.

Болезненная ненормальность монтанистической псевдо-харизмы резче всего сказалась в патологическо-аффективном состоянии их экстатических пророков. «По историческим данным, монтанистическое пророчество было исключительно экстатическим, при котором человек был только лирой. Пророки монтанистические не владели собой, не соблюдали последовательности в мысли; говорили «бессмысленно, неуместно и странно»; их слова были словами экстаиков (по Епифанию буквально – ἐκστατικοῦ ῥήματα, 48, 4)»²⁷³. Недаром, все серьезные исследователи монтанизма, начиная с Neander'a, Bonwetsch'a и Harnack'a и кончая нашими Болотовым и англичанином Gwatkin'ом, считают монтанистическое пророчество типичнейшими продуктами болезненно-религиозной экзальтации.²⁷⁴ Профессор Болотов, например, категорически утверждает, что «эксцентричные фигуры фригийских пророков... весьма сильно походили на помешанных»,²⁷⁵ а проф. Н. М. Gwatkin говорит, что монтанисты как бы объединяли в себе черты религиозно-изуверных культов Аттиса и Кибеллы (языческой Фригии) с фанатизмом древнего хилиазма и с психологией ранних английских квакеров и методистов²⁷⁶. Наиболее популярные монтанистические пророки и особенно пророчицы имели вид «безумных или бесноватых» людей, религиозных маньяков, доходящих до полной утраты собственного разума и воли, и в таком состоянии произносящих бессвязные, нелепые речи, близко напоминающие собою изречения языческих оракулов и их одурманенных пифий. Понятно, почему Евсевий такую дурную манеру (τοῦτον δὲ τὸν τρόπον) «нового пророчества» называет «неслыханной ни в Ветхом, ни в Новом Завете» (οὐτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν οὐτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται – Eusebius, Historia Ecclesiastica, V, 17, 3, 470 страница) и происходящей «вопреки обычаю,

издревле преданному» (παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα – Ibidem, V, 16, 7, 462 страница), то есть вопреки неизменно содержимому ветхозаветной и новозаветной церковью учению об истинном вдохновении от Бога. Согласно последнему, божественное вдохновение, озаряющее того или другого пророка не подавляет и не унижает его личности до какого-то болезненно-пассивного состояния, а наоборот, возводит ее на высшую ступень духовного просветления, при которой она в самой полной и наиболее совершенной форме пользуется всеми своими индивидуальными способностями. У монтанистов же как раз наоборот: сознание и ум их экстатических пророков, как говорили они сами, «помрачаемы были» (obumbrati sunt) облием божественного света, изливавшегося на них; так что в подобных случаях говорили и действовали уже не люди, а вселявшийся в них Дух,²⁷⁷ или, как обычно называли его монтанисты, сам Параклет.

Понятно, что не все монтанисты были способны к такому патологическому психозу, а лишь лица с повышенной нервной возбудимостью и с склонностью к истерии. Вот, почему, вероятно, среди них получили такое видное значение женщины (Максимилла и Прискилла), как натуры менее сильные более предрасположенные к различным формам патологической реакции. Само собою разумеется, что такие чрезвычайные экстастики пользовались у монтанистов и особенным почетом: в них видели избранные сосуды Божии, совершенные органы Духа, как бы воплощение самого Параклета. «Я – отец пришел – говорит, например, о себе сам Монтан: «Я Господь Бог вседержитель, открывшийся в человеке»²⁷⁸. Этого не следует понимать буквально, в том смысле, что Монтан, именно, себя выдавал за Бога, или Параклета, в чем упрекали его православные полемисты. А нужно видеть здесь выражение основного монтанистического убеждения, что устами Монтана и подобных ему пророков говорил Сам Бог или Его Святой Дух. И такое убеждение было у монтанистов столь сильно, что даже женщины-пророчицы в моменты экстатических прорицаний обычно говорили не в женском, а в мужском роде, как бы от

лица вселявшегося в них Духа. Так, например, Максимиλλα пророчествовала: «Господь послал меня благовестителем (μηνυτήν) и истолкователем (ἐρμηνευτήν) этого нового обетования, послал меня вынужденного (ἡναγκασμένον), хотящего (θέλοντα) и не хотящего познать ведение Божие».²⁷⁹

Отправляясь от такого преувеличенно-возвышенного взгляда на достоинство своих пророков, как чистых органов Божества, монтанисты совершенно естественно приходили и к соответствующему взгляду на авторитет новых пророчеств. Это были слова Самого Бога, чистые и беспримесные откровения Его Духа. Поэтому, не отрицая низшей, относительной истины за ветхозаветным и новозаветным откровением, монтанисты безусловно выше ставили и ценили свое новое, более совершенное откровение, в котором будто бы давалось дальнейшее раскрытие божественной истины. Отсюда и продукты этого откровения – изречения монтанистических пророков и пророчиц – получали у них огромный авторитет: они бережно хранились, заучивались наизусть и записывались в особые сборники, предназначенные, по взгляду монтанистов, пополнит и завершит канон священных книг.²⁸⁰

На почве таких взглядов сложилась у монтанистов и своеобразная теория различных возрастов Христовой церкви, подробно сформулированная несколько позднее Тертуллианом. Исходя из положения «nihil sine aetate» и из слов Екклезиаста «время всякой вещи» (Еккл.3:17), он различает следующие «возрасты» в истории божественного откровения: сначала, во времена патриархальные, оно находилось в состоянии младенчества; при Моисее и пророках – в возрасте детском; чрез Евангелие перешло в возраст юношеский и наконец чрез Параклета достигло возмужалости»²⁸¹. Вследствие всего этого, у монтанистов развилось также самомнение, высокомерие и горделиво-презрительное отношение к остальным верующим, как людям, стоящим еще на низших ступенях духовного развития.²⁸² Самих себя они именовали «духовными» совершенными христианами («пневматиками»), а всех «остальных» «душевыми» («Психиками»), несовершенными (Климент Александрийский, Строматы, IV, 13, 93).

«Что касается содержания монтанистического учения, то, по совершенно справедливому замечанию проф. Болотова, в вопросах догматических, как категорично признают все полемисты против монтанизма и сами монтанисты, не существовало никакого различия между католической церковью и монтанистами. Regula fidei была одна и та же... Весь смысл монтанистического движения лежит не в этой области: все содержание пророчеств монтанизма касалось нравственной стороны христианства. Оно затронуло глубоко практическую сторону христианской церковной жизни».²⁸³ В этой сфере первоначально монтанизм заявил себя, главным образом, тем, что воскресил самые живые и напряженные эсхатологические ожидания, т.е. ожидания близкого конца мира и грядущего страшного суда, с последующим, чисто хилиастическим раем на земле и новым Иерусалимом в его центре. Припомним, что по свидетельству Евсевиева анонима, так именно учил сам Монтан, который два незначительных фригийских городка – Пепузу и Тимион – называли Иерусалимом и приглашали идти туда всех своих последователей, чтобы они могли принять участие в имеющемся скоро открыться мессианском царстве.²⁸⁴ Близкое ожидание конца нынешнего мира настойчиво проповедовала и главнейшая сподвижница Монтана – Максимилла, которая, по словам Епифания и Евсевия утверждала, что она – последняя пророчица, так как после нее наступит конец мира.²⁸⁵ И все эти эсхатологические ожидания монтанистов были настолько напряжены, что они чуть не грезили ими наяву. По крайней мере, тот же Епифаний свидетельствует, что и в обычных церковных собраниях монтанистов нередко (πολλάκις) выступали юные девы, одетые в белые одежды и несущие возженные светильники, очевидно, в подражание мудрым евангельским девам, исшедшим в сретение своего Жениха (Мф.25:1; Откр.3:7–9).²⁸⁶ Недаром, наконец, и Тертуллиан – главный идеолог монтанизма – «вкратце обозначает все учение Монтана, как предсказание о будущем суде».²⁸⁷

Напряженность эсхатологии, при высоте самомнения, породили и третью характеристическую черту монтанизма –

ригористическую суровость в вопросах нравственной дисциплины. Ссылаясь на высшие, абсолютные требования своего нового закона и на близость конца мира, монтанисты предъявляли христианам крайне строгие, можно сказать, аскетические требования. Это выразилось в предпочтении девства перед браком, в отмене повторных браков, в суровости постов, в строгости покаянной дисциплины и в усиленном искании мученических венцов.²⁸⁸ Все эти строго-моральные черты, в особенности последние, сильно возвышали обаяние монтанизма в глазах ревнителей христианства. Недаром, по свидетельству анонима, сами монтанисты хвалились количеством своих мучеников и в этом полагали чуть ли не главное доказательство своей высшей правоты²⁸⁹. Несомненно, этими, именно, своими чертами – высокой моральной настроенности и героической твердости духа при мучениях, – монтанизм увлек и сурового аскета – Тертуллиана, ставшего горячим его адептом, а также и доблестных галльских исповедников, пытавшихся реабилитировать своих восточных собратьев перед папой Елевферием особым посланием и достигших известного успеха в этом.

Сделаем теперь попытку, основываясь на только что приведенной характеристике раннего монтанизма, кратко ответит на вопросы: чем же, в конце концов, был этот монтанизм? и в каком отношении он представлял опасность для современной ему Христовой Церкви? На первый из этих вопросов все ученые историки и богословы, при незначительной разнице в оттенках мысли, дают, в общем, замечательно согласный ответ, именно тот, что монтанизм был аскетической реакцией гностическо-эллинистическому омирщению христианства и попыткой оживить угасающую харизму первенствующей Церкви.²⁹⁰ В христианской церкви той эпохи (т.е. половины второго века, когда впервые обнаружился монтанизм, заметно выступали два основных течения: одно – широкое, либеральное, стремившееся создать безобидный компромисс между учением новой, христианской религии и укладом жизни старой, языческой культуры. Типичным выражением этого течения был эллинизованный гностицизм.

Другое течение, – более узкое и консервативное – тянуло в сторону ригористических требований сурового иудаистического номинализма. Резко выступивши еще в век апостольский (иерусалимский Апостольский собор, борьба апостола Павла с иудействующими, по книге Деяний и посланиям к Римлянам, Галатам и т.д.), течение это красной нитью проходит чрез литературу мужей апостольских (Климент Римский, Варнава, Игнатий Богоносец), сильно чувствуется в Διδάχῃ и еще сильнее в «Пастыре» Ермы. Оно же очевидно конденсируется теперь и в монтанизме, представляющем по взгляду большинства авторитетов (Harnack, Bonwetsch, Gwatkin ect.) как бы противоположность либеральному, язычеству гностицизму. В полном согласии с таким взглядом стоят и следующие выразительные строки нашего видного церковного историка, проф. Болотова: «По своему началу, монтанизм представляет явление во многих отношениях противоположное гнозису. Насколько в гнозисе преобладает характер теоретический, настолько монтанизм отличается характером практическим. Гнозис – это доктрина аристократов мысли. Центры, из которых он распространяется, – Александрия, Антиохия, Рим. Монтанизм, так сказать, демократичен и зарождается в захолустье»²⁹¹. Но эта демократичность монтанизма не только не уменьшала, а скорее даже увеличивала опасность от него: если гностицизм привлекал верхние, более образованные и культурные слои населения, обычно, сравнительно, малочисленные; то монтанизм импонировал широким простонародным массам, всегда так падким до разных видений, прорицаний и экстатических возбуждений, к чему влечет их благочестиво настроенное чувство, лишенное просвещенного контроля разума. И далеко не случайно то явление, что монтанизм, почва для которого была достаточно готова повсюду, зародился, именно, здесь, в захолустной деревушке, на границе Мизии и Фригии, т.е. в стране наименее культурной и даже дикой, да к тому же еще издавна наиболее склонной к проявлениям религиозной экзальтации и фанатизма.²⁹²

Монтанизм и гностицизм выступили на борьбу с церковной ортодоксией почти одновременно; и это было большим благом для Церкви, потому что оба этих противоположных движения взаимно себя нейтрализовывали. Но было у них нечто и такое, в чем они оказывались солидарными и потому вдвойне опасными. Несмотря на всю свою, почти полярную противоположность, гностицизм и монтанизм, как бы оправдывая известную поговорку: «крайности сходятся», совпали в своем конечном результате – именно, во взгляде на самих себя и в характере отношения к общецерковному учению.

Гностицизм, как известно, считал себя высшим религиозным ведением, доступным лишь для немногих, наиболее совершенных христиан. Монтанизм тоже, как мы видели, свое новое пророчество считали высшей и более совершенной ступенью религиозного развития («возраст зрелости» Церкви), отличающей «пневматиков» от «психиков». Отсюда у монтанистов как у и гностиков развилось презрительно высокомерное отношение к великой Христовой Церкви, рассматриваемой не только со стороны ее целого объема, – где, конечно, многое могло быть и несовершенно, – но и со стороны самих основ ее учения и жизни, т.е. в отношении к Св. Писанию и к церковной иерархии.²⁹³ Монтанизм, правда, не отрицал ни ветхозаветного, ни новозаветного канона (что делал частично гностицизм); но он возвышал над ним свою «новую профетию», призванную якобы исправить и пополнить раннейшее откровение. «Поэтому совершенно справедлив был упрек полемистов против монтанизма, упрек, может быть, имеющий основание в каком-нибудь буквальном изречении монтанистических писателей, что по воззрению этих сектантов Св. Дух гораздо более (*plura*) сказал в Монтане, чем во всех пророках и апостолах, и даже открыл гораздо более высокие тайны (*meliora atque majora*) в монтанизме и его пророчествах, чем Христос в Евангелии»²⁹⁴.

Отсюда же становится окончательно ясным, что монтанизм своей проповедью нового, совершеннейшего откровения и его постоянного дальнейшего развития, в сущности, ниспровергал все современное христианство, низводя его на низшую, уже

пережитую стадию религиозного развития, которую переросло теперь монтанистическое христианство, христианство «третьего завета» и зрелого возраста церкви.²⁹⁵ Правда, все это монтанизм делал почти бессознательно и не ведя, во всяком случае, открытой, агрессивной войны с церковным христианством. Но *implicite* все это было, несомненно, в нем заложено, а по временам даже пробивалось и наружу, в особенности, в полемике с православными по вопросам нравственной дисциплины, где монтанисты открыто унижали церковь и упрекали её «за порчу христианства».²⁹⁶ Так что Hergenrother, по нашему убеждению, вполне прав, когда причисляет монтанизм к главнейшим врагам древней церкви, говоря о них следующее: «с трех сторон церковь в первые 150 лет своего существования была угрожаема серьезными опасностями: со стороны крайнего иудео-христианства (*extremen Juden-Christentums*), которое желало ввести иудейский закон, в качестве основной части мессианского царства; со стороны многообразного гностицизма (*vielgestaltigen Gnosticismus*), который стремился пропитать церковное учение и религиозную жизнь языческой теософией и практикой мистерий; и со стороны монтанизма, который личную профетическую инспирацию (вдохновение) отдельного человека противопоставлял церковному преданию и авторитету церковных предстоятелей».²⁹⁷

В последних словах Hergenrother'a мы усматриваем вторую, типичнейшую и опаснейшую черту монтанизма, – именно то, что монтанизм, как специфический продукт псевдохаризмы, был принципиально враждебен должностной иерархии церкви. Но и здесь, так же как и раньше, этот принципиальный антагонизм больше внутренне чувствовался и выводился, чем выражался в каких-либо открытых, внешних формах. Однако последовательно логическое отрицание должностной иерархии было в монтанизме самым сильным и ясным. В самом деле, если Христова церковь, достигшая возраста совершенной зрелости, должна руководиться только Самим Богом или Его Святым Духом (Параклетом), говорящим чрез своих избранных пророков, то всякая другая начальственная иерархия, помимо

пророческой, очевидно не нужна и излишня в церкви; а если и может быть в ней терпима, то только разве для несения низших служебных обязанностей, наподобие церковных *ordines minores*. «Правда, и в их (т.е. монтанистических) собственных обществах существовала своего рода иерархия, были пророки, пророчицы, начальники и даже члены «клира»; но все эти лица выводили свои полномочия не от видимой католической церкви и ее епископов, а непосредственно от Святого Духа. В царстве Параклета и Церкви Духа, учили монтанисты, непосредственным, единственным и исключительным руководителем людей должен быть сам Дух Святой: «церковь не в числе епископов; она есть Святой Дух в духовных людях (Тертул. *De pudic.* сар. 21). Все верующие уже по тому самому, что они духовные, «пневматики», имеют непосредственное озарение от Духа, и, следовательно, могут пользоваться Его наитием и откровениями и вступать в непосредственное общение с Богом».²⁹⁸

Таким образом, идея всеобщего священства и чрезвычайной, харизматической иерархии были, можно сказать, душой монтанизма, его главным и основным пунктом. А чрез это самое монтанизм, разумеется, в корне подрывал всю клерикально-иерархическую организацию церкви и выступали молчаливыми, но очень решительным и грозным ее противником²⁹⁹. Опасность эта еще больше возрастала от того, что свой антицерковный протест, монтанизм поднимал не во имя какого-либо новшества – всегда отпугивающего робкие умы, – а во имя возврата к высокочтимой старине, к благодатной харизме апостольского века, что одно уже должно было сильно располагать в его пользу всех строгих консерваторов. Вот почему огромный успех монтанизма, чуть ли даже не самое его происхождение, некоторые историки пытаются объяснить исключительно только этим духом оппозиции и протеста против усиления клерикальной организации церкви, во имя ее изначальной харизматической свободы.³⁰⁰ Конечно, такое мнение – крайность и крайность довольно очевидная, потому что нельзя же, в самом деле, предполагать сознательный идейный протест у самых неразвитых и малокультурных

элементов христианства. Но что в основе его лежит все же известное и довольно значительное зерно истины – это стоит вне сомнений: только протест этот следует признать, больше непосредственным и, так сказать, инстинктивным, чем сознательно продуманным и планомерно осуществленным. Но такой инстинктивный, почти бессознательный протест против клерикального строя церкви был еще опаснее для него, как всякое темное, наполовину стихийное, простонародное движение: и естественно, что церковная иерархия должна была напрячь все свои силы для борьбы с этим опаснейшим для нее врагом, угрожавшим самому ее существованию, или, по крайней мере, той начальственно-руководящей роли ее в церкви, которую эта иерархия только что было получила в церковном управлении и жизни.

Теперь мы, надеемся, уже достаточно выяснили, чем, в сущности, был монтанизм в недрах древней церкви и какую огромную опасность таил в себе он для нее. Можно, не боясь преувеличения, пожалуй, даже сказать, что из всех врагов тогдашней церкви монтанизм был самым грозным и опасным для нее, потому что, во-первых, он являлся самым близким, внутренним, так сказать, домашним; а, во-вторых, и потому, что он апеллировал к лучшим воспоминаниям и чувствам (реминисценция апостольского века и требования аскетической морали). Монтанизм, можно сказать, ребром ставил самый вопрос о бытии и сущности христианства, как известной религиозно-исторической формы. Если бы в борьбе с церковной ортодоксией победил он, то обе главных опоры христианства – Св. Писание и иерархия – утратили бы свое значение, и вся линия развития исторической церкви приняла бы существенно иное, принципиально отличительное направление. И это настолько очевидно, что в полной мере признается даже Ренаном: «простодушные безумцы Фригии, – говорит он, – покушаясь на епископство, в самом деле готовили смерть христианству. Если бы восторжествовал принцип личного вдохновения – учение об откровениях и их постоянных видоизменениях – христианство зачихло бы в тайных сходках эпилептиков... Если бы все верующие имели бы одинаковое

право на священство, на духовные дары, на совершение таинств, наступила бы полная анархия».³⁰¹

Само собою понятно, что и борьба церкви с монтанизмом должна была вестись в полном соответствии с таким угрожающим его характером. Она не могла ограничиваться только небольшими внутренними совещаниями, или собориками одних местных церквей, – как то думает, например, Sohm, – а необходимо требовала дружного напряжения всех сил учащей и правящей церкви.³⁰² В особенности, энергичной и дружной вынуждена была оказаться, не столько даже атака, сколько самооборона должностной иерархии (епископата и, вообще, клира), лишавшейся, благодаря монтанизму, почти всякого значения и низводившейся на низшие служебные роли.³⁰³ Иерархия, если хотела спасти свое положение, необходимо должна была сплотиться и дружно ударить на общего врага. Так что не будь у нас совершенно никаких исторических известий о противомонтанистических соборах II века мы и тогда неминуемо должны были бы предположить их существование, как это признает даже и тюбингенец Schwegler, усматривающий в этой напряженной борьбе православия с угрожавшей ему опасностью чуть ли не первичное зарождение самого института церковных соборов³⁰⁴. К счастью, мы располагаем и ценным общим указанием Евсевия на многочисленные и повсюдные противомонтанистические соборы (V, 16, 10) и еще более важным конкретным указанием на иерапольский собор, с документальными выдержками из окружной грамоты этого собора, подробный анализ чего мы дали выше.³⁰⁵

Все вышеизложенное уполномочивает нас на вывод, что при первом же появлении монтанизма, как только успел в достаточной мере выясниться его соблазнительный для многих и угрожающий для церкви характер, против него тотчас же началась энергичная церковно-соборная борьба. Первоначально, надо полагать, она состояла в ряде общих собраний отдельных местных церквей, во главе с их епископами; затем она перешла в групповые собрания двух-трех соседних церквей и, наконец, выразилась в более обширных соборах, наподобие иерапольского, объединявших на

себе представительство даже нескольких политических провинций. На этих последних, наиболее интересных соборах, после подробного исследования и обличения монтанистических заблуждений, выносилось решительное осуждение их (способное возбудить отвращение от ереси – Eusebius, V, 19, 2), которое излагалось в виде особого соборного послания, подписывалось членами собора и рассылалось в копиях по другим церквям, вероятно, наиболее уязвимым от монтанизма. Хотя подобные соборы и не были исключительно епископскими (на них ещё присутствовали, например, «исповедники»), однако епископат имел преобладающее значение. Помимо личного авторитета многих видных епископов того времени (Аполлинария Иерапольского, Мелитона Сардийского, Дионисия Коринфского, Сагириса Лаодикийского, Серапиона Антиохийского и других), это объяснялось и епископальным (а не приходским) строем церковного управления, и выборным началом самого епископата, и тем положением, какое он занимал в церкви, в качестве преемника апостольского достоинства и стража древней традиции,³⁰⁶ и наконец, большей, чисто личной заинтересованностью епископата в борьбе с монтанизмом, который наиболее ядовитые стрелы своей полемики направляли, именно, на епископат. В этом смысле особенно характерна одна фраза Тертуллиана: «и потому церковь даже прощает прегрешения, но церковь духовная, чрез духовного человека, а не церковь – число епископов»³⁰⁷. Характерна она уже и потому, что здесь епископат выставляется в обидном свете, как синоним ложной церкви; но еще более характерна она со стороны довольно загадочного термина «число или множество епископов» (*numerus episcoporum*). В самом деле пневматическую церковь монтанистов Тертуллиан противопоставляет здесь какому-то собирательному понятию объединенного епископата. Но откуда у него могла возникнуть самая мысль о таком коллективном епископате, при той относительной разобщенности и автономности, в условиях которой находились древние местные церкви и их епископы? Наиболее удовлетворительным ответом, по нашему мнению, может служить та догадка, что Тертуллиан

отправляется здесь от общеизвестного факта епископского собрания, или собора, составившегося для осуждения монтанизма. Так как подобные соборы, надо полагать, пользовались высоким авторитетом в глазах христиан и авторитет этот, вероятно, возрастал пропорционально числу или количеству съезжавшихся на собор епископов; то Тертуллиан, чтобы уронить авторитет таких соборов, и говорит, что «число епископов» в деле выяснения истины не играет ровно никакой роли, так как духовная истина открывается, даже хотя бы и одному, но непременно духовно-одаренному человеку, какими не является ни один епископ сам по себе, а следовательно, и какое угодно количество, или число (*numerus*) их. А что Тертуллиан, действительно, знал про соборную деятельность церкви, это ясно из его категорического свидетельства о «соборах по всей Греции», в котором некоторые видят намек на те именно церковные соборы эллинизированной Малой Азии, а также Фракии и собственно Греции, которые получили особенное оживление в связи с монтанизмом и могли происходить на обеих сторонах, т.е. как на православной, так даже и на схизматической.³⁰⁸ Правда, цитата Тертуллиана, бесспорна лишь для соборов его времени, т.е. начала III века и она еще довольно гипотетична для соборов половины II века, о которых говорим мы.

IV. Хронология раннего монтанизма и соборов против него

Нам остается рассмотреть последний вопрос, связанный с монтанизмом, это – хронология его соборов. Он имеет для нас тем больший интерес, что это – в сущности, начальная дата истории церковных соборов вообще, так как с нее именно (а не с (иерусалимского, Апостольского собора) идет их непрерывающаяся нить. К сожалению, хронология антимонтанистических соборов далеко не отличается желательной точностью и ее приходится устанавливать не без труда, и то лишь приблизительно³⁰⁹.

Как это мы уже не раз указывали выше, антимонтанистические соборы должны быть отнесены к начальной поре этого движения, не раньше, но и не позже 10–15 лет с момента первичного выступления Монтана и двух его пророчиц – периода, в течение которого новая проповедь и успела бы достаточно распространиться и могла бы выявить свою грозную для церкви опасность³¹⁰. Так что весь вопрос сводится, в сущности, к выяснению того, когда же начался самый монтанизм?

Существует авторитетная прямая и точная дата времени выступления Монтана на проповеди: это – указание Евсевиева анонима, что Монтан начал пророчествовать «в проконсульство Грата» (Eusebius, V, 16, 7, 462 s.). Но, к великому огорчению, мы не можем воспользоваться этим указанием, так как до сих пор еще не известно время названного проконсульства. Если, впрочем, принять остроумную догадку Zahn'a и Bonwetsch'a, что имя «Грат» образовалось здесь вследствие случайной порчи текста из имени «Кодрат» (κατὰ Κοδράτων при древнем scriptio continua, благодаря ошибке зрения или слуха переписчика легко могло превратиться в κατὰ Γράτων), то получается уже более твердая историческая база. С именем «Кодрат» известны два малоазийских проконсула: один – управлявший в 155 году, другой – в 166 году; оба этих года, в особенности первый, вполне приемлемы³¹¹.

Другая, вполне определенная дата, принадлежащая уже самому Евсевию и занесенная им в «Хронику», помещает возникновение монтанизма под 172 годом.³¹² Но она не без основания многими заподозривается, как слишком поздняя и не согласующаяся со свидетельствами других историков (Епифаний, Иероним) и с показаниями истории самого же Евсевия³¹³. Так что Harnack, а за ним и Bonwetsch, для объяснения ее придумали нелепую вероятия гипотезу, что под 172 годом «Хроники» разумеется не первичное выступление Монтана, а вторичное – то, которое уже подвигло на энергичный отпор самого раннего и, пожалуй, самого видного тогдашнего антимонтаниста – Аполлинария, епископа Иерапольского.³¹⁴

Существует еще и третья, наиболее определенная и положительная дата возникновения монтанизма, принадлежащая ересеологу IV в. Епифанию Кипрскому. В специальной главе о «катафригах (т.е. монтанистах), Епифаний прямо заявляет; «они возникли около 19 года Антонина Пия, преемника Адриана».³¹⁵ А так как Антонины Пий царствовал с 10 июля 138 года по 7 марта 161 года, то 19 год его правления падает, следовательно, на время с 10 июля 156 – 10 июля 157 года. Правда, категоричность Епифаниевой хронологии монтанизма пытаются ослабить, во-первых, общим соображением, что он плохой хронолог, а во-вторых, и конкретным указанием на другую, совершенно противоречивую дату из той же начальной эпохи монтанизма (Haer. 48, 5)³¹⁶. Но Zahn прекрасно устранил оба этих возражения. Первое – тем, что Епифаний в данном случае выступает не хронологом – нередко, действительно, погрешающим, – а историком, и притом историком, передающим точные чужие даты. Относительно же второго указания, опирающегося на якобы несомненное противоречие Епифания с последующим контекстом, Zahn утверждает, что здесь налицо, более или менее, очевидная корректурная ошибка, – вместо «девятнадцати» (ἐννεακαίδεκα) поставлено «девятисто» (ἐννενήκοντα), – по исправлении которой все заподозриваемое место получает такой вид и смысл: «с того времени (года смерти пророчицы Максимиллы) прошло около 219 лет (а не

290) до нашего времени, т.е. до 12 года правления Валентиниана, Валента и Грациана», (что приходится на 375–376 годы по РХ). Произведя указанное вычисление 375–219, мы получаем 156 год как год смерти Максимиллы.³¹⁷ Но так как и этот год еще плохо вяжется с другими хронологическими датами, то Harnack предполагает в первоначальной дате Епифания (290 год) ошибку на целое столетие (надо бы 190 годом), и тогда годом смерти Максимиллы (375–190) был бы 185 год, что, надо думать, стоит гораздо ближе к истине.³¹⁸

Год смерти пророчицы Максимиллы, в качестве отправной хронологической даты, фигурирует также и у Евсевия, или точнее у его «анонима», у которого читаем: «от смерти сей пророчицы (предсказывавшей, как видно из предыдущего контекста, смятения и войны, после ее смерти) до настоящего времени протекло уже более тринадцати лет (τρίαιώ ὑάρ ἡ τρύσκαῖδεκα ἔτη), а на земле не было ни частной, ни общей войны; даже сами христиане, по милосердию Божию, наслаждались более постоянным миром».³¹⁹ Такой продолжительный период непрерывного политического и церковно-христианского мира, по свидетельству ученых авторитетов (Harnack, Zahn, Bonwetsch etc.), удобнее всего отнести ко времени царствования императора Коммода (17 марта 180 – 31 декабря 192 года), растянув его и на несколько месяцев управления империей Пертинакса и Дидия Юлиана³²⁰. Тогда, вычтя 13 лет из 193–192 г., мы получаем 178–180 г. как год смерти пророчицы Максимиллы. А из свидетельства Евсевиева «анонима» следует, что Монтан и Максимилла померли не в одно и то же время: «не вместе, но каждый в определенное время своей смерти»³²¹, и судя по всему контексту Евсевиева повествования, Монтан умер раньше Максимиллы, которая умирала последней из первоначальной монтанистической «троицы» (Монтан, Прискилла и Максимилла), почему она и могла предсказывать наступление после ее смерти конца всего мира.³²² Потому, смерть Монтана мы никаким образом не можем отнести позже 172–176 года. Да, разумеется, не меньше 15–20 лет должны мы отвести и на его сектантскую пропаганду для того, чтобы она могла получить то

широкое распространение и то глубокое влияние, какое она имела на всем малоазийском востоке, простираясь и за его пределы (Фракия, Галлия). А в таком случае, вычтя из 176–20, мы опять получаем цифру 156, как год выступления Монтана с его новой проповедью.

Целый ряд важных, косвенных указаний для хронологии первичного монтанизма дан в трактате и еще одного писателя антимонтаниста – некоего Аполлония, буквальными выдержками из которого наполнена вся XVIII гл. V книги Церковной истории Евсевия. Свою полемику с монтанистическими пророками Аполлоний основывает на критике их ложных пророчеств и еще более на характеристике их безнравственного образа жизни, – чревоугодия, лихоимства, корыстолюбия, пьянства и распутства. В обличениях Аполлония пред нами проходит целая галерея монтанистических расколовождей: Монтан, девица Приска, Фемизон, Александр, Максимилла и «пророки», вообще. Особенно сильно достается в них лжеисповеднику Александру, возлюбленному пророчицы (Прискиллы?), «с которым она пиршествует и которому многие кланяются». А между тем этот лжеисповедник «был осужден в Ефесе проконсулом Емилием Фронтиним не за имя Христово, а за грабежи, учиненные им уже по отступлении от веры (οὐ διὰ τὸ ὄνομα, ἀλλὰ δι' ὅς ἐτόλμησεν ληστείας), о чем желающие приглашаются навести документальные справки в общественном архиве провинции Азии.³²³ Лжеисповедничество монтаниста Александра, как можно догадываться из контекста, было синхронно страданиям известного христианского мученика – Фразея.³²⁴

Относительно всех этих событий Аполлоний определенно заявляет, что, они записаны им «через сорок лет с того времени, как Монтан начал распространять свои мнимые пророчества»³²⁵.

Самым точным хронологическим показанием во фрагменте Аполлония был бы год консульства ефесского антипата Емилия Фронтиня. Но, подобно проконсульству Грата (V, 16, 7), он остается для нас еще не известным³²⁶. Другой, более практически полезной для нас, датой является мученичество

Тразея. По категорическому заявлению Zahn'a «он, несомненно, тождественен (ist gewiss identisch) с епископом и мучеником Тразеем Евменийским, которого Поликрат Ефесский в своем хронологическом перечне малоазийских авторитетов помещает между Поликарпом и Сагарисом. Так как Поликарп умер в 155 году, а Сагарис, по свидетельству Мелитона, – в проконсульство Сергия Павла, которое, вероятно, приходилось около 164–166 и во всяком случае, раньше 168 года, то Тразей сделался мучеником около 160 года».³²⁷ Этот год мы и должны принять за *terminus a quo* для начала Аполлониевой хронологии монтанизма. Концом же его хронологии, ее *term. ad quem* служит трактат Тертуллиана против Маркиона, написанный в 212 году.³²⁸ Последний берется гранью потому, что в нем есть определенное указание на утраченный трактат того же Тертуллиана – «об экстазе» – представляющий критическую апологию монтанизма, причем седьмая глава этой апологии, по словам Иеронима (*De vir. illust.* 40 и 53 главы) была специально направлена против полемического трактата Аполлония. *Ad. Harnack* наиболее вероятной датой написания тертуллиановского сочинения «*De extasi*» *Lib. VII* считает 203–204 годы,³²⁹ откуда само собою следует, что Аполлоний писал свой трактат несколькими годами раньше, т.е. как-либо около 200 года и, вероятнее всего, в конце 90-х годов II века. Так что если мы возьмем наиболее подходящую дату 197–196 годы и вычтем из нее вышеуказанные 40 лет, то снова получим оправдание Епифаниевой хронологии, т.е. 157–156 годы, в качестве эры монтанизма.

Важное значение в деле установки хронологии начального монтанизма все ученые придают еще факту появления ереси «алогов», т.е. противников учения о Логосе (ἁ-λόγος), раскрытого, главным образом, в Евангелии, посланиях и Апокалипсисе Иоанна Богослова. Самое выступление «алогов», о которых подробно пишет еще древнейший ересеолог – Иринеи Лионский (*Haer.* 51, 33), обычно, ставится в связь с пропагандой монтанизма, именно, в качестве крайнего ему противовеса: поскольку монтанизм высоко ценил всякие «откровения» (ἀποκαλύψεις) и особенно уважал «пневматические» писания

Иоанна Богослова, постольку «алогии» наоборот – стали отрицать, сначала, «Апокалипсис», а затем четвертое Евангелие и все, вообще, произведения Иоанна Богослова³³⁰. А так как Ириней писал свое «обличение лжеименного знания» в 80-х годах второго века,³³¹ то «алогии», следовательно, успели появиться еще до этого, т.е. не позже конца 70-х годов.³³² Если же признать, что они были неумеренной «реакцией монтанизму»³³³, то хронологию последнего мы должны отодвинуть еще, по крайней мере, на десятилетие, т.е. поместит в конце 60-х годов; причем, разумеется, и эта дата будет временем уже значительного развития монтанизма, а не его первоначального появления, для чего мы должны отступить еще хотя бы на десятилетие, т.е. к концу 60-х годов. А все это и приводит нас опять к дате Епифания – 156–157 году.³³⁴

Не входя в разбор других, более мелких хронологических деталей, так или иначе относящихся к эпохе начального монтанизма (мученические акты Карпа, Папилия и Агафоника, акты Пионии, свидетельства Ипполита Римского, Тертулиана, Дидима, Филастрия и т.д.), мы, опираясь на авторитетных исследователей указанного материала (Harn. Vorw.)³³⁵, только заявим, что и этот хронологический материал столь же решительно оправдывает раннейшую Епифаниеву дату монтанизма, т.е. 156–157 год, который, вопреки более поздней дате Евсевиевой «Хроники» (172 год)³³⁶ и должен быть окончательно признан за эру монтанизма.

Но самой точной и единственно бесспорной датой из первого периода истории монтанизма считается «семнадцатый год царствования императора Антонина Вера» (т.е. 177–178 г. Марка Аврелия), – год жестокого гонения на христиан Галлии, давшего повод лионским и венским исповедникам вступить в обширную переписку с церквами Малой Азии и Рима, в которой, между прочим, затронуты были и вопросы монтанизма. Об этой обширной и интересной корреспонденции подробно рассказывает Евсевий в первых семи главах пятой книги своей истории. Из содержания ее не трудно убедиться, что, во-первых, между галльскими и малоазийскими церквами существовали самые оживленные, дружественные сношения; а во-вторых, что

галльские исповедники, по общему своему настроению и духу, стояли довольно близко к монтанистическим пророкам, хотя, конечно, и не разделяли всех их крайностей.³³⁷ Самое важное место из истории и Евсевия, характеризующее взгляд галльской церкви на малоазиатский монтанизм читается так: «так как в то же время во Фригии Монтан, Алкибиад и Феодот начали слыть в народе за пророков – (а народ верил в их дар пророчества потому, что тогда в различных церквах совершалось еще весьма много чудесных явлений Божественного дарования) и из-за них возникло разногласие (διαφωνίας), то братья, живущие в Галлии, изложили в своем послании благочестивый и православный суд (τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδόξοτάτην ὑπότακτον) и об этих людях, и присоединили различные письма скончавшихся у них мучеников, которые, заботясь о мире церквей, писали, пока были еще в темнице, не только к братьям в Азии и Фригии, но и к тогдашнему епископу римскому Елевферию».³³⁸

В этом замечательном показании Евсевия мы усматриваем довольно ясные следы особого галльского собора по поводу монтанизма. В самом деле, здесь говорится, что христиане галльской церкви («братья» – довольно аналогично «с верующими» первых противомонтанистических соборов в Малой Азии – Евсевий V, XVI, 291 стр.) вынесли какое-то коллективное решение о монтанистах; что они это решение изложили в особом послании, к которому, для большей его авторитетности, присоединили и письма своих исповедников, и что это послание они отправили в церкви востока (Азии и Фригии) и запада (Рим). Все это – такие признаки, которые говорят нам, что мы имеем здесь дело с собором Галльской церкви, происходившими, вероятно, в ее метрополе – Лионе (Lugdunensis), около 178 года и высказавшимся в примирительном тоне, т.е. в тоне сочувствия к монтанизму.³³⁹ Мы даже склонны предположить и несколько больше, – именно, что этот галльский собор был вызван восточным Иерапольским собором, вынесшим резкое и категорическое осуждение монтанизму. В противоположность ему, Лионский (по древней терминологии, Лугдунский) собор высказывается в более

мягком, примирительном духе и, в общем, скорее, берет даже монтанистов под свою защиту. Если согласится с таким предположением, то для нас окончательно выяснится и хронология Иерапольского собора, который, очевидно, происходили как-либо незадолго до 177 года и произвели довольно решительный поворот на всем востоке, в смысле осуждения монтанистов, заступиться за которых и сочли теперь своим долгом галльские христиане – их братья не только по духу, но и по близким взаимным связям (церковь мать и церковь дочь). Во всяком случае, даже и независимо от всех этих, хотя и правдоподобных, но все же только гипотез о Лионском соборе, мы имеем тот твердо установленный факт, что к 177 году монтанизм успел уже основательно привиться на далеком западе (Галлия) и достичь Рима.³⁴⁰ А для всего этого, разумеется, необходимо было не меньше 15–20 лет его предварительного развития на месте его родины, в церквях Фригии и Малой Азии, откуда снова следует естественное заключение к хорошо знакомому 157 году.

Оканчивая свое невольно затянувшееся исследование древнейших антимонтанистических соборов, мы не можем пройти молчанием и остроумной догадки Leclercq'a, который относительно тоекратного осуждения монтанизма Римом задается вопросом: «не были ли эти торжественные осуждения своего рода эхом соборных осуждений, выносимых в Малой Азии?.. По-видимому, православные востока искали сочувственной поддержки своим отлучительным постановлением в Риме»³⁴¹ и в эдиктах папе Елевферия (174–189), Виктора (189–199) и Зефирина (192–217) они такую поддержку, действительно, и получали. Если эта догадка может быть принята, то она логически обязывает нас к допущению еще ряда новых гипотез: эдикт папы Елевферия мы должны будем счесть за ответ на постановление Иерапольского собора, (бывшего, вероятно, около 172–173 г.), а эдикты Виктора и Зефирина признать откликами ни каких-то два, еще неизвестных нам, восточных противомонтанистических собора, аналогичных Иерапольскому и происходивших в правлении названных пап.³⁴²

Итак, монтанистическое движение II века сыграло самую видную роль в истории и росте церковно-соборного института. С одной стороны, оно послужило тем толчком, который опять возродил этот, временно заглухший было, апостольский институт и вдохнул в него новую жизнь. С другой – оно явилось тем организующим фактором, который, при сохранении прежнего внутреннего духа, придал соборному институту несколько видоизмененную внешнюю форму, применительно к потребностям переживаемого исторического момента и к условиям тогдашнего церковно-общественного строя. Всем этим обновленные противомонтанистические соборы впервые, так сказать, намечали основные линии богатого последующего развития церковных соборов, – первоначально, пока, в двух главных их типах – «малых соборов» (двух-трех соседних церквей) и «больших» (из церквей целой провинции, а быть может даже и не одной).

Глава 3. Соборы по поводу споров о Пасхе (конца II века)

I. Сущность пасхальных споров

Прошло не больше одного-двух десятилетий после первого, наиболее грозного натиска на юную Христову церковь со стороны монтанизма, – получившего, правда, достойный отпор на целом ряде соборов, – как на ту же церковь надвинулась новая серьезная опасность, в форме внутренних, можно сказать, даже междоусобных споров, вызвавших еще более оживленную соборную работу всей тогдашней церкви. То были громкие пасхальные споры, глубоко взволновавшие всю древнюю церковь и приведшие к острому столкновению восточную и западную ее части, чуть было не закончившемуся их формальным разрывом еще в ту далекую эпоху.³⁴³

Основной пункт древнейших пасхальных споров, независимо от других, более мелких деталей,³⁴⁴ касался, строго говоря, одного главного вопроса – когда справлять годовой христианский праздник Пасхи: 14 ли Нисана, по примеру самого Иисуса Христа и святых апостолов, совершивших в этот день законную иудейскую Пасху,³⁴⁵ или же в ближайший воскресный день после него, в воспоминание главнейшего новозаветного события – искупительной смерти и победного воскресения Христова?

Главный вопрос о том, когда праздновать христианскую Пасху, вскоре осложнился и другим, уже производным от него – как ее справлять? Праздновавшие Пасху вместе с иудеями, т.е. 14 Нисана, из двух моментов Пасхи – смерти и воскресения Господа – подчеркивали, преимущественно, первый, благодаря чему и самая Пасха превращалась у них больше в «воспоминание о страданиях» Христа (ἡ τοῦ πάθους ἀνάμνησις). Переносившие же празднование Пасхи на ближайшее после 14 Нисана воскресенье, естественно, тем самым отдавали предпочтение моменту воскресения Господа (τὸ τῆς ἀναστάσεως μυστήριον). Конечно, в обоих этих случаях христианская Пасха оставалась все же величайшим праздником, посвященным радости о новозаветном спасении. Но самый характер, или тон этого праздника, как говорит профессор Болотов, был различен:

серьезно-торжественный и отчасти даже как бы траурный у одних (справлявших Пасху 14 Нисана, или, как их отсюда позднее стали называть «четыренадесятников», по латыни, «квартодециман») и светло-радостный у других, (праздновавших в день воскресный, так называемых, «воскресников», или сторонников римской практики).

К двум названным, спорным пунктам не замедлил присоединится еще и третий, касавшийся подготовки к празднику – о так называемом предпасхальном посте. Величайшему празднику Пасхи у всех христиан, по обычаю ветхозаветной церкви и по примеру самого Господа, предшествовал строгий пост. Но существующего теперь у нас, так называемого, Великого поста, с его сорокадневной продолжительностью (6⁷7=42+7 дней страстной седмицы) тогда еще не было, а постились везде по разному, как определенно свидетельствует об этом современник данных споров св. Иринея Лионский в своем письме к папе Виктору: «разногласят не только об этом дне, но и о самом образе поста (περὶ τοῦ εἶδους αὐτοῦ τῆς νηστείας). Ибо одни думают, что должно поститься им один только день (μίαν ἡμέραν), другие – два, а иные больше. Некоторые же меркой своего дня считают сорок дневных и ночных часов. Такое различие в соблюдении поста произошло не в наше время, но гораздо прежде, – у наших предков, которые, вероятно, не соблюдали в этом большой точности и простой частный свой обычай (καθ' ἀπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν) передали потомству».³⁴⁶ И, тем не менее, по заявлению того же Иринея, указанная разность никого не смущала; предметом же церковного разбора она сделалась, по видимому, лишь тогда, когда по разному стали не только начинать но и кончать предпасхальный пост. Именно, «четыренадесятники» (будем их для краткости называть так, хотя это и не совсем точно), дорожившие совпадением новозаветной Пасхи с ветхозаветной (заклание великого Агнца, взамен его символического, ветхозаветного прообраза) и справлявшие «Пасху страданий» или «крестную» (τὴν τοῦ πάθους ἀνάμνησιν, πάσχα σταυρώσιμον), в ту же самую ночь с 14 на 15 Нисана заканчивали и свой пост, так как отдавались уже

своей торжественно-печальной радости. «Воскресники» же, у которых их «воскресная Пасха» (πάσχα ἀναστάσιμον) нередко приходилась на третий, четвертый или даже еще дальше, день после 14 Ниссана, именно, в это-то самое время и держали самый строгий пост. Особенной строгостью отличался у них тот промежуток времени, который разделял момент крестной смерти Господа от момента Его ³⁴⁷воскресения. Если и на каждой неделе пятница еще очень рано ³⁴⁸сделалась днем усиленных молитвенных стояний (dies stationis) и сугубого поста, то великая пятница, предшествовавшая Пасхе, разумеется, должна была выделяться и в этом отношении. «Обычный пост – говорит Дюшен – соблюдали на этой неделе с особенной строгостью, причем большей частью продолжали его до утра воскресенья. Таким образом, христиане посвящали скорби по своему Учителе все то время, которое Он пребывал во власти смерти». ³⁴⁸ Такое раннее окончание поста «четыренадесятниками», в особенности, когда оно приходилось на конец страстной седмицы у «воскресников», без сомнения, не могло не оскорблять религиозного чувства последних, и неминуемо должно было вести к взаимным препирательствам и ссорам. По-видимому, именно эта, так сказать, обиходно-житейская, бытовая сторона пасхальной практики, – в особенности заметно чувствовавшаяся при совместной жизни «четырдесятников» и «воскресников», как это бывало, например, в Риме, – и послужила отправной точкой, непосредственным поводом к возникновению и обострению пасхальных споров.

Что касается самого происхождения всех указанных пасхальных различий, то они возникли совершенно естественно и незаметно. Первые христиане – жители Иерусалима и соседних с ним областей – были в главной своей массе иудео-христианами (коренные иудеи и иудеи рассеяния). Они, как мы знаем из истории Иерусалимского, Апостольского собора), а также, вообще из книги Деяний и апостольских посланий), сохраняли еще довольно тесную связь с ветхозаветным иудейством, его законами, обрядами и культом. В частности, посещали они по субботам и иудейские синагоги (Деян.3:1, 14:3,

18:18–21, 20:16, 21:17–30; 1Кор.16:8 и т.д.); а из иудейских праздников справляли, по крайней мере, два – Пасху и Пятидесятницу, придав, впрочем, и им, новый христианский характер.³⁴⁹ Пятидесятница – день рожденья новозаветной церкви, – посвящалась воспоминанию чудесного сошествия Св. Духа в виде огненных языков, на членов сионской горницы (Деян.2:1–12); а Пасха главнейший – ветхозаветный праздник спасения Израиля – тот же свой характер удержала и в сознании новозаветных иудео-христиан, причем соответственно изменились лишь объекты этого спасения (не избавление от египетского рабства и не заклание пасхального агнца, а победа над греховным рабством и принесение великой голгофской жертвы). Подобные сопоставления могли возникнуть тем естественнее и легче, что Христос пострадал, как известно, именно, во время иудейской Пасхи и Сам является настоящим, (а не символическо-прообразовательным только) пасхальным агнцем: «ибо Пасха наша, Христос заклан за нас» (1Кор.5:7)³⁵⁰

Но рядом с этим кругом идей очень рано возник и сложился другой – уже гораздо более независимый от иудейства. Еще из новозаветных писаний мы знаем, что иудео-христиане, кроме посещения иудейского храма и синагог, собирались также и по частным домам на свои особые собрания, для слушания слова, молитвы и трапезы.³⁵¹ С течением времени связь с ветхозаветной синагогой и культом естественно все больше и больше ослабевала, а параллельно этому самостоятельность христианского культа все сильнее крепла и росла. После разрушения Иерусалима и двукратного рассеяния оттуда иудеев³⁵² связь эта еще более ослабла, за утратой фактической почвы для нее.

Если так обстояло дело среди иудео-христиан, то у христиан, из язычников, разумеется, еще гораздо меньше должно быть чувствоваться, зависимости от иудейства и еще больше замечаться чисто-христианской самостоятельности в сфере культа и праздников. В частности, очень рано, – если не при самих апостолах, то при их непосредственных преемниках, мужах апостольских – в христианской церкви, начал выделяться «день воскресный» – dies solis, как об этом говорит ряд

252

определенных, церковно-исторических свидетельств.³⁵³ Мотивы такого празднования понять не трудно, стоя на почве новозаветных представлений. Основание новозаветной Христовой церкви положено искупительной крестной смертью Спасителя. Но это – лишь начальный момент искупительного акта, окончательное завершение которого было в моменте воскресения Господа: а «если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша», восклицает апостол Павел (1Кор.15:14). Кульминационный пункт христианства, в котором сосредоточено все его достоинство и слава, все надежды и упования, это, – именно, воскресение Господа Иисуса Христа, как фактическая победа над силой зла, греха и их «оброка» – смерти. Поэтому, повторяем, «день воскресения» стали еженедельно справлять все христиане, как из бывших язычников, так и из бывших иудеев (последние, вероятно праздновали и субботу, и воскресенье). «На первое время христиане, кажется, вовсе не имели годового праздника и ограничивались только тем, что еженедельно день воскресный посвящали воспоминанию о воскресении Господа, а среду и пятницу – воспоминания о кознях врагов Христовых и о Его страданиях и смерти. Вместе с тем естественно образовался обычай поститься в среду и пятницу и проводит с торжественным веселием радостный день воскресения Господня».³⁵⁴

С начала II века (или даже с самого конца I века Климент Римский) в христианской церкви замечается некоторый рецидив иудейства: период первоначальной, довольно острой борьбы старых иудействующих понятий с новыми христианскими взглядами, борьбы, проходящей чрез весь апостольский век (наиболее сильное отражение ее на посланиях ап. Павла) и закончившейся полной победой христианства, (чему благоприятствовали и политические обстоятельства времени – разрушение храма и Иерусалима) сменяется теперь периодом возврата к старине, эпохой некоторого добровольного подчинения иудейству, или точнее, такой тенденцией, которая стремится к органическому слиянию иудейства и христианства и даже к пересадке ветхозаветных институтов на новозаветную

почву (вся так называемая апостолическая, конституционная литература большинства мужей апостольских – Варнава, Климент Римский, Папий, Ерм и т.д.). Особенно усилилось влияние такой иудейской закваски около половины II века, когда оно выразилось в расцвете евионитства, хилиазма, иудействующего гностицизма и, отчасти, даже монтанизма.³⁵⁵

Естественно, что под влиянием названной тенденции праздник новозаветной Пасхи получил в начале II века повсюдное распространение. Причем на малоазийском христианском востоке, где иудействующие течения всегда были заметнее, обычай праздновать Пасху имел, так сказать, непрерывающуюся традицию иудейской церкви и, в общем, и по времени, и по характеру стоял ближе к ее ритуалу.

Впрочем, то обстоятельство, что на пасхальных соборах конца II века церкви одной только «азиатской» провинции энергично высказывались за четырнадцатичасную практику, а все остальные одобрили римскую, довольно красноречиво свидетельствует, что и на малоазийском востоке преобладал воскресный тип Пасхи. Это и понятно, так как весь малоазийский восток был сильно эллинизован и романизирован. Семитический же элемент, хотя количественно представлен был на нем и сильно, но качественно он был слаб, легко уступал более высокой греко-римской культуре. Вот почему малоазийский восток, который первоначально, надо полагать, почти весь держался иудействующей практики, потом, как только в Риме достаточно окрепла своя собственная воскресная традиция, вскоре же принял ее без особенных усилий, и даже, можно сказать, с полной готовностью. Не лишено здесь значения, наконец, и то обстоятельство, что главным просветителем и духовным отцом большинства церквей малоазийского востока был апостол Павел, проповедь которого была, так сказать, принципиально анти иудаистична и тем самым облегчала переход от прежней иудействующей практики к новой христианско-римской. Единственным, но зато очень серьезным и даже упорным, исключением явилось лишь отношение к этому вопросу большой и влиятельной церковно-

политической провинции – Азии. Но об этом важном факте мы в свое время будем говорить особо.

Мало-помалу обычай празднования Пасхи привился и на западе, в римской церкви, где, более или менее, ясные следы его не идут дальше царствования императора Адриана, или точнее, понтификата пап Ксиса и Телесфора.³⁵⁶ Но христианский запад, гораздо менее востока связанный историческим наследием иудейства, встал на собственную, более независимую почву и в данном случае. Приняв Пасху – этот дар ветхозаветной церкви, в свой новозаветный культ, западные христиане не только сообщили ей новое, чисто христианское понимание (как и восточные христиане), но и перенесли ее на новый день, именно, на ближайший воскресный день, следовавший за 14 Нисаном, т.е. за весенним равноденствием. Соответственно выясненному выше различию моментов новозаветного спасения (смерть и воскресение Господа), западные христиане находили гораздо более целесообразными, отрешившись от иудействующей сотерологии, приурочит христианскую Пасху не к чужому числу иудейскому 14 Нисану), а к своему собственному недельному циклу, выделив для этой цели один из воскресных дней, именно непосредственно следовавший за 14-м Нисана. Мы лишены, к сожалению, возможности более точно судить о времени первого обнаружения этой разности; но не подлежит сомнению, что она уже обозначилась еще в первой половине II века, причем в этом сказывалось и сознательное намерение не совпадать с иудеями.³⁵⁷

Разность пасхальной даты зависела, как мы видели, от принципиальной точки зрения на праздник (пасха «крестная» и Пасха «воскресная») и от сознательного стремления или следовать ветхозаветной традиции («четыредесятники»), или создать свою собственную, новозаветную («воскресники»). Но она обуславливалась также и крайней трудностью точных вычислений в пределах каждой из этих двух партий. У четырнадцатников названная разность возникала еще и от несогласованности евангельских дат касательно пасхальной вечера и смерти Господа, а также и от различного их

понимания. По указанию синоптиков, И. Христос совершал последнюю Пасху со своими учениками «по обычаю законному», т.е. вечером 14 Нисана, точнее в ночь с 14 на 15 Нисана (Мф.26:17; Мк.14:12; Лк.22:7), которое в тот год приходилось на четверг, или с четверга на пятницу. Но Сам Господь Иисус Христос пострадал лишь на следующий день, т.е. 15 Нисана, в пятницу. Следовательно, синоптические евангелия не оправдывали строгой практики четырнадцатников. Писатель четвертого Евангелия, по-видимому, имел намерение исправить эту хронологическую дату и перенес пасхальную вечерю Христа с апостолами днем раньше, 13 Нисана (Ин.13:1), благодаря чему у него, правда, страдание и смерть Господа пали на 14 Нисана; но зато Его пасхальная вечеря получалась как будто бы в не совсем законное время.³⁵⁸

Гораздо осязательнее чувствовалось, если не противоречие, то во всяком случае затруднение в группе «воскресников». Они тоже, как известно, стояли в зависимости от 14 Нисана, так как приурочивали свою Пасху к ближайшему после него воскресенью. Но подобные вычисления оказывались и достаточно трудными, а главное – далеко не бесспорными. Причина всего лежала в разности счисления, существовавшего в различных церквах на востоке и на западе. На малоазийском востоке, в общем преобладало лунное счисление. На западе же, а также и в Египте (Александрии), принято было обычное солнечное счисление (юлианский календарь, существующий и теперь у нас). Два этих счисления не совпадают друг с другом: лунный год почти на 11,25 суток короче солнечного. А потому народы, державшиеся лунного календаря, для того чтобы согласовывать свое счисление с солнечным, должны были время от времени, к 12-ти обычным месяцам каждого года, добавлять вставной – 13 месяц. Такая вставка сильно путала отчетливость еврейского календаря и затрудняла точное определение 14 дня первого лунного месяца, в который надлежало справлять Пасху. Еще больше, разумеется, возникало затруднений при переводе с одного календаря на другой, например, с еврейского на юлианский, для вычисления, сначала того, на какое число юлианского календаря падало 14

Нисана, а затем и для определения по нему воскресной Пасхи. Повторяем, все эти вычисления были делом далеко не легким и требовали большой согласованности, при отсутствии которой возникали резкие противоречия даже и в вычислениях церквей, державшихся одной и той же пасхальной практики.³⁵⁹

Недаром, у предстоятелей некоторых более видных церквей (например, Иерусалимской, Александрийской) возник обычай обмениваться на этот счет посланиями и, вообще, по возможности, заранее точно устанавливать пасхальный цикл.³⁶⁰

И хотя известно, что в такой форме пасхальный спор обострился гораздо позднее, к эпохе первого вселенского собора и даже еще после него; но более, чем вероятно, что он давал себя чувствовать также и при самом еще начале пасхальных споров второго века. Недаром, профессор Болотов самое обострение пасхальных споров, произошедшее при папе Викторе, приписывает тому резкому несоответствию в пасхальных датах, какое имело место в 189 году между александрийской церковью, справлявшей Пасху 20 апреля и церквями Малой Азии, отпраздновавшим ее еще 20 марта.³⁶¹

К поименованным причинам общего характера, благодаря которым пасхальный конфликт зрел лишь очень медленно и постепенно, необходимо присоединить и две более частных, ускоривших данный процесс и приведших к более острому его кризису. То были – евионитство, с одной стороны, и монтанизм, с другой.

Что евионитство, как резко иудействующее течение, могло и должно было подлить масла в огонь – в спор между иудействующими и язычествующими христианами – это понятно само собой. Среди евионитов – этих непримиримых зилотов иудейства – все более и более крепла чисто старообрядческая закваска отдавать предпочтение всему ветхозаветному перед новозаветным. Поэтому, евиониты, как свидетельствуют Евсевий и Епифаний по-прежнему практиковали у себя обрезание и соблюдали весь закон Моисеев.³⁶² Из писаний христианства они пользовались только одним Евангелием от Матфея; все же послания апостола Павла отвергали, считая его искажителем христианства. На Иисуса же Христа они смотрели,

не как на воплотившегося Сына Божия, но как на одного из великих пророков, наподобие Моисея и, пожалуй, даже несколько ниже его. Естественно, что при таком взгляде на соотношение двух заветов, евиониты должны были и новозаветную Пасху всецело подчинять ветхозаветной: поэтому мы снова видим у них восстановление ветхозаветной Пасхи, с закланием агнца и исполнением всего относящегося сюда ритуала.³⁶³ Такой откровенный рецидив иудейства, разумеется, не мог обойтись без соответствующей реакции, т.е. полного игнорирования всех ветхозаветных элементов в праздновании Пасхи и сознательного стремления ни в чем не совпадать здесь с иудеями, даже и во времени празднования Пасхи.

Менее, пожалуй, ясна связь пасхальной контрверзы с монтанизмом. Но что существовала и она, об этом положительно свидетельствует содержание и характер каждого из этих движений. Для доказательства сего достаточно припомнить общий строго-номиналистический дух монтанизма, так родственной иудейскому законничеству, и его специфическую теорию религиозных возрастов. По силе этой теории, монтанизм считал себя периодом высшего откровения, полной религиозной зрелости, эпохой третьего завета. Чрез это самое два предшествовавших завета – ветхий и новый – становились по отношению к монтанизму в одинаково служебное положение: он их не отменял, но считал низшими ступенями религиозного восхождения и в этом отношении уравнивал. Если для христианства такое уравнивание с ветхим заветом было равносильно его унижению, то для иудейства оно все же было возвеличением его силы, его потускневшего было в христианстве значения. Отсюда возникало естественное взаимное тяготение иудействующих и монтанистов, соединявшихся между собой целым рядом промежуточных ступеней. Как, например, монтанисты питали особую симпатию к «откровению» («Апокалипсис») и всем, вообще, сочинениям Иоанна Богослова, так и малоазийские четырнадцатники, даже наиболее ортодоксальные, стремились опереться на авторитет именно этого апостола и боролись будто бы за его традицию.³⁶⁴ В частности, в вопросе о Пасхе монтанисты, если

не все, то очень многие, примыкали к четырнадцатникам, почему большинство церковных историков с полным основанием и правом отмечает синхронизм и взаимосвязанность пасхального спора и монтанистического движения.³⁶⁵

Представленный нами очерк сущности пасхального вопроса и обусловивших его причин, надеемся, уже дает некоторый ответ и на то, почему такой, неважный, чисто обрядовый вопрос, как время празднования Пасхи, мог столь глубоко затронуть умы древних христиан и вызвать столь серьезные, столь упорные и столь продолжительные споры? На это нельзя отвечать одним только общим соображением, что христиане II века, по своему развитию, будто бы не способны были еще отличить догмату от обряда и потому естественно переоценили значение предмета спора. Спор «четырнадцатников» и «воскресников», с точки зрения таких критиков, это – типичный обрядовый спор всех религиозно мало развитых людей, для которых внешняя форма и буква еще заслоняет собой внутреннее содержание исповедуемой ими религии. Это – нечто в роде известного древнерусского спора «о посте в среду и пяток».

Но подобный взгляд проводит шаблон, малоприменимый к данному случаю. Христиане второго века, давние таких писателей, как Игнатий Богоносец, Климент Римский, Иустин Философ, Климент Александрийский, Тертуллиан и другие, а также целый ряд образованных апологетов, ни в каком случае не могут быть названы людьми малоразвитыми в религиозном смысле, неспособными отличить внутренней сущности христианства (догмату веры) от его внешней оболочки (обряда). Еще, пожалуй, это и можно было бы допустить в том случае, если бы пасхальные споры носили бы чисто обывательский характер, происходили бы только между простонародными массами восточных и западных христиан. Но, ведь, в действительности-то было иное: в центре этих споров стояли главы и руководители церквей, которые доказали свое глубокое понимание христианства борьбой с современными им ересями, из которых одна – гностицизм требовала сравнительно высокого

умственного развития и хорошего философского образования, а другая – монтанизм свидетельствовала о достаточно окрепшем церковно-административном строе.

Истинная причина пасхальной борьбы, собственно, той напряженности и страстности, с какими она велась, лежала гораздо глубже, не на поверхности обряда, но внутри проникающего его духа. Пасха послужила лишь наиболее удобным поводом к обнаружению борьбы двух главных мировоззрений, проходящих через всю историю древнейшей церкви, – иудео-христианского и языческо-христианского. Мы не раз имели уже случай убедиться во всем огромном значении этой длительной, принципиальной борьбы, то видимо ослабевавшей, то вспыхивавшей с новой силой.³⁶⁶ Она, именно, эта борьба была движущим нервом всей истории Апостольского Иерусалимского собора и она же, в значительной мере, питала потом монтанистическую смуту. Еще более очевидна и велика роль этой борьбы в пасхальных спорах, где она была положительно душой всех перепетий этого движения. Каждый раз, как только по тем или иным причинам, усиливалось иудаистическое течение, тотчас же в противовес ему возникало и оппозиционное, анти иудаистическое направление, причем главной темой их взаимных междоусобных пререканий служил с половины II века вопрос о Пасхе, который символически как бы объединял в себе все характерные черты каждого из двух противоборствующих течений. К сожалению, протестантская либеральная критика слишком утрировала значение данного исторического фактора: не только все ереси и расколы, но и всю догматику, и самую даже историю раннейшего христианства она готова вывести, именно, из одного этого фактора, т.е. из взаимодействия двух названных течений («петринизма» с «павлинизмом» – гегельянско-бауровский метод тюбингенской школы). Конечно, это – преувеличение и крайность; но в основе ее, как и всякой крайности, лежит несомненное зерно истины, которого, относительно, например, пасхального вопроса не отрицает даже и такой ортодоксальный авторитет, как покойный профессор Болотов, который говорит: «в борьбе из-за вопроса о дне празднования Пасхи – столкнулись два течения

христианской жизни: иудаистическое и анти иудаистическое (в самом умеренном смысле этих слов)... Поэтому и борьба против малоазийского обряда имела характер эмансипации от остатков иудейства».³⁶⁷

Нет, конечно, надобности представлять себе дело так, что названная принципиальная борьба велась тогда совершенно сознательно и ясно, с полным пониманием всего ее значения и силы. Такое представление было бы недостаточно историчным, так как на место последовательных ступеней развития оно сразу подставляло бы конечный результат. Да этого не делают и наиболее благоразумные адепты самой тюбингенской школы, которые, как, например, Hilgenfeld, второму веку приписывают еще только внешнюю и поверхностную трактовку затронутой проблемы, относя более углубленное понимание ее к последующему времени.³⁶⁸

Но сомнительную услугу защите истины оказывают те, кто, как, например, Hefele, ради оппозиции тюбингенцам, решаются отрицать самый факт борьбы³⁶⁹ двух главных христианских направлений в древней, церкви.

Не менее напрасно также католические богословы стремятся ослабить различия в пасхальной практике церквей востока и запада, чуть не сводя их одному и единственному пункту-разнице в числах. Если смотреть на дело шире и глубже, предполагать здесь и известную идейную подкладку, то уже аргюи необходимо допустить наличие других более существенных различий, часть которых уже была указана нами выше (различие основного тона праздника, сокращение поста). Общую историческую эволюцию и характер восточно-малоазийской Пасхи лучше всего, на наш взгляд, освещает профессор Болотов в следующих кратких строках: «нельзя сомневаться, что пока существовали второй храм, иерусалимские христиане совершали со всеми законными обрядами самый торжественный из ветхозаветных праздников – Пасху. В этом торжестве ночи с 14 на 15 Нисана исчезало празднование воскресения Христова. Не устанавливая особого христианского самостоятельного праздника 16 Нисана, верующие из иудеев, удержали, до названия включительно,

Пасху ветхозаветную, но вложили в нее новозаветный смысл (1Кор.5:7) и конечно соединили ее с евхаристией. 14 Нисана предваряло событие воскресения; поэтому отрешившись от строго исторического начала, они становятся на символическо-догматическую почву, и в законе установленный день (ср. мнение «четыренадесятников»: «проклят, кто не сотворит Пасхи в день месяца» ср. Чис.9:13) и под формами ветхозаветного праздника спасения совершают новозаветную «пасху спасительную». Таким образом, Пасха церковью малоазийских не была праздником новозаветным в тесном смысле этого слова (по самому установлению); это была «христианизированная ветхозаветная Пасха»³⁷⁰ (курсив наш).

В противовес этому, римская пасха, (а также александрийская, сирийская, в особенности, палестинская, после окончательной романизации Палестины императором Адрианом), хотя возникла того же ветхозаветного корня, но росла все время независимо от него и даже как бы в некоторой оппозиции ему. Здесь никогда не было ни пасхального агнца, ни ветхозаветного ритуала; а наоборот – постоянно чувствовалась та тенденция, которая окончательную свою формулировку получила уже в определениях Никейского собора, – чтобы ни в чем не совпадать с народом-богоубийцей.³⁷¹

В таком виде различия пасхальной практики между христианскими церквами востока и запада (или точнее между малоазийскими и всеми остальными) достаточно определились лишь к половине II века. Отправным пунктом данной хронологии служит свидетельство Ириния Лионского в его письме к папе Виктору, где он называет целый ряд ранних пап, державшихся своей собственной, отличной от малоазийцев, пасхальной практики, а именно, пап: Аникиту (154(5)–166 года), Пия (140–154), Игина (136–140 годы), Телесфора (126–136) и Ксиса (116–125).³⁷² Сравнительно позднее развитие пасхальных споров признает и Er. Preuschen: Auf die Differenz hinsichtlich der Sitte des Abendlandes und Morgenlandes ist man überhaupt erst spät (курсив наш) aufmerksam geworden» (article, «Passah, altkirilichen und Passahstreitigkeiten».³⁷³

При такой исторической эволюции западной Пасхи становится совершенно ясным и понятным сравнительно позднее столкновение ее с восточной. Первоначально на западе вовсе не было Пасхи, как главного годовичного праздника.³⁷⁴ Затем, около эпохи Адриана он появился и здесь, в качестве отголоска восточной, малоазийской Пасхи; но со своим особым, самостоятельно-христианским характером. Своеобразный ритуал римской Пасхи мог развиваться здесь также совершенно свободно, вне всякой конкуренции, под влиянием постепенно усиливавшейся лишь одной тенденции – держаться возможно дальше от иудейских обычаев и преданий. Прошло лет двадцать, и римская Пасха уже настолько прочно сложилась и окрепла, что могла переходить в наступление, которое, правда, в начале было еще очень нерешительным и слабым. Но важно, во всяком случае, отметить, что инициатива пасхальных споров, в особенности, более резкий,³⁷⁵ агрессивный их характер принадлежат западу и именно Риму.

II. Очерк развития пасхальных споров II века

Самое раннее известие о начале пасхальных споров, (собственно, даже еще не споров, а только разговоров о пасхальных разносях) мы имеем от начала второй половины II века. Это, именно, сохраненный Евсевием отрывок из письма Иринейя Лионского к папе Виктору, который, в виду его важности для нас, приведем буквально: «Когда блаженный Поликарп при Аниките приходил в Рим; то оба они и касательно других предметов немного спорили между собой, но тотчас согласились, а об этом вопросе и спорить не хотели (περὶ τοῦτου τοῦ κεφαλαίου – об этом главном?), потому что ни Аникита не мог убедить Поликарпа – не соблюдать (μὴ τηρεῖν) того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего и обращаясь с другими (τῶν λοιπῶν – остальными) апостолами: ни Поликарп не убедил Аникиту соблюдать, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи (τὴν συνήθειαν – обычай, обычную, знакомую практику) предшествовавших ему пресвитеров. Не смотря на такое состояние была, они, однако же, находились во взаимном общении (ἐκοινῶνησαν ἑαυτοῖς); так что Аникита, по уважению к Поликарпу, позволил ему совершать евхаристию в своей церкви; и оба они расстались в мире, равно как в мире со всею церковью находились и соблюдавшие тот обычай, и не соблюдавшие».³⁷⁶

Подчеркнем, прежде всего, несколько наиболее интересных для нас деталей в приведенном отрывке. Из него видно, во-первых, что авторитетнейший представитель восточной церкви смирнский епископ Поликарп лично путешествовал за чем-то в Рим, в то время, когда церковью управляли там епископ Аникита (154–166 год). Что вопрос о Пасхе не являлся целью его путешествия, это видно уже из одного того, что он поднят был случайно, мимоходом, среди рассуждений о других местно-церковных особенностях (быть может, о субботе, о постах, о литургии) и не привел ни к какому определенному результату. Ириней замечает даже, что Поликарп и Аникита о Пасхе и спорить не хотели.³⁷⁷ Но это – не более, как чисто риторический

оборот из контекста видно, что они об этом спорили, или, во всяком случае, горячо рассуждали, стараясь убедить друг друга известными, объективными аргументами (один ссылкой на апостольскую традицию, другой – на практику своих предшественников). Если же их спор не привел ни к какому соглашению и спорившие остались при своих прежних взглядах, то это не потому, что они не придавали предмету спора важного значения и слабо им интересовались; а как раз наоборот, – потому, что считали данный предмет слишком важным и свои позиции слишком твердыми, чтобы кто-либо из них мог от них отказаться, или хотя бы только пойти на компромисс.

Весьма важно было бы точно установить самый предмет этого первого, исторически-известного нам, пасхального спора, или, если угодно, разговора двух виднейших церковных представителей. Единственным ключом к решению данного вопроса служит употребленный Иринеем глагол τηρεῖν «соблюдать», так как спорившие о Пасхе делились на «соблюдавших» и «не соблюдавших» что-то. Но что же, именно? – в этом и все дело. Большинство исследователей и комментаторов, придавая технический смысл термину τηρεῖν, с указанием на соблюдение Моисеева закона и вообще, иудейских обычаев, усматривают здесь квалификацию иудействующих христиан, справлявших Пасху по иудейскому обычаю и 14 Нисана.³⁷⁸ Но Weitzel³⁷⁹ и особенно Th. Zahn³⁸⁰ сильно сузили такое понимание глагола τηρεῖν в данном случае и толкуют его, только как указание на предпасхальный пост. Одни – «четыредесятники» не соблюдают поста, так как они празднуют крестную Пасху, и момент заклания новозаветного агнца – для них одновременно и начало христианского праздника. Другие – «воскресники» блюдут строгий пост во все то время, пока отнят у них жених, т.е. в промежуток между 14 Нисана (вспоминанием смерти Господа) и ближайшим после него воскресным днем («пасха воскресная»). Впрочем, Er. Preusschen³⁸¹ остроумно разбивает аргументацию двух последних ученых ссылкой на контекст Иринеева письма, где определенно указывается, что и сам папа Аникита «не соблюдал этого обычая в праздновании Пасхи и другим не

позволял его соблюдать. А раз папа Аникита не соблюдал продолжения предпасхального поста, то ясно, что он не мог о нем и спорить с Поликарпом. Поэтому лучше, пожалуй, будет снова вернуться к традиционному пониманию предмета беседы Аникиты с Поликарпом, т.е. определять ее, как спор воскресника (папы Аникиты) с четырнадцатником (епископ Поликарп).

Из того, что про папу Аникиту, как убеждающего Поликарпа, говорилось раньше, можно вывести, что и спор вероятно, был начат, именно, папой, подобно тому, как и позднее аналогичный спор был обострен также папой (Виктором). Римские папы, проявляйте особую заботливость о католическом единстве всех церквей (разумеется, под их главенством), далеко не безразлично относились к местным особенностям церквей и всегда старались привести их к своей римской униформе (наиболее резкий пример этого рода латинский язык богослужения). Наконец, любопытный вопрос, почему же папа Аникита не проявил настойчивости и позволил Поликарпу остаться при его прежней практике? – в тексте Иринея ответа не имеет и позволяет строить на его счет лишь о дне догадки. Наиболее вероятной нам кажется догадка Гетте, что знаменитый восточный епископ импонировал на сравнительно мало чем известного папу своим положением (непосредственного ученика апостолов), ³⁸² возрастом и, вообще, своим подавляющим авторитетом.

Не менее важно было бы теперь для нас установить и точную дату беседы Аникиты с Поликарпом, так с нее мы можем вести хронологию пасхальных споров, а, следовательно, также и соборов. К сожалению, для нее мы не располагаем совершенно ясными и определенными показаниями, так что приходится добывать их, так сказать, искусственно и определять лишь приблизительно. Долгое время дату описываемого Иринеем путешествия Поликарпа в Рим, ³⁸³ относили к началу, или даже к середине 60-х годов II века. Теперь же передвинули ее на 5–10 лет раньше и довольно ³⁸⁴ согласно относят к концу 154 или к самому началу 155 года. Разность между существующими датами обнимает 11 лет, т.е. ровно весь понтификат папы Аникиты (154–155 – 166–167 по

Harnack'y). Зависит же она от различного определения года мученической кончины блаженного Поликарпа Смирнского.

«Можно ли точно установить год смерти Поликарпа?» задает вопрос Harnack в своей известной «Хронологии древнехристианской литературы», и сам же отвечает на него: «кажется, что так; потому что едва ли есть теперь какая-нибудь другая древняя церковно-историческая дата, относительно которой существовало бы такое единодушное согласие (ein Einverständnis), как относительно того, что Поликарп был замучен 23 февраля 155 года».³⁸⁵ Такой точностью этой даты церковно-историческая наука обязана, прежде всего, дошедшим до нас «мученическим актам Поликарпа Смирнского», – очень древнего происхождения и высокого научного достоинства. «Подлинность и историческая верность (Martirii Polycarpi) стоит вне сомнений – заявляет Bonwetsch: «все ранее существовавшие сомнения теперь с полным правом оставлены».³⁸⁶ В этих актах сохранилось немало важных хронологических деталей, которые позволяют довольно точно установить время мученической кончины Поликарпа, в смысле отнесения его к половине 50-х годов II века. Значение этих актов еще больше возросло после того, как на одном из древних списков их была открыта весьма важная, специально-хронологическая приписка такого содержания: «пострадал же блаженный Поликарп месяца Ксанфика во вторую декаду (δευτέρα ἰσταμένου), за семь дней до мартовских календ, в великую субботу в восьмой час; был взят Иродом при архиерее (ἐπὶ ἀρχιερέως, азиархе) Филиппе Тралльском, проконсуле Стации (в Пасх. Хронике – Кодрате)».³⁸⁷ Над всесторонним анализом и изучением этой надписи работал целый ряд выдающихся ученых (Lipsius, Gebhardt, Lightfoot, Zahn, Egli, Hilgenfeld, Harnack etc.) и почти все они пришли к тому выводу, что мученическая кончина св. Поликарпа Смирнского последовала в гонение императора Марка Аврелия 23 февраля 155 года.³⁸⁸

Приблизительно к тому же результату приходим мы и с другого конца, устанавливая дату понтификата папы Аникиты, на самое начало которого падает посещение его Поликарпом и

их интересующая нас беседа. К сожалению, эта новая дата по степени своей достоверности значительно уступает предыдущей (году смерти св. Поликарпа) и даже сама стоит в зависимости от нее.³⁸⁹ Поэтому, хотя и существуют попытки несколько отдалить начало понтификата папы Аникиты, перенеся его на 157–158 годы,³⁹⁰ но, в общем, они успеха не имеют, и почти общепризнанной датой считается конец 154 года или самое начало 155 года (дата Waddington'a, которую Langen характеризует, как *fast allgemein mit Beifall aufgenommenen*, 142 s. 2 п.). А что во всяком случае вступление папы Аникиты на римский престол предваряло собой событие мученической кончины св. Поликарпа, это, кроме отрывка из письма Иринея, подтверждается Евсевием и еще раз, в специальной главе о Поликарпе.³⁹¹ Таким образом, 154 год, – последний в жизни св. Поликарпа Смирнского и первый в понтификате римского епископа Аникиты – мы и должны окончательно принять за исходный пункт пасхальных споров, за их первичное, еще очень миролюбивое обнаружение. Причем, вполне разумно и догадка Zahn'a, что факт этот имел место, именно, весной 154 года во время Пасхи, различное празднование которой, как дало повод к беседе, так и послужило ее мирным, заключительным аккордом.³⁹² Прошло не больше 10–12 лет со времени первой, мирной беседы о пасхальных разносях двух виднейших представителей церквей востока и запада (Поликарпа Смирнского и папы Аникиты), как та же самая тема стала предметом уже второго, гораздо более жаркого, жизненно-религиозного спора, возгоревшегося на этот раз на востоке. Из дошедших до нас известий мы знаем, что наиболее активными участниками этого спора были два видных малоазийских епископа – Мелитон сардийский и Аполлинарий иерапольский – выдающиеся писатели и церковные деятели второй половины II века (апологеты и антимонтанисты).

Раньше всех, по-видимому, выступил Мелитон епископ сардийский, написавший полемический трактат «о Пасхе» (в двух книгах). Евсевий, сообщая нам об этом, приводит и важную выдержку из предисловия к данному сочинению, указывающую на время и на повод к его составлению,

содержащую в себе буквально следующее: «в проконсульство Павла Сервилия в Азии, в то время, когда Сагарис претерпел мученическую смерть, в Лаодикии происходил великий спор о Пасхе (ζήτησις πολλή ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα), которая тогда происходила в сей самый день. По сему-то случаю я и написал эти книги».³⁹³ Анализ приведенной выдержки начнем с того, что в ней всего яснее, именно, с определения ее хронологии. Несмотря на целый ряд конкретных указаний, хронология описываемого факта нуждается в серьезном пояснении и даже поправке. Дело в том, что с именем названного здесь проконсула Павла Сервилия произошла, видимо, ошибка: в половине II века не было консула с таким именем; но был называвшийся Павлом Сергием и правивший между 164–166 г. (по Waddinton'у), или более определенно – в 166–167 году (по Schmid'у)³⁹⁴ Поправка эта к тексту Евсевия внесена еще Руфином, у которого читаем в соответствующем месте: *sub Sergio Paulo proconsule Asiae* и она считается теперь научно общепризнанной.

Хотя трактат Мелитона «о Пасхе» до нас, к сожалению, и не дошел, но некоторое представление в его общем характере мы все же составить можем. Здесь выручает нас другой отрывок, сохраненный Евсевием, и взятый из письма Поликрата, епископа Ефесского к римскому папе Виктору. В письме этом среди имен прославленных четырнадцатников, т.е. державшихся малоазийской пасхальной практики, называется и «евнух Мелитон (καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, *Melitonem propter regnum dei eunuchum*), который все делал по внушению Св. Духа, и почивает в Сардах, ожидая епископства небесного, по воскресении из мертвых. Все они праздновали Пасху по евангелию в четырнадцатый день, ни в чем не отступая от правила веры (κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως, *sed fidei regulam per omnia conservantes*)»³⁹⁵ Если четырнадцатник Поликрат ефесский выразительно указывает на Мелитона, как на знаменитого защитника малоазийского обычая Пасхи, то не может оставаться никакого сомнения, что Мелитон в своем трактате оправдывал и защищал традиции своей местной церкви – говорит А. Hilgenfeld³⁹⁶ А. Wiesler обращает внимание

еще на одну деталь из предисловия Мелитона, где говорится, что Пасха приходилась тогда (т.е. в год кончины епископа Сагариса) в «удобное» время κατὰ καιρόν, т.е. как он толкует, в «правильное, в надлежащее время», хотя, надо полагать, некоторые это и оспаривали, указывая другое, менее годное, менее подходящее, словом – неправильное время».³⁹⁷ Вот, по поводу этих-то споров, совпавших к тому же с достопамятной кончиной епископа Сагариса (и по поводу самой этой кончины, как думает Harnack) Мелитон сардийский и написал свой пасхальный трактат.

Другое, менее, пожалуй, прямое, но столь же веское подтверждение тому, что Мелитон защищал малоазийскую позицию четырнадцатников, можно видеть в заметке Евсевия об одном, недошедшем до нас трактате современника Мелитона – Климента александрийского. Заметка эта помещена Евсевием тотчас же вслед за приведенным выше предисловием из книги Мелитона и содержит в себе следующее: «об этом сочинении (т.е. Мелитона) упоминает Климент александрийский в своем слове о Пасхе и говорит, что он (т.е. сам Климент) написал его по поводу сочинения Мелитонова (ὅν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελιτωνος γραφῆς)»³⁹⁸ А так как александрийская церковь, видным членом которой был Климент александрийский, в пасхальном вопросе держалась римской практики, или, точнее, приближалась к ней, то критическое выступление Климента против Мелитона свидетельствует о противоположной точке зрения последнего.

Наконец, о принадлежности Мелитона к четырнадцатникам – и притом даже наиболее строгого толка, – говорит и такая характерная подробность, что он называется «евнухом ради царствия Божия», т.е. лицом или добровольно себя оскотившим, по примеру Оригена, или, во всяком случае, выделявшимся каким-то особым, незаурядным, повышенным аскетизмом. Недаром он пользовался симпатией строгого аскета – Тертуллиана, называвшего Мелитона *elegans et declamatorium ingenium*.³⁹⁹ О том же, в конце концов, свидетельствует и данный Евсевием перечень сочинений Мелитона, среди которых немало затрагивающих излюбленные

у монтанистов темы и трактующих их, скорее, в симпатичном для них духе, насколько можно судить об этом по самим заголовкам сочинений и по кратким ремаркам о них Евсевия, Тертуллиана и Иеронима.⁴⁰⁰

Большинство сочинений Мелитона носит нравственно-практический характер и вызвано было прямыми нуждами и запросами современной ему церковной жизни. Очевидно, таково же происхождение и его «двух книг о Пасхе», составленных, как, впрочем, определено и свидетельствуется у Евсевия, по поводу великого спора о Пасхе, возникшего в Лаодикии, в связи с кончиною местного епископа – Сагариса. Но почему возник здесь этот спор и в чем он, в сущности, состоял? ответить нелегко. Приходится довольствоваться той догадкой, что Лаодикия, как и соседний с ней Иераполь – начали изменять своей старой малоазийской пасхальной традиции и становится на сторону римско-александрийской практики. Однако, это были еще первые, неокрепшие шаги, встретившие сильную оппозицию и потому породившие «великий спор» (ζήτησις πολλή).

Но почему же, однако, этот великий пасхальный спор возгорелся, именно, здесь и в это время? На это ответить нам казалось нетрудно, исходя из общих, принципиальных соображений. Наиболее вероятная причина этого, как мы первоначально думали, кроется в том, что, именно, в это время, т.е. к половине 60-х годов, особо высоко поднялась волна монтанистического движения, и именно здесь, – в Иераполе и Лаодикии она встретила себе главное церковное противодействие. Строгие четыренадесятники, быть может, даже помимо доброй своей воли, оказывались какими-то идейными союзниками монтанистов. Наоборот, ортодоксальные борцы с монтанизмом, уже в силу одного этого, естественно, становились как бы некоторыми противниками и четыренадесятников. Отсюда, у лаодикийско-иерапольских борцов с монтанизмом психологически был близок и вполне понятен их переход от старой, четыредесятнической практики, скомпроментированной монтанистами, к новой, воскреснической, имевшей за собой традиции Рима и всей

остальной истинно-христовой церкви. Та иудействующая подпочва, которая питала и окрашивала ненавистный православный монтанизм, естественно должна была отталкивать их от всего иудейского, в том числе, разумеется, и от совместного с иудеями празднования Пасхи. Таково было наше первоначальное, как казалось нам, вполне естественное и логичное объяснение той тесной связи, которая, несомненно, существовала между монтанистическим движением и пасхальными спорами. Но последующее, более глубокое знакомство с истинным характером их взаимоотношения заставило нас отказаться от вышеизложенной теоретической схемы и вскрыть настоящую, реально-историческую почву, монтанистическо-пасхальных споров.

Первую брешь в нашей гипотезе пробила, если можно так выразиться, личность того же епископа Мелитона Сардийского. В самом деле, ведь, с точки зрения нашей гипотезы, Мелитон, как борец с монтанизмом, должен был бы и по вопросу о Пасхе идти, так сказать, по пути от четырнадцатников к воскресникам, и уж никоим образом не является ярким четырнадцатником. А между тем, в дальнейшем изложении истории Евсевия, именно, в письме епископа Поликрата ефесского к папе Виктору, Мелитон сардийский указывается в числе наиболее стойких и авторитетных четырнадцатников.⁴⁰¹ Ясно, что в вопросе о Пасхе Мелитон, как типичный представитель малоазийской практики, нисколько не сходил с иудействующей почвы и ничем не выражал своего сочувствия римской точке зрения на Пасху. Следовательно, в личности епископа Мелитона Сардийского прекрасно уживались в одно и то же время и писатель-антимонтанист и практик-четырнадцатник. А это, в свою очередь, убедительно свидетельствует о том, что полемика с монтанизмом приводила, скорее, к защите прежней пасхальной практики, чем к ее критике или даже полной замене.

Что здесь не одни лишь наши гипотезы и предположения, а действительный исторический факт – это доказывается и выступлением другого видного писателя-антимонтаниста той же эпохи – Аполлинария епископа иерапольского, – со

402

специальным сочинением «О Пасхе».⁴⁰² «Пасхальная хроника» приводит два отрывка из этого сочинения. В первом из них имеется следующее: «и Аполлинарий, святейший епископ Иераполя Азийского, бывший близко к апостольским временам, в своем сочинении о Пасхе учил о подобном же, говоря так: «некоторые же из тех что соревнуют в невежестве обо всем, как бы убежденные в знании дела, говорят, что в 14 Нисана Господь вкусил агнца со своими учениками, а в великий день опресноков пострадал Сам; и что они излагают по Матфею, говоря так, как они выдумали; почему их мнение не согласно с законом и евангелия оказываются по ним противоречащими».⁴⁰³ Из этой цитаты видно отрицательное отношение Аполлинария к той пасхальной практике, которая пыталась перенести празднование христианской Пасхи с 14 Нисана на 15-ое, оставив 14 для иудейской пасхальной вечера. Представители ее наивно продолжали думать, что они нисколько не изменяют синоптикам (в частности, Матфею), хотя, видимо, сами-то следуют чему-то еще (ни евангелие ли Иоанна, в его своеобразном понимании?). Еще очевиднее та же строго-четыренадесятническая точка зрения Аполлинария иерапольского обнаруживается из другого его фрагмента, читающегося так: «и опять он (Аполлинарий Иерапольский) в том же сочинении (т.е. «о Пасхе») написал так: «14-е истинная Пасха Господня (τὸ ἀληθινὸν τοῦ Κυρίου πάσχα), великая жертва, вместо агнца – отрок Божий, который, будучи связан, связал сильного, и который, будучи осужден, есть судия живых и мертвых и который, будучи предан в руки грешников, чтобы быть пропатым... с прободенной святой плеврой, с вылившимися из Его плевры двумя очищениями – водой и кровью (Ин.19:84) – словом и духом – и погребен в день самой Пасхи, с возложением в память его камня».⁴⁰⁴ Нельзя не признать, что в этой цитате Аполлинарий Иерапольский выступает самым решительным защитником пасхальной практики четырнадцатников. Он выразительно и с особенным ударением подтверждает, что истинная новозаветная Пасха должна справляться, именно, 14 Нисана, как бы в отмену и замену ветхозаветного пасхального агнца: символ и прообраз

уступали свое место совершившемуся факту искупительной жертвы Господа. Потому-то Аполлинарий так и дорожит их совпадением в числах, чтобы в день самой Пасхи (14 Нисана) вспомнить и смерть, и погребение Господа. В словах Аполлинария все время чувствуется какой-то полемический оттенок, как будто бы он пишет здесь в опровержение тех, кто хочет изменить 14 Нисану, и именно, в сторону более поздней пасхальной практики. Таким образом, что же мы видим? Два крупных полемиста с монтанизмом, (в особенности Аполлинарий иерапольский, организатор главного собора по борьбе с ним) являются в то же время и двумя чуть ли не главными защитниками четырнадцатников: они влагают новый, более глубокий (догматико-символический) смысл в прежнюю практику и горячо защищают ее от каких-то покушений изменить 14-му числу. Весь вопрос теперь в том, с чьей стороны шли эти покушения и в чем они состояли?⁴⁰⁵

Ответ на поставленный вопрос отчасти уже как бы подсказывается сам собою, именно, тем красноречивым совпадением, что критики монтанизма являются одновременно и защитниками практики четырнадцатников. Это невольно наводит на подозрение, не пытались ли монтанисты внести какого-либо изменения и в господствовавшую малоазийскую, т.е. четырнадцатническую практику? Внимательное изучение монтанизма, именно, с этой стороны, не оставляет нас без ответа и решительно подтверждает справедливость подобной догадки. Известный продолжатель Евсевия церковный историк Созомен (†423) сообщает о современных ему монтанистах, что они, порицая тех, кто в вычислениях Пасхи держался лунного календаря, сами следовали солнечному календарю, употреблявшемуся у римлян и начинавшему годичный цикл с весеннего равноденствия, т.е. за девять (по Созомену), или за восемь (по Юлианскому календарю) дней до апрельских ид.⁴⁰⁶ Отсчитывая отсюда четырнадцать дней вперед (так как Пасху должно справлять в четырнадцатый день первого месяца), мы получаем 6 или 7 апреля, как постоянное число для празднования христианской Пасхи.⁴⁰⁷ Если же эти постоянные апрельские даты падали не на воскресенье, а на какой-либо

другой день недели, то Пасху переносили на ближайший после сего воскресный день.

Созомен далеко не одинок в своих показаниях о пасхальных вычислениях и практике монтанистов: то же самое подтверждают Pseudochrysostomos и мученические акты Поликарпа и Пионии⁴⁰⁸. Даже на попытку некоторых заподозрить сравнительно позднее образование у монтанистов такого оригинального календаря Er. Preusschen дает совершенно удовлетворительный ответ, когда указывает существование аналогичной же традиции и у египетских гностиков II века, (именно – что Иисус Христос пострадал 7 апреля), следы чего сохранились и в «Строматах» св. Климента александрийского⁴⁰⁹. «Так что во всяком случае ясно, что это вычисление праздника Пасхи в монтанистических кругах очень древнее; несомненно, древнее Созомена. И такое заимствование (автор, очевидно, предполагает здесь заимствование монтанистами у египетских гностиков) могло иметь место только во втором веке, потому что позднее и в самом Египте утрачена была память об истинном дне смерти Иисуса и египетский обычай празднования никогда не зависели от этой традиции»⁴¹⁰. Таким образом, можно считать окончательно доказанным, что фригийские монтанисты II века были тоже «четыренадесатниками»; но на совершенно новой почве, не иудейского, лунного счисления, а солнечного, римско-египетского календаря. И такая свобода в отрешении от прежней, иудейской традиции и в замене ее новой, вполне гармонировала с общим, довольно свободным характером монтанизма, для которого никакие традиции и авторитеты не имели особенного значения, так как единственным регулятором учения и жизни здесь был Параклет, или свободно вещавший⁴¹¹ чрез монтанистических пророков и пророчиц Духа.

Таким образом, нам становится теперь совершенно ясен и понятен удивительный, прежде, факт, что полемика с монтанизмом – как бы – вела за собою и защиту – малоазийской пасхальной практики. Иначе не могло и быть, так как монтанисты вводили на востоке «чуждую Пасху» – не по традиционному лунному, общему с евреями календарю, а по

новому, солнечному, александрийско-римскому счислению. При таких условиях, вполне естественно, что распространение монтанизма породило сильные междоусобные споры о Пасхе и на востоке, среди самих «четыренадесятников». В лагере, последних, очевидно, произошел раскол: одни, преимущественно, православные четыренадесятники настаивали на том, что Пасху надо справлять 14 Нисана, вместе с иудеями и по лунному календарю. Другие четыренадесятники, преимущественно, из числа монтанистов, говорили, что четырнадцатое число первого месяца надо вычислять не по лунному, а по солнечному календарю и предлагали праздновать Пасху в первой половине апреля (6–7 апреля). Весьма вероятно, что эта основная разность православных с монтанистами осложнялась и еще одним, привходящим условием – их предпочтительным следованием или синоптикам (православная партия), или св. Иоанну (монтанисты), благодаря чему пасхальная разница могла увеличиваться еще на день, или даже на два. Во всяком случае для нас теперь несомненно, что пасхальный спор сплелся на востоке с монтанизмом, а не был здесь вызван непосредственным столкновением с римской пасхальной практикой. Потому-то он и возгорелся в главном центре монтанизма – Лаодикии фригийской (политическом метрополе Фригии, соседнем с г. Иераполем) и потому же приобрел здесь такой напряженный, страстный характер («великий спор», ζήτησις πολλή). Спор этот, как мы уже говорили (на 194 стр.), падал на Пасху 166 или 167 года, когда последовала мученическая кончина лаодикийского епископа Сагариса, пострадавшая в гонение Марка Аврелия, при котором в Риме был замучен известный Иустин Философ, с шестью его товарищами. Отметим еще раз, что, именно, этот «великий Лаодикийский спор» вызвал и оживленную литературно-богословскую полемику, из произведений которой определено нам известны два трактата, – один, принадлежащий четыренадесятнику Мелитону сардийскому, другой, встречный – Клименту александрийскому.⁴¹²

Проследив две первых фазы истории пасхальных споров (западно-римскую и восточно-фригийскую), мы подошли теперь к тому моменту, откуда уже можно было бы начинать обозрение пасхальных соборов, ликвидировавших эти споры. Но чтобы отчетливее представить себе, как хронологическую канву данных соборов, так и их внутреннюю логику, а также и для того, чтобы закончить истории развития пасхальных споров второго века, мы считаем более удобным здесь же сказать несколько слов и о последней фазе этих споров – резком столкновении по вопросу о праздновании Пасхи западно-римской церкви с восточно-малоазийскими.

Истории пасхального вопроса в Риме мы прервали на моменте мирной, но безрезультатной беседы на эту тему папы Аникиты с епископом Поликарпом (†155). Беседа эта, во всяком случае, показала, что римская церковь твердо держалась своей воскреснической практики и к тому же, надо полагать, основанной на практиковавшемся в ней солнечном календаре. Обнаружила она также и то, что римская церковь пропагандировала свою пасхальную практику и желала, чтобы ей следовали и другие церкви. Однако, после знаменитой беседы папы Аникиты с епископом Поликарпом, римская церковь долгое время не делала никаких новых шагов по этому пути, ни в одиннадцатилетний понтификат самого Аникиты, ни в управление двух его преемников – пап Сотера (166–174) и Елевфера (174–189).⁴¹³ Чем объяснить такое снисходительно терпимое отношение этих пап к не нравившейся им чужой пасхальной практике? За отсутствием более удовлетворительного ответа, приходится довольствоваться гипотезой А. Hilgenfeld'a, что разгадку этого надо искать в положительном влиянии на западную церковь, и, в частности, на перечисленных пап, новоявленного монтанизма. В самом деле, из истории монтанизма нам известно, что движение это, рано осужденное у себя на родине, и, вообще на малоазийском востоке, встретило более сочувственный прием на западе, где его особенно популяризовали галльские мученики и исповедники.⁴¹⁴ Известно, что эти мученики писали папе Елевферию даже нечто вроде апологии монтанистов, гонимых

на востоке, благодаря которой папа готовился даже принять в свое общение искавших у него убежища восточных монтанистов. Но, по ясному свидетельству Тертуллиана, дело, так хорошо налаженное, расстроил некто Праксей, убедивший папу в отношении к монтанистам последовать примеру восточных епископов и отобрать назад выданные им мирные грамоты.⁴¹⁵ А так как монтанисты были вместе и четырнадцатниками, то симпатия Рима к ним естественно сопровождалась и толерантным отношением к их пасхальной практике, тем более что четырнадцатническая практика монтанистов была очень близка к воскреснической практике Рима. Не исключена возможность здесь и некоторого скрытого соперничества между церквами востока и запада: монтанисты, гонимые у себя на востоке, охотно принимались на западе, и в Риме им позволялось даже то, что зазиралось здесь у других малоазийских пришельцев (разумею хотя бы случай с Поликарпом смирнским).

Решительное осуждение монтанистов и со стороны западной церкви (при папах Елевфере и Викторе) снова поставило на очередь вопрос о пасхальных разностях. В лице монтанистов и вместе с ними Рим еще раз осудил то иудаистическое направление, которое было так родственно монтанизму и так несимпатично Риму. А вместе с этим осудил и ту иудейско-четырнадцатническую пасхальную практику, какой, хотя и в смягченной форме, но все же держался монтанизм. Однако и после осуждения монтанизма, пасхальный вопрос еще не сразу занял собою внимание пап. Для этого потребовался новый повод, который и не замедлил появиться, в виде схизмы римского пресвитера Власта.

К сожалению, наши сведения об этой схизме и ее вожде довольно скудны. Дважды о нем упоминает Евсевий: первый раз непосредственно после речи о восточных монтанистах,⁴¹⁶ второй – когда говорит о полемических посланиях в Рим Ириния Лионского : к Флорину (низверженному римскому пресвитеру) «о единоначалии», по поводу его гностических увлечений ересью Валентиниана и к Власту «о расколе»⁴¹⁷. Основываясь на Евсевии, где Власта оба раза соединен с Флорином, а первый

раз помещен после монтанистов («катафригиян»), его считали или гностиком-валентинианцем, или монтанистом. Но первое предположение логичнее исключить, потому что, во-первых, о гностических заблуждениях Власта ничего неизвестно; а во-вторых, излишне думать, чтобы Ириней об одной и той же ереси одновременно писал в Рим двум лицам. Для этого целесообразнее было бы писать одному, наиболее видному вождю гностицизма, каковым был Флорин. Если же Евсевий пишет в Рим двум лицам, то, очевидно, потому что они были представителями двух, различных антицерковных течений, и, в частности, Власта – вероятнее всего, был главой римских монтанистов, этих не столько еретиков, сколько раскольников, почему Ириней и пишет ему вразумляющее послание «о расколе» (περί σχίσματος).

Но если монтанистом Власта можно назвать лишь предположительно, то четырнадцатником следует признать несомненно. Право на это дает нам Тертуллиан, который в одном из трактатов, между прочим говорит: «Власта, который скрытно хочет ввести иудаизм... Ибо он говорит, что Пасха не иначе должна быть соблюдаема (custodiendum esse – τηρεῖν), как только по закону Моисея в 14 день месяца».⁴¹⁸ Отсюда, с высокой степенью вероятности, можно заключать, что Власта (быть может, подобно Флорину, тоже бывший римский клирик) был монтанистом и притом принадлежал к более крайней иудаистической фракции, которая требовала соблюдения всего пасхального ритуала строгих⁴¹⁹ четырнадцатников, включительно с ветхозаветной пасхой.⁴²⁰ Вообще, что схизма Власта сыграла роль последнего, побудительного толчка к обострению пасхальных споров, это признается теперь бесспорным у всех церковных историков и специальных исследователей данного вопроса.⁴²⁰ Вполне естественно, что такой острый рецидив ненавистного иудейства и только что осужденного монтанизма, должен был встретить самый энергичный отпор в Риме. Отпор этот и был дан папой Виктором, объявившим решительную войну несимпатичной ему пасхальной практике не только у себя в Риме, – где она всегда была лишь случайным исключением, – но и во всей

христианской церкви, т.е. и в Галлии, и в самой Малой Азии. Резкий тон начатой борьбы, разумеется, в значительной мере находит свое объяснение как в личном темпераменте Виктора, так и в характере того специфически-римского мировоззрения, ярким представителем которого он здесь выступил. Уроженец Африки, с пылким и необузданным темпераментом ее обитателей, человек суровой, непреклонной решимости и твердой, настойчивой воли, Виктор уже по своим природным свойствам был предрасположен к резким поступкам и острым конфликтам. А достаточно окрепшая к этому времени идея вселенского единства церкви под верховным главенством римского первосвященника, нашла в его лице своего лучшего практического выразителя, чему немало помогли и благоприятно сложившиеся обстоятельства церковной жизни того времени (борьба иудео-христианства с языческо-христианством и победа сплоченной ортодоксии над⁴²¹ разрозненными ересями и сектами). Недаром еще Schwegler⁴²¹ назвал Виктора «первым, настоящим папой» (erste Papst), а Harnak⁴²² его отношение к малоазийскому востоку – «деспотическим наступлением» (despotische Auftreten).

III. Пасхальные соборы в Италии, Палестине, Понте, Галлии, Месопотамии и Ахаии (конца II века)

Ко времени правления папы Виктора, т.е. к последнему десятилетию II века, пасхальный кризис назрел окончательно и требовал для его разрешения энергичного соборного вмешательства, в особенности, после того как папа Виктор перенес этот вопрос чуть ли не на личную почву и обострили его до последней крайности. Впрочем, судя по началу истории пасхальных соборов, они не носили особенно боевого характера и были лишь прямым ответом на предложение из Рима.

Серию пасхальных соборов, по-видимому, начали собой собор италийских епископов, созванный папой Виктором в Риме для осуждения раскола Власта. Так как монтанистическая схизма Власта с ее иудаизированной пасхой опиралась на практику малоазийской церкви и на сочувственное отношение к ней предшествовавших римских пап, то Виктор, как думает, например, Bohmer, не решился расправиться с ней единолично, а позвал у себя в Риме собор италийских епископов – «первый римский собор, о котором мы слышим в истории».⁴²³ Здесь схизма Власта была торжественно осуждена, а вместе с нею было выражено неодобрение и малоазийской четырнадцатичисленной практике, на которой основывался Власта. Постановления этого собора, прошедшие, несомненно, редактуру самого папы Виктора, и были им разосланы по всем церквам, в особенности, по восточным, с требованием, чтобы и там составлялись подобные же соборы для осуждения «четырнадцатников» и принятия пасхальной практики «воскресников». Это-то послание римского собора и папы Виктора, распространенное во множестве копий, и вызвало целый ряд специальных, так называемых, «пасхальных» соборов древней церкви (конца II века).

Было бы в высокой степени важно и интересно познакомиться поближе с этим «первым римским собором» и, в частности, – первым в серии пасхальных соборов. Но молчание Евсевия⁴²⁴ и других авторитетных писателей древности не

позволяет нам сделать этого и волей-неволей заставляет прибегать к единственному, довольно мутному источнику, дающему кое-какие известия обо всем этом – к папскому *Libellus synodicus*. Но и в нем мы находим об интересующем нас соборе только такую краткую заметку: «*Rotaпа, Victoris*». «Собор божественный и святой, местный (*τοπική, provincialis*) составленный из того же епископа Виктора и четырнадцати других епископов; он запретил по-иудейски (*ἰουδαϊκῶς*) праздновать святую и таинственную (*μυστικὸν πάσχα*) Пасху в четырнадцатый день луны, но только в великое и дарующее жизнь воскресенье (*κυριακή, dominica*)».⁴²⁵ Нетрудно видеть, что кроме одного конкретного (но вероятно, чисто-фантастического) указания на число присутствовавших здесь епископов (14 человек), вся заметка состоит из общих фраз и не похожа на подлинный исторический документ. Важна она разве только, как доказательство того, что ультрамонтанствующий автор *Libelli synodici* даже такого папу и в такой момент не рискнул все же выставить единоличным вершителем⁴²⁶ церковных дел, а заставил его опереться на авторитет собора.

Предупредительный автор *Libelli synodici* не забыл удовлетворить нашего понятного любопытства и относительно тех грамот, которые рассылались папой Виктором от лица собора относительно празднования Пасхи. Он сообщает целых четыре письма папы Виктора I (*Epistolae Victoris Papae I*), из которых мы для образца приведем одно, самое краткое и деловое. *Victor episcopus, fratri Paracodae (?) episcopo, salutem.* «Почивающий собрат наш Дионисий, оставил тебя нам, как товарища (*socium, coepiscopum*) в церкви Христа. Видишь, брат, что восточная церковь по причине празднования Пасхи отделена от западной (*disjunctam esse*). Итак, угодно нам, преемникам апостолов, писать вашему единодушию, чтобы (по писанию, когда «древнее отошло, то все стало новым») мы следовали не мраку, но свету, как нас убеждает и пророк: «народ, который сидел во тьме, увидел свет великий. Поэтому, брат, товарищ в Господе, научи чрез собрания церквей (*per ecclesias commissas*, чрез собранные церкви, т.е. чрез церковные соборы), что Пасху надо совершать в пятнадцатый

день луны, как говорит нам апостол: «пасха наша – заклан Христос» и «вы были во мраке, теперь же свет в Господе». Братское единодушие о Господе приветствует тебя. Братьев, которые находятся у тебя во Вьенне, приветствуй от нас, будь здоров».⁴²⁷ В том же духе написаны и три остальных письма, с тем отличием, что в них дается более подробный разбор несостоятельности иудействующей практики четырнадцатников и приводятся некоторые положительные данные в защиту вселенско-римской, пасхальной практики.⁴²⁸ Про все эти послания папы Виктора приходится повторить то же самое, что раньше было сказано по поводу заметки о римском соборе: они полны общих сентенций и мест, а чего-либо фактически конкретного и объективно-исторического искать в них не приходится. Однако, они все же не лишены для нас некоторого значения, хотя бы в смысле только характеристики взглядов довольно древнего автора *Libelli synodici* (IX век) на эпоху папы Виктора и на содержание его пасхальной полемики с востоком. Освещение это вполне совпадает с нашим и дает, следовательно, новое речательство за справедливость нашей отправной точки зрения в данном вопросе (борьба католического единства церкви с местным сепаратизмом и победа языческо-христианства над иудео-христианством).

Было бы также очень важно, и безотносительно, и в интересах последующих пасхальных соборов, установить точную хронологическую дату римского собора и рассылки папой Виктором его знаменитых грамот, вызвавших и в других церквях целый ряд аналогичных же соборов. Но сделать это хотя сколько-нибудь удовлетворительно, не так-то легко. Правда, границы возможного для этого хронологического периода – его *termini a quo* и *ad quem* – совершенно несомненны: это понтификат самого папы Виктора, который, с небольшими лишь вариациями, довольно согласно, указывается всеми, как последнее десятилетие второго века.⁴²⁹ Общепринятой в исторической науке датой считается теперь десятилетие с 189–199 год.⁴³⁰ В пределах этого периода возможны еще две урезки: одна, на год, на два в начале, для ознакомления нового папы с положением дела, другая –

приблизительно на столько же, или даже несколько больше, в конце, для того, чтобы дать срок произойти всем восточным соборам о Пасхе, чтобы оставить время папе Виктору ответить своим отлучением на постановление Ефесского собора, и чтобы дать возможность Иринею Лионскому откликнуться на этот шаг папы особым письмом к нему. Таким образом, десятилетний период сокращается у нас до размеров почти пятилетнего, от 191–196 год. Где же в течение этого пятилетия поместит римский собор и рассылку Виктором посланий? – Это уже, можно сказать, дело вкуса: раннейшие авторы предпочитают более поздние сроки, а новейшие – стоят за более ранний. Единственное, древне-историческое, хотя и неизвестно на чем основанное, свидетельство Иеронимовой хроники, относит исследуемые события к 196 году.⁴³¹

На соборную грамоту папы Виктора не замедлили отозваться почти все другие церкви, организовавшие свои пасхальные соборы. Главным источником наших сведений об этих соборах является наш неизменный руководитель – церковный историк Евсевий, который говорит о пасхальных соборах дважды: сначала – сразу о нескольких, но очень кратко и суммарно, потом – об одном только Ефесском соборе, но зато гораздо обстоятельнее и подробнее. Следуя Евсевию, и мы будем держаться того же самого порядка при обзоре пасхальных соборов, тем более что такой порядок оправдывается и самим существом дела.

В специальной главе «о пасхальном споре» (V, XXIII), после сжатого очерка самого предмета спора (разница в дне Пасхи и в продолжительности предпасхального поста, точнее, даже во времени его окончания), Евсевий об интересующих нас соборах говорит так: «по сему случаю происходили соборы и совещания епископов, которые все единодушно, посредством своих посланий, положили общим правилом, праздновать таинство воскресения Господня из мертвых не иначе, как в день воскресный, и в этот именно день прекращать пасхальный пост. Послание епископов, собиравшихся тогда в Палестине под председательством Феофила, епископа кесарийского и Нарцисса иерусалимского, существует и доныне. Есть также

послание и римского собора об этом спорном предмете, подписанное епископом Виктором. Кроме того, имеются послания епископов понтийских, между которыми первенствовал старейшим из них Палма, – епархий галликанских, над которыми епископом был Ириней, и церквей, находившихся в Озроене и тамошних городах. Есть также и частные послания епископа коринфского Вакхилла и многих других, которые, пришедши к одинаковому мнению, дали от себя и одинаковый отзыв, и определение их было одно – вышепоказанное».⁴³² Вот, первая, совершенно бесспорная, цитата Евсевия о церковных соборах. Мы называем ее здесь первой не потому, чтобы отрицали смысл раннейшего замечания того же Евсевия об антимонтанистических соборах. Но потому, что то замечание не являлось столь определенным по своему характеру и вызывало, если не возможность перетолкований, то необходимость довольно сложных, соответствующих разъяснений. Настоящая же обстоятельная заметка Евсевия так ясна и определена, что не нуждается ни в каких посторонних, добавочных разъяснениях и доказательствах. Но если ни в каком добавочном комментарии не нуждается самая заметка, то в ее исследовании и анализе очень нуждаемся мы, так как вся эта заметка проливает значительный свет на состав, характер и работу соборов древней церкви той эпохи, т.е. конца второго века. Вот, с этой-то общей, так сказать, соборно-конститутивной точки зрения мы, прежде всего, и разберем приведенный отрывок из Евсевия.

Церковные историки и канонисты останавливают свое внимание, прежде всего, на начальных словах данного отдела: «по сему случаю происходили соборы и совещания епископов...» и находят здесь три важных указания: во 1) что подобные соборы – были не регулярными, а чрезвычайными, вызвались каким-либо особо-важным поводом; во 2) что эти чрезвычайные церковные собрания получили уже техническое название «соборов» (σύνοδοι), и в 3) что они составлялись, преимущественно, если даже не исключительно, из епископов. Рассмотрим каждый из названных пунктов, в отдельности.

Чрезвычайный характер древнейших церковных соборов – черта уже достаточно нам известная из истории (иерусалимского Апостольского и ряда антимонтанистических соборов. Всякий раз, когда нам приходилось иметь дело с новыми соборами, мы неизменно встречались и с этой коренной чертой древнейших церковных соборов – чрезвычайностью их созыва по какому-либо весьма важному поводу, касавшемуся всей христовой церкви и затрагивавшему самые основы ее мировоззрения и строя. Так обстояло дело еще с Иерусалимским Апостольским собором, которому впервые пришлось проводить границу между иудейством и христианством и определять их взаимные отношения. Та же, или даже еще более сложная задача стояла и пред антимонтанистическими соборами, которые должны были определенно высказаться не только относительно «первого» (ветхого) завета, но и относительно «третьего» (новой профетии монтанистов). Наконец, не менее серьезная, общецерковная проблема решалась теперь и на пасхальных соборах, которые должны были окончательно отвергнуть старую иудейскую закваску в христианстве и упрочить победу вселенского единства церкви над дробным множеством частно-церковных обычаев и преданий. Отсюда можно вывести нечто даже и еще большее – что поначалу, по самому своему зарождению и происхождению, институт церковных соборов был не постоянным и рядовым явлением церковной жизни, а исключительным и чрезвычайным, вызванным к жизни особо важными, сильными и глубокими потрясениями, угрожавшими самому существованию Христовой церкви. Серьезная общая опасность, естественно, одинаково озабочивала всех руководителей церкви, и они искали спасения в совместных собраниях и совещаниях, на которых вырабатывались общие меры борьбы с опасностью и воспитывалось чувство идейной сплоченности и взаимной солидарности. И уже только из этих чрезвычайных, важных и сравнительно больших первоначальных соборов родились позднее меньше, регулярные, преимущественно, местно-провинциальные соборы, бывшие как бы бледной, уменьшенной ношей первых. С

течением времени, при развитии митрополичье-областной системы церковного строя, эти последние соборники, превратились в те постоянные, периодически раз или два раза в год составлявшиеся соборы, о которых говорят позднейшие церковные каноны (Апост. 37 Ант.19–20; I, 5; IV, 19; VI, 8; VII, 6). Но повторяем, по своему происхождению и началу, церковные соборы, судя по всему, были чрезвычайной мерой борьбы Христовой церкви с угрожавшими ей опасностями, борьбы, которая велась путем совместного, единодушного изобличения заблуждений и торжественного утверждения оспариваемой церковной истины.⁴³³

На то, что пасхальные соборы впервые получают у Евсевия свое собственное, ставшее техническим имя «соборов» (σύνοδοι) обратил внимание еще канонист Bickel,⁴³⁴ который одновременно подчеркнул также и то, что это были «соборы и совещания» (Synoden und Versammlungen) епископов (der Bischöfe), а не просто «верующих», как стоит у того же Евсевия в заметке об антимонтанистических соборах. Конечно, первоначальное появление в знаменитой «церковной истории» Евсевия технического термина «собор» (σύνοδος, у Rufin.-concilium) заслуживает того, чтобы его отметить особо. Но выводить отсюда, что он только в это время и возник, было бы большой ошибкой. Не говоря уже о том, что термин σύνοδος, (а также и concilium) были хорошо известны еще классической древности и употреблялись в ней с довольно аналогичным значением,⁴³⁵ он или точнее, его идея, лишь в несколько видоизмененной форме, использована была Евсевием и для квалификации противомонтанистических соборов.⁴³⁶

Едва ли бы также мы поступили вполне правильно, если бы из упоминания Евсевия об одних только епископах, как членах пасхальных соборов стали бы выводить, что больше на них никого и не было. Argumentum a silentio – один из самых ненадежных, так что строить на нем что-либо положительное всегда бывает довольно рискованно. Поэтому, говорить об одних только епископах, как членах пасхальных соборов можно не с большим правом, чем об одних только верующих мирянах на противомонтанистических соборах. Но как там мы

удержались от соблазна ограничить объем термина «верующие» одними мирянами, так и здесь получаем право расширить понятие «епископского» собора, чрез включение в него некоторых других элементов, хотя бы, например, группы «исповедников», присутствие которой бесспорно засвидетельствовано на предыдущих, монтанистических соборах. Нам кажется, что удачнее всего решает данное недоумение R. Sohm. Он находит, что термин «епископский» был техническим для древних соборов, так как епископы, действительно, составляли главную силу соборов и в качественном, и в количественном отношении. Но наименование соборов «епископскими» нисколько не исключало и того, чтобы на них присутствовали пресвитеры, диаконы и даже миряне, как это ясно видно из свидетельств того же Евсевия и еще больше – Киприана карфагенского о многих древних, обозначаемых ими, как епископские, соборах.⁴³⁷ «Поэтому Евсевий – говорит R. Sohm – не мог даже и подумать того, чтобы те древние соборы представить как собрания только епископов. Когда он говорил о собраниях «епископов», то знал, что каждый читатель его времени понимал под этим все церковное собрание (Gemeindeversammlung),⁴³⁸

Последняя мысль Sohm'a нуждается все же в некотором ограничении. Нельзя же, в самом деле, по чисто-физическим препятствиям вообразить себе присутствие всех церковных общин, in corpore на каком бы то ни было церковном соборе, (исключая, конечно, общего собрания одной местной церкви). Самое большее, как показывает практика последующих соборов, такое личное присутствие на соборе могла иметь лишь местная церковь, т.е. церковь того города, где происходил собор. Остальные же церкви довольствовались законным представительством своих депутатов, в роли которых, вполне естественно, оказывались епископы церквей – эти главнейшие и безусловно необходимые члены церковных соборов. Такое доминирующее положение епископата в древней церкви нисколько не должно казаться для нас соблазнительным и странным, якобы нарушающим самую идею церковно-соборного братства и равенства. Высокое морально-влиятельное и

начальственно-почетное положение епископата, помимо причин специально-иерархического свойства (сугубая благодать архиерейства), обуславливалось, также и тем выборным началом, господствовавшим в древней церкви, которое, прежде всего, применялось в отношении к епископам. Вот это-то последнее обстоятельство, при небольшом объеме древних городских церквей-приходов и при патриархальной простоте царивших в них отношений и порождало ту живую, сердечную и весьма прочную связь епископа с его паствой, которая делала епископа настоящим отцом своей паствы, ее излюбленным главой, ее печальником и опекуном и ее лучшим ходатаем и представителем в сношениях с внешним миром и с другими церквями, как бы бессменным депутатом ее не только по должности, но и по народному избранию, благодаря которому он в свое время получил и самое положение епископа в своей церкви.

Дальнейшая фраза евсеиева текста говорит о епископах, что они «есть единодушно, посредством своих посланий, положили общим правилом праздновать» Пасху в день воскресный.⁴³⁹ Здесь опять дан целый ряд соборно-конститутивных черт, относящихся уже к заключительной части соборов. Это, прежде всего, стремление соборов решать дело «единодушно» (μὴ ὁμόθυρον), во-вторых, их неотъемлемое свойство составлять обязательное «правило или канон» ἐκκλησιαστικὸν δόγμα, и в-третьих, их обычай редактировать свое решение в форме соборного послания и рассылать его повсюду (δι' ἐπιστολῶν... πανταχοῦ διετυποῦντο). Все это – черты хорошо знакомые нам и по истории ранних соборов, в особенности Иерусалимского Апостольского собора, с его «единодушным рассуждением» (ὁμοθυμαδὸν Деян.15:25), с его торжественной декларацией своего канона («изволися Духу Святому и нам» Деян.15:29) и с его письменной редакцией этого канона (так называемый, «Апостольский декрет»). Сравнительно менее заметны были все указанные черты на противомонтианистических соборах. Но не потому, чтобы они на них отсутствовали вовсе, а благодаря общим, недостаточно ясным контурам этих соборов у Евсевия.

Однако и на них мы пытались все же констатировать наличие некоторых, наиболее характерных признаков церковных соборов.⁴⁴⁰ Здесь же, на пасхальных соборах, снова и с гораздо большей отчетливостью и полнотой, выступают и единодушные соборные решения и его обязательная, церковная сила, и его соборно-редакционная, письменная форма.

Дальнейший текст Евсевия от вопросов организационного характера снова возвращает нас к истории. Сколько было пасхальных соборов? Какие, именно, и где они происходили? Подробно и полно отвечать на все это Евсевий не ставит своей задачей. Но для примера он все же называет несколько таких соборов, или потому, что они были наиболее многочисленны и авторитетны, или потому, что их письменные определения сохранились до его времени и могли быть даже у него под руками, в качестве документального материала, при написании им своей истории. Определенно Евсевий называет пять таких соборных посланий: 1) собора церквей палестинских, 2) римского собора, 3) понтийского собора, 4) галльского и 5) церквей месопотамских (город Озроены и тамошних городов), точно указывая каждый раз и имя председателей этих соборов, (за исключением, впрочем, последнего – месопотамского собора). Несмотря на крайне сжатый, чисто каталожный характер, данного Евсеем соборного перечня, он все же имеет для нас огромную важность, так как проливает значительный свет на существовавшие тогда взаимоотношения церквей и на начинавшуюся церковно-областную группировку их вокруг известных гражданско-политических и этнографических центров (зарождение митрополичье-областной системы). В самом деле, при первом же сколько-нибудь внимательном обзоре Евсевиева перечня соборов открывается, что он далеко не случаен, а указывает на определенную группировку церквей по церковно-правительственным округам. При дальнейшем же научно-историческом анализе данного перечня, и в особенности, при его сопоставлении с тогдашним провинциально-этнографическим делением римской империи становится окончательно ясной довольно близкая параллель перечня с только что названным делением. Чтобы убедиться в

этом, произведем самое сопоставление, пользуясь для этой цели прекрасными работами Моммсена,⁴⁴¹ Lübeck'a,⁴⁴² Harnack'a⁴⁴³ и их удачной популяризацией у профессора П. В. Гидулянова.⁴⁴⁴

Римская империя эпохи пасхальных соборов, т.е. конца второго века, управлялась согласно с тем ее провинциально-областным делением, которое было произведено еще в начале этого века, при императоре Траяне. Впрочем, римское управление, в особенности на востоке, никогда не заключалось в какие-либо тесные, строго-определенные рамки; но оно постоянно изменялось, соответственно естественному ходу дел, то сжимаясь, то расширяясь относительно самих границ административных округов. В общем, Рим, по замечанию Моммсена, держался того принципа, что у завоеванных народностей и областей, нужно, по возможности, оставлять без всякого изменения их прежние границы и самый строй их управления, в смысле тяготения к известным метрополиям. Характер римского провинциального управления Моммсен считает настолько консервативным, что при отсутствии прямых и ясных позднейших указаний, он не задумывается обращаться к более древним территориальным делениям и вообще, к раннейшей истории этих областей, остававшейся без серьезных перемен почти все три первых столетия нашей эры (до реформы Диоклетиана).⁴⁴⁵ Сам Моммсен, а за ним Harnack и профессор Гидулянов, решающими, так называемые, естественными факторами своеобразного деления восточно-римских провинций признают их родство по племени или по языку (этническое и лингвистическое) и общие исторические переживания (например, долговременное пребывание в составе какой-либо одной империи). К этому позднее, приблизительно с эпохи христианства, присоединилось влияние культа цезарей, с их *κοινά* или *conventus*, которое, впрочем, и само, в значительной мере, обуславливалось предыдущими причинами.⁴⁴⁶

На основании тщательно собранных данных, названные ученые восстанавливают довольно полную картину тогдашнего провинциального римского деления, которое, в общем, вполне

совпадает и с показанием евсевиева перечня. Так, Евсевий, во-первых, говорит о соборе палестинских церквей, под председательством Феофила, епископа кесарийского и Нарцисса епископа иерусалимского. Действительно, в римской империи того времени существовала особая провинция, носившая имя «Палестина». Население ее состояло, преимущественно, из иудеев, живших по обе стороны реки Иордана, а территория ее обнимала собою то, что в библейские времена называлось: Иудеей, Галлилеей, Самарией и Идумеей, или землей Филистимской. В состав римской империи Палестина вошла еще при Помпее (приблизительно за полвека до РХ); но окончательно утратила политическую автономию лишь в 6 году после РХ, превратившись в римскую провинцию, подчиненную императору и управлявшуюся его наместниками. «Вероятно, немедленно вслед за тем был избран центром римского управления портовый город Кесария, перестроенный Иродом по греческому образцу. В Иерусалиме же был назначен постоянный римский комендант, который поселился в царском замке и имел при себе небольшой постоянный гарнизон».⁴⁴⁷ Сначала иудеям для дел внутреннего самоуправления был оставлен их синедрион. Но затем, после троекратного их восстания (при Тите около 70 года, Траяне 116 год и при Адриане 130 год) иудеи лишены были всех прежних прав и привилегий. «Вследствие последнего восстания, самое имя побежденного народа было устранено: с тех пор эта провинция уже не называлась по-прежнему Иудеей, а получила старое геродотовское название Сирии Филистимлян, или Сирии Палестины... иудеям было запрещено под страхом смертной казни даже только входить в Иерусалим».⁴⁴⁸ «Со времени Септимия Севера (193–211) сделалось обычным именование этой провинции просто Палестиной».⁴⁴⁹ В результате Адриановского, наиболее решительного разгрома Иерусалима, он временно утратил даже свое старое священное имя, и вместе с новой греко-римской колонизацией его, получил и новое языческое имя – Элия Капитолина. Однако семена христианства не заглохли и здесь: не позже, как в 135/6 год по РХ языческо-христианская местная община избирает себе

епископом грека Марка: и из всех последующих 18 здешних епископов, поименованных в перечне Harnack'a, не было уже ни одного епископа из иудеев⁴⁵⁰. Тот же профессор Harnack убедительно доказывает, что вновь основавшаяся греко-христианская община Элия Капитолины гораздо больше тяготела к этнически и культурно родственной ей Александрии, чем к соседней Антиохии.⁴⁵¹ В гражданско-политическом смысле Элия Капитолина никогда особенной роли не играла и принуждена была ее уступить⁴⁵² соседнему приморскому городу – Кесарии Палестинской.

Все эти исторические данные вполне совпадают и со свидетельством Евсевия. Он, действительно, собор местных церквей должен был назвать не иудейским» (по старому названию), а именно «палестинским» (по новому имени у этой романизированной провинции). Совершенно правильно указаны у него и епископы двух метрополей «Палестины»: Феофил – Кесарии (нового метрополя) и Наркисс – Иерусалима, или, по-новому, Элия Капитолины (прежнего метрополя). Полную разгадку получает и то, почему Палестина, эта некогда бывшая цитадель иудаизма, отказалась защищать пасхальную практику четырнадцатников и так энергично поддержала западно-римскую практику воскресников? Ясно, потому что после адриановского разгрома она окончательно потеряла свой прежний, национально-иудейский облик и прониклась эллино-римским духом. Причем, решающее значение имело здесь тяготение новой иерусалимской (Элия-капитолинской) церкви к Александрии, державшейся аналогичной с Римом пасхальной практики. Неизвестными остается лишь точное место палестинского собора. Но судя по двум названным председателями, надо думать, что он был в метрополе одного из них и, вероятнее всего, в Кесарии, которая была фактическим метрополем Палестины; да и у Евсевия епископ Кесарии – Феофил поставлен раньше иерусалимского епископа Наркисса.

Мы не сказали бы о Палестинском пасхальном соборе почти самого главного, во всяком случае, очень важного и интересного, если бы не привели здесь параллельной, более

полной версии Евсевия, помещенной им в той же пятой книге его истории, всего двумя главами ниже. Здесь мы находим следующие подробности: «между тем недавно упомянутые нами епископы палестинские Нарцисс и Феофил (порядок имени здесь обратный), с которыми были также на соборе Касс, епископ тирский, Клар птолемаидский и другие – после многих рассуждений о дошедшем до них преемственно от Апостолов преданий касательно Пасхи, в конце послания присоединяют к своим словам следующее: «списки с нашего послания постарайтесь разослать по всем церквям, чтобы мы не были виновны перед теми, чьи души легко заблуждаются. Уведомляем вас, что и в Александрии празднуют Пасху в тот же день, в который празднуем ее мы. От нас отправляют письма к александрийской церкви, а из александрийской к нам, поэтому празднование святого дня у нас бывает согласно и вместе с ними».⁴⁵³ Отсюда мы убеждаемся, что вокруг намечавшейся палестинской метрополии входили города древней Финикии – Тир и Птолемаида, что на соборе были многие рассуждения и что церкви палестинская и александрийская ежегодно сносились между собой по вопросу о точном и согласном дне празднования Пасхи. Имеем, наконец, и буквальную выдержку из самого определения Палестинского собора.

Дальнейшее указание Евсевиева перечня на собор римских церквей никаких особенных пояснений не требует: в нем идет речь о собрании в Риме епископов западной провинции – «Италии», состоявшемся при папе Викторе и под его председательством, как с несомненностью следует из ясных слов Евсевия: «есть также послание и римского собора об этом спорном предмете (περὶ τοῦ αὐτοῦ ζητήματος)». Не совсем ясно только то, о каком именно, римском соборе говорит здесь Евсевий: о том ли, предварительном, который упоминался нами выше и который послужил, так сказать, сигналом ко всем пасхальным соборам, или о последующем, как бы заключительном, где была уже высказана угроза по адресу упорствующих малоазийцев, или даже произведено и само формальное отлучение их? Основываясь на контексте, скорей, пожалуй, можно допустить первое;⁴⁵⁴ хотя перевод этой

Евсевиевой цитаты с сирского языка, сделанный Eberhard'ом Nestle больше,⁴⁵⁵ по-видимому, благоприятствует второму предположению. Что касается церковно-политической стороны дела, то она вполне отвечает у Евсевия, тогдашнему положению западной половины римской империи. До эпохи Диоклетиана она не имела правильных административных подразделений, и вся тяготела к своему знаменитому центру – городу Риму. В частности, в церковно-административном отношении, вся Италия, по словам профессора Гидулянова «в это время представляла один большой церковный округ, центром которого был Рим».⁴⁵⁶ При этом, конечно, вполне естественно, что раньше всего и гуще всего христианизированы были окружающие Рим итальянские города. А потому собор, именно итальянских епископов, организовать в то время было особенно удобно и легко. Даже и показание Sinodicon'a (или Libel, sinod.) о числе присутствовавших на данном соборе епископов (14) *Harnack*, например, находит вполне приемлемым в виду невысокой его цифры.⁴⁵⁷

Следующий в порядке Евсевиева перечня пасхальный собор – епископов церквей Понта. «Римская провинция Понт, занимавшая восточную половину южного берега Черного моря, заключала в себе ту часть владений Митридата, которую Помпей подчинил непосредственному римскому владычеству»⁴⁵⁸. Главным городом провинции был город Амиз или Амазис (по-гречески Ἀμαστρίς – Амастрида), старинная резиденция понтийских Ахеменидов, бывшая местом их погребения. Это положение свое он продолжал сохранять и при римлянах. Таким образом, Евсевий имел полное право говорить о соборе понтийских епископов и, судя по председателю этого собора, указывать место для него, именно, в метрополе Понта – Амастриде. Правда, в данном случае Евсевий не называет кафедры епископа Палмы и, даже как будто бы указывает совсем другое основание для его почетного положения на соборе (не значение его кафедры, а старшинство его возраста). Но тот же Евсевий в другом месте своей истории совершенно определенно называет Палму епископом церкви амастридской и указывает на его преимущественное положение среди

остальных понтийских церквей (так как, именно, ему адресуется послание Дионисия Коринфского, касающееся «и прочих в Понте» то есть и всех остальных понтийских церквей).⁴⁵⁹ Следовательно, надо полагать, собор понтийских епископов происходил также в их метрополе – Амастриде и возглавлялся местным епископом Палмой, у которого преимущество кафедры могло, конечно, случайно совпадать и со старшинством по летам, в особенности, если принять во внимание, что Палма уже был епископом еще при Дионисии коринфском, т.е. лет за 25 до описываемого собора. Таким образом, и здесь налицо все следы достаточно определившегося соборно-митрополичьего строя.⁴⁶⁰

Четвертый из указанных в перечне Евсевия соборов назван собором «галльских церквей» (τῶν κατὰ Γαλλίαν δε παροικίῳν).⁴⁶¹ Галлией называлась вторая большая провинция западной части римской империи, обнимавшая нынешнюю Францию и Германию. Необходимо, здесь, впрочем, оговориться, что в политическом смысле Галлия эпохи пасхальных соборов, т.е. конца II века, самостоятельной политическо-областной единицы еще не представляла. Она, по-прежнему, входила, в качестве видной составной части, в объем обширнейшей западно-римской половины империи, с центром в Риме. Но неудобство такой централизации уже чувствовалось и будущее выделение Галлии в самостоятельный округ уже намечалось. То, что в гражданской сфере только еще намечалось, в церковно-христианской уже осуществилось. Несомненно, что Галлия, населенная многими христианскими колонистами – выходцами из Малой Азии – сравнительно рано почувствовала свою независимость от Рима и свою церковно-административную самостоятельность. Несомненные следы этого мы имеем в мученических актах лионских и венских мучеников, пострадавших в гонение Марка Аврелия и в письме галльских исповедников к малоазийским христианам, по поводу монтанизма. Известный *Ad. Harnack* самым поздним сроком образования видного христианского центра в долине реки Роны считает половину II века⁴⁶²; так что церковное выделение Галлии почти на целое столетие опередило собой гражданское.

Ее метрополем был город Лион (Lugdunensis), епископом которого был в то время знаменитый Ириней. Но были ли в данное время в Галлии еще какие-либо церкви, кроме издавна славных церквей Лиона и Вены, определено неизвестно. Если и были, то во всяком случае и мало, и не сильных, так что их тяготение к славному, гражданско-церковному метрополю – Лиону вполне понятно и неизбежно.

Последний, пятый собор – церквей Озроэны – обозначен у Евсевия наиболее глухо, так как не указано ни места собора, ни епископа, его председателя. Но провинция Озроэна, действительно, существовала на востоке и стояла в тех самых отношениях к Риму, как изображает это Евсевий. Озроэной называлась та часть Месопотамии, которая лежала в северо-западном ее углу и непосредственно граничила с Арменией, на севере и с Сирией на запад. В последние века перед началом новой эры она входила в состав Сирийского царства Селевкидов и вместе с ним досталась Риму при императоре Траяне (98–117). Однако на нее постоянно притязало и могущественное соседнее государство парфян, доставившее немало хлопот Риму. После похода на восток римского полководца Люция Вера (165 год) Озроэна окончательно подчинена была римлянам. Но последние, чтобы привлечь ее на свою сторону и иметь ее, в качестве буфера для борьбы с парфянами, сохранили Озроэну политическую самостоятельность, поставивши царствовавшую у них династию Авгарей лишь в вассальные к себе отношения. Главным городом Озроэны была Едесса (называвшаяся у греков Orrhoe, Osrhoe – отсюда, вероятно, и самое название всей страны Озроэна и Urhai – у сирийцев и армян.⁴⁶³ Христианство проникло сюда еще очень рано и распространялось здесь успешно. Общеизвестное древне-церковное предание о нерукотворном убрусе, полученном эдесским царем Авгарем от самого Спасителя, известия о проповеди здесь апостола Фомы и в особенности Фаддея – пусть даже они и не строго историчны – свидетельствуют все же о ранней христианизации Озроэны. Ad. Harnack устанавливает настолько раннее и прочное водворение здесь христианства, что считает Едессу, наравне с

Антиохией, видным опорным пунктом распространения христианства по всему востоку.⁴⁶⁴ По-видимому, раньше всех других государств Озроена и официально признала христианство. так как царствовавшая в ней династия Авгарей, в лице Абгара VIII бар-Ману (176–213), крестилась и сделала христианство официальной государственной религией, ведя за него даже войну с язычниками.⁴⁶⁵ Просветитель Озроены – Абгар Ману находился, по-видимому, в сношениях с видными представителями христианства в других странах, как например, с Юлием Африканским.⁴⁶⁶ Он совершил также поездку в Рим и разумеется, не преминул там, в качестве новообращенного христианского государя, посетить местного епископа, что должно было упрочить его дружественную связь и с римской церковью.⁴⁶⁷ Учитывая все это, мы должны прийти к полному согласию с Евсевием, что, действительно, в провинции Озроене, вероятно в метрополе ее Едессе, вполне возможен был тогда большой церковный собор, постановление которого по пасхальному вопросу имело все шансы оказаться солидарным с римской церковью. А если и далее доверяться Ренану, основывающемуся на целом ряде авторитетных исследователей, то можно определить даже и имя того епископа Едессы, который был современником этого собора и его вероятным председателем: Ренан называет его Палютой и говорит, что он рукоположен был Серапионом, епископом антиохийским (190–210).⁴⁶⁸

Заканчивая свой перечень пасхальных соборов, Евсевий говорит, что на предложение папы Виктора, кроме целых епископских соборов откликнулись и «другие многие» (епископы?) своими частными посланиями (ιδίως), как, например, коринфский епископ Вакхилл. Смысл этой заключительной заметки, признаться, для нас не совсем ясен. Что это за частные послания, кто и почему их писал? Ничего определенного не известно. Не исходили ли подобные послания от тех церквей, которые почему-либо (например, по причине их малочисленности и разъединенности) не могли составить у себя собора, а однако хотели, так или иначе, принять посильное участие в общецерковном споре? Вероятно, здесь дело

ограничивалось только пленарным собранием всей местной церкви, которая, обсудив вопрос и выработав известное решение, поручала своему епископу редактировать это постановление и в форме особого (ιδίως) ответного письма известить о нем папу. Во всяком случае, упоминание Евсевия о епископе Вакхилле дает повод автору *Libell. synod*, говорить о соборе в Ахаии (Коринфе).⁴⁶⁹

Подводя итоги сделанному нами анализу евсеиева перечня пасхальных соборов, мы не можем еще раз не подчеркнуть того, что он, при своей полной и несомненной историчности (убедительное совпадение с наличными политическими, общественно-гражданскими отношениями и с современными христианско-церковными связями), дает наглядное доказательство начавшегося приспособления церковного управления к условиям современного этим соборам общественно-гражданского и религиозного строя (провинциальное деление империи и религиозные κοινά). В сфере церковного управления это обозначает собой переход к митрополичье-областной системе; а в росте церковно-соборного института это отмечает собой такую его стадию, когда чрезвычайные соборы уже подготавливали почву и для регулярных, так называемых, областных, или митрополичьих соборов.

IV. Ефесский оппозиционный собор «азийских» четыренадесятников

После сделанного нами обзора пасхальных соборов согласных с Римом, нам остается перейти к знакомству с единственной, но зато довольно внушительной оппозицией ему, в форме Ефесского собора, объединившего на себе представительство четыренадесятников самой важной и большой восточно-римской провинции – «Азии». Об этом соборе, или, собственно, о его мотивированном решении, изложенном в послании Поликрата ефесского к папе Виктору, Евсевий говорит с особенной подробностью, причем не скупится даже и на длинные, буквальные выдержки из соборного послания. В виду такой документальной авторитетности евсевиевых известий о Ефесском соборе, приведем их полностью.

Специальная глава церковной истории Евсевия «О разногласии в Азии» (V, XXIV) начинается следующей весьма ценной и важной выдержкой: «Между азийскими епископами, которые твёрдо стояли в том, что должно сохранять древний, преданный им обычай, первенствовал (ῥυεῖτο, Rufinus – *primatum agere videbatur*) Поликрат. В своём послании к Виктору и римской церкви он излагает дошедшее до его времени предание следующими словами: “Мы празднуем этот день не погрешительно (ἀραδιούρητον, *intemeratum*, незапятнанно, безукоризненно), ничего не прибавляя и не отнимая. В Азии погребены великие началовожди (μεγὰλα στοιχεῖα, *magna quaedam luminaria*, великие светильники – у Rufinus добавлено – *summi et electi viri*), имеющие воскреснуть в день пришествия Господня, когда облечённый славою Господь придёт с неба и воскресит всех святых: Филиппа, одного из двенадцати (Rufinus – *Philippus euangelista*), погребённого в Иераполе, двух дочерей его, состарившихся в девстве, и третью его дочь, посвятившую себя в жизни Святому Духу (ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευομένη, *spiritu sancto repleta*),⁴⁷⁰ и почившую в Ефесе; также Иоанна, который возлежал на персях Господа, был священником и

носил дщицу (ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς, fecit summus sacerdos et pontificale petalum gessit), был исповедником и учителем и погребён в Ефесе; равным образом, смирнского епископа и мученика Поликарпа, евменийского епископа и мученика Фрасея, почившего в Смирне. Упомянуть ли ещё о епископе и мученике Сагарисе, который почил в Лаодикии, о блаженном Папирии и евнухе Мелитоне, который всё делал по внушению Святого Духа (τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσάμενον) и почивает в Сардах, ожидая епископства небесного по воскресении из мёртвых? Все они праздновали пасху по Евангелию в четырнадцатый день (ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, diem paschae in quarta decima die mensis observaverunt secundum euangelium, соблюдали день пасхи 14-го по Евангелию), не отступая от правила веры (τὸν κανόνα τῆς πίστεως, fidei regulam), но во всём держась его. Так поступаю и я, Поликрат, наименьший из всех вас, – и поступаю по преданию своих родственников (κατὰ παράδοσιν τῶν συγγενῶν μου), которых был наследником. А из родственников моих считается семь епископов, я – восьмой, и они всегда праздновали пасху в тот день, когда народ оставлял квасной хлеб (ὅταν ὁ λαὸς ἤρνηεν τὴν ζύμην, quo fermentum Judaeorum populus aufert). Вот уже мне, братия, шестьдесят пять лет о Господе; я имел сношения с братьями по всей вселенной, прочитал всё Священное Писание и угроз не боюсь (οὐ πτόρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις, non perturbarbor ex his, quae ad terrorem proferuntur). Ибо старшие меня говорили: «должно повиноваться больше Богу, нежели людям» (Деян.5:29)». ⁴⁷¹

Нетрудно видеть, что в приведенном отрывке очень много личного, даже автобиографического. Поликрат говорит, что ему 65 лет от роду, что он в числе своих родственников насчитывает до семи епископов, что он состоит в сношениях с братьями по всей вселенной, прочитал все Св. Писание и никаких угроз не боится. Поэтому первое впечатление от данного письма то, что оно – не столько официальный соборный документ, сколько личное, частное письмо одного епископа (Поликрата ефесского) другому (Виктору римскому), хотя и написанное по поводу

важного общецерковного дела. Но подобное подозрение совершенно отпадает, в виду следующих ясных слов дальнейшего контекста: «мог бы я упомянуть и о сопричастующих мне епископах (τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων), которые созваны мною по вашему совету (quos ipsi petistis ut evocarem, sicut et feci – Rufinus). Но если бы написать их поимённо, то имён оказалось бы великое множество. Посетив меня, низайшего, они одобрили моё послание, ибо знали, что я не напрасно ношу на голове седины, что я всегда жил в Господе Иисусе (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πάντοτε πεπολίτευμαι)».⁴⁷² Все это не оставляет сомнения в том, что послание Поликрата ефесского было отправлено после собора и одобрено всеми присутствовавшими на нем многочисленными епископами. А это и есть две наиболее типичные черты окружных древне-соборных посланий. Подобные послания, как в этом позже мы не раз будем иметь случай убедиться, (в особенности, при обзоре африканских соборов эпохи Киприана), обычно составлялись председателем собора и писались от его лица и от имени сопричастовавших с ним епископов. Но затем эти послания или читались или показывались всем членам собора и одобрялись ими. При этом иногда под соборным посланием собственноручно подписывались все члены, иногда они только поименно перечислялись, иногда же обозначались более глухо и обще, или по числу присутствовавших епископов, или по их провинциальному распределению. Но постоянно и неизменно наблюдалось лишь одно, – что наиболее активную роль на соборе играл его председатель, которому обычно принадлежала и редакция соборного послания. Так, очевидно, было и в данном случае на ефесском соборе «асийских» епископов, где епископ главного города всей провинции (Ефеса – епископ Поликрат) занимал «главное место» (ἡγεῖτο, primatum agere), по буквальному выражению Евсевия. Он, в ответ на предложение папы и его собора, организовал свой оппозиционный папе собор, он руководил ходом соборных рассуждений, он энергичнее всех отстаивал и защищал свою традиционную, четырнадцатническую практику Пасхи, он же, очевидно, писал и достойный ответ на вызывающее письмо

472

римского епископа. И если, как выясняли мы раньше,⁴⁷³ даже властолюбивый римский папа и тот писал свое грозное письмо не единолично, а опираясь на авторитет созванного им римского собора; то тем более, конечно, не мог допустить никакого единоличного произвола скромный ефесский епископ («наименьший из всех вас»), который всю свою, действительно, недюжинную энергию, обнаруженную им в письме к папе, мог проявить лишь при одном условии, – при условии полного одобрения и поддержки его тактики со стороны целого, большого собора единомышленных ему епископов. Таким образом, для нас становится совершенно ясным и понятным, как значительный личный колорит Поликрата послания (отпечаток личности редактора послания – председателя собора), так и его несомненный соборный характер и авторитет. А это, в свою очередь, достаточно твердо устанавливает самый факт созыва Поликратом ефесским большого провинциального собора в Метрополе «Азии» – Ефесе.

Коллективно-соборный характер Поликрата послания, а следовательно, и наличность Ефесского собора подтверждает еще и блаженный Иероним, который делает это в следующих выражениях: «Поликрат епископ Ефесян, с прочими епископами Азии, которые согласно какому-то древнему обычаю, праздновали Пасху с иудеями в 14-ую луну, писал против Виктора, епископа римлян, соборное послание (*epistolam synodicam*), в котором⁴⁷⁴ научает, что он следует авторитету ап. Иоанна и древних. Хотя приведенное известие Иеронима, подобно большинству его других, аналогичных, и не имеет самостоятельной цены (оно всецело основано на Евсевии и дает его перифраз), однако все же не лишено серьезного интереса, как показание очень древней и авторитетной церковной традиции, свидетельствующей о квалификации письма епископа Поликрата ефесского, именно, в смысле послания всего Ефесского собора (*epistolam synodicam*)⁴⁷⁵.

Как бы то ни было, но устройство в Ефесе, при местном епископе Поликрате, внушительного собора «асийских епископов» не может подлежать никакому сомнению и спору, особенно в виду однажды уже приведённых нами совершенно

ясных слов самого Поликрата: «Мог бы я упомянуть и о соприисутствующих мне епископах (τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων), относительно которых вы пожелали (οὐς ὑμεῖς ἤξιώσατε), чтобы они были созваны мною (μετακληθῆναι ὑπ' ἐμοῦ), и я их созвал (καὶ μετεκαλεσάμην); и если бы я написал их имена, то их было бы великое множество (πολλὰ πλήθη)».⁴⁷⁶ В этой краткой, но документальной выдержке, содержатся три, весьма ценных для нас указания: во-первых, на сам факт Ефесского собора, во-вторых – на повод к нему и в третьих – на его объем.

Что касается первого, т.е. доказательств самого факта собора, то об этом, после всего сказанного, распространяться не приходится. Помимо совершенно ясных и определенных внешних свидетельств, он неотразимо диктуется и всей внутренней логикой пасхальных споров II века, в особенности, последующим поведением папы Виктора (разумею провозглашенное им отлучение малоазийцев, как «упорствующих» *pertinaces*). Несомненно, что Ефесский собор был одним из тех многочисленных σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις по поводу пасхальных споров, о которых Евсевий только что говорил в предыдущей главе и примеры которых он указывал в Палестинском, Римском,⁴⁷⁷ Понтийском, Галльском и Месопотамском соборах. Вся разница Ефесского собора от этих последних – и разница, надо признать, очень крупная – сводилась к тому, что Ефесский собор выступил оплотом «четыренадесятников», тогда как Римский, Палестинский и проч. были представительством «воскресников».

Достаточно определенно указан, далее, и самый повод Ефесского собора, это – твердо заявленное Римом желание, чтобы и здесь, подобно тому, как и в других главных церквях, был организован собор для рассмотрения и принятия римской пасхальной практики, т.е. «воскресной». Нам уже приходилось выше выражать сожаление по поводу того, что самого текста римского предложения не сохранилось.⁴⁷⁸ Однако, судить о его авторе, содержании и характере мы все же можем, и именно, опираясь на фрагменты, рассматриваемого нами ответного послания епископа Поликрата. Автором римского предложения

был, разумеется, папа Виктор. Но он был не столько автором, сколько редактором послания, написанного им от имени всей римской церкви, объединившейся на бывшем при нем римском соборе. Право так думать дает, главным образом, то обстоятельство, что и Поликрат ефесский свое ответное послание в Рим адресует не к одному папе, а, как свидетельствует Евсевий «к Виктору и римской церкви» (πρὸς Βίκτορα καὶ τὴν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν).⁴⁷⁹ Значит, правильнее всего смотреть на эту переписку Виктора и Поликрата, как на обмен соборными посланиями, со стороны представителей двух соборов и ответственных редакторов их актов.

О самом содержании римского соборного послания нам приходится судить лишь косвенно, основываясь на анализе ответного ефесского послания. Исходя из того, что в последнем усиленно подчеркивается мысль о не поврежденности малоазийской пасхальной практики, ее глубокой древности и высокой авторитетности, можно заключать, что в римском послании проводились как раз обратные мысли – о неправильности четырнадцатнической Пасхи и ее отклонении от древне-апостольской традиции. Но главным пунктом содержания письма, выясняющим и самый его характер, является выставленное в нем категорическое требование, подкрепленное к тому же «угрозами» (οὐ πτόρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις) – принял однообразную с Римом воскресно-пасхальную практику. Угрозы эти, как видно из последующей истории, сводились, главным образом к одной, но очень решительной и крайней – объявить малоазийцев на положении еретиков и разорвать с ними церковное общение. Ясно, что такой тон и характер послания Виктора был самым категорическим и властным, настоящим «папским».⁴⁸⁰

Для суждения о составе и объеме Ефесского собора Поликрата мы имеем в исследуемом нами фрагменте два важных показания: во-первых, – что собор этот был епископским по составу, а во-вторых, – что он являлся и очень внушительным по количеству присутствовавших на нем членов. Все это выводим, мы, во-первых, из прямой фразы Поликратова письма о «великом множестве соприсутствовавших с ним

епископов»; а во-вторых, из перечня тех церквей, представители которых поименованы Поликратом в качестве главных авторитетов – сторонников его пасхальной практики. А названы здесь представители церквей: Иераполя, Ефеса, Смирны, Евмении, Лаодикии и Сарде, т.е. почти всех наиболее видных городов главной, самой обширной и самой цветущей восточно-римской провинции, известной под именем «Азии».

Для лучшего выяснения последней стороны Ефесского собора, т.е. его объема, бесполезно также привести соответствующую справку и из гражданско-политической и общественно-религиозной истории «Азии» той эпохи. В своем капитальном труде «провинции Рима от времен Цезаря до времен Диоклетиана» известный историк Моммсен между прочим, так характеризует эту провинцию: «провинцией Азией называлось древнее царство Атталидов, т.е. передняя часть Азии, граничившая к северу Вифинией, к югу Ликией; первоначально отдаленные от нее восточные области, составлявшие великую Фригию, были снова присоединены еще со времен республики, и с тех пор эта провинция простиралась до местности, населенной Галатами и до гор Писидии. К этому округу также принадлежали Родос⁴⁸¹ и остальные менее значительные острова Эгейского моря». В описываемую нами эпоху конца II века по РХ в состав этой провинции входили следующие отдельные ее части, или страны: 1) Ионийские города, во главе с Ефесом, носившим титул πρῶτῃ πασῶν καὶ μευίστῃ, μετρόπολις τῆς Ἀσίας, Милетом, раньше претендовавшем на такое же положение и Смирной, кичившейся своей живописностью и красотой; 2) Лидия, образовавшаяся на месте некогда существовавшего лидийского царства (припомним пресловутого богача Креза), с главным городом «Сарды»; 3) Мизия – с главным городом Пергамом, соперничавшим с Ефесом, в значении религиозного центра, 4) Кария, с главным городом – Траллами и 5) Фригия – с городами Лаодикией и Иераполем.⁴⁸² Благодаря своему приморскому положению, своей торговле, богатству, давней и глубокой своей эллинизации, эти страны и города находились в цветущем состоянии и проникнуты были вольнолюбивым духом. Поэтому

объединение их в одну территориально-политическую единицу плохо прививалось и сопровождалось чуть ли не постоянным, по большей части, смешным и мелочным соперничеством отдельных городов и провинций. Благодаря этому, римляне сильно недолюбливали такую беспокойную провинцию и малоазийцы, с их внутренними, иногда ребяческими, а иногда и более серьезными ссорами (ἑλληνικὰ ἀμαρτήματα – как назывались они, по-гречески у римлян) служили для знатных римлян предметом укоров и насмешек.⁴⁸³ В качестве характерной черты этой провинции, Моммсен указывает отсутствие у ней одного прочного, действительного центра, к которому бы вся она тяготела: «значение Сирии и в особенности Египта сосредоточивалось в их метрополе; но в провинции Азии и вообще, во всей малой Азии нельзя указать ни одного города, похожего на Антиохию и Александрию».⁴⁸⁴

Еще более для нас интересны соответствующие параллели из общественно-религиозной жизни обширной провинции «Азии». В эпоху второй римской империи она являлась, как известно, главным средоточием очень популярной в то время общественно-политической религии, – так называемого, «культа цезарей». Французский ученый Paul Monceaux – автор специальной монографии «De communi Asiae Provinciae» говорит, что «провинция Азия, называемая «проконсульской» и состоявшая из четырех главных частей (Мизия, Лидия, Кария и Фригия) в политическо-религиозном смысле представляла объединенное целое – то τὸ κοινὸν Ἀσίας.⁴⁸⁵ В более ранний период, например, в эпоху пунических войн, предметом этого культа, за отсутствием личности императора (Цезаря), служило олицетворение божества Рима – Dea Roma, – о древнейших храмах, в честь которого имеются сведения относительно городов: Смирны, Алабанды (?) Евмении, Сарды, Пергама, Филадельфии, Илиона и т.д.⁴⁸⁶ Одной из характерных черт этого культа служило стремление к объединению на почве религиозно-патриотического почитания известных древнегреческих и римских героев: Александра Македонского, Лизимаха, Муция Сцевола, Цицерона и т.д. В честь их устроились особые игры, наподобие олимпийских, воздвигались

храмы, приносились жертвы, составлялись большие торжественные собрания (σύνοδοι, concilia). «Первый храм Риму и августу от всех городов Азии был посвящен в городе Пергаме в 735 году от основания Рима. В то же самое время учрежден и собор, а также игры провинций Азии», как о том определенно свидетельствует Тацит, упоминая⁴⁸⁷ о начальниках священных игр, или так называемых «азиархах».

С эпохи второй римской империи, религиозно-общественное поклонение переносится на личности римских императоров, не только умерших (умершие цари включались в число богов и у древних римлян), но и живых и самый культ получает крайне интенсивное развитие, преимущественно, все в той же Малой Азии. В большинстве городов ее возникают особые религиозно-общественные корпорации, или так называемые, «неокораты» (νεωκόρος), имевшие правильное религиозно-административное устройство. Эти частные, местные неокораты объединялись в общепровинциальные подобные же союзы, называемые κοινόν, а эти последние, в свою очередь, проявляли тенденции к еще большему единству, доходившему до объединения в один κοινόν Ἀσίας. По крайней мере, от времени Антонина Пия (138–161) найдены монеты с надписью: Ἐφεσίων – Κοινὸν Ἀσίας.⁴⁸⁸ Впрочем, с эпохи тех же Антонинов и их преемников Северов, по утверждению Р. Monseaux, начинает наблюдаться уже и обратное течение – постепенное распадение общего центрального κοινόν на ряд более мелких частных κοινά, имевших свои особые центры и свои отдельные собрания и игры. Около конца второго и начала третьего века в различных городах императорских провинций Азии существовали свои муниципальные игры – в Милете, Пергаме и Смирне «Κοιμώδεια»; в Кадиксе, Тиатире и Траллах «Αὐγουστεία»; в августе-Цезарии «Σεβήρεια» в Сардах «Φιλαδέλφεια» (в честь согласия Киракаллы и Геты); в Афросиаде «Γορδίανα».⁴⁸⁹ В особенности популярна была в Малой Азии династия Антонинов, (к которой, впрочем, там готовы были относить себя и их дальнейшие преемники), в честь которой в конце второго века было организовано даже особое разветвление императорского культа, известное под специальным именем

sodalium Antoninianorum. Эта новая религиозно-политическая ассоциация привилась в целом ряде, преимущественно, богатых приморских городов Азии – в Лаодикии, Акмонии, Милете, Траллахе, Сардахе, Смирне, Ефесе, Пергаме и т.д. – и своими метрополями имела: при Септимии Севере – г. Сарды, при Киракалле – Пергаме, Лампсаке и Кизике.⁴⁹⁰ «В то же самое время – говорит Р. Monseaux – в отдельных проконсульских областях Азии или только что возникали, или снова восстанавливались соборы».⁴⁹¹ В результате всего этого мы получаем, что ко времени правления Септимия Севера и Каракаллы все главные составные части «проконсульской Азии» (Asia proconsularis) усердно практиковали различные разновидности «императорского культа» с характеризующими его политико-религиозными союзами (κοινά, sodalicia, conventus νεωκόρα), их собраниями или соборами (σύνοδοι, concilia, θεὸν σύγκλητον), их играми и соответствующими органами их устройства (νεωκόροι, templa, sacerdotes, ἀρχιερεὺς, ἀρχινεωκόρος, ἀσιάρχης, flamines).⁴⁹² А это обстоятельство, в свою очередь, дает тому же, например, католику Р. Monseaux, право и на тот вывод, что малоазийские соборы христианской церкви как бы шли уже по проторенному следу concilia императорского культа, почему в первые века христианства они и происходили в хорошо знакомых нам общественно-политических и религиозных центрах.⁴⁹³

Все приведенные нами справки о территориальном и религиозно-политическом строе провинции «Азии» конца II века, прекрасно проясняют и дополняют краткие известия Евсевия об Ефесском соборе, извлекаемые из приведенных им фрагментов послания этого собора, отредактированного епископом Поликратом. Обычай устраивать соборы был давно и хорошо знаком малоазийцам и привился здесь сильнее, чем где-либо еще на христианском востоке, так как здесь он имел прекрасно подготовленную почву, в форме conventus et concilia императорского культа. Знали «азийцы» и малые, областные соборы; знали они и большие собрания всего κοινὸν Ἀσίας, устраивавшиеся, преимущественно, в Ефесе.

Важный и затрагивавший малоазийцев особенно чувствительно, пасхальный спор и вызванный им собор, был, очевидно, собором всего провинциального христианского «κοινὸν Ἀσίας», почему он и был организован в Ефесе. На этом великом Ефесском соборе объединились церковные представители всех четырех составных частей «проконсульской Азии» – т.е. Лидии, Мизии, Фригии и Карики – епископы их главных городов. Некоторые из этих городов, именно, города Лидии (Ефес, Сарды, Смирна) и Фригии (Лаодикия, Иераполь) – названы даже и в самом исследуемом нами фрагменте. Если же мы присоединим сюда и те многочисленные христианские города, которые упоминаются в кн. Деяний, в посланиях апостолов Павла и Иоанна, в сочинениях мужей апостольских – Игнатия Богоносца, Пария Иерапольского и других древне-христианских авторов – Иустина Фил., Ириней, Ипполита, Тертуллиана, а также в мученических актах Поликарпа, Карпа, Папилия, Агафоника и проч. – то слова евсеиева текста «о великом множестве» членов, собравшихся на Ефесском соборе, нисколько не будут казаться нам преувеличением. Профессор Harnack, по самому скромному расчету, количество епископов, участвовавших на этом соборе, определяет цифрой в две дюжины.⁴⁹⁴

Вообще, нужно заметить, что Ефесский собор Поликрата был, вероятно, самым значительным и большим из всех пасхальных соборов. Так, мы имеем, собою чуть ли не все главнейшие города и области приморского побережья, была безусловно и самой богатой, и самой цветущей и самой большой провинцией из всех восточно-римских провинций. Уже одно это, в силу тесной связи и известной зависимости христианско-церковного управления от гражданско-политического строя, выдвигало провинцию Азии на аналогичное же положение и в христианском мире.

Еще больше содействовала всему этому весьма ранняя и крайне интенсивная христианизация Малой Азии. Благодаря своему выгодному географическому и гражданскому положению, малоазийское побережье было оглашено проповедью христианства очень рано, еще из уст самих

апостолов. Из числа их особенно потрудились в Малой Азии два – Ев. Иоанн Богослов, не менее полвека проживший в Ефесе, и ап. Павел, – основатель большинства малоазийских церквей, не раз посетивший их за время своих многочисленных миссионерских путешествий⁴⁹⁵. В силу всего этого, «Малая Азия, как говорит профессор Harnack, была κατ' ἐξοχήν христианской страной в доконстантиновскую эпоху... Ефес был вторым опорным пунктом христианства на востоке, после Антиохии... Почти все важнейшие разветвления христианской религии II века, начинались в Малой Азии и здесь первоначально обличались: гностическая борьба (после Иоанна Богослова), христологические споры (Праксей, Феодот, Епигон) монтанизм – только здесь становились широким народным движением. Здесь также впервые было заложено⁴⁹⁶ митрополитанское и соборное здание церкви». Вполне понятно после всего этого, что малоазийские церкви, объединенные в провинции Азия (проконсульской) могли и должны были иметь огромный авторитет в глазах всего тогдашнего христианского мира. Основанные в большинстве случаев первоверховными апостолами (Павлом или Петром) и в течение полвека возглавляемый любимым учеником Господа – Иоанном Богословом, эти церкви, действительно, имели достаточное основание считать себя хранительницами апостольской традиции и заслуженно пользовались высоким авторитетом во мнении всей древней церкви. Поэтому, мы далеко не беспочвенной считаем догадку тех ученых, которые в столкновении римского папы с главой малоазийской церковной провинции усматривают, кроме пасхальной контroversы, еще также и борьбу двух глав церкви за преобладающее влияние в ней. Римская церковь, почуявши при папе Викторе свою силу, захотела, так сказать, свести счеты с наиболее опасной конкуренцией ей, в виде, восточно-малоазийской церковной метрополии, вообще, и в лице ее представителя ефесского митрополита Поликрата, в частности.

О самом постановлении Ефесского пасхального собора нам особенно распространяться не приходится после того, что уже было сказано нами об этом выше, при характеристике письма

497

Поликрата, в смысле, соборного послания.⁴⁹⁷ Собор очень решительно и определённо высказался за соблюдение четырнадцатнической практики (ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαίδεκάτης), которую он признал единственно верной Евангелию (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον) и ни в чём не отступающей от правила веры (τὸν κανόνα τῆς πίστεως, regulam fidei). Фраза эта останавливает на себе наше внимание потому, что она, до известной степени, характеризует собой те источники, на которые обычно стремились опереться древне-церковные соборы – т.е. на священное писание и на церковное предание, причем, очевидно, то и другое уже к этому времени (конец II века) успело получить достаточно определенную и устойчивую форму.⁴⁹⁸

Попутно нам приходится задержаться еще на одном, исторически весьма интересном вопросе. Почему малоазийские церкви так настойчиво и твердо высказались за четырнадцатничество? Ведь, они по праву могут быть названы духовными дочерьми апостола Павла, все учение которого, скорее, противоречит, чем благоприятствует иудейско-номиналистической закваске четырнадцатников? Недаром, почти на всем остальном востоке (Египте, Палестине, Месопотамии), да даже и на севере Малой Азии (Понте) эта практика не была одобрена и принята. Чем же объяснить такое, довольно изолированное положение в данном вопросе проконсульской Азии? Признаемся, единственный, скольконибудь удовлетворительный выход из указанного затруднения мы усматриваем только в том предположении что все это объясняется влиянием апостола и евангелиста Иоанна Богослова и школы его последователей и учеников. Веское прямое указание на любимого ученика Господа имеем мы в самом тексте Поликрата письма, именно в том его отделе, где говорится о главнейшем авторитете четырнадцатников – апостоле Иоанне, который «возлежал на персях Господа, был священником и носил дщицу (ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς), был исповедником и учителем (καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος) и погребён в Ефесе (οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται)».⁴⁹⁹

Хотя и нет недостатка в попытках перетолковать это ясное свидетельство об Иоанне Богослове,⁵⁰⁰ в смысле указания на ефесского же пресвитера Иоанна,⁵⁰¹ но они разбиваются о самый смысл текста и о твердую общецерковную традицию, что Иоанн Богослов долгое время жил в Ефесе, где в глубокой старости он почил и был погребен.⁵⁰¹ Согласно этой традиции Иоанн Богослов покинул Иерусалим или вскоре же после Апостольского собора, или, вернее, перед самым разрушением Иерусалима (конец 70-х годов). Поднявшись на север в Малую Азию, он достиг Ефеса и утвердил здесь свое постоянное местопребывание, покидая метрополь азийской провинции лишь на краткий срок, за время миссионерского посещения других местечек и городов той же провинции. При императоре Домициане Иоанн Богослов подвергнут был пытке и некоторое время провел в ссылке на острове Патмосе, где, по преданию, и написал свой Апокалипсис. Скончался же он мирно, в том же Ефесе, при самом начале правления императора Траяна (между 101–104 годами по *Chronic. Paschale*⁵⁰²), последним из числа двенадцати ближайших учеников Господа – Его непосредственных «самовидцев и слуг», пережив всех остальных, по крайней мере, на целую четверть века. Все это обуславливало исключительный, ни с чем не сравнимый авторитет последнего из остававшихся в живых ученика Господа, и притом такого ученика, которого Он особенно любил (Ин.19:26). И нигде, конечно, этот высокий авторитет и это непосредственное обаяние личности маститого старца – Иоанна Богослова – не чувствовались так сильно и так близко, как в той «азийской» провинции, где он провел почти всю вторую, особенно влиятельную, половину своей жизни. Он был моральным, духовным главой всего христианского востока и, в частности, – как бы патриархом церковью Малой Азии, осуществлявшим права верховного религиозного руководства и надзора.⁵⁰³ Недаром поэтому Евсевий называет его «управлявшим азийскими церквами» (III, XXIII, 146 ст. 1).⁵⁰⁴ Под его духовным руководством стоял целый круг его последователей и учеников, образовывавших как бы своего рода школу Иоанна Богослова, к которой принадлежали,

например, такие выдающиеся деятели, как смирнский епископ Поликарп и иерусалимский – Папий.

Таким образом, продолжительное и сильное влияние возлюбленного ученика Господня на церкви «азийской» провинции совершенно ясно и очевидно. А отсюда становится понятным и то, что это влияние как бы покрывало и вытесняло собой все остальные, раннейшие влияния, в том числе и влияние главного малоазийского миссионера – апостола Павла. Весь вопрос теперь, следовательно, лишь в том, каково же было это новое, Иоанново влияние, вообще, и, в частности, – в том пасхальном вопросе, который нас ближайшим образом интересует? В личности апостола и евангелиста Иоанна Богослова удивительно сочетались два различных и даже противоборствующих течения раннейшего христианства. С одной стороны, как автор «духовного» («пневматического») четвертого Евангелия, с его возвышенной философией Логоса, и как главный «апостол любви», он был одним из лучших и наиболее полных выразителей новых, специально христианских начал учения и жизни. С другой стороны, он сохранял в себе и многие черты настоящего, правоверного иудея: уважал гораздо больше, чем, например, апостол Павел, различные отеческие предания и обычаи и, так сказать, тяготел к ветхозавтному, иудаистическому мировоззрению.⁵⁰⁵ Живым свидетелем таких его симпатий служит опять тот же Апокалипсис, с его символикой и эсхатологией, во вкусе позднейшей иудейской апокалиптики. Да и из священной истории апостольского века видно, что апостол Иоанн, обыкновенно, выступали совместно с апостолом Петром и был, следовательно, гораздо больше союзником «апостола обрезания», чем «апостола христианской свободы» (Деян.3:1, 3–4, 8:14).

Новое и очень красноречивое доказательство тяготения Иоанна Богослова к иудейским обычаям и традициям имеем мы и в приведённом выше свидетельстве Поликрата, что Иоанн «был священником и носил дщицу» (ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς, summus sacerdos et pontificale petalum gessit). Сопоставляя эти слова с характеристикой первого иудео-христианского епископа Иерусалима – Иакова Праведного у

Евсевия (II, XXIII, 101–102), и ссылаясь на авторитет Епифания, Routh приходит к весьма вероятному заключению, что таким же иудео-христианским верховным епископом для Малой Азии был и св. Иоанн Богослов.⁵⁰⁶ А то обстоятельство, что Иоанн Богослов носил и инсигнии ветхозаветного первосвященника (Исх.28:36) не оставляет сомнения в его достаточном пиетете к ветхозаветному иудейству.⁵⁰⁷ Поэтому, в общей оценке Иоанн Богослова мы вполне присоединяемся к характеристике профессора В. В. Болотова, которой, основываясь, как на исторической, так и на апокрифической литературе древности, относит ап. Иоанна, вместе с ап. Филиппом, к так называемой им «азийской группе» апостолов,⁵⁰⁸ которую должно характеризовать, как наиболее симпатизирующую иудейству, на ортодоксальной почве древнейшей церкви (I–II веков).

Естественно, что при таком общем наклоне апостола Иоанна Богослова в сторону некоторого иудаизма, его позиция и в пасхальном вопросе могла и должна была быть только строго четырнадцатнической. А что она, действительно, такова именно, и была, в этом у нас едва ли может оставаться какое-либо сомнение после неоднократно выше приводимых, вполне ясных и достоверных свидетельств Поликарпа, Ириней и Поликрата, удостоверяющих, что Иоанн Богослов «праздновал Пасху по евангелию, в четырнадцатый день, ни в чем не отступая от правила веры, но во всем держась его».⁵⁰⁹ Такая пасхальная практика ап. Иоанна, кроме причин общего характера (тяготения к иудаизму), имеет и глубоко психологическое объяснение. Любимый ученик Господа, который в день последней пасхальной вечери Христа с Его учениками, возлежал на персях своего Учителя, должен был хранить особенно теплое, трогательно-любовное воспоминание об этом великом дне. Естественно, что он ежегодно вспоминал сей сугубо священный и дорогой для него день, и отмечал его, вероятно, аналогичной же пасхальной трапезой, что Господь заповедал своим ученикам «творить в Его воспоминание» (1Кор.11:25). Несомненно, что теми же особенными настроениями и чувствами (относительно дня 14 Нисана и связанных с ним воспоминаний о последней тайной вечери

Господа) проникались и многочисленные малоазийские ученики и подражатели Иоанна Богослова. Вот почему пасхальная практика четырнадцатников стала так особенно близка и дорога малоазийцам, у которых она окончательно вытеснила собою другую, воскресническую Пасху. А что в той же Малой Азии практиковалась и эта последняя, ясные следы того сохранила в себе Ионийская церковь, лежавшая на севере Малой Азии, куда влияние Иоанна Богослова или вовсе не достигало, или было настолько слабо, что не могло парализовать ранних влияний (апостолов Петра и Павла).

Последний пункт нашего исследования об Ефесском соборе епископа Поликрата это – вопрос о времени, в которое он происходил. Хотя границы возможной хронологии собора (десятилетний понтификат папы Виктора) совершенно бесспорны, но установка более точной даты довольно безнадежна. Прежде авторы (Vales, Mansi) отодвигали Ефесский собор на последние годы правления папы Виктора, около 197–198 года.⁵¹⁰ Теперь, довольно согласно, предпочитают для этого первые его годы, т.е. промежуток времени, между 190–192 годами.⁵¹¹ Мы предпочли бы нечто среднее между двумя указанными датами т.е. приблизительно период 193–195 годами. Так мы полагаем потому, что считаем Ефесский собор одним из последних в ряду пасхальных, происходившим после большинства других соборов по тому же поводу, когда уже определилось решительное преобладание воскресного типа Пасхи. Только при одном этом условии мы и считаем возможным тот слишком твердый, точнее даже резкий тон, каким отличается письмо Виктора к малоазийцам. Письмо это дает чувствовать, что за ним стоит уже определившееся, почти единогласное мнение всей церкви, по отношению к которому только одни малоазийцы являются «инакомыслящими» ἑτεροδόξους, почему папа и не стесняется угрожать им отлучением от церкви, в случае продолжения их упорства. А так как в полном согласии всех остальных церквей с римской пасхальной практикой папа Виктор мог убедиться только после целого ряда пасхальных соборов, происходивших не раньше как между 190–192 годами (Римского, Палестинского, Понтийского,

Галльского, Озроэнского), то ясно, что свое угрожающее письмо к малоазийцам он мог писать только около 193 года; а следовательно, ответный на вызов папы собор малоазийцев едва ли мог состояться прежде 194 года. Однако названного собора нельзя откладывать и так поздно, как 197–198 годы, потому что тогда, в течение 1–2 оставшихся лет жизни папы Виктора († 199) затруднительно было бы размещение таких событий, как приведение своей угрозы Виктором в исполнение, неодобрительное отношение к этому шагу папы большинства других церквей и примирительное выступление св. Иринея, епископа Лионского.

Таким образом, вся тогдашняя церковь на своих общих (провинциальных, наподобие Палестинского, Понтийского и т.д.) и частных (наподобие Коринфского) соборах определенно высказалась по вопросу о праздновании Пасхи, и почти вся она, за исключением провинции «Азии», одобрила римско-александрийскую, воскресно-солнечную (а не иудейско-лунную) Пасху. Впрочем, основываясь даже только на одном Евсевии, объем малоазийской оппозиции мы должны несколько расширить, так как папская угроза отлучением касалась епархий не одной провинции «Азии», но и «сопредельных с ней церквей» (ἄμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας, ас vicinarum provinciarum ecclesias).⁵¹² Под этими соседними церквями E. Preusschen, основываясь на солидных авторитетах, понимает церкви Сирии, Месопотамии (за исключением, конечно, провинции Озроэны) и Персии; а Функ добавляет сюда еще и «христиан Киликии».⁵¹³ Иудействующая традиция празднования Пасхи, по-видимому, довольно сильна, а главное – упорна была и в метрополе Сирии – Антиохии, как об этом можно судить по жалобе св. Иоанна Златоустого на то, что его антиохийская паства еще продолжает праздновать Пасху вместе с иудеями.⁵¹⁴ Но по каким-то неизвестным нам причинам очень древняя и авторитетная Антиохийская церковь не выступила в данном вопросе более активно, так что в пасхальных спорах мы не слышим ее голоса. Не объясняется ли это тем обстоятельством, что с конца II века в Антиохии стало заметно усиливаться александрийско-римское влияние (особенно упрочившееся

нами к половине III века, т.е. к эпохе Павла Самосатского) и не разделило ли оно антиохийскую церковь в данном вопросе на две, приблизительно равные половины, исключавшие возможность какого бы то ни было одного, солидарного выступления?⁵¹⁵

Эпилог этого собора общеизвестен. Когда папа Виктор потерял надежду подчинить себе малоазийцев, то он решил их, как «разномыслящих» (ἑτεροδοξοῦσας или как у Руфина выражено еще резче in haeresim declinantes) отлучить от церковного общения (ἀποτέμνειν... τῆς κοινῆς ἐνώσεως – отсечь от общего единства). С этой целью он, как говорит Libellus synodicus, еще раз собрал у себя в Риме собор и на нем составил отлучительную грамоту, которую и разослал по всем церквям,⁵¹⁶ в надежде, разумеется, встретить одобрение своей тактике.⁵¹⁷ «Но это – как поучительно отмечает Евсевий – не всем епископам нравилось; многие из них, напротив, советовали ему позаботиться лучше о мире, единении и любви с ближними». Во главе таких недовольных резким поступком Виктора стал влиятельный лионский епископ Ириней, который написал папе замечательное, как по мыслям, так и еще больше по проникающему его миролюбивому тону, письмо. В нем Ириней провел возвышенно-христианский взгляд на различие между обязательным церковным догматом и вопросом церковной дисциплины. Обязывая к неуклонному послушанию церкви в первом случае, он предоставлял свободу действий во втором, и на этом основании склонял папу к церковному миру, убеждая его также и достойным примером его предшественников по кафедре, в особенности, папы Аникиты. Аналогичные письма Ириней разослал и предстоятелям многих других церквей.⁵¹⁸

Выше нам уже приходилось, и даже не раз, касаться этого замечательнейшего письма, почему мы и не будем теперь останавливаться на нем подробно. Но не можем не отметить здесь одной, новой стороны дела: обстоятельное письмо Ириней написано с таким достоинством и с таким авторитетом, что оно производит впечатление не простого, личного письма одного епископа к другому – но авторитетного послания целого

собора, именно, Лионского, отредактированного председателем его – местным епископом Иринеем. В самом деле, письмо Иринея, по общей своей композиции, сильно напоминает собой письмо Поликрата Ефесского; и если последнее мы признали в свое время за соборное послание, то тот же эпитет должны приложить и к письму Иринея. Право утверждать это *implicite* дает нам и Евсевий, который относительно иринеева письма замечает, что оно написано не от одного него, но и «от лица галльских, подчиненных ему братий» (ἐκ προσώπου ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν), что у Руфина получило более специальный перевод *et Irenaeus cum caeteris quibus praeerat Galliarum episcopis*.⁵¹⁹ Очевидно, мнение этих братий, в особенности, епископов, Ириней легче и удобнее всего мог узнать, лишь путем созыва специального собора галльских церквей. По крайней мере, известный комментатор древних памятников М. I. Ruth несколько не сомневается в том, что приведенный Евсевием выдержки из письма Иринея к Виктору представляют собой ничто иное, как *Fragmenta Synodicae Epistoliae*, почему обозрение их он и заглавлял в своих *Reliquiae Sacrae*, общим именем *Concilium Lugdunense*.⁵²⁰ Неизвестно только одно, был ли этот собор первым и единственным пасхальным собором в Галлии, синхронным Палестинскому, Ионийскому, Озроэнскому и прочим? или это был уже повторный собор галльской церкви, нарочито созванный по поводу провозглашенного папой отлучения малоазийцев и являвшийся как бы на выручку их? Логическая цепь всех предыдущих фактов и те близко дружественные отношения, какие, несомненно, существовали в то время между малоазийскими и галльскими церквами, больше благоприятствуют второму предположению). Вот, почему, даже осторожный *Ad. Harnack* и тот допускает существование «по меньшей мере двух писем Иринея к Виктору»,⁵²¹ т.е. очевидно, одного, написанного после первого галльского, пасхального собора (около 190 года), другого – написанного после второго собора (около 197 года).

Новое, веское доказательство того, что письмо Иринея к Виктору было, именно, соборным посланием, усматриваем мы и

в той приписке Евсевия, какой он заканчивает свой рассказ об этом: «таким образом Иринея, миротворец по имени, был миротворцем и по нраву... По случаю происшедшего тогда спора, он имел переписку не только с Виктором, но и с различными, весьма многими предстоятелями церквей ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν, ecclesiarum rectoribus).⁵²² Подобную переписку епископа сравнительно молодой, а потому еще и не особенно авторитетной церкви, можно допустить и понять, как кажется нам, лишь при одном условии – именно, это была рассылка окружного послания от лица собора всех галльских церквей, что являлось столь типичным для соборов древней церкви. Попутно отметим здесь и то, что высокое достоинство соборного иринеева послания (и по раскрытым в нем мыслям, и по проникающему его духу), при утрате его подлинного текста, послужило благодарной почвой для появления различных фрагментов, с именем Иринея. Из них наибольшей известностью, а у некоторых даже и признанием, пользуются фрагменты, известные по именам открывших и издавших их ученых – Pfaff'a (начало XVIII века) и Harvey'я (XIX век),⁵²³ претендующее на отношение их к пасхальным спорам II века, и на авторство, именно, св. Иринея.

Нам, к сожалению, не известно, реагировал ли папа Виктор на соборное послание Иринея, и если да, то как именно? Но уже один факт подобного выступления церквей, по основному вопросу спора совершенно с ним солидарных, было полным моральным осуждением нетерпимой, чисто ультрамонтантской тактики папы Виктора. «Отлучительная булла римского епископа – говорит известный историк римской церкви – предполагаемого результата не достигла, но малоазийцами была отвергнута, а прочими епископами не одобрена (missbilligt worden sei)».⁵²⁴ Создавался, таким образом, довольно тяжелый общецерковный кризис, неожиданный выход из которого дала лишь вскоре последовавшая смерть гордого папы Виктора. Более податливый и мягкий преемник его – Зефирин (199–217) взял иной тон в обращении с малоазийцами и они мало-по-малу стали добровольно переходить к практике воскресного типа Пасхи; так что в Philosophumen'ах, написанных лет 30–40

спустя, приверженцы 14 Нисана уже характеризуются, как совершенно исключительные личности: τινὲς φιλόνοικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν ὑπόσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον (некие, по природе спорщики, по умственному развитию невежды, по характеру сварливцы) VIII, 18».⁵²⁵ Строгое четырнадцатничество, т.е. празднование Пасхи вместе с иудеями (14 Нисана) удержалось лишь в практике некоторых иудействующих сект (авдиан, карпократиан и прочими), где оно сохранялось до начала VI века.⁵²⁶

Рассмотренной нами римско-малоазийской фазой пасхальные споры, однако, далеко не были закончены: они продолжались еще почти целых три века и имели две новых фазы своего развития, из которых профессор Болотов одну называет александрийско-сирийской, а другую – римско-александрийской. Но здесь спор шел уже о разных методах вычисления в пределах одной, солнечно-воскресной Пасхи, а не касался самого ее типа, вопрос о чем был окончательно решен еще на пасхальных соборах конца II века, в смысле торжества воскресного типа.⁵²⁷

В заключение всего своего обзора пасхальных соборов II века мы должны констатировать, что волна пасхальных соборов, прокатившаяся в последнее десятилетие II века (наиболее вероятная дата с 190–196 годы) почти по всем церквам христианского запада и в особенности востока, сыграла огромную роль в истории древней церкви и, в частности, в развитии и росте ее соборного института. Благодаря этому, уже чисто-внутреннему движению, были выявлены наружу последние остатки прежней, иудейской закваски в христианстве и окончательно отвергнуты церковью. Одновременно с этим осуждены ею и все наиболее крайние проявления, как местно-церковного сепаратизма, так и властного, все нивелирующего папского абсолютизма. Через все это сильнее крепла идея вселенско-кафолического единства церкви, заметнее росло значение руководящего епископата и яснее намечалась провинциально-областная, митрополичья система церковного строя, логически обуславливавшая собой также и переход от чрезвычайной формы пленарных соборов к постоянному,

периодически-регулярному функционированию их, в виде высших церковно-провинциальных, или областных органов церковной власти.

Глава 4. Малоизвестные соборы первой половины третьего века

I. Характеристика нового, переходного периода в истории древне церковных соборов

Вдумчивый исследователь истории древне-церковных соборов, покидая почву второго века и переходя грань третьего, не может не заметить некоторой, и даже довольно значительной, перемены в теме и характере развития церковно-соборного института. Церковные соборы, которые так громко и так широко заявили о себе в конце второго века во всех церковных провинциях – от Рима, столицы империи, до незначительного Понта и отдаленной Озроэны, включительно – сразу как бы замирают, перешагнув границу третьего века, и становятся, почти на целых полвека, бледным, едва заметным явлением церковной жизни. Наш главный источник – церковный историк Евсевий, – который, при всей своей обычной краткости, давал все же сравнительно немало сведений о соборах, их председателях и принятых на них решениях, теперь хранит почти полное молчание о дальнейших соборах, или, самое большее, ограничивается случайными и отрывочными замечаниями о них. Так что если бы мы, по-прежнему, должны были бы судить о соборах начала III века по одному только Евсевию, то пришли бы к заключению, что соборный институт не растет и развивается, а наоборот, атрофируется и замирает.

К счастью для нас и для истории соборов, на подмогу Евсевия в эту эпоху выступают два новых церковных писателя и вместе два самых крупных деятеля того времени – Тертуллиан и Киприан Карфагенские. В оставшейся после них и в большей своей части дошедшей до нас литературе этих замечательных церковных деятелей нашли свое живое отражение весьма многие стороны тогдашней церковной жизни, в том числе и современная им практика соборов. Это в особенности должно сказать про сочинения Киприана, творения и письма которого являются единственным, в своем роде, ни с чем несравненным источником сведений о соборах его времени. Но крупная личность Киприана и его энергичная соборная работа принадлежат, собственно, второй половине III века, когда

источники наших сведений о соборах и без того снова делаются красноречивей и обильней, и самый этот институт проявляет особенно высокую интенсивность и широкое распространение. Для первой же половины века, или точнее, только для первой его четверти, нам приходится довольствоваться опять, главным образом, Евсевием и лишь, отчасти – Тертуллианом, сочинения которого вопроса о соборах касаются только вскользь и мимоходом, да к тому же, в самой общей форме. Собственно говоря, Тертуллиану принадлежит лишь одно, веское свидетельство о соборах; но свидетельство крайне важное, из которого следует, что соборы в его время отнюдь не замирали, а получили уже и достаточно широкое и, по-видимому, даже регулярное, периодическое действие. Оно находится в одном из позднейших трактатов Тертуллиана – «о посте» и буквально содержит в себе следующее: «Бывают, далее, по Греции в определенных местах известные (illa) соборы из всех церквей, посредством которых и сообща, обсуждается все более важное, и самое представительство всего христианства пользуется великим почитанием»⁵²⁸. Независимо от спора о деталях (какая Греция? и какие в ней соборы имеет здесь в виду Тертуллиан?), все, однако, согласны признать, что Тертуллиан говорит здесь о церковных соборах, откуда следует, что соборный институт в его время не только существовал, но и продолжал свое развитие, принимая новую, периодически-регулярную форму.

Более определенные и конкретные указания на отдельные соборы начала III века, извлекаются из случайных указаний Киприана, которой, говоря о соборах, ему современных, иногда вспоминал и о раннейших; а также давал повод вспоминать о них и своим многочисленным корреспондентам. Но главным нашим источником, повторяем, по-прежнему остается Евсевий, и не столько даже, как историк повествователь, сколько, как собиратель и хранитель подлинных, исторических документов, фрагменты которых рассеяны в разных отделах его истории, что, в свою очередь, немало вызывает кропотливой работы по их извлечению и сводке. И, разумеется, чем скуднее эти сведения, и чем труднее их добыча, комментирование и подбор, тем они для нас интересней и дороже, тем энергичней обязана

быть пытливая мысль историка, тем внимательнее и бережней должно быть его отношение к результатам такого исследования. Вот почему тщательно собрать все, оброненные историей, данные и намеки на соборы первой половины третьего века, и внимательно их проанализировать, и осветить, мы считаем очень важной и ответственной задачей своего настоящего, историко-канонического труда. Посему, в противоположность большинству своих коллег, обычно упоминающих о малоизвестных соборах первой половины III века лишь попутно и мимоходом, мы отводим систематическому обзору их целую самостоятельную главу своего исследования.

Предварительно нам хотелось бы здесь ответить и на самый вопрос: почему церковная история, достаточно, в общем, освещавшая историю монтанистических и пасхальных соборов, и снова проливающая обильный свет на соборы Киприановой эпохи, так мало и так скупо освещает исследуемый нами период – первую половину третьего века? Что объяснения этого явления нельзя усматривать в случайной скудости источников, это понятно само собою, так как количество источников теперь не только не уменьшилось, но, наоборот, даже возросло: к прежнему источнику – Евсевию, прибавилось, по меньшей мере, два новых – Тертуллиан и Ипполит римские; но от того стало не лучше, а хуже, в смысле и количества и качества сведений, относящихся к соборам. Едва ли бы также справедливо было причину такой скудости видеть и в условиях церковной жизни той эпохи, протекавшей будто бы настолько тихо, мирно и спокойно, что не возникало даже и повода для соборов. Никакого особенного ни внешнего затишья, ни тем более внутреннего застоя в церковной жизни той эпохи мы не знаем и не наблюдаем. Наоборот, по-прежнему, видим, что церковь Христова терпит и от внешних преследований (гонение при Северах) и от внутренних раздоров (продолжение монтанистического и пасхального движений, схизма Ипполита и Каллиста, начало дисциплинарных споров – о покаянии и перекрещивании), не говоря уже о ее естественном, органическом росте и в области религиозной догматики и в сфере церковного управления, требовавшем для его

правильности постоянного соборного контроля и корректива. Правильнее и ближе к цели будет искать причину указанного явления в условиях развития самого соборного института: именно, в характере той переходной его стадии, когда церковные соборы из случайного и временного проявления церковной жизни, вызывавшегося исключительными и чрезвычайными причинами, становятся более обычным и постоянным, периодически правильно повторяемым, или, так называемым, регулярным церковным институтом. Начало третьего века и было, именно, тем временем постепенного критического перелома, тем инкубационным периодом, в течение которого новая соборная форма зрела и слагалась до степени ее почти полной готовности к эпохе св. Киприана. По общему свойству всех переходных эпох – быстро терять старые признаки, но лишь довольно медленно усвоят новые – соборы названного периода еще не успели выработать новой, достаточно устойчивой и резко очерченной формы, благодаря которой они могли бы оставить после себя вполне ясный, определенный отпечаток и в истории. Вот почему и сколько-нибудь удовлетворительная реставрация их – задача особенно трудная и мало благодарная для историка соборов.

Черты переходного момента в историческом развитии церковных соборов можно наблюдать не только в сейчас отмеченной внешне-формальной, или организационной их стороне (переходит от чрезвычайных к регулярным соборам), но также и в материальной стороне соборов, т.е. в самом содержании и характере тех вопросов, которые являлись предметами соборных обсуждений. До сих пор на церковных соборах трактовались вопросы, имевшие важное, принципиальное значение для самого существа христианства. Преобладающая, можно сказать, почти единственная тема ранних соборов – это спор новых, новозаветно-христианских воззрений с прежними, ветхозаветно-иудейскими традициями. Ясные следы этого принципиального спора идут чрез всю историю начальных соборов, начиная с первого, Апостольско-иерусалимского собора и кончая последними из пока рассмотренных нами – Ефесским собором «азийских»

четыренадцатников. Несомненный отголосок этого главного принципиального спора первых двух веков христианской эры слышен и в антимонтанистических соборах, как мы доказывали это выше.⁵²⁹ Но соборы по борьбе с монтанизмом, кроме того, выдвинули на сцену и новый, принципиальный спор огромной важности – спор за церковный канон и иерархию против беспорядочной свободы псевдо-харизматической пророческой⁵³⁰ (новоявленных монтанистических пророков и пророчиц).

Не то видим мы теперь, с переходом на почву третьего века. Принципиальная внешняя борьба за самые основы христианства и за его эмансипации от иудейства была, по-видимому, закончена. А новые внутренние, принципиальные же вопросы догматического характера, в роде позднейших тринитарных и христологических споров пока еще не успели вполне сложиться и созреть. Так что теперь, в переходный момент между двумя эпохами принципиальных догматических споров все внимание христиан сосредоточивается на вопросах не догматического, а дисциплинарного свойства (споры о крещении, о падших, суд над отдельными лицами). Конечно, и дисциплинарные споры, при той высокой оценке обряда, какая существовала в древней церкви, (еще не выяснившей себе правильного различия между догматом и обрядом), могли приобретать и, действительно, приобретали в ней очень интенсивный характер (споры о падших и о перекрещивании) и весьма важное значение. Но нельзя все же не отметить одного – что такая перемена самых предметов соборных обсуждений не осталась, в свою очередь, без соответствующего влияния и на эволюцию их формы.

В самом деле, принципиально-догматические вопросы имеют чрезвычайно важное значение для самых основ христианства, для всего его существования. Вот почему и соборное разрешение этих вопросов требовало особого напряжения всех сил учащей и правящей церкви, что и обуславливало собой чрезвычайный характер подобных соборов (большие соборы древнейшей церкви и вселенские – после константиновской эпохи). Обрядовые же и, в особенности, дисциплинарно-административные споры далеко

не играли такой исключительно-важной, решающей роли: это были, так сказать, обычные, текущие дела церкви, как живого и постоянно растущего организма. В них не было важности и остроты догматических споров; но зато в них на лицо было постоянство в накоплении таких, сравнительно с первыми, более мелких, но все же очень важных и жизненно-нужных, недоуменных вопросов. Это соответствующим образом отразилось и на характере церковных соборов. Если для разрешения остро возникавших, принципиальных споров необходимы были такие же чрезвычайные и соборы; то для урегулирования периодически накапливавшихся текущих дел церковного управления и христианской жизни более целесообразными являлись такие же, периодически правильно составлявшиеся, местные, или провинциальные соборы.

Таким образом, самая замена принципиально-догматических соборных сюжетов дисциплинарно-административными, несомненно, сыграла очень видную роль в эволюции соборного института, именно, в смысле его перехода от чрезвычайно-универсальной формы к регулярно-провинциальной. Но главным и решающим фактором такой перемены явился все же количественный и территориальный рост самой церкви, вызвавшей необходимость в ее провинциальном разделении и обусловившей собой развитие митрополичьей власти, неразрывно связанной с организацией провинциально-митрополичьих соборов. Вполне определилась эта эволюция лишь ко второй половине третьего века, к эпохе св. Киприана – этой, наиболее видной поре развития дисциплинарно-административных споров. Но она уже достаточно выяснилась или, по крайней мере, назрела и за первую его половину, в истории тех малоизвестных соборов 20–40-х годов третьего века, к обзору которых мы теперь и переходим.

Таких соборов мы насчитываем не меньше семи: из них три собора – Карфагенский (Агриппина), Иконийский и Синаадский – посвящены разрешению дисциплинарного спора – о крещении еретиков; а другие четыре – два Александрийских, Бострийский

и Аравийский связаны с личностью и деятельностью знаменитого Оригена.⁵³¹

II. Карфагенский собор Агриппина (около 220 года)

⁵³²Источником сведений об этом первом, известном нам карфагенском соборе служит ряд случайных замечок, извлеченных из сочинений двух крупнейших представителей древне-африканской церкви – св. Киприана и блаженного Августина.

Особенно важны свидетельства епископа Киприана карфагенского, который был вторым преемником епископа Агриппина (после епископа Доната), разделенным от него всего одной четвертью века. В богатой корреспонденции Киприана мы находим, прежде всего, два, довольно глухих и слишком общих указания на собор Агриппина: это, во-первых, то место из соборного послания (весеннего собора 256 года), где говорится, что отцы собора своим постановлением перекрещивать еретиков утверждали «не новое мнение, но давно уже постановленное нашими предшественниками» (курсив везде наш);⁵³³ а во-вторых, аналогичное заявление одного из членов большого Карфагенского собора 256 года – епископа Новата Тамогадского, что он, высказываясь за перекрещивание всех схизматиков и еретиков, поступает «сообразно со свидетельством писаний и с постановлением наших коллег, мужей блаженной памяти».⁵³⁴ Смысл этих, хотя и достаточно определенных, но все же безличных ссылок, дважды проясняет сам св. Киприан. Первый раз, в письме к Квинту, где он говорит: «то же постановил и с общего совета, по здравом рассуждении утвердил муж блаженной памяти Агриппин с другими своими соепископами, которые управляли в то время Господнею церковью в области африканской и нумидийской. Их-то благочестивому, законному и спасительному мнению, согласному с⁵³⁵ верой и кафолической церковью, и мы последовали». Вторично Киприан с еще большей подробностью выясняет то же самое в письме к епископу Юбайяну: «впрочем, у нас это дело отнюдь не новое и не неожиданное, что мы признаем нужным крестить тех, которые от еретиков обращаются к церкви: тому уж много лет назад, много

прошло времени, как собор епископов, бывший под председательством блаженной памяти Агриппина, постановил то же самое».⁵³⁶

Другим авторитетным свидетелем агриппинова собора выступает блаженный Августин († 430), который в своих полемических трактатах против донатистов, а также и в своих письмах, положительно десятки раз называет имя «предшественника Киприана – епископа Агриппина», в связи с бывшим при нем африканским собором, будто бы введшим практику перекрещивания.⁵³⁷ Однако, многочисленные упоминания блаженного Августина, в сущности, не прибавляют ничего нового к тем немногим данным, которые выше извлечены были нами из писем Киприана; так как и сам-то блаженный Августин, в конце концов, опирается на свидетельства того же Киприана, о чем неоднократно он сам и заявляет.⁵³⁸ Впрочем, от себя блаженный Августин делает два добавления о соборе Агриппина и нельзя сказать, чтобы одинаково удачных. Первое добавление – это усиленное подтверждение той мысли, что практику перекрещивания впервые ввел в Африке будто бы собор Агриппина, до которого этой ошибочной практики там вовсе не существовало.⁵³⁹ Но ясно, что такой полемический аргумент не выдерживает самой снисходительной критики: когда же церковные соборы вводили что-либо новое и ранее не слыханное? Обыкновенно они разбирались уже в тех вопросах, или даже спорах, которые выдвигала сама жизнь, которые достаточно назрели и одинаково упорно защищались в двух, (а иногда и больше) различных решениях. Задача собора в том именно и состояла, чтобы разобраться в этом выдвинутом жизнью споре и из нескольких предлагаемых его решений, выбрать и санкционировать какое-либо одно. Разумеется, и карфагенский собор Агриппина только потому и мог определенно высказаться за перекрещивание, что большинство африканских епископов и без того его уже практиковало или, по крайней мере, определенно ему сочувствовало; в противном случае, конечно, и результат собора был бы совершенно иным. Другая добавка блаженного Августина – более невинного свойства: она касается числа епископов, бывших на соборе

540

Агриппина, именно, определяют его цифрой «семьдесят».⁵⁴⁰ Известный Ad. Harnack⁵⁴¹ склонен с полным доверием отнестись к данному показанию блаженного Августина, и мы не имеем серьезных мотивов против этого возражать.⁵⁴²

Интересно и важно, прежде всего! установить точную хронологическую дату агриппинова собора, что оказывается делом не особенно легким. Свидетельства Киприана дают для этого две отправных точки – во-первых, имя епископа, при котором был собор; и, во-вторых, указание на то, что самый собор происходил «задолго» до Киприана, или точнее, до его собора весны 256 года. Но имя епископа несколько делу не помогает, так как личность епископа Агриппина ничем еще, кроме данного собора, в истории не известна. Второе указание: «*anni sint iam multi et longa aetas*»⁵⁴³ слишком обще и неопределенно, так как термины «многие годы и долгие периоды» имеют условный, относительный характер: ими с одинаковым правом можно обозначать промежуток, как в 20–30, так и в 80–90 лет, до столетия включительно. Некоторую параллель этой неопределенно широкой хронологии Venson указывает в письме Фирмилиана, епископа каппадокийского, который время выступления первых гностиков – Василида и Валентина – обозначает аналогичным же путем: «после апостолов и после длинного периода».⁵⁴⁴ А так как деятельность древнейшего из названных гностиков – Василида относится в эпохе императора Адриана (117–138), то, считая концом апостольского века начало II столетия (смерть Иоанна Богослова, около 105 года), мы получаем промежуток времени не больше 20–30 лет, который, одно, назван у Фирмилиана *longa aetas*. Прилагая ту же самую мерку и к хронологической терминологии фирмилианова современника – Киприана, мы получаем некоторое основание и в его *longa aetas* видеть указание, скорее, на более короткий, чем на более длинный период, т.е. опять на те же 20–30 лет назад от эпохи Киприана. Хотя, впрочем, *longa aetas* Киприана усилено здесь еще добавочным определением (*quando anni sint iam multi*), рассчитанным, по-видимому, на то, чтобы удлинить этот период; но опять же, естественно думать, что удлинить не более, как

вдвое (вернее, даже менее), т.е. до 30–40 лет от того времени, когда Киприан писал свое письмо (а это было осенью же 256 года).

К делу установки более точной хронологии агриппинова собора обычно привлекают еще косвенные показания двух крупных церковных деятелей и выдающихся писателей той эпохи – Тертуллиана и Ипполита римского. Особенную важность и интерес имеют показания Тертуллиана, так как у него, во-первых, есть специальный трактат, написанный на ту же тему о перекрещивании, какую разрабатывали и собор Агриппина; а во-вторых, у него имеется определенное свидетельство о широкой практике церковных соборов по всей Греции, с полным, однако, умолчанием о наличии таковых в Карфагене и, вообще, в Африке. Первый трактат – «De baptismo haereticorum», как определенно заявляет сам Тертуллиан, имели даже две редакции: более полную, написанную по-гречески⁵⁴⁵ и сокращенную – латинскую. До нас дошла только последняя. Но и по ней легко судить, что вопрос о перекрещивании Тертуллиан трактует всецело в том же духе, как и собор Агриппина, т.е. в смысле строгого отношения ко всем раскольникам и еретикам (их перекрещивания). По общему почти признанию патрологов, трактат De baptismo – одно из сравнительно ранних сочинений Тертуллиана, написанное им еще в лоне православной церкви, не позже 202–203 года, как, например, авторитетно утверждает это Harnack.⁵⁴⁶ Несмотря на всю близость и тождество задачи агриппинова собора с трактатом Тертуллиана, в последнем нет ни одного намека на собор. Не ясный ли это знак того, что собора ко времени написания трактата еще не было?

В противном случае, положительно немыслимо допустить, чтобы пресвитер Тертуллиан, еще не порвавший связи с православной церковью, обошел бы молчанием целый авторитетный собор африканских епископов, отстаивавших и утверждавших, как раз ту же самую, дорогую для него точку зрения.

Что касается другого косвенного показания Тертуллиана, то это – хорошо уже известная нам цитата о «соборах по всей Греции», взятая из его трактата «De jejuniis adversus psychicos».

В противоположность тому первому, этот последний трактат, как ясно уж из одного его заглавия – яркомонтанистической окраски и, следовательно, значительно позднейшего происхождения. *Ad. Harnack* трактат *De jejunio*, вместе с двумя другими – *De monogamia* и *De pudicitia* – считает «последним, вышедшим из-под пера Тертуллиана».⁵⁴⁷ В частности, интересующий нас трактат *De jejunio* тот же *Harnack* относит к началу понтификата папы Каллиста (217–222), как-нибудь вскоре после 217–218 года.⁵⁴⁸ Несмотря на такой, сравнительно поздний срок написания трактата «*De jejunio*», в его красноречивой цитате о широком распространении церковных соборов по всей Греции нет опять ни звука о карфагенском соборе Агриппина. Как смотреть на такое полное молчание? Считать его результатом намеренного игнорирования, так сказать сознательного бойкота Тертуллианом всего того, что происходило у «психиков», мы едва ли имеем право; так как, во-первых, самый этот собор должен быть, скорее, симпатичен Тертуллиану, чем вызывать в нем враждебные чувства; а во-вторых, ведь, разрыв Тертуллиана с «психиками» не помешал же ему говорить о соборах по всей Греции, почему же он мог бы воспрепятствовать ему отметить и свой ближайший, довольно внушительный собор, только что происходивший в Карфагене? Если же, тем не менее, Тертуллиан решительно ничем и здесь не выдает своего знакомства с собором Агриппина, (хотя он логически вынуждался к этому), то почти несомненно, что и к 217–218 году этот собор не имел еще места. Состоялся же он, вероятно, как-либо вскоре после 218 года, причем отмеченный Тертуллианом пример греческих церковных соборов мог сыграть для агриппинова собора роль побудительного толчка и достойного образца; а предложенное Тертуллианом решение вопроса о перекрещивании могло оказать известное идейное влияние и на предметное содержание самих соборных рассуждений.⁵⁴⁹

У другого видного деятеля и писателя начала третьего века – Ипполита римского роль косвенного свидетельства о соборе Агриппина играют следующие фразы из его знаменитого

ересеологического труда: «итак, вот что установил этот удивительнейшей Каллист... При нем впервые у них дерзнули на второе крещение».⁵⁵⁰ Первая из этих фраз справедливо вызывает недоумения. Ведь, требование повторного крещения схизматиков и еретиков есть результат известного морального ригоризма, повышенной суровости и требовательности в сфере церковной дисциплины. Папа же Каллист (как и его предшественник Зефирин) известен, как раз с обратной стороны: именно, как защитник снисходительно мягкой тактики в отношении ко всяким грешникам (даже смертно согрешившим). Недаром сам же Ипполит упрекает его за эту распушенность и даже изображает его каким-то чуть ли не злонамеренным разрушителем церковной дисциплины. Противоречие это устранился, или сгладится только тогда, если мы смысл первой, обобщающей фразы, перенесем на ряд других, дисциплинарных новшеств Каллиста, выше определенно названных Ипполитом (например, введение покаяния для смертных грехов, допущение в клир дважды и трижды женатых); а не станем распространять его и на введение повторного крещения, в чем Каллист лично сам нисколько не был повинен. Но сильное личное раздражение Ипполита против Каллиста, очевидно, мешало ему быть объективным и диктовало вносить в список папских прегрешений все, что при нем происходило, хотя бы и без его непосредственного в том участия.⁵⁵¹

Справедливость последнего толкования подтверждается и более определенным содержанием второй фразы, где вина Каллиста получает уже ограничение и, именно, в том смысле, что «при нем» (ἐπὶ τοῦτου) кто-то (αὐτοῖς) впервые дерзнул на повторное крещение. Первое показание – «при нем» – совершенно ясно: то есть во время его папского правления (следовательно, между 217–222 годами). А вот кто эти «они», что дерзнули на такое новшество? это не так-то ясно. Однако, например, Hefele, а вслед за ним и Venson вполне определенно утверждают, что под «ними» надо разумеать членов карфагенского собора Агриппина, впервые решительно утвердивших, до тех пор еще не устойчивую, практику повторного крещения.⁵⁵²

Таким образом, прямые и косвенные свидетельства всех трех авторитетнейших церковных писателей той эпохи (Киприана, Тертуллиана и Ипполита) приводят нас к одному и тому же хронологическому термину для собора Агриппина, именно, к понтификату папы Каллиста, т.е. к пятилетию между 217–222 годами.⁵⁵³ Причем, не лишена остроумия догадка некоторых (Harnack'a, Monseaux, Benson'a) что, именно, крайне снисходительная дисциплинарная тактика этого, слишком мягкого папы и вызвала в карфагенской церкви, (настроенной несколько монтанистически), своего рода, отпор, в виде позднейших полемических трактатов Тертуллиана (*De monogamia* – против увеличения свободы браков и *De pudicitia* – против расширения рамок покаянной дисциплины) и в форме постановления карфагенского собора Агриппина. Так что дата около 220 года, с отклонением на два, на три года в ту или другую сторону, считается теперь, можно сказать, общепризнанной в науке, для первого собора африканской церкви.⁵⁵⁴

Переходя теперь к вопросу о составе собора Агриппина, мы должны заявить, что все наши сведения об этом ограничиваются лишь одним сообщением Киприана, что собор этот составил «из соепископов провинций Африканской и Нумидийской», если не считать несколько сомнительной цифры 70 этих епископов, указываемой блаженным Августином. Но при всем своем лаконизме, заметка Киприана, будучи прокомментирована исторически, дает основание для некоторых, не лишенных интереса выводов. Прежде всего, она подчеркивает особую роль епископов на этом соборе. Было бы, пожалуй, не совсем осторожно выводить отсюда, что на соборе, кроме епископов, никого еще и не было. Более, чем вероятно, что на нем присутствовали, например, и «исповедники», в роде тех, которые были на противомонтанистическом соборе в Иераполе. Косвенно, влияние ригористически настроенных исповедников сказалось, как нам кажется, и в суровом постановлении собора – перекрещивать всех схизматиков и еретиков. Но во всяком случае, несомненно, что епископы занимали на агриппиновом соборе наиболее видное во всех

отношениях доминирующее положение, являлись его главными, действующими членами. Здесь, таким образом, мы имеем полную аналогию заметкам Евсевия о составе пасхальных соборов и получаем, в лице Киприана, второго достоверного свидетеля о превалирующей роли епископата на соборах древнейшей церкви.

Весьма важно также, в интересах развития церковно-областной, митрополичьей системы, осветить и вопрос об объеме этого собора. В имеющихся у нас материалах он исчерпывается лишь краткой заметкой Киприана о том, что на соборе Агриппина присутствовали епископы из «провинции Африки и Нумидии» (*prouincia Africa et Noumidia*). Здесь останавливает на себе внимание то, крайне тесное взаимоотношение, в которое поставлены обе этих провинции, как бы объединенных в одну (*prouincia*, а не *prouinciis*). По справке с историей оказывается, что такая номенклатура провинций вполне точно выражала тогдашнее положение дел в них, именно, действие объединяющего, политического фактора и влияние дифференцирующего, этнографического. В политическом отношении *Africa proconsularis* и *Numidia*, действительно, составляли в то время еще одну римскую провинцию, которая получила официальное деление на несколько самостоятельных частей лишь позднее, при Диоклетиановом делении империи.⁵⁵⁵

Такое, безусловно, искусственное, политически-централизаторское объединение всей Африки не совпадало ни с прошлой историей этой страны, ни тем более, с ее наличным этнографическим составом. Приморское побережье северной Африки издавна покрыто было густой сетью колонистов, – выходцев, первоначально, из Финикии, а позднее из Греции и Рима. Оно представляло собой ряд отдельных, самостоятельных городских республик, наподобие, вольных городов Ганзейского союза. А более удаленные от моря части Африки были населены туземным племенем берберов, приближающимся, по отзыву Моммсена, скорее к индоевропейцам (белокуры и голубоглазы). Они организовывались в отдельные, более или менее обширные

царства, наибольшую известность, из числа которых получило нумидийское царство, в эпоху Массиниссы и Югурты (современника первых триумвиров). Указанная естественно-племенная и историческая разность не могла быть сглажена нивелирующей политикой Рима, и она давала себя чувствовать при всяком удобном случае. По-видимому, она, именно, отразилась и в неуверенно двойственной номенклатуре Киприана относительно провинции времени агриппинова собора: с одной стороны, уступая существующему официально-политическому делению империи, Киприан говорит об одной провинции; с другой стороны, идя, очевидно, навстречу требованию историко-этнографического фактора, он все же называет по имени, обе главных составных части этой провинции, т.е. Африку, в строгом смысле – (*Africa proconsularis*) и Нумидию. В последствии, как мы увидим, Киприан, уже от своего времени, присоединит указание и еще на одну провинцию – Мавретанию, чем только сильнее подчеркнет высокую чуткость церковно-областного строя к голосу жизненных требований. Церковные округа не только следовали, так сказать, по стопам политического деления и рабски его копировали; но нередко сами шли впереди его и пролагали ему путь, что в особенности следует заметить относительно Африки, где, по замечанию одного из видных ее исследователей, «оба деления (т.е. церковное и политическое) не покрывали друг друга».⁵⁵⁶

Нельзя не подчеркнуть, наконец, и еще одной весьма важной и характерной черты той эпохи – стремления местных церквей объединяться в церковно-правительственные округа, группирующиеся вокруг политического метрополия, бывшего в то же время и церковью-матерью всей Африки (*sedes apostolica*). Черта эта опять тоже хорошо знакома нам по истории предыдущих пасхальных соборов, где мы постоянно наблюдали естественную группировку местных церквей вокруг своих политическо-церковных Метрополей, в зависимости от политических и историко-этнографических причин. Но по сравнению, например, с Ефесским собором Поликрата, где объединялась вся *Asia proconsularis* собор Агриппина, на

котором объединялась *Africa proconsularis*, представляли уже и шаг впереди, по пути, перехода от пленарных соборов к провинциальным; потому что, в силу чисто местных условий, Африка была гораздо меньше и сплоченнее, чем Азия и гораздо больше приближалась к типу одно областного собора, чистая форма которого начинает здесь действовать через каких-нибудь тридцать лет, в эпоху Киприана.

Самый предмет соборных рассуждений на первом карфагенском соборе (вопрос об еретическом крещении) и его постановление (не признавать действительности за таким крещением), в общем, нам уже известны. Более же подробную речь о них отложим до знакомства с двумя другими соборами по тому же самому вопросу, к обзору которых теперь и перейдем.

III. Соборы в Икони и Синааде

С только что рассмотренным нами западным собором Агриппина родственны по предмету и близки по времени два восточных собора, состоявшихся в малоазийских городах – Икони и Синааде.

Церковно-исторические сведения об этих соборах почти также скудны, как и о соборе Агриппина; но зато и не менее авторитетны, так как идут от современников данных соборов и частью даже от их участников. Главным свидетелем об обоих этих соборах является Евсевий, или, собственно говоря, Дионисий александрийский, подлинную выдержку из послания которого сохранил нам Евсевий. В послании Дионисия александрийского к римскому пресвитеру Филимону относительно крещения еретиков имеется, между прочим, и следующее драгоценное для нас свидетельство: «узнал я также, что не в одной Африки, и не теперь только введено это (перекрещивание еретиков), но что подобное мнение существовало с давнего времени у прежних епископов, в церквах многолюднейших и на соборах⁵⁵⁷ братий в Икони и Синааде и во многих других странах». Рядом с этим должно быть поставлено и другое высоко-авторитетное свидетельство, сохранившееся в корреспонденции Киприана, – именно, ответное письмо к нему Фирмилиана, епископа кесарийского, в котором последний, между прочим, пишет так: «давно уже мы, сошедшись из Галатии, Киликии и других ближайших областей, на соборе в Икони, что во Фригии, постановили твердо держаться такового мнения о еретиках (т.е. перекрещивать их) и отстаивать⁵⁵⁸ его, когда обнаружится сомнение относительно этого предмета». А через несколько страниц в том же письме автор его делает и такое важное добавление: «возникло здесь у некоторых сомнение относительно крещения тех, которые хотя признают новых пророков, однако знают, по-видимому, того же, что и мы Отца и Сына. Но мы, рассмотрев этот предмет со всем тщанием на соборе в Икони постановили:

*вовсе отвергать всякое крещение, которое совершается вне церкви».*⁵⁵⁹

Дионисий александрийский и Фирмилиан Кесарие-каппадокийский – два знаменитых современника епископа Киприана карфагенского и вместе, два наиболее влиятельных и авторитетных епископа своего времени. Они жили и действовали почти в одни и те же годы, долгое время занимали важные кафедры⁵⁶⁰ и были настоящими, духовно-моральными главами всего христианского востока, в параллель Киприану – духовному главе и вождю западной церкви. Поэтому авторитетное показание таких достовернейших свидетелей для нас особенно важно и ценно.⁵⁶¹ Наиболее ясно и твердо оба они устанавливают собор в Икони, с которого и мы начнем свое настоящее обозрение.

Двукратная ссылка Фирмилиана епископа кесарийского на постановление Иконийского собора свидетельствует о том, что он высоко ставил авторитет данного собора и искал в нем опоры для борьбы с папой Стефаном. А фраза письма Фирмилиана, – «но мы, рассмотрев этот предмет со всем тщанием на соборе в Икони постановили», – по-видимому, не оставляет сомнения в его личном присутствии и активной роли на Иконийском соборе. А раз это будет принято, то получится надежная дата и для *terminus a quo* Иконийского собора, раньше чего он не мог происходить. Таким предельным сроком явится год вступления Фирмилиана на кесарие-каппадокийскую кафедру, который хотя с абсолютной точностью, и не известен, но уже надежно засвидетельствован Евсевием к 232 году (10 году царствования Александра Севера, правившего 222–235).⁵⁶² На этом основании Bardenhewer, например, факт вступления Фирмилиана на епископию Кесарии Капподакийской относит ко времени «около 230 года».⁵⁶³

Столь же прочно может быть установлен и *terminus ad quem* Иконийского собора, дальше которого мы не имеем права относить его. Это, прежде всего, год смерти самого автора письма (264); а затем и момент обострения крещальных споров, вызвавший столкновение Киприана с папой Стефаном и написание письма Фирмилиана (255–256). Так что для

Иконийского собора остается промежуток в 25 лет (230–255). И даже в хронологии этого промежутка мы обязаны вдвинуть еще одно, серьезное ограничение, на основании ясных слов Фирмилиана, что собор был «давно» (*jam pridem*), т.е. задолго до времени написания им этого письма (припомним аналогию с *quando multi anni et longa aetas* агриппинова собора). Так как выше мы приняли, что термин «давно» служил тогда указанием на промежуток приблизительно в два десятка лет, а письмо Фирмилиана к Киприану написано около 255–256 года, то довольно точную дату для Иконийского собора должны будем установить как-либо около 235 года, что, действительно, и признается теперь большинством ученых.⁵⁶⁴

По вопросу о составе и объеме Иконийского собора мы располагаем ценными показаниями обоих наших авторитетных свидетелей. Дионисий Александрийский говорит о членах этого собора (равно как и Синадского), называя их «братьями» (*ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν*) и тем самым отступая от обычной соборной терминологии Евсевия (*σύνοδοι τῶν ἐπισκόπων*) и приближаясь к терминологии антимонтанистических соборов (*σύνοδοι πύτων*). Термин «брат», в особенности, во множественной форме – «братие» имеет в христианско-церковном употреблении хорошо всем известный, чисто-технический смысл – общего, нарицательного обозначения христиан, без различия их пола, возраста, звания и положения в самой церкви. Однако едва ли бы мы поступили правильно, если бы такой общий смысл усвоили этому термину и в данном случае, т.е. допустили бы какое-то неопределенное и неорганизованное представительство на Иконийском соборе всех «братий», т.е. безразлично всех христиан. Поступить так не позволяет нам, прежде всего, раннейший контекст речи, где, в качестве хранителей истинного мнения, выраженного на соборах братий в Иконии и Синааде, определено называются «прежние епископы».⁵⁶⁵ Отсюда естественно заключать, что если хранителями истины в «церквах многолюднейших» были, главным образом, епископы, то они же, разумеется, были и первыми выразителями хранимой здесь истины на соборах в Иконии и Синааде.

Такова прямая логическая нить текста. Но она, разумеется, не дает нам никакого права суживать действительное членство названных соборов до размеров только одного епископата. Вполне вероятно, в понятии «братий», вместе с епископатом, мыслилось и организованное представительство верующей массы, быть может, в лице опять тех же епископов, которые являлись на соборе не только, как официальные главы своих церквей, но и как лучшие, избранные представители (в силу выборного характера древнего епископата) всех «верующих», или «братий».⁵⁶⁶ Вообще, нельзя попутно не посетовать, что терминология Евсевия относительно членов древне-церковных соборов не отличается желательной ясностью, устойчивостью и определенностью: правда, в преобладающем большинстве случаев он упоминает лишь об одних епископах; но иногда он употребляет более широкие и общие обозначения, как, например, термин «верующие» (на антимонохристических соборах), или «братие» как в данном случае).⁵⁶⁷ Определенно и бесспорно выдвигается Евсевием лишь преобладающее значение и руководящая роль епископата. Участие же остального клира и представительство всей массы «верующих братий» у него, скорее, *implicite* в той или иной форме предполагается (быть может, даже в форме того же епископата и клира, вообще), чем ясно и совершенно точно обозначается.

Гораздо большей определенностью отличается свидетельство того же Фирмилиана Кесарие-каппадокийского об объеме Иконийского собора. Согласно ему, на соборе этом сошлись члены «из Галатии, Киликии и других соседних областей». Территория эта хорошо известна нам еще из книги Деяний апостольских, как главная арена первого миссионерского путешествия апостола Павла (Деяния, гл. XIII–XIV). Она расположена прямо на север от Антиохии сирийской, по пути в Малую Азию, с небольшим уклоном на западе. К северной Сирии непосредственно примыкала провинция Киликия, с главным городом Тарсом, родиной ап. Павла; дальше, на северо-запад от Киликии лежала Памфилия, а за ней Писидия, с метрополем – Антиохией писидийской. На северо-востоке от Киликии расположена была большая

провинция Каппадокия, с метрополем – Кесарией каппадокийской. А между Писидией и Каппадокией находились сравнительно небольшая провинция – Исаврия, ближе к Писидии, и Ликаония, в соседстве с Каппадокией. В центре этой-то последней провинции, ближе к Писидии и стоял город Икония – место нашего собора. В письме Фирмилиана он называется Иконией, что во Фригии.⁵⁶⁸ Но Фригия, строго говоря, непосредственно-то с ним не граничила; хотя, действительно, лежала сравнительно недалеко, примыкая на северо-западе к Писидии. Однако, Фирмилиан имел все же полное право назвать Иконию фригийской потому, что в более ранний период она была фригийским городом и по свидетельству такого знатока Малой Азии, как Ramsay, всегда тяготела больше к Фригии, чем к Ликаонии.⁵⁶⁹ Еще дальше на север от Ликаонии, Фригии и Каппадокии лежала большая провинция Галатия, с городом Анкирой, ее метрополем.

Из этой краткой географической справки нетрудно убедиться, что указание Фирмилиана на Галатию и Киликию далеко не случайно, а отмечает северную и южную границы соборной территории; а под ближайшими «соседними областями», так глухо и обще обозначенными у Фирмилиана, следует разуметь: Каппадокию (епископом которой был в то время он сам), Писидию, Памфилию, Тавр, и быть может, Фригию; так что Иконийский собор по объему его территории правильнее будет отнести не к провинциальным, а к большим пленарным соборам, объединявшим целую группу соседних провинций. С этой стороны, Иконийский собор аналогичнее всего, по-видимому, большим антимонтистическим и пасхальным соборам, наподобие, например, Иерапольского и Ефесского.⁵⁷⁰

К сказанному об Иконийском соборе нам остается добавить сравнительно очень немного и о Синаадском соборе. Оба этих собора, как названы вместе у Дионисия Александрийского, так и выступают с тех пор у всех историков неразлучно, наподобие каких-то близнецов. Обстоятельство это крайне невыгодно отразилось на исторической судьбе Синаадского собора, которого совершенно затенил, очевидно, более значительный и

сильный Иконийский собор. Любопытно, что епископ Фирмилиан, дающий наиболее подробные сведения о последнем соборе, как будто бы вовсе не знает Синаадского собора. Указанное обстоятельство останавливало внимание многих исследователей (Dollinger'a, Hefele, Benson'a), но ни у одного из них не получило достаточно удовлетворительного разъяснения.⁵⁷¹

Слабый исторический отпечаток Синаадского собора зависел также и от того, что долгое время положение самого города Синаады оставалось неизвестным, так что существование его могло подвергаться даже сомнениям. Следы его были открыты лишь в 1876 году М. Perrot, который нашел его в верхней части Фригии. По произведенным здесь раскопкам и исследованиям оказалось, что Синаада был важным и значительным городом, центром местного религиозного κοινόν и одновременно местопребыванием римского официального чиновника, наблюдавшего за добычей здесь богатых мраморных залежей (procurator marmorum).⁵⁷² После 160 года должность procurator'a marmorum была повышена рангом на степень procurator'a Phrygiae. Dr. Peters' доказывает даже, что одно время Синаада играла роль столицы Фригии, какой она оставалась до 300 года (вероятно, до времени Диоклетианова деления империи), после чего Синаада превратилась в метрополь уже не всей Фригии, а только одного ее округа – Salutaris.⁵⁷³ Следовательно, политическое и религиозно-национальное значение Синаады вполне удовлетворяли тем условиям, какие нужны были для организации здесь церковного собора.

Слабый намек на какой-либо из двух этих соборов усматривает и в одном из сочинений блаженного Августина, именно, в сочинении «против Крескента», где он глухо упоминает о каком-то восточном, противо-донатистском соборе, состоявшем из 50-ти епископов.⁵⁷⁴ Указание это Mansi, Hefele и Benson решительно приурочивают, именно, к Синаадскому, или Иконийскому собору. То возражение против этого свидетельства, что цифра в 50 епископов слишком велика для столь тесной территории, как Фригия (территория Синаадского собора),

ослабляется Benson'ом чрез указание на то, что во Фригии той эпохи все сколько-нибудь значительные местечки и города были одновременно и епископиями; и «система правителя-епископа (of Rector-Bischof), которая представляется как бы несколько новым изобретением, там вполне господствовала».⁵⁷⁵ Поэтому нет ничего невозможного и удивительного в том, что беспокойно волнующаяся и в то же время весьма религиозно настроенная Фригия могла организовать в своем метрополе Синааде собор из 50-ти только своих местных епископов.

Хронология Синаадского собора, также лишена какой бы то ни было самостоятельности и у огромного большинства историков трактуется нераздельно с хронологией Иконийского собора. Так Mansi, отводя Синаадскому собору всего лишь несколько строчек, с самого же начала заявляет: «eodem tempore, quo Iconensa concilium, Synadis in Asia habitum est».⁵⁷⁶ Точно также и Hefele, приведя свидетельство Дионисия Александрийского о соборах в Иконии и Синааде, продолжает: «из этих слов можно заключать, что оба эти собора имели место почти в одно и то же время. Других же указаний по этому предмету мы не имеем» – категорически заканчивает Hefele свою речь о данном соборе.⁵⁷⁷ Одинаковость повода двух рассматриваемых восточных соборов и тождество вынесенного ими решения, действительно, располагают к тому, чтобы считать их синхронистическими, или весьма близкими по времени, т.е. относить и Синаадский собор к известному уже нам периоду 230–235 годы. Однако, прежде чем окончательно согласиться с этим, необходимо устранить два законных возражения, или недоумения. Первое и главное недоумение, это – выше отмеченное нами молчание Фирмилиана кесарийского о Синаадском соборе. Если оба этих собора происходили приблизительно в одно и то же время, то почему же Фирмилиан, который дважды и довольно детально говорит об Иконийском соборе, ни разу не обмолвится о другом, аналогичном ему – Синаадском соборе? Вопрос этот ставит и Benson в своей известной монографии о Киприане и признает его даже «безответным» (is an unanswerable question).⁵⁷⁸ Мы же думаем, что некоторый ответ на него все же возможен.

Фирмилиан говорит в своем письме лишь о том соборе, который был больше и важнее, а главное – на котором он присутствовал лично, как это ясно из анализа письма («мы, сошедшись... постановили»). На Синаадском же соборе, как более удаленном от Капподокии, Фирмилиан, очевидно, не был; а по слухам говорить о нем не хотел, да, пожалуй, и не имел особенной нужды, так как тождественное постановление Синаадского собора вполне покрывалось решением большего и авторитетнейшего Иконийского собора.

Другим возражением является вполне естественное недоумение – удобно ли и логично ли допускать одновременное существование двух, территориально-близких друг к другу соборов? Не нужно ли или объединить их в каком-либо одном пункте, например, в Иконии, или, еще лучше, хронологически разделит более значительным промежутком, не менее, например, десятилетия? Ответ на это отчасти дан нами уже выше, – именно, в указании на количественный состав и объем Иконийского собора, обусловивший и его соответствующее качественное значение. Иконийский собор, как мы видели, объединял в себе представительство церквей многих соседних провинций: он был пленарным и потому высокоавторитетным. О соборе же в Синааде мы не можем сказать ничего подобного: мы ниоткуда не имеем известий, чтобы на нем присутствовали представители каких-либо других провинций, и потому, должны ограничить его объем лишь пределами одной местной, Фригийской церкви. Естественно, поэтому, что и авторитет его, как частного собора одной провинции должен был сильно уступать авторитету общего собора нескольких провинций. А отсюда, эти соборы, как различные по объему и достоинству, нисколько не исключали один другого: они могли и существовать совместно, и следовать непосредственно.

Лично нам наиболее приемлемой кажется такая расстановка этих соборов. Сначала происходил частный собор в Синааде, на котором была представлена только одна местная, Фригийская церковь; или, выражаясь точнее, в Синааду, как Метрополь провинции Фригии, сходились представители всех ее отдельных церквей, или местных церковных общин. Собор этот

вынес известное решение, которое, однако, далеко не всех удовлетворило. Тогда, под живым впечатлением первого собора, вскоре же сорганизовался в Иконии и другой, уже более многочисленный, на котором объединились представители многих заинтересованных в данном вопросе церковных областей; и они, «рассмотрев этот (спорный) предмет со всем тщанием», снова вынесли решение, тождественное с решением Синаадского собора и постановили теперь его «отстаивать» от всяких дальнейших перетолкований и споров. Подчеркнутые нами выражения из письма Фирмилиана невольно наводят на мысль, что Иконийский собор был как бы своего рода апелляционной инстанцией, где спорный предмет рассматривался с особой, сугубой тщательностью, а решение нуждалось в усиленном поддержании и охране его авторитета. А все это могло быть только при том условии, что Синаадский собор был местным и происходил раньше, а Иконийский – был общим и следовал несколько позже.⁵⁷⁹

В дополнение к своим розысканиям о соборах в Иконии и Синааде приведем еще две, не лишенные интереса справки, проливающие некоторый свет на председателей этих соборов и на источник принятого ими решения. Первая справка – это выдержка из письма епископа Александра иерусалимского к епископу Димитрию александрийскому такого содержания: «святые епископы, как скоро находили людей, способных приносить братьям пользу, то приглашали их проповедовать народу. Так поступали блаженные братья в Ларанде – Неон с Евелпидом,⁵⁸⁰ в Иконии – Цельс с Павлином, в Синааде – Аттик с Федором». Оправдываясь от обвинения, возведенного на него епископом Димитрием александрийским, в том, что он позволяет учить у себя в церкви простому мирянину, (каким был в то время Ориген), Александр иерусалимский ссылается на подобные же примеры других своих коллег, в числе которых определенно называет, между прочим, Иконийского епископа Цельса и Синаадского – Аттика. А так как и оба корреспондента и самый факт этой переписки относятся приблизительно к тем же годам (или, вернее, немногим раньше), в которые происходили и рассматриваемые восточные соборы; то с

полным основанием можно полагать, что Иконийский и Синаадский соборы происходили, именно, при названных епископах, которые, вероятнее всего, на них и председательствовали, (согласно общему обычаю древней церкви вручат председательство на соборе епископу того города, в котором этот собор происходил).

Вторая наша справка касается самого постановления этих двух соборов, именно, той некоторой связи, какая, по-видимому, замечается между ним и двумя канонами апостольских правил, трактующих о еретическом крещении (46 и 47 правила).⁵⁸¹ Аналогия эта останавливала на себе внимание целого ряда ученых (Drey, Pearson, Döllinger, Bunsen, Benson etc.), которые и предложили в объяснение нее несколько догадок. Лично нам наиболее убедительным кажется разъяснение Benson'a, который, во-первых, обращает внимание на разность редакции двух вышеуказанных апостольских правил (46-е отредактировано в духе восточно-карфагенских взглядов, а 47-ое, скорее – в духе римской практики); а во-вторых – допускает возможность и того, что, традиционная основа одного из этих двух правил могла послужить «действительной подкладкой» (the actual utterance) канона Иконийского собора, (а также, разумеется, и Синаадского)⁵⁸². Объективными доводами в пользу приведенного мнения может служить, несомненно, апостольское сравнение, заключающееся в 46 правиле (ср. 2Кор.6:15) а также отрицательное отношение к крещению еретиков такого просвещенного и гуманного отца церкви, как Климент александрийский (конца II и начала III века).⁵⁸³

Чтобы лучше уяснить себе происхождение и взаимоотношение всех трех только что рассмотренных нами соборов по вопросу о крещении (Карфагенского, Иконийского и Синаадского), необходимо сказать несколько слов и о самом предмете спора, вызвавшем все эти соборы. Зачем вопрос о перекрещивании был поднят древней церковью, и почему он обострился, именно, в данное время и в названных пунктах (Африка, Фригия)? Ответ на это дается общим ходом развития ересей и расколов в древней церкви и усиленной вспышкой их в некоторых отдельных пунктах.

«Вопрос о крещении еретиков – как вполне правильно замечает профессор Болотов – связан с историей слова «ересь». Это слово в древнейший период церковной истории прилагалось, собственно, к гностикам, потому что других еретиков в то время в наличности не было. А содержание гностицизма таково, что с полным правом можно поставить вопрос о том, считать ли гностиков христианской сектой или языческой?»⁵⁸⁴ И больше, конечно, оснований было даже за то, чтобы приравнять гностиков, искажавших самые основы христианства, к язычникам, и на этом основании принимать их, в случае их обращения в христианство, через крещение, не взирая на то, были или нет крещены они у себя раньше. Таким путем естественно возникла в древней церкви практика перекрещивания еретиков. Раньше появилась и прочнее привилась она, разумеется, там, где еретиков было больше и где опасность от них для истинной Христовой церкви чувствовалась сильнее. А такими странами были Сирия и Малоазиатский восток, где древность повторного крещения еретиков засвидетельствована, как мы только что видели, «Апостольскими правилами» (46–47) и «Постановлениями апостольскими» (VI, 15) – двумя авторитетными памятниками древней церкви, первооснова которых, по всей вероятности, носит на себе следы действительной апостольской традиции и приблизительно около этого времени успела уже получить свою первую, письменную формулировку.⁵⁸⁵

Не вполне еще закончилась борьба церкви с первым врагом – гностицизмом, как на церковном горизонте появился и новый враг, в форме монтанизма. Мы имели уже случай показать, что этот новый враг, в некоторых отношениях, был даже опаснее первого, потому что он не только не отталкивал грубостью своего искажения догматики христианства и излишней широтой в практике его морали, как гностицизм; но наоборот, привлекал к себе особым, визионерно-пневматическим углублением в учение христианства и ригористически-суровым исполнением его морали. Монтанистической прелести, как мы знаем, подпали многие видные и искренние ревнители христианства (в роде Галльских исповедников и Тертуллиана), пользовавшиеся

высоким уважением и в самой великой, православной церкви. Впоследствии, когда в конце II века монтанизм был разоблачен и осужден церковью, возникла, надо полагать, довольно сильная обратная тяга многих, случайных монтанистов в недра католической церкви. Вот тут-то перед церковной властью и встал во всей своей остроте вопрос, как быть с этими возвращающимися, заблудшими сынами церкви; трактовать ли их, как еретиков (т.е. по подобию гностиков) и потому перекрещивать? Или же относиться к ним снисходительнее, как к своим же, лишь временно заблудшим чадам, и потому довольствоваться только возложением на них рук (таинство миропомазания), не повторяя самого крещения, которое раньше и вполне правильно было преподано им в бытность их сынами православной церкви? Церковная практика в этом последнем случае была не одинакова: одни епископы снисходили к заблуждениям монтанистов и, в случае искреннего раскаяния, не перекрещивали их. Другие же, желая, очевидно, пресечь соблазн, взглянули на дело строже и поставили монтанистов на одну доску с раннейшими еретиками-гностиками, распространяя и на них древне-церковный обычай перекрещивания еретиков. Последнее мнение видимо стало получать перевес после того, как опасность монтанизма выяснилась в конце второго века очевиднее и соборно-церковная борьба с ним стала энергичнее. Но, несомненно, и другая, более снисходительная практика, также продолжала находить себе защитников, что вело к нежелательным церковным спорам и раздорам. Для уничтожения их и для приведения церковной практики к большему единообразию и потребовались особые церковные соборы, специально занявшиеся вопросом о перекрещивании еретиков, в связи с монтанистическим движением.⁵⁸⁶

А что указанная связь, действительно, существовала, это неопровержимо доказывается, прежде всего, самим содержанием письма Фирмилиана, где он определенно называет Монтана и Приску, неоднократно говорит о «новых пророках» и их «лживых пророчествах» и приводит даже характерный пример разоблачения монтанистической пророчицы одними капподокийским экзорцистом. На письме

Фирмилиана отразилось даже и то смущение или затруднение, какое в умах многих производили монтанизм своей сравнительной близостью к христианству: «возникло здесь у некоторых сомнение относительно крещения тех, которые, хотя признают новых пророков, однако знают, по-видимому, того же, как и мы Отца и Сына...»⁵⁸⁷ Поэтому, до известной степени, прав, например, Mansi,⁵⁸⁸ который Иконийский собор называет «антимонтанистическим».

Не менее красноречиво на такую генетическую связь споров о перекрещивании с усилением церковной борьбы против монтанизма указывает и тот удивительный параллелизм, в смысле места и времени, которые здесь наблюдается. Первоначальной родиной монтанизма, как известно, была Фригия, откуда он распространился, главным образом, во внутренних областях Малой Азии, населенных менее культурными элементами, легче поддающимися влиянию экстатических пророков и пророчиц монтанизма. Второй родиной монтанизма, где он значительно видоизменился, окреп и акклиматизировался на христианской почве, была Африка, с крупнейшим идеологом и апологетом монтанизма – Тертуллианом во главе. Как раз в этих, именно, пунктах обостряется и спор о перекрещивании, вызвавший соответствующие соборы. Соборы эти, надо полагать, начались с Африки Карфагенским собором Агриппина (около 220 г.), и понятно почему, ведь Африка с начала III века, т.е. со времени уклонения в монтанизм Тертуллиана (около 208–210 года), становится во главе всего монтанистического движения. Естественно, что и церковная борьба с осужденным монтанизмом, энергичнее и раньше всего должна была обнаружиться именно, в том же самом Карфагене, где действовал и главный вдохновитель и идеологи преображенного монтанизма – Тертуллиан. Более, чем вероятно, что и по времени эта новая церковная борьба с «тертуллианизмом»⁵⁸⁹ (как иногда называется новая, африканская фаза монтанизма) не должна была далеко отстоять от эпохи Тертуллиана, и вероятнее всего приходилась

или на конец его жизни, или на первые годы после его смерти (220–223 годы).

Столь же естественна и понятна церковная борьба с монтанистами путем перекрещивания их и на месте первоначальной родины монтанизма – в самой Фригии. Возможно, что внешним толчком к ее усилению послужил и дошедший сюда слух о Карфагенском соборе Агриппина.⁵⁹⁰ Результатом всего этого явился Фригийский собор в Синааде. А неудовлетворенность многих, сочувствующих монтанизму, лиц малоавторитетным постановлением частного, Фригийского собора (в Синааде) привела, как мы старались это показать выше, к созыву нового, уже более обширного и авторитетного собора в Икони, где объединились представители чуть ли не всех Малоазийских провинций, пораженных монтанизмом. Таким образом, споры и соборы о крещении еретиков, как бы шли по следам монтанизма, что дает важное новое подтверждение справедливости наших предыдущих рассуждений о происхождении и хронологии всех трех первых соборов о перекрещивании. С подобной аналогией встретимся мы и еще раз, при обзоре вторичной фазы крещальных споров, связанной с родственной монтанизму – новацианской схизмой.

IV. Александрийские соборы против Оригена (около 230–231 года)

В число малоизвестных соборов первой половины третьего века входит и целая группа таких, на которых в той или иной роли (пассивной или активной) выступает самый крупный, самый оригинальный и наиболее плодовитый писатель-богослов древнейшей церкви, представляющий из себя к тому же и далеко незаурядного церковно-практического ее деятеля.⁵⁹¹ То был знаменитый Ориген (185–254), с личностью которого, насколько нам известно, связано не менее четырех соборов, причем на первой половине их (два Александрийских собора) он является подсудимым; а на второй (Бострийский и Аравийский соборы) сам выступает в роли, если не прямо судьи, то главного обличителя и вразумителя заблуждающихся. Такое видное участие в названных соборах крупной церковно-исторической фигуры Оригена, да к тому же в столь противоположных ролях, уже само по себе способно остановить на себе пристальное внимание историка древних соборов. А те побочные детали, которыми были обставлены некоторые из этих соборов (в особенности, два александрийских), еще больше повышают наш интерес к ним.

Наиболее важными и во всех отношениях интересными являются два александрийских собора, составленных против Оригена местным епископом Димитрием (около 230–231 года). Чтобы правильно и полно воспроизвести самый дух и характер этих соборов, уяснить их, так сказать, специфическую атмосферу, мы необходимо должны предпослать им хотя бы самый сжатый исторический экскурс о выдающейся работе и славе Оригена, и его положении, как в своей александрийской церкви, так и в других, тогдашних церквях (преимущественно, восточных).

Перед колоссальной личностью «Адамантового» (второе имя или, вернее, прозвание Оригена, – Евсевий, VI, XIV и блаженный Иероним – «о знаменитых мужах» LIV, – данное ему за его несокрушимую энергию, проявленную и в слове и в

деле)⁵⁹² положительно благоговееет сам отец церковной истории – Евсевий кесарийский, который ни о ком так много и с таким, прямо любовным восхищением, не пишет, как об Оригене. Ему он отводит чуть не всю шестую книгу своей истории и посвящает даже специальную «апологию, состоявшую не менее, как из шести глав⁵⁹³ и написанную им совместно со своим учителем и другом – Памфилом кесарийским,⁵⁹⁴ но, к сожалению, до нас не дошедшую. И Евсевий, действительно, мог хорошо и близко знать Оригена (разумеется, литературно), так как к нему, по преемству, перешла вся обширная личная библиотека Оригена, проживавшего во вторую половину жизни, именно, здесь, в Кесарии, у своего покровителя и друга – местного епископа Феоктиста, где несколькими годами позже Оригена действовал его горячий почитатель и коллекционер его сочинений пресвитер Памфил, главный организатор знаменитой кесарийской библиотеки.⁵⁹⁵ Да, кроме того, Евсевий располагали и чуть ли не всей обширной перепиской Оригена, (сохранявшейся, надо думать, не только в оригиналах, но и в копиях), а также личными воспоминаниями и рассказами еще остававшихся в живых к этому времени непосредственных александрийских и кесарийских учеников Оригена.⁵⁹⁶ Наконец, Евсевий широко пользовался также и элийской библиотекой епископа Александра – самого главного друга, товарища и покровителя Оригена.⁵⁹⁷

По признанию Евсевия, «жизнь Оригена достопримечательна, так сказать, с самых пелен».⁵⁹⁸ Рожденный в семье благочестивого христианского ритора Леонида, принявшего мученический венец в гонение Септимия Севера (202 год), Ориген с самого детства был воспитан в твердых навыках христианства, и очень рано уже основательно ознакомился с его сущностью, сначала, вероятно, беря уроки непосредственно у отца, а затем, продолжая их у знаменитого основателя александрийского огласительного училища – Пантена и его славного ученика – Климента александрийского. В год мученической кончины отца, Ориген, «не имея еще и полных семнадцати лет», горел однако же жаждой мученичества; и если бы не слезы и просьбы матери,

удерживавшей его от излишней ревности и лишившей его на время возможности выходит из дому (припрятала его одежду – Евсевий, VI, II гл. 321 стр.), то вероятно и он добровольно разделил бы участь отца, которого он и из своего домашнего плена продолжал поддерживать и ободрять своими мужественными письмами. После мученической смерти отца, соединенной по законам того времени с конфискацией всего имущества казненного, юный Ориген остался единственным кормильцем многочисленной семьи (шестеро младших братьев – Евсевий, 323 стр.)⁵⁹⁹ и добывали средства к пропитанию профессией своего отца, т.е. уроками. Вместе с тем он продолжал и свое самообразование, к чему получил вскоре широкую возможность, благодаря щедрому меценатству одной богатой женщины, в доме которой проживал также и какой-то еретик – антиохиец Павел; но с ним Ориген гнушался всякого общения, потому что, как замечает Евсевий «еще с детства хранили правило церкви».⁶⁰⁰ Широкая образованность, красноречие и твердость в вере юного Оригена, скоро делают его имя известным местному епископу Димитрию (современнику пасхальных соборов, занявшему кафедру около 189 года), который не задумывается поручить юному Оригену разоренную и опустошенную гонением, александрийскую катехизаторскую школу. В то время Оригену было только 18 лет; но это не помешало ему «приобрести славное имя у всех верующих за ту приязнь и любовь, какую он оказывал всем знакомым и незнакомым ему мученикам»,⁶⁰¹ по случаю новой вспышки Северова гонения.

Но вот, гонения в Александрийской церкви прекращаются и высокая религиозная настроенность Оригена, раньше побуждавшая его стремиться к исповдничеству, теперь ищет себе выхода в новом увлечении – строгим аскетизмом. «Движимый ревностью, превышающей его возраст, он переносит голод и наготу», раздает все свое имение, не исключая и ценных древних сочинений, многие годы ходит босой и довольствуется самой грубой и скудной пищей, чем «чрезвычайно изумлял окружающих себя» и «наконец крайне расстроил свою грудь».⁶⁰² В период такого неумеренного аскетизма Ориген, надо думать,

совершил над собой и тот необдуманно смелый (даже «дерзкий», как стоит в заголовке данной главы, по русскому переводу) поступок, который, по выражению Евсевия, с одной стороны «обнаруживал в нем незрелый юношеский ум», а с другой – «служил доказательством его веры и воздержания».⁶⁰³

Именно, следуя грубо-буквальному пониманию евангельского выражения «о скопцах ради царения небесного» (Мф.19:12), и желая оградить себя от всяких подозрений и клеветы, Ориген произвел над собой кастрацию.⁶⁰⁴ Хотя сам Ориген нисколько ни тщеславился своими аскетическими подвигами и в частности, старался даже скрыть свое самооскопление; но слух о нем все же распространился и дошел до епископа Димитрия. Однако, последний, по словам Евсевия, в то время не только не осудил за это Оригена, но «удивился его отважности и еще одобрил его ревность и искреннюю веру».⁶⁰⁵ Правда, позднее, как увидим, епископ Димитрий изменил свою первоначальную точку зрения на этот предмет и из подвига Оригена превратил его, в одну из главных его вин. Но об этом речь будет ниже.

Поощряемый епископом Димитрием, Ориген со всею ревностью предавался своим катехизаторским занятиям, получив на этом поприще такую громкую известность, что для бесед с ним приходили даже и языческие философы, с которыми он поддерживал обширную, дружественную переписку. Все это еще больше расширило научный горизонт Оригена и сильнее углубило его ум в специальной, богословской области. Он на собственном своем примере убедился, что светские науки «доставляют немалое облегчение в уразумении и изъяснении божественных писаний. Для сей-то особенно цели – говорит Евсевий – познания светские и философские он почитал нужными и самому себе».⁶⁰⁶ Придя к такому убеждению, двадцатипятилетний Ориген, – уже сам в это время прославленный учитель, – решил снова сделаться учеником и стал брать уроки философской мудрости в языческой школе знаменитого александрийского неоплатоника – Аммония Сакка,⁶⁰⁷ по примеру и указанию Иракла, однако из старших учеников Оригена, сделавшегося в последствии, сначала его помощником и преемником по катехизаторскому училищу, а

позднее, по смерти епископа Димитрия, даже и епископом александрийским.

В самом начале правления сына и преемника Септимия Севера (умер 4 февраля 211) юного императора Антонина Каракаллы (211–217), Ориген, по свидетельству Евсевия, предпринимал путешествие в Рим, «желая, по его собственным словам (Оригена) узреть эту столь древнюю церковь».⁶⁰⁸ Но Римская церковь, надо полагать, не оправдала надежд Оригена, так как он пробыл здесь очень «недолго», вскоре же вернувшись в Александрию. Случилось это, как догадывается Er. Preusschen, потому что замечавшаяся в то время (при папе Зефирине) моральная распушенность римской церкви, должна была произвести неблагоприятное впечатление на строгого александрийского аскета.⁶⁰⁹ Однако, путешествие в Рим имело для Оригена и свою положительную сторону: в Риме он, по свидетельству Иеронима, слышал одну проповедь знаменитого Ипполита римского, и вероятно, завязал личное знакомство с ним. А на возвратном пути оттуда, как предполагает Ad. Harnack, в Никополе, близ Акциума Ориген нашел один весьма древний и раньше неизвестный греческий перевод ветхозаветных книг, который и положил в основу своих библейско-критических исследований, чему усердно предался Ориген теперь, быть может, не без влияния, именно, данной находки. В этих видах Ориген, сначала, принимается за изучение еврейского языка и вскоре овладевает им в совершенстве; а затем, тщательно собирает различные списки и рукописи священных книг.

Надо думать, все с той же целью собирания книг и непосредственного личного знакомства со «страной священных воспоминаний», Ориген около этого времени предпринимает свое первое путешествие в Палестину и на Восток, в царствование императора Каракаллы, следовательно, до 218 года.⁶¹⁰ Обязанности же катехизатора он временно передает своему старшему ученику и ближайшему помощнику вышеупомянутому Ираклу. С точностью неизвестно, где и сколько времени провел Ориген за это путешествие на Востоке? Но, вероятно, тогда же он посетил Иерихон, где счастливый

случай помог ему найти один, весьма древний список псалмов.⁶¹¹ Весьма возможно, что с личным намерением Оригена ехать на Восток совпал, как предполагает профессор Harnack,⁶¹² и вызов его к правителю Аравии, в город Бостру, – вызов тем более замечательный, что он сделан был через светских, языческих властей (от римского наместника Аравии к египетскому наместнику и александрийскому епископу) и мотивирован желанием аравийского правителя лично повидать и послушать знаменитого христианского философа.⁶¹³ Произошло это около 215 года.⁶¹⁴

Вскоре после возвращения Оригена из Аравии, ход событий, который до сих пор вполне ему благоприятствовал, начинает получать иное, противоположное направление. Летом 215 года в Александрии, по словам Евсевия «возгорелась немаловажная (междоусобная) война»,⁶¹⁵ или, по свидетельству Диона Кассия, произошел народно-военный мятеж, поднятый чернью и солдатами и направленный против иностранцев, против ученых и философов.⁶¹⁶ Вследствие этого мятежа принужден был покинуть Александрию главный ученый друг и богатый покровитель Оригена, снабжавший его материальными средствами, необходимыми для его научных работ, антиохиец Амвросий, переселившийся в Кесарию палестинскую.⁶¹⁷ Вслед за своим меценатствующим другом, добровольно последовал туда и Ориген (Евсевий, VI, XIX, 353 стр.). Здесь он встретил самый теплый и благожелательный прием, объясняемый, главным образом, тем, что палестинский епископ Александр (города Элии, древнего Иерусалима) был его школьным товарищем еще по катехизаторским урокам у Пантена и Климента, «чрез которых я узнал и тебя, превосходнейший брат мой и господин», пишет сам Александр в одном из посланий к Оригену, выдержки из которого приводит Евсевий (VI, XIV, 344 стр.). А благодаря, вероятно, рекомендации епископа Александра тем же вниманием дарил Оригена и другой палестинский епископ – Феоктист (Кесарии приморской).

Особо сочувственное отношение палестинских епископов к Оригену выразилось, между прочим, и в том, что они просили Оригена, тогда еще простого мирянина, проповедовать в их

церкви и изъяснять Св. Писание (Евсевий, VI, XIX, 353). Вот это, казалось бы, само по себе совершенно невинное обстоятельство и дало первый повод обнаружиться недовольству епископа Димитрия поведением Оригена. Впрочем, недовольство это, судя по ответному письму палестинских епископов Димитрию, направлялось еще не прямо на личность Оригена; а скорее, по адресу тех епископов, которые его приютили и даже, вопреки обычаю, позволяли ему – мирянину проповедовать в присутствии самих епископов. Но палестинские епископы не согласились с александрийским и в защиту своей практики сослались на целый ряд аналогичных, исторических прецедентов.⁶¹⁸ Тогда епископ Димитрий воздействовал непосредственно на Оригена, вызывая его и своими грамотами и чрез специально посланных диаконов, обратно в Александрию, «не желая, как догадывается Е. Preuschen, надолго лишаться столь благоуспешного учителя для своей школы».⁶¹⁹ Ориген не видел надобности упорствовать и, послушный зову своего епископа, вернулся в Александрию и принялся за прежние свои библейско-критические и экзегетические труды (Евсевий, VI, XIX, 354 стр.).

Возвращение Оригена в Александрии состоялось около 216–217 года; и за весь почти четырнадцатилетний срок его вторичного пребывания здесь, по-видимому, не произошло никаких особенных событий, если не считать спорного факта вызова Оригена в Антиохию ко двору Юлия Маммеи, матери императора Александра Севера (Евсевий, 6:21, 356 стр.)⁶²⁰ Ориген получил полную свободу для своих научных занятий и, именно, в это время изготовил большинство своих библейско-экзегетических работ и свой обширный, философский трактат «о началах», пользуясь для этого широкой и моральной, и материальной поддержкой своего, также вернувшегося вместе с ним, богатого и просвещенного друга – Амвросия, которого сам Ориген называет своим «опекуном, попечителем, блюстителем» – ἐρωδιώκτην.⁶²¹

Ничего определенного неизвестно нам и про те отношения, в которых стояли теперь александрийский епископ и его, можно сказать, всемирно-известный ученый катехет. Но можно, однако,

догадываться, что в этих отношениях, по крайней мере, со стороны епископа, не было прежнего искреннего сочувствия и дружественного расположения к Оригену. Об этом можно судить хотя бы по тому, что епископа Димитрий не возводил своего знаменитого дидаскала ни в какую иерархическую степень, несмотря на более, чем достаточные заслуги Оригена для церкви и на его, уже вполне зрелый возраст; тогда как, например, ученики и помощники Оригена, Иракл давно уже был возведен в пресвитера, хотя и отличался, своего рода, либерализмом (не снимал философского плаща и будучи пресвитером – Евсевий, VI, XIX, 353 стр.). Едва ли причину такой задержки в посвящении Оригена справедливо полагать лишь в том, что он был евнухом. Трудно допустить это, во-первых, потому, что никакого определенного канона, категорически запрещающего ставить евнухов, в то время еще не существовало; а известны были церковной практике случаи даже епископов-евнухов (например, известный Мелитон, епископ Сардикийский, деятельный участник монтанистических и пасхальных споров). А во-вторых, еще больше потому, что принципиально и сам епископ Димитрий относился к поступку Оригена, как мы видели, скорее одобрительно, чем порицательно. Поэтому, в начавшем обозначаться охлаждении епископа Димитрия к его прежде любимому дидаскалу прозревать нужно иные, более тонкие мотивы, которые позднее и привели их к полному разрыву.

На основании всего вышесказанного и опираясь, главным образом, на Иеронима и отчасти на Евсевия, основной фон отношений епископа Димитрия к Оригену мы представляем себе в виде какого-то смешанного чувства ревнивой любви и подозрительной зависти. Епископ Димитрий, несомненно, особенно в начале, любил Оригена и гордился им, как славой своей церкви. Потому-то он так рано поручил ему ответственную должность дидаскала и так благодушно-снисходительно отнесся к его самооскоплению. Но с течением времени, по мере того как росла и крепла, можно сказать, мировая слава Оригена, искреннее расположение к нему Димитрия, очевидно уменьшалось и остывало. До известной

степени это и понятно. Ведь, епископ Димитрий и сам был достаточно видным и крупным церковным деятелем, имевшим достаточно прав на уважение и даже славу.⁶²² В каталоге александрийских епископов, составленном знаменитым современником Оригена, епископом Юлием Африканом, епископат Димитрия значится самым продолжительным (43 года), почти вдвое превышающим следующий за ним по длительности епископат Аниапа (22 года).⁶²³ А в одном из древне-коптских известий возраст епископа Димитрия, в котором он скончался († 10 октября 231 года), определяется в 105 лет, откуда вытекает, что родился он чуть ли не в первой четверти второго века (не позже 125–126 года). «Следовательно, говорит Harnack – он был старше, чем Ириней. Понятно, что такой христианин из столь древней генерации нелегко мог переносить Оригена, даже если он и не был завистлив и честолюбив».⁶²⁴ Пока Ориген был еще только восходящей звездой, епископ Димитрий всячески поощряли его и в душе, вероятно, гордился им, как отчасти делом рук своих (поставление в дидаскала), своей, так сказать, креатурой. Но вот Ориген растет и созревает до степени великого светила, в лучах славы которого меркнет и бледнеет авторитет самого старца-епископа, что не могло быть ему не больно.

Выдающаяся, совершенно исключительная знаменитость Оригена у его современников, и притом не только среди христиан, но чуть ли еще не больше среди образованных и привилегированных язычников (ученых, философов, правителей и при дворе самого римского императора), безусловно сильно поднимали авторитет христианства, вообще, и в частности, престиж александрийской церкви. И, разумеется, всем этим не мог не дорожить глава и предстоятель этой церкви, ее епископ Димитрий, что особенно ясно сказалось тогда, когда Ориген задумал было покинуть Александрию и переселиться в Палестину, откуда александрийский епископ не замедлил вскоре же вытребовать его к себе обратно. Но к чувству ревливой любви и справедливой гордости Оригеном, у старца-епископа не могло не примешиваться слишком понятного, слишком человеческого и потому, до некоторой степени,

извинительного осадка горечи, или если угодно, даже зависти и раздражения, что не ему – престарелому епископу и, вероятно, ученику мужей апостольских – александрийская церковь обязана своей славой и почетом; а какому-то, чуть не втрое его юнейшему, простому мирянину, кем все время был и до конца своего пребывания в Александрии оставался Ориген. Конечно, от воли самого же епископа Димитрия зависело давно бы рукоположить Оригена во пресвитера, или даже во епископа, так как со стороны Оригена никаких, ⁶²⁵ ни объективных, ни субъективных препятствий к тому не было. Но первое время, до 215 года, епископ Димитрий не спешил с рукоположением Оригена, быть может, в виду обилия и разнообразия занятий юного дидаскала (он учил других и учился сам, да еще у языческого философа); а еще больше, вероятно, потому что Ориген был еще слишком для сего молод. Позднее же, т.е. после 215 года, когда устранились прежние препятствия, выросло уже новое – начавшееся охлаждение Оригена к Димитрию, сказавшееся в факте его ухода из Александрии в Палестину и не совсем добровольного возвращения оттуда, что, естественно, не могло не огорчать александрийского епископа. Четырнадцать последующих лет, протекших со времени возвращения Оригена к Димитрию, очевидно, не только снова не сблизили их между собою, но содействовали еще большему взаимному их охлаждению и расхождению, перешедшему; наконец, в открытый разрыв.

Причиной вторичного, на этот раз уже окончательного разрыва Оригена с епископом Димитрием, явилась все та же, старая дружба его с восточными палестинскими епископами; внешним же поводом послужило одно, чисто случайное обстоятельство. Около 230 г. Ориген снова должен был поехать на Восток, по специальному, переданному через епископа Димитрия, приглашению, церковей Ахаии, т.е. Греции, вызвавших его «ради некоторых церковных нужд» (χρείας ἐκκλησιαστικῶν ἔνεκα πραγμάτων), или, как определеннее говорит Руфин «для борьбы с еретиками, которые забрали там большую силу» (pro convincendis haereticis, qui inibi liberius convaluerant).⁶²⁶ Ориген успешно выполнил свою миссию, побывал даже в Афинах и уже

возвращался домой, в Александрию.⁶²⁷ Но на обратном пути, плывя морем, неподалеку от Кесарии, Ориген, очевидно, соблазнился возможностью посетить своих палестинских друзей – еп. Александра элийского и Феоктиста кесарийского. Те были очень ему рады и свое удовольствие выразили, между прочим, тем, что рукоположили Оригена во пресвитера⁶²⁸. Ег. Preusschen высказывает догадку, что палестинские епископы могли сделать это *bona fide*, желая оградить и себя и Оригена от повторения чего-либо подобного тому, что имело место раньше, когда епископ Димитрий зазирал своих палестинских коллег в том, что они при себе позволяли учительствовать в церкви простому мирянину. Теперь Ориген был уже не мирянин и подобный упрек, таким образом, отпадал.⁶²⁹ Но Евсевий правильнее отмечает другой мотив – желание достойно почтить несправедливо обижаемого своим епископом знаменитого мужа: «известнейшие и знаменитые в Палестине епископы – кесарийские и Иерусалимские, признав Оригена достойным преимуществ и высшей чести (καὶ τῆς ἀνωτάτω τιμῆς ἄξιον εἶναι), или как перефразирует это Руфин Hierosolymorum Alexander et Theoctistus Caesareae, videntes divinum opus eius in verbo dei... ac summo eum sacerdotio iam jamque dignum probarent), рукоположили его во пресвитера».⁶³⁰ Мотив этот гораздо более историчен и приемлем, чем довольно наивная догадка Preusschen'a. Несомненно, палестинские епископы не могли не знать, хотя бы со слов того же Оригена, – а также и по предыдущему своему столкновению из-за него с епископом Димитрием, – истинного характера взаимоотношений Оригена со своим епископом. И потому, если несмотря на все это, они рукополагали Оригена; то знали, что делали и выражали своим поступком как бы, некоторый протест своему александрийскому собрату, поднятый ими, быть может, даже не без участия, или по крайней мере, не без тайного сочувствия и самого Оригена. Во всяком случае, именно так, а не иначе, понял посвящение Оригена сам епископ Димитрий, почему он и усмотрел в данном факте прямой подрыв своему авторитету, и стал так горячо и энергично на него реагировать.

Едва только Ориген успел после этого вернуться в Александрию, как епископ Димитрий потребовал его к ответу. Характерно, что епископ не решился судить Оригена единолично, а созвал для этого собор, хотя, по-видимому, сначала, из членов одной только местной, александрийской церкви. Это и был первый александрийский собор епископа Димитрия против Оригена, состоявшийся, вероятно, или в конце 230 года или в самом начале 231 года.⁶³¹ К сожалению, наши сведения об этом соборе (равно как и о вскоре же последовавшем, за ним втором александрийском соборе) довольно скудны и неопределенны.⁶³² Евсевий, бывший до сих пор нашим главным руководителем в биографии Оригена, ограничивается относительно этих соборов лишь только такой отметкой; «какая после того (т.е. после рукоположения Оригена во пресвитера) произошла из-за него движения, какие по случаю сих движений, предстоятелями церквей поставлены были правила... о сем предмете мы довольно сказали во второй книге «апологии», написанной нами в защиту Оригена».⁶³³ Апология эта, как мы уже однажды заметили, не дошла до нас. Но ее имели у себя и ею пользовался автор знаменитой «Библиотеки» патриарх Фотий, который по вопросу об интересующем нас соборе, извлек оттуда следующее: «с этого времени у Димитрия, любовь была обращена в ненависть и похвалы едва ли не заменены порицанием. Был созван собор против Оригена из епископов и некоторых пресвитеров, – (курсив наш) который, как говорит Памфил, сделал постановление (decretum), что Ориген должен быть изгнан из Александрии, и ему не позволялось в ней проживать или учить; однако священного достоинства он никоим образом не лишился».⁶³⁴

Попытаемся несколько прокомментировать и осветить эти скудные известия. Выше мы уже подчеркнули, что епископ Димитрий не решался осудить Оригена единолично, а созвал с этой целью собор местной церкви из епископов и пресвитеров. Почему он так поступил? Быть может, конечно, потому, что в данном деле сильно замешан был и чисто личный элемент – сложных отношений александрийского епископа и его

знаменитого дидака. И тогда, конечно, Димитрий показал пример высокого объективизма, передав это дело, так сказать, на третейский суд собора. А вернее потому, что личность Оригена была слишком крупной и выдающейся для того, чтобы единоличная расправа с ним могла быть достаточно убедительна и авторитетна для других, в особенности, в виду того наказания, которому епископ собирался подвергнуть Оригена. Нельзя также упускать из виду и того обстоятельства, что Ориген в это время был уже не простым мирянином, а пресвитером: каноны же церкви, правда редактированные несколько позднее, требуют для низвержения пресвитера суда не одного, а нескольких епископов.⁶³⁵ И хотя подобные правила канонической санкции тогда еще не получали, но быть может, они уже обозначились, в смысле устойчивого церковного обычая, которому в данном случае и следовал епископ Димитрий. И это могло произойти тем естественнее и легче, что в древне-церковной христианской общине широко практиковались общие пленарные собрания для совместного с епископом и клиром обсуждения каких-либо наиболее важных дел, касавшихся жизни местной церкви. Естественно, что такое чрезвычайное событие, как суд над выдающимся членом местной церковной общины, да к тому же и носящим уже пресвитерский сан, должно было взволновать всю местную церковь и вызвать ее на чрезвычайное общее собрание. Да и по характеру своему настоящее дело было таково, что требовало суда только одной местной церкви. Оригену, судя по всему, не предъявлялось никакого обвинения в ереси или расколе, а его судили лишь за то, что он без ведома и разрешения своего епископа, получил сан из рук посторонних епископов и в чужой епархии. А это – чисто дисциплинарный проступок; не преступление против всей Христовой церкви, а лишь обида своему епископу и своей местной церкви. Естественно, что и судить за это должна была не великая вселенская церковь, а прежде всего церковь местная, т.е. Александрийская.

Указание на такой именно, частный и местный характер первого александрийского собора против Оригена можно находить и в вышеприведенных словах Фотия, именно, в его

упоминании о «пресвитерах», как членах этого собора. До сих пор ни на одном соборе (за исключением, впрочем, Апостольского, где говорилось, однако, о других пресвитерах) и не упоминалось об отдельном представительстве пресвитеров: говорилось чаще всего о «епископах», говорилось «о верных», о «братиях», но о пресвитерах нигде пока не было ни слова. И это, на наш взгляд, не простая случайность, а показательная черта различия в самом типе соборов.⁶³⁶ Тем больше общецерковные, или хотя бы и провинциальные, но касавшиеся общих вопросов, соборы, были, как мы неоднократно имели случай убеждаться, почти исключительно «епископскими» соборами. Если на них и допускалось иногда участие других клириков и даже мирян (например, «исповедников»), то это участие было ограничено пределами только той церкви, где собор происходил, или, в редких случаях, оно определялось вызовом самого собора (привлечение на соборы ученых пресвитеров, диаконов и даже мирян, в качестве как бы своего рода экспертов). Но наряду с такими большими соборами, объединявшими епископов целой провинции, иногда даже не одной, а нескольких соседних провинций, продолжали существовать и те раннейшие, частные соборы, на которых объединилась *in corpore* одна только местная церковь, во главе со своим епископом. Понятно, что на таких соборах должно было особенно выделяться участие пресвитеров, как главных советников и помощников епископа и одновременно, как свободных представителей всей местной церковной общины (в силу выборного характера древнего клира).

Эти маленькие соборы, так отвечавшие отечески-патриархальному, чисто-семейному укладу древней церкви, надо полагать, сложились очень давно, или даже существовали в каждой церкви с самого ее начала. Возникли они в силу чисто естественной потребности христиан какого-либо города, живущих среди враждебно к ним настроенных язычников, группироваться вместе, в одну корпорацию, объединяться около одного своего главы – епископа, на общих, богослужебных собраниях и братских трапезах (агапы). С течением времени, по мере того, как та или иная городская христианская община (а

они все были первоначально в городах, кроме, впрочем самого Египта, где церковные общины организовывались и в селах – κώμη), в особенности такого большого города, как Александрия, развивалась и увеличивалась в количестве членов, в ней неизбежно происходил процесс дифференциации членов по роду их служения и положения в общине. Одновременно с этим и прежние формы семейно-патриархального строя заменялись иными, более отвечающими новым условиям церковной жизни. Так, постепенно из бесформенных, общих собраний всей церкви вырос институт организованных, местно-церковных собориков или собраний, на которых, осуществлялось уже известное представительство членов местной общины, и где решались все ее важнейшие дела, под верховным руководством местного епископа и при главнейшем участии пресвитерского совета.⁶³⁷

Такая организация местно-церковной общины была повсюдным и заурядным явлением церковной жизни, почему до сих пор она ничьего внимания и не останавливала. Ведь историки, в особенности древние, отмечают лишь выдающиеся, экстраординарные моменты, а не обыденные, так сказать, будничные факты. Более чем вероятно, что и о суде александрийской церкви над согрешившем против нее ее же пресвитером мы ничего бы не знали, если бы этим подсудимым оказался кто-нибудь другой, а не такой крупнейший, можно сказать, вселенский дидакал, каким был Ориген. Лишь благодаря личности Оригена, пользовавшегося огромной популярностью не только в своей церкви, но и далеко за ее пределами, дело это приняло более широкую огласку, и мы получили возможность, хоть отчасти, познакомиться с тем явлением древне-церковной жизни, которое бытовало в ней и, как таковое, даже не попадало на страницы истории. Таким образом, Ориген, помимо доброй своей воли, вписал, как мы полагаем, первую страницу в истории местных, церковно-административных соборов, существовавших хотя и очень, давно, но проходивших как-то почти бесследно для истории. Вторую, более яркую страницу, занес в эту историю уже Киприан, некоторыми из своих карфагенских соборов, как увидим это позднее.

Был ли, однако, рассматриваемый александрийский собор вполне обычным собором местной церкви, или представлял собой и какие-либо отклонения от общего типа их? Мы полагаем, что определенный ответ здесь ясен сам собою. Конечно, александрийский собор был все же не совсем заурядным, (в противном случае он вряд ли и попал бы в историю); а как мы это уже выясняли, отчасти и выдающимся, и по личности подсудимого (Оригена) и по характеру самой его вины (рукоположение в чужой церкви и от чужого епископа, без ведома своего).⁶³⁸ Такая незаурядность данного собора отразилась, по-видимому, и на самом его составе. На соборе, по словам Фотия, присутствовали «епископы» и «некоторые пресвитеры». Мы думаем, что здесь в текст Фотия вкралась бессознательная ошибка: соборное представительство он трактует под углом не малого, местного, а большего, общего собора, где ядро собора, действительно, составляли епископы, и к ним лишь случайно придавались «некоторые пресвитеры». На первом же александрийском соборе, судя по всему, надо предполагать обратное, – присутствовали все местные александрийские пресвитеры и к ним были приданы «некоторые соседние епископы». Вот в этом-то добавлении местного собора епископами соседних церквей мы и видим главную черту отклонения его от общего местно-соборного типа.

Обычно местный собор состоял из выборных представителей только данной церковной общины и из ее пресвитерата, во главе с одним своим местным епископом. Но иногда, очевидно, такой состав местного собора оказывался недостаточным, и требовал его усиления депутатами со стороны, главным образом, конечно, епископами соседних церквей. Указанная идея «вспоможения» детально разработана, как известно проф. R. Sohm'ом, который именно из нее выводит свою оригинальную теорию самого происхождения церковных соборов. Мы не раз уже имели случаи убеждаться на примере общих, больших соборов, в принципиальной несостоятельности этой теории и в ее противоречии действительным историческим фактам. Но будучи неприемлема со стороны обще принципиальной, она могла бы быть допущена и оправдана при

ограничительном ее истолковании, именно, – в применении к соборам местных церквей, да и то лишь в некоторых исключительных случаях. Исходный пункт теории Sohm'a, – что «собор есть вид помощи (der Hülfe), которую одна община (сильнейшая) оказывает другой (слабейшей) и что поэтому настоящие соборы могли иметь место только в малых и слабых церквях, так как большие, самостоятельно справлявшиеся с делами, в них не нуждались (grosse, befestigte Gemeinde bedarf der Synode nicht)⁶³⁹ – не выдерживает никакой критики: все больше общие соборы, как мы это уже видели и еще неоднократно увидим, стремились сорганизовываться, именно, как раз в крупных политическо-религиозных центрах, а следовательно, в больших и сильных церквях (Иерусалим, Иераполь, Ефес, Антиохия, Рим, Лион, Карфаген и т.д.). Но сама по себе мысль Sohm'a, – что иногда местная церковь, чувствуя почему-либо собственную недостаточность и слабость, искала подкрепления со стороны, ближайшим образом, у своих соседей – может быть все же принята и оправдана документально исторически. Важнейшим документальным подтверждением ее служит свидетельство так называемых, «церковных канонов», предписывающее малочисленной церкви (ὀλιγανδρία ὑπάρχη), при выборах себе епископа, приглашать и трех избранных депутатов (ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες) от соседней церкви.⁶⁴⁰ Здесь указывается древнейший и наиболее часто встречавшийся случай «вспоможения», перешедший затем сначала в обычай, а потом и в канон, чтобы при выборе каждого епископа, присутствовали, по возможности, епископы всей данной провинции, во главе с ее митрополитом.⁶⁴¹ Но кроме таких выборных случаев, возможны были, разумеется, и другие, когда силы местной церкви оказывались тоже недостаточными и нуждались в подкреплении извне. Это случалось не только со слабыми, малыми церквями, но и с большими, сильными, когда, например, в них происходили какие-либо внутренние разделения и смуты, как это было хотя бы в коринфской церкви еще при ап. Павле, (1Кор.3:3–23) и позднее при Клименте римском. В подобных случаях всякая местная церковь также очень нуждалась в беспристрастном третейском суде, который

бы помог ей разобраться в происшедших у ней нестроениях и установить прочный внутренний мир. Близкую аналогию последнему случаю усматриваем мы и в соборе александрийской церкви: в ней тоже возникло серьезное внутреннее осложнение, усиливавшееся, главным образом, от того, что в дело были замешаны самые крупные и выдающиеся личности и что самое дело, (вина Оригена), представлялось довольно запутанным и спорным.⁶⁴² Поэтому епископ Димитрий поступил в высокой степени предусмотрительно и осторожно, когда для такого щекотливого дела, как суд над Оригеном, пригласил еще и некоторых соседних епископов, благодаря чему местный собор александрийской церкви получил усиленный состав и более авторитетный характер.

Исследуемый нами собор вынес, однако, какое-то довольно странное, компромиссное решение: с одной стороны, он не нашел в поступке Оригена никакой серьезной вины, так как в противном случае, разумеется, не сохранил бы за ним сана.⁶⁴³ Но, с другой стороны, собор и не оправдал вполне Оригена, так как подверг его все же очень серьезной дисциплинарной каре – полному ostracismu из местной церкви. В решении собора нет внутренней логики и, вообще, оно производит впечатление чего-то странного и необычного, сделанного только как будто бы в виде личной уступки обиженному епископу (Димитрию), но без соответствующей квалификации серьезной церковной вины Оригена.⁶⁴⁴ Неудивительно, что подобный собор не удовлетворит никого, и прежде всего, конечно, самого же епископа Димитрия, который, поэтому, вскоре и устроил у себя новый собор, по тому же самому делу.

Этот новый, по счету уже второй александрийский собор против Оригена происходил, вероятно, в начале 231 года, и никак не позже его середины, так как в октябре этого года епископ Димитрий уже скончался († 10 октября 231 года).⁶⁴⁵ Объединяя все, сохранившиеся об этом соборе известия – Фотия, Евсевия и Иеронима, Mansi говорит буквально следующее: «потом, немного спустя (после первого собора) был созван Димитрием другой собор, на котором присутствовало несколько египетских епископов. Итак, Димитрий, много жалуясь

на дерзость Феоктиста и Александра, весьма тяжко, далее, завинил и Оригена за то, что он, будучи юношей, совершил преступление, оскотив себя; тем самым Димитрий склонил весь собор к единодушному решению, чтобы он осудил Оригена и лишил бы его также священства, при чем под этим определением подписались даже и те, кто раньше голосовал за Оригена».⁶⁴⁶ А блаженный Иероним к этому присоединяет и два важных, новых добавления: первое – что епископ Димитрий составил и разослал по всем церквам особое окружное послание, с извещением о состоявшемся постановлении;⁶⁴⁷ второе – что с постановлением этим согласилось большинство других церквей, кроме, однако, церквей Палестины, Аравии, Финикии и Ахаии, где, по-прежнему, продолжали видеть в Оригене выдающегося и всеми уважаемого пресвитера.⁶⁴⁸

В анализе второго александрийского собора главное внимание исследователя останавливает на себе вопрос о его составе. В вышеприведенном сообщении Фотия, основанном на хорошем и авторитетном источнике,⁶⁴⁹ ясно и определенно отмечается присутствие на этом соборе только одних египетских епископов, точнее, даже лишь «сравнительно незначительного числа их».⁶⁵⁰ Что же касается участия на втором александрийском соборе пресвитеров, бывших на первом соборе по тому же делу, или каких-либо еще других епископов, кроме египетских, то ни на что подобное – по-видимому, совершенно сознательно и даже намеренно – не делается ни малейшего намека. Не ясный ли это знак того, что данный собор был строго-епископским и притом таким, который состоял из епископов только одной, местно-провинциальной церкви (александрийско-египетской, или коптской)?⁶⁵¹ Так что попытка Дюшена и Leclercq'a расширит рамки данного собора чрез привлечение в его состав также и епископов многих других церквей должна быть признана совершенно неудачной, основанной на ошибочном истолковании свидетельств Руфина и блаженного Иеронима.⁶⁵² Итак, у нас нет решительно никаких данных не доверять в этом отношении Фотия, который очень выразительно подчеркивает присутствие на втором александрийском соборе против Оригена одних только

египетских епископов, совместно с созвавшим их александрийским епископом Димитрием.

Однако, на первый взгляд, отмеченное обстоятельство кажется не только ничуть не помогающим делу, но, по-видимому, даже его запутывающим и осложняющим. В самом деле, ведь, известие Фотия об исключительно-епископском (и притом только египетских епископов) составе второго александрийского собора непосредственно примыкает к его же сообщению о первом соборе епископа Димитрия против Оригена, имевшем значительно иной состав (с пресвитерами) и вынесшем другое, более снисходительное решение по тому же самому делу.⁶⁵³ Чем все это объяснить? Откуда такая серьезная, принципиальная разница соборов, во многом тождественных между собою, (по месту, председателю и поводу) и разделенных всего лишь промежутком нескольких месяцев и никак не больше одного года? Вопрос этот, насколько нам известно, до сих пор, как это ни странно, не останавливал на себе серьезного внимания ученых, и мы не имеем ни одного готового его решения. Поэтому, сделаем попытку осветить его самостоятельно, на основе хотя добытого и другими, но объединенного и прокомментированного нами материала.

Решающее значение в выяснении данного вопроса придаем мы тем своеобразным особенностям в строе церковной жизни и церковного управления, которым характеризуется современное данным соборам состояние александрийской церкви; в частности, той крупной церковной реформе, которая только что перед этим (т.е. перед исследуемыми соборами) была там произведена. Общий голос и светских (Mommsen, Lübeck) и церковных историков (Harnack, Preusschen, Achelis, Gutschmidt, а из русских профессор Гидулянов и священник Дружинин)⁶⁵⁴ решительно высказывается за то, что египетско-александрийская церковь, со стороны своего церковного строя, заключала в себе одну оригинальную и любопытную особенность, именно – крепкий, или точнее, даже абсолютный монархический епископат, при сильно развитом, полномочном пресвитерате. То и другое выражалось, главным образом в том, что долгое время во всей обширной египетско-александрийской

церкви существовал только один епископ, именно, преемник кафедры евангелиста Марка, располагавшийся в метрополе всей провинции – городе Александрии. А во-вторых – также и в том, что пресвитерская коллегия, как в самой Александрии, так и еще больше в пределах остальной страны (χώρα), обладала особо повышенными, приближающимися к епископским, правами. Наличие обоих этих фактов, нередко прежде оспариваемых (в особенности, представителями католической и англиканской церкви, по мотивам конфессионального характера, именно, ради борьбы с мнимо-пресвитерианской тенденцией – Abraham Ecchellensis, Renaudot, Le Quien, Neale etc.)⁶⁵⁵ признает теперь, например, и известный католический ученый Н. Achelis, который в своей новейшей популярной монографии о первохристианстве говорит по этому вопросу следующее: «яснее же всего древнее состояние церковного строя (der Gemeindeverfassung) удержалось (blieb erhalten) в Александрии. Там пресвитерат, несмотря на монархический епископат, сохранял известные полномочия правящей коллегии (gewisse Rechte eines regierenden Kollegium). Когда епископ умирал, то пресвитерат совместно приступал к новому избранию и всегда избирал лицо из своей собственной среды (einen Mann aus seiner eigenen Mitte). Это отступление от общего порядка (von dem allgemeinen Brauch) оставалось до третьего века. Только тогда, по-видимому, александрийская община и египетский епископат получили право содействовать (mitzuwirken) избранию епископа Александрии»⁶⁵⁶. С ним вполне солидарен в данном случае и известный протестантский ученый – Erw. Preusschen, который в своей, хорошо знакомой нам статье об Оригене, высказывается относительно этого так: «Если ориенталистические источники (Brooks «Journal of Theol. stud. II, p. 612. Gore, III p. 278; также Hieron. ср. 85; срав. Bingham, Antiquit. I, 91) правы, то до епископа Димитрия в Египте, по всей стране, не было епископов; а существовали только пресвитеры, и ординация александрийских епископов производилась чрез пресвитеров (erfolgte durch Presbyter). Только Димитрий положил начало изменению такого строя и раньше всего поставил трех епископов».⁶⁵⁷

Объяснения такой оригинальной особенности церковного строя в древне-александрийской, или шире, вообще, египетской церкви, надо искать в условиях предшествующей гражданско-политической и религиозно-общественной жизни данной обширной римской провинции. Все это, на наш взгляд, обстоятельно разработано в магистерской диссертации профессора П. В. Гидулянова, на солидной основе древних источников (Strabo, Io. Flavius, Euseb. Theodoret, Clem. Alex.) и новых авторитетов (Tillemont, Моммсен, Hirschfeld, Lübeck, Harnack, Rohrbach, Болотов и т.д.). Автор, прежде всего, подчеркивает совершенно исключительное, чисто автономное положение Египта, являвшегося в системе административного управления Римской империи «как бы государством в государстве».⁶⁵⁸ Затем, он твердо устанавливает огромное, централизаторское значение метрополя всего Египта, его несравнимой столицы – Александрии, которая «во все до константиновское время являлась вторым городом всей Римской империи, первым на Востоке и бесспорно первым торговым городом мира»⁶⁵⁹. Цветущему промышленно-экономическому положению Александрии вполне отвечало и ее заслуженная слава, как центра греческой образованности и культуры, в котором помещалась знаменитая «александрийская библиотека» и древнейшая «академия наук (Museum)», объединявшая лучших корифеев тогдашней греческой образованности – представителей ее наук и искусств.⁶⁶⁰ Словом, Александрия была как бы мировой столицей, справедливо соперничавшей и во многом даже затмевавшей и самый Рим. Вполне естественно и даже совершенно неизбежно, что город такого мирового значения должен был задавать тон всей своей стране и держат в своих руках все главные нити общественной, гражданской, экономической, судебной и религиозной жизни Египта.

Следует отметить также и то, что еще с эпохи Птолмеев Александрия стала самым крупным центром иудейской диаспоры (недаром потребовался для нее перевод LXX) и местом пребывания ее верховного «этноарха», т. е, такого религиозно-политического ее главы, «юрисдикционная власть

661

которого распространялась на весь Египет».⁶⁶¹ А так христианская миссия в греко-римском мире шла, преимущественно, по следам иудейской диаспоры и невольно во многом подпадала ее влиянию и примеру; то исключительно высокое положение иудейского этнарха как бы само собою подготавливало аналогичную же позицию и для христианского патриарха, или, как он тогда именовался, «епископа, или папы». Ко всему этому присоединялось и влияние уже знакомого нам фактора – роль Александрии, как *sedes apostolica* и церкви матери – выраженного здесь резче, чем где-либо еще, благодаря вышеотмеченным особенностям гражданского положения метрополя всего Египта. «Апостольское происхождение, сила, величина и богатство самой общины; а также ее роль в деле распространения христианства в Египте – были теми факторами, которые выдвигали александрийскую общину на первое место. К этому надо присовокупить полное отсутствие конкуренции со стороны прочих общин Египта, являвшихся в сравнении с великой Александрией и в политическом и численном отношении совершенно слабыми и ничтожными».⁶⁶² А ряд благоприятно слагавшихся последующих обстоятельств (просветительное и благотворительное влияние Александрии, простиравшееся на весь Египет, слава мучеников христианства, пострадавших в Александрии) окончательно упрочил и закрепил исключительно высокое положение Александрии (ее церковной общины и ее епископа) на всем христианском Египте.⁶⁶³

Главенствующее, исключительно высокое положение Александрийского епископа во всей Египетской церкви повлияло и на сравнительное усиление прав и полномочий местного пресвитерата. До известной степени, это уже понятно и само собой. Как скоро вся египетская церковь до 30-х годов третьего века не только канонически, но и фактически управлялась лишь одним – александрийским епископом; то *eo ipso* мы должны предположить существование у этого единственного епископа каких-либо уполномоченных им делегатов на местах, которые и правили бы христианскими общинами, рассеянными по всей египетской стране. Такими

полномочными делегатами александрийского епископа и были «пресвитеры селений», «номов», или даже «комов» – небольших общественно-этнографических единиц, на которые делились более крупные правительственные округа провинции «Египет».

Делегируя свою власть «пресвитерам селений» (τοῖς πρεσβυτέροις τῆς κώμης), александрийский епископ не вводил в народно-церковный обиход ничего нового и раньше здесь неслыханного; а наоборот – лишь умело использовал тот институт, который был здесь давно и хорошо знаком и имел глубокие исторические корни в общественно-политической жизни языческо-иудейского Египта. Еще в первой главе своего настоящего исследования, в трактате об «Иерусалимских пресвитерах», на основании документальных открытий целого ряда ученых египтологов и выдающихся лингвистов (Leemann, Peyron, Wilcken, Deissmann, Hauschild, профессор С. И. Соболевский), нам удалось установить, что даже самый термин «πρεσβύτερος» – по-видимому, специально египетского происхождения, и что он служил здесь техническим обозначением особых представителей коммунальной службы.⁶⁶⁴

В целом ряде древних египетских папирусов птолемеевой и позднейших эпох термин «пресвитер» встречается в форме, совершенно тождественной с его христианско-церковным употреблением – ὁ πρεσβύτερος, или οἱ πρεσβύτεροι τῆς κώμης. Причем, немало и таких древних папирусов, которые определенно указывают на общественно-сакральный характер этого, древнеегипетского, языческого пресвитерата.⁶⁶⁵ Таким образом, относительно самостоятельный христианский пресвитерат шел в Египте уже по проторенному следу, почему он и привился здесь раньше и прочнее, чем где-либо еще.

Правда, вследствие общей скудости древнейших церковно-исторических источников, мы располагаем лишь немногими, да и то больше косвенными, показаниями о самостоятельности египетско-христианского пресвитерата за первые три века.⁶⁶⁶ Но с самого же начала IV века подобные свидетельства настолько многочисленны и категоричны, что не могут быть удовлетворительно объяснены без допущения раннейшего

существовала отдельного – пресвитерата, не только в деревнях, но и в городах. Для иллюстрации этого, достаточно привести, например, такое красноречивое свидетельство знаменитого Афанасия александрийского: «Мареотис, как я сказал выше, есть страна (χωρά), принадлежащая к Александрии; и в этой стране никогда не было ни епископа, ни хореепископа; но церкви всей страны подчинены (ὑπόχενται) епископу Александрии. Каждый же из пресвитеров имеет собственные очень большие селения (τὰς ἰδίᾱς κώμας μεγύστας) в числе десяти, а кое-где и более.⁶⁶⁷ Здесь нетрудно видеть довольно близкую копию нашего современного церковно-приходского строя: целый церковно-политический округ делится на ряд более мелких приходов, и эти приходы управляются пресвитерами; последние имеют в своем заведовании не менее десятка соседних деревень; и все вместе они непосредственно подчинены одному епархиальному архиерею (епископу города Александрии). А из первоначальной истории арианской смуты известно, что даже и пресвитеры самого города Александрии и стояли сравнительно высоко и пользовались некоторого рода автономией, благодаря чему только и возможно было, например, честолубивое соперничество и продолжительная распря местного пресвитера Ария со своим епископом Александром.⁶⁶⁸ Таким образом, абсолютный монархический епископат и сильно развитой, сравнительно говоря, самостоятельный и привилегированный пресвитерат можно считать, более или менее, установленным фактом для церковного строя древнего Египта.

Но как ни прочен был такой, естественно сложившийся церковный строй в Египетской церкви, как ни полно отвечал он всему общественно-этнографическому и политическому укладу и многим местным историческим традициям Египта, он все же был слишком своеобразен и сильно отличался от провинциально и городско-епископального строя церковного управления во всех остальных церквях христианского Востока и Запада, и первого даже, по преимуществу. Поэтому, рано или поздно, он должен был уступить тому духу церковной униформы, который окончательно возобладал к половине III

века и в лице епископа Киприана карфагенского нашел своего главного идеолога. Вот почему, именно, около этого времени произведена была реформа и в александрийско-египетской церкви, которая, если и не вполне ее привела, то все же сильно приблизила к общему типу епископально-церковного строя. Реформа эта выразилась в том, что остававшаяся долгое время единой обширная церковная провинция «Египет» была разделена на ряд небольших церковных округов, соответствовавших этнографическим номам, (но не политическим провинциям); и во главе каждого из таких округов («номов») поставлен был свой епископ, власть которого простиралась на все сельские «комы» его округа, управлявшиеся пресвитерами.⁶⁶⁹ Начало этой крупной реформы большинство исследователей относит к последним годам правления епископа Димитрия и к епископату его преемника – Иракла.⁶⁷⁰ Естественно, что такая реформа не могла пройти совершенно гладко и без всяких внутренних трений, так как она, в сущности, если не совсем ломала, то сильно видоизменяла привычный, старый уклад жизни и, в частности, довольно чувствительно задевала привилегии коптского пресвитерата. И вот на эту-то критическую эпоху перелома, как раз и падают александрийские соборы против пресвитера Оригена.

В свете только что приведенных исторических справок, становится более понятным, как истинный характер обоих александрийских соборов по делу Оригена, так и их внутреннее соотношение. Александрийская церковь имела большой, многочисленный, хорошо организованный и привыкший к относительной самостоятельности пресвитерат. Напротив, епископат коптской церкви, (за исключением, разумеется, самого александрийского епископа), был еще слишком молод, малочислен и вообще, слаб. При таком положении вещей, вполне естественно допустить, что старый пресвитерат отнесся к новоявленному епископату, если не прямо оппозиционно, то, во всяком случае, и не особенно дружелюбно, потому что рост епископата происходил, конечно, ⁶⁷¹на счет сокращения прежних прав и привилегий пресвитерата. Суд епископа Димитрия над пресвитером (хотя и чужой церкви) Оригеном пришелся как раз

на этот первый, наиболее острый период глухой взаимной вражды александрийского пресвитерата с коптским епископатом. И понятно, что данный частный случай должен был получить соответствующую, местно-историческую окраску. Не отсюда ли и тот половинчато-компромиссный характер постановления первого александрийского собора, на который, как внутренне-непоследовательный и необычный, мы уже указывали выше?⁶⁷² Не слышится ли и здесь отголоска происходившей в александрийско-коптской церкви внутренней борьбы, в силу которой епископы добивались обвинения Оригена, а пресвитеры – его оправдания? А так как шансы обеих партий были приблизительно равны (на стороне епископов – большой авторитет, на стороне же пресвитеров – подавляющее количество), то они и сошлись на средне-примирительном компромиссе. Однако, так как подобный компромисс не удовлетворил никого, и прежде всего, самого же главу александрийско-коптской церкви, то вскоре потребовался второй собор, который был организован уже совершенно иначе: вся пресвитерская оппозиция на этот собор вовсе не приглашалась; а созван он был только из тех коптских епископов, которые, в качестве недавних ставленников Димитрия, были всецело солидарны с ним, представляя из себя нечто, в роде его викариев. Естественно было ожидать, что такой собор только и мог вынести то самое решение, какое нужно было его организатору (т.е. епископу Димитрию). Ничем иным, как этим объясняется и то удивительное единодушие, какое было здесь достигнуто, несмотря на почти противоположный вотум первого, незадолго перед тем состоявшегося, александрийского же собора.

А между тем второй собор, как чисто «епископский» имел, надо полагать, больший авторитет в глазах всех других церквей, привыкших, именно, к епископским соборам: он как бы аннулировал собой постановление первого александрийского собора и предложили свой односторонний вотум, в качестве окончательного решения всей местной церкви, чего на самом деле вовсе не было. А что это так, что и на самом деле далеко не вся александрийская церковь осудила Оригена и

отвернулась от него, это убедительнее всего доказывает нам пример св. Дионисия великого, младшего современника Оригена, а впоследствии – виднейшего и влиятельнейшего епископа Александрии (с 247–264). Он, как это известно достоверно, с высоким уважением относился к личности Оригена и даже посвятил ему одно из своих сочинений.⁶⁷³

Итак, что же, в окончательном итоге, представляет собой второй александрийский собор? По совести говоря, мы положительно не видим возможности подвести его ни под один из известных нам типов канонически правомерных соборов древней церкви. Его, ни в каком случае, нельзя, подобно предыдущему александрийскому же собору, назвать собором местной церкви, так как здесь не было налицо необходимых составных элементов местно-церковного собрания – представительства от клира и от мирян. Нельзя также признать его и большим общим епископским собором, ни по характеру обсуждавшегося на нем предмета, ни тем более по самому его составу. Ближе всего он подходит, пожалуй, к типу одно провинциальных соборов, в роде Синаадского. Но и для такого собора требуется все же и большее число епископов, и главное – большая степень их независимости и самостоятельности; а ни того ни другого не было здесь, у трех (?) ново поставленных коптских епископов, чувствовавших себя в положении викариев александрийского епископа-отца. Так что на основании всего вышеизложенного, мы по долгу исторического беспристрастия, должны отказать второму александрийскому собору в легальной правомерности и отнести его к числу тех – увы, далеко не безызвестных церковной истории соборов, в роде например, собора под Дубом (403 год, против св. Иоанна Златоустого) – где не было законного и правильного выражения соборного сознания церкви, а производилась его фальсификация и подтасовка, или в угоду отдельных личностей, или для торжества определенных тенденций.⁶⁷⁴

Небезызвестный католический историк соборов Mansi полагает, что по делу Оригена был и еще один собор, именно, в Риме, около 237 года. У него относительно этого собора мы находим следующее: «На римском соборе осужден был Ориген

папой Фабианом, свидетель чего Руфин в 2 кн. Возобличений на Иеронима: «осуждается (Ориген) епископом Димитрием, за исключением епископов Палестины, Аравии и Финикии с Грецией; с осуждением его соглашается и город Рим; он сам собирает сенат против него (Hieron. in epist. LXV ad Pammach. et Ocean.)». Сам Ориген в письме, которое он пишет, к Фабиану, епископу города Рима, раскаивается в том, что писал таковое. См. и Евсевий, VI, XXXVI».⁶⁷⁵

Нетрудно убедиться, что выставленные Mansi исторические основания слишком недостаточны и шатки, чтобы строить на них определенное заключение о существовании особого римского собора против Оригена. Так, в последней ссылке – на Евсевия, мы читаем лишь следующее: «Ориген писал также римскому епископу Фабиану и весьма многим другим предстоятелям церквей о своем православии (ἐτέροις τε πλείστοις ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας).⁶⁷⁶ Отсюда видно, что во-первых, такие письма Ориген писал не одному Фабиану, а весьма многим и другим епископам; во-вторых, что предметом их был вопрос о его православии, который, по-видимому, еще не затрагивался епископом Димитрием, и в третьих – что это имело место гораздо позже, когда Оригену уже исполнилось «более шестидесяти лет от роду» (см. начало этой главы у Евсевия), тогда как во время александрийского изгнания ему было только 45–46 лет.

Немногим, разве, больше дает и свидетельство Иеронима, упоминающее об устройстве в Риме какого-то «сената» против Оригена. Едва ли основательно под этим «сенатом» разуместь церковный собор, хотя бы и местный. Кажется, правильнее будет, основываясь на церковно-техническом употреблении данного термина (senatus=presbyteratus),⁶⁷⁷ видеть здесь указание, именно, на коллегию римских пресвитеров, на заключение которой папа Понтиан (а не Фабиан 236–250 годы) – современники епископа Димитрия александрийского – мог, пожалуй, передать полученное им послание александрийского собора, так как в нем шла речь об осуждении их же коллеги – пресвитера. Составлять же у себя в Риме собор по чужому делу папа едва ли мог еще и потому, что у него и в своей-то римской

678

церкви далеко не все обстояло тогда благополучно.⁶⁷⁸ Так что даже католический же историк соборов – Hefele и тот склоняется к мысли видеть в словах блаженного Иеронима указание не на собор всей римской церкви, а на заседание одного только римского клира (la réunion du clergé romaine).⁶⁷⁹ А мы и тем более не видим ни надобности, ни возможности отстаивать существование этого, довольно все же сомнительного, собора.

Сравнительно больше, если не вероятия, то, по крайней мере, интереса заслуживает смутная традиция о третьем александрийском соборе, будто бы имевшем место в начале правления преемника Димитрия – епископа Иракла (231–247). Главной и, в сущности, единственной, сколько-нибудь правдоподобной опорой этой традиции является одно место из сочинений патриарха Фотия, которое читается так:

«Во дни святейшего Иракла в Александрии Ориген, прозываемый “Адамантовым”, открыто объяснял (ἐξηγοούμενος) собственный образ мыслей (τὴν ἰδίαν... αἵρεσιν) по средам и пятницам. Однако его, как извращающего здоровое учение и пренебрегающего православной верой (τὴν ὀρθόδοξαν πίστιν), сам святой Иракл изгнал из церкви (ἐχώρισεν τῆς ἐκκλησίας) и выселил из Александрии. И вот, публично изгнанный (ἐκκήρυκτος, публично, с провозглашением изгнанный) Ориген, держа путь в Сирию, зашёл в город, называемый Тмуис, имеющий православного епископа по имени Аммоний, который и позволил этому Оригену сказать учительное слово в своей церкви. Услышавший об этом вышеназванный папа Иракл пришёл в Тмуис и за это низложил Аммония (καθήρησε τὸν Ἀμμώνιον) и поставил вместо него епископом более юного, но твердо навывкшего в христианстве, некоего Филиппа. Позднее, будучи упрощен от народа того города, папа Иракл снова восстановил епископа Аммония и поручил им обоим – Аммонию и Филиппу – епископию Тмуиса».⁶⁸⁰

Döllinger, который одним из первых пустил эту цитату в научный оборот, отнесся к ней с полными доверием и самый факт повторного изгнания Оригена из Александрии поместили около 234–235 г. во всяком случае, до вспышки Максиминова гонения на Востоке, во время чего Ориген находился уже в

Капподокии, у своего нового друга, местного епископа Фирмиллиана.⁶⁸¹ Однако, одного авторитета Фотия – писателя IX века все же недостаточно, чтобы окончательно уверовать в это известие и его принять; а каких-либо других, более древних, подтверждающих его источников, сам Фотий, к сожалению, здесь нам не указал. Поэтому, даже авторы, принципиально сочувствующие приведенной версии, все же считают ее хотя и «заслуживающей веры, но с точностью не установленной».⁶⁸² Большинство же других авторов относится к известию Фотия прямо скептически и причисляет его к категории тех, хотя даже и еще более древних, но явно легендарных сказаний, которыми, например, возводилось на Оригена обвинение не более не менее, как в магии и колдовстве.⁶⁸³ Во всяком случае, для нас ясно, что Ираклу не было никакой надобности устраивать у себя нового собора против Оригена: ему совершенно достаточно было только подтвердить постановления двух, ранее уже состоявшихся соборов (при Димитрие) и потребовать их исполнения, если бы Ориген и на самом деле, самовольно и вопреки соборным решениям, рискнул вернуться в Александрию, в расчет на свою старую дружбу с новым епископом – Ираклом. Не лучше ли весь протест Оригена против далеко, как мы видели, не беспристрастного суда александрийских соборов ограничить только попытками его письменной самозащиты – и перед Ираклом, и перед папой, и перед другими епископами? Положительные следы такой реабилитации можно находить, как у Евсевия с Иеронимом, так и у самого Оригена.⁶⁸⁴ Что же касается позднейших «оригенистических споров» V и VI века, то они возникли и велись на совершенно иной идеологической почве и к личности исторического Оригена имеют, по существу дела, лишь довольно отдаленное отношение.⁶⁸⁵

V. Соборы: Бострийский (против епископа Берилла) и Аравийский (против «фнетопсихитов»), в 40-х годах III века

⁶⁸⁶От соборов, где Ориген был подсудимым, перейдем теперь к таким, где он сам является судьей, или, по меньшей мере, главным обличителем и вразумителем виновных в заблуждениях.

Из числа таких соборов определеннее и тверже всего засвидетельствован историей собор в городе Бостре, против местного епископа Берилла. Первоисточником наших сведений о нем служит следующий довольно подробный рассказ Евсевия. «Недавно упомянутый нами епископ Бостры аравийской Берилл, преступив церковное правило (τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κάνονα), пытался привнести в учение веры какие-то странные мнения. Он дерзнул утверждать, что Спаситель и Господь наш, до появления своего между людьми, не имел личного бытия и особой божественности, что в нем обитало только Божество отчее. По этому вопросу весьма многие епископы вступали в состязания и диалоги с этим мужем; между прочим, приглашен был и Ориген. Начав беседовать с Бериллом, Ориген, прежде всего, старался вывести, как он мыслит; узнав же, что утверждает он, обличил его в неправославии, убедил своими основаниями, преклонил доказательствами, поставил на путь истины и возвратил к прежнему здравому образу мыслей. Письменные рассуждения Оригена и бывшего, относительно него собора (τῆς δι' αὐτοῦ γενομένης συνόδου), также предложенные Оригеном вопросы Бериллу и происходившие в его церкви (ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας) состязания, – вообще, памятники всего того, что тогда было сделано, сохраняются и ⁶⁸⁷доныне». Близкую параллель рассказу Евсевия дает и блаженный Иероним: «Берилл, епископ аравийской Бостры, после того как несколько лет управлял церковью, впал под конец в ересь, которая отрицала Христа, прежде воплощения; но будучи обращен (correctus – исправлен) Оригеном, писал различные сочинения и множество писем, в

которых выражает благодарность и Оригену. Но и от Оригена есть письма к нему; существует диалог Оригена и Берилла, в котором обличаются ереси. Происходило же это при Александре, сыне Маммеи и при Максимине и Гордиане, которые преемствовали ему в управлении».⁶⁸⁸ К этим двум источникам тесно примыкает и свидетельство церковного историка – Сократа, но лишь с тем различием, что он почему-то именует Берилла епископом не Бостры, но Филадельфии (аравийской же).⁶⁸⁹

Кроме приведенных известий о соборе в Бостре, имеется и еще несколько о самой личности Берилла и о характере его заблуждений. Так, о нем, как о выдающемся по учености епископе – современнике Оригена, дважды упоминает и сам Евсевий. В первый раз он делает это в следующих словах «к числу упомянутых мужей (т.е. тех, сочинения которых сохранились в богатой иерусалимской библиотеке и поступили в распоряжение Евсевия) принадлежат: Берилле, епископу аравийской Бостры, который, кроме писем и иных сочинений, оставил еще разные полезные извлечения (διαφόρους φιλοκαλίας καταλέλοιπεν)».⁶⁹⁰ В другой раз – в «Хронике» под шестым годом Александра Севера мы у него читаем: «Геминий пресвитер Антиохийский, и Ипполит, и Берилл епископ Аравии Бострийской считаются славными писателями (clari scriptores)».⁶⁹¹ Об антитринитарных заблуждениях Берилла упоминает еще и Геннадий, патриарх Константинопольский: «и не так Он рожден от Девы, чтобы человек при рождении получил и начало божества, как будто бы прежде, чем родиться от Девы Он не был Богом, как учили Артемон, и Берилл, и Маркелл».⁶⁹² Намек на это находят даже и в сочинениях самого Оригена, именно, в одном месте его комментария на посл. к Титу: «но и те, которые учат, что Господь Иисус наперед известный (praecognitum) и predeterminedенный человек, который раньше плотского пришествия субстанциально и лично (substantialiter et proprie) не существовал, но что рожденный человеком Он имел в себе только Божество Отца...»⁶⁹³ Сводя все эти показания, по обычаю, вместе и разбавляя их собственными домыслами, известный католический соборный источник Libellus synodicus о

Берилле и Synodi Bostrena et arabica дает следующее: «собор божественный и священный собран был ученым Оригеном в Бостре Аравийской, которую Исая некогда называли «Бострон», по имени Босоры, матери божественного Юпитера, для исправления религиозного софиста (sacrosophistae) Берилла – епископа того самого города – который впал в заблуждение Феодота кожевника; но благодаря убеждению Оригена, он возвратился снова к православной вере».⁶⁹⁴

Ряд приведенных нами исторических свидетельств позволяет составить довольно определенное представление о личности епископа Берилла и о характере его заблуждения. Берилл был видным ученым богословом и писателем первой половины III века; и хотя он сильно, конечно, уступал таким знаменитым его современникам, как Ориген и Ипполит, однако все же стоял в их задних рядах. Долгое время он с честью управлял судьбами довольно видной церковно-политической провинции – Аравии, где, по отзыву профессора Гидулянова, «христианские общины были многочисленны и, по-видимому, рано образовали самостоятельный церковный округ».⁶⁹⁵ Но на склоне своей жизни (ad extremum, очевидно, vitae), когда его влияние достигло, надо думать, своего апогея, епископ Берилл, благодаря любви к научным изысканиям, впал в то теоретическое, религиозно-догматическое заблуждение, которое раньше него развивал в Риме Феодот кожевник (при папе Викторе).⁶⁹⁶ Сущность этого заблуждения касалась догмата троичности и состояла, именно, в неправильном представлении о втором лице Св. Троицы – Сыне Божиим, которому они отказывали в особой, отдельной от Отца божественной личности, соглашаясь признать ее только условно, после воплощения, чрез усыновление в личности Богочеловека (per adoptionem). Профессор Harnack видит в последователях такой ересеологии своеобразную смесь взглядов монархиан-динамистов и модалистов и переходную форму от этих последних к «чистым адопцианам».⁶⁹⁷

Если личность и заблуждение епископа Берилла, как мы только что это видели, освещены, в общем, достаточно, то нельзя, к сожалению, того же самого сказать о самом

Бострийском соборе, созванном по делу Берилла. Существует, например, тенденция даже вовсе отрицать наличие здесь собора.⁶⁹⁸ Мотивируется она двояко. Во-первых, крайней трудностью предположить, чтобы епископы сравнительно незначительных и глухих провинциальных местечек (провинции Аравия) осмелились бы судить своего первенствующего коллегу – епископа метрополя, прецедентов чему история, говорят, совершенно не знает и не дает. Во-вторых, признанием того, что некоторые детали Евсевиева рассказа будто бы не подходят под определение собора, как, например, указание на какое-то предварительное частное собеседование Оригена с Бериллом, а также ссылка и на их оживленные письменные сношения. Оба этих возражения, на наш взгляд, лишены убедительной силы. Мы охотно соглашаемся с той частью первого возражения, которая апеллирует к раннейшей истории, не знающей прецедентов того, чтобы младшие (провинциальные) епископы судили старшего (будущего митрополита). Но, в свою очередь, с еще большим правом сошлемся на последующую историю, и сравнительно, очень недалекого будущего, дающую блестящий пример подобного суда, именно – на соборы антиохийской церкви, по делу ее епископа – Павла Самосатского. Между этими двумя случаями, довольно близкими по времени (разница всего в каких-либо 20 лет) и соседними по территории, существует тесная аналогия, как это мы увидим позднее. А относительно дела Павла Самосатского мы совершенно определенно знаем, что оно рассматривалось не где-либо еще, а, именно, на церковных соборах. Следовательно, опираясь на представленную аналогию, мы и дело Берилла бострийского необходимо должны трактовать также, т.е. как соборное, а не как относящееся к частному – устному, или письменному спору.

Сказанным почти уже устраняется и второе возражение, соблазняющееся устной беседой и письменными сношениями Берилла с Оригеном. Добавим здесь еще то, что, ведь, в самом рассказе Евсевия прекрасно различаются все эти моменты. Частная устная (а может быть соединенная и с письменной формулировкой вопросов и ответов) беседа Оригена с епископом Бериллом у Евсевия так прямо и обозначается, как

предварительная разведка, путем которой Ориген лишь ознакомился с заблуждением подсудимого епископа.⁶⁹⁹ Сам же собор ясно отличается от этого, так сказать, предварительного следствия и рисуется у того же Евсевия в форме особого публичного заседания, на котором весьма многие епископы состязались с Бериллом, и по-видимому, безуспешно; а затем выступил Ориген и своими основательными доводами заставил Берилла отказаться от заблуждения и вернуться к православной истине. Что же касается самих по себе «письменных рассуждений», то они не только не колеблют возможности собора, а скорей даже ее подтверждают. Евсевий говорит о «письменных рассуждениях Берилла и бывшего против него собора». Подчеркнутые слова текста ясно говорят, что, кроме письменно изложенных рассуждений епископа Берилла, существовали какие-то записи и от самого собора. То были, как думает большинство ученых, протокольные записи тех прений, которые велись на Бострийском соборе, подобно аналогичным же протоколам, сохранившимся от Антиохийского собора, по делу Павла Самосатского.⁷⁰⁰ Итак, наличность в Бостре, именно, церковного собора, а не какого-либо частного собеседования, (или хотя бы даже и публичного диспута), следует признать, по нашему убеждению, достаточно твердо установленной.

К какому же типу соборов должны мы отнести собор против Берилла? Здесь решающими факторами, как мы в том неоднократно убеждались раньше, являются, во-первых, предмет собора, а, во-вторых, и главным образом, состав его членов и его, так сказать, объем. По характеру своего предмета, Бострийский собор, как исследовавший опасное еретическое заблуждение, касавшееся догматических основ великой церкви, мог быть каким угодно, начиная с чисто-местного и кончая чуть не вселенским собором, (если бы они тогда были возможны). По составу же членов, собор не мог быть только частным собранием одной местной Бострийской церкви, потому что тогда не могли бы на нем присутствовать «весьма многие епископы», ибо в каждой частной церкви существовал только один местный епископ. Но едва ли также можно считать этот собор и

пленарным собранием многих провинциальных церковных областей, потому что тогда более, чем вероятно, Евсевий перечислил бы эти провинции и назвал бы некоторых особенно видных епископов, например, хотя бы известного, энергичного церковного деятеля того времени – Фирмиллиана епископа капподокийского.⁷⁰¹ Так что больше всего оснований за то, чтобы считать этот собор одно-провинциальным, на котором присутствовали епископы одной только провинции Аравии.

Разумеется, такой факт, как заблуждение епископа метрополя, было слишком важным и серьезным событием в жизни данной церковной провинции, чтобы его можно было представлять себе в форме какого-то быстротечного, единичного акта. Такие дела делают годами, а то и десятилетиями. И мы, если хотим взглянуть на дело Берилла бострийского не отвлеченно-теоретически, а жизненно-практически, должны допустить его более или менее продолжительное, постепенное развитие и созревание. Надо думать, что заблуждение Берилла не сразу и у него самого сложилось, а тем более не тотчас же сделалось известно другим. И среди этих других оно, конечно, прежде всего, должно было стать известным его же пастве, т.е. клиру и народу бострийской церкви. Последняя, разумеется, не могла остаться индифферентной к новому учению своего епископа; а должна была живо откликнуться на него, в особенности, принимая в расчет ту интенсивность религиозных споров и их удивительно широкую популярность, какой всегда отличался древний христианский Восток. Естественно, что часть паствы могла последовать за своим епископом; а другая и вероятно большая – должна была ему противодействовать. Несомненно, что для улажения церковного раздора и для приведения всех к единомыслию, устраивались и, вероятно даже не раз, специальные соборы местной бострийской церкви. Вполне допустимо, что в организации их, больше всех, заинтересован был сам же епископ Берилл, который, судя по всему его поведению (в особенности, по последующему), чистосердечно и искренне заблуждался, и был глубоко убежден в своей правоте,

а, следовательно, не мог не желать привлечь и других на свою сторону.

Но местные церковные соборы начавшегося пожара не только не потушили, а еще больше его раздули; Берилл, не встретивший на них никаких серьезных доводов против своих взглядов, должен был только раздражаться на непокорных ему членов его паствы. Благодаря этому, бострийская церковная смута сильно развивалась и росла, выйдя, наконец, за пределы местной церкви и ставши предметом толков и споров, сначала, у ближайших соседних общин, а затем и по церквам всей аравийской провинции.⁷⁰² Тогда Берилл, будучи, с одной стороны, глубоко убежден в своей правоте, с другой – видя, что он не в состоянии один локализовать возникшей у него церковной смуты, вероятнее всего, сам же решил созвать у себя уже больший собор – из епископов всех церквей провинции Аравии, чтобы на этих прениях о вере выяснить, наконец, на чьей же стороне правда – на его ли, или на стороне его противников?

При искренности настроения епископа Берилла и чистоте его намерений, возможно допустить, что даже сам он пригласил на этот собор и Оригена, зная его выдающуюся ученость, равно как широту и глубину его религиозно-богословских воззрений. А со всем этим епископ Берилл знаком был не отвлеченно и не по слухам только, но на основании личного знакомства с Оригеном, в один из его ранних специальных приездов в Аравию, по вызову местного римского префекта, имевшего резиденцию в городе Бостры, о чем мы упоминали выше.⁷⁰³ Сам человек образованный и ученый, вероятно, целой головой стоявший в этом смысле выше всех своих провинциальных епископов, Берилл прекрасно видел и сознавал, что среди своих, сравнительно, мало образованных коллег он не встретит достойного себе ни союзника, ни оппонента: аравийские епископы были, очевидно, людьми правильно и твердо веровавшими; но веровавшими в простоте сердца и ума, без всякой критики и рассуждений, почему они не в силах были ни понять, как должно взглядов Берилла, ни тем более их опровергнуть. Естественно, в виду всего этого, что Бострийский

провинциальный собор крайне нуждался в таком лице, которое объединяло бы в себе высокую образованность с признанной твердостью в вере, и было бы, следовательно, для всех одинаково авторитетно. Таким нужным лицом и являлся Ориген, который совмещал в себе славу знаменитейшего религиозного мыслителя с репутацией мужественного исповедника и сурового христианского аскета. И, повторяем, больше всех других заинтересован был иметь Оригена на соборе сам же Берилл, который в глубине души, наверное, рассчитывал получить в его лице сильного и авторитетного себе союзника. Поэтому-то, надо думать, Берилл с такой чистосердечностью и раскрыл Оригену еще до собора все свои воззрения. Но истина православия была Оригену дороже личных симпатий: он не стал на сторону епископа Берилла, а наоборот, выступил самым решительным и энергичным ему оппонентом, доведя его до полного сознания своих заблуждений. Впрочем, через это Ориген не только не нарушил своих добрых отношений с епископом Бериллом, но, наоборот, – еще больше их усилил и скрепил: Берилл честно искал истины, и потому найдя ее при помощи Оригена, он был только благодарен ему. Эту свою благодарность он высказал, вероятно, еще лично и на самом соборе; но несомненно, что он не раз выражал ее в своих последующих, благодарственных письмах к Оригену,⁷⁰⁴ о чем определенно свидетельствует блаженный Иероним.

Нарисованная нами картина Бострийского собора по делу местного епископа Берилла, хотя и основана, главным образом, на анализе Евсевиевой цитаты об этом соборе, но все же, строго говоря, является, до известной степени, субъективной, отражающей, главным образом, наше личное понимание Евсевия и наш взгляд на естественный ход дела. Вот почему она и носит у нас больше, так сказать, вопросительно-предположительный, чем категорически-утвердительный характер. Попробуем теперь вставить эту картину в объективную, историческую раму. Роль такой рамы будет у нас играть здесь, с одной стороны, краткий очерк успехов христианства в древней Аравии, а с другой – сопоставление с аналогичным, последующим собором Павла Самосатского.

В ту эпоху, о которой у нас идет речь (т.е. в половине III века по РХ) «римская Аравия обнимает, в качестве... римской провинции, лишь небольшую часть северных стран на полуострове (аравийском); но сверх того, в состав ее входит полоса земли, которая тянется к югу и к востоку от Палестины, между этой последней и большой степью, и заходит за Бостру».⁷⁰⁵ Провинция эта лежала, следовательно, неподалеку от «Палестины» и непосредственно граничила с восточно-иорданскими областями «Переей» и «Декаполисом», примыкая к северо-восточному углу последнего. В состав этой провинции входили округа: Васан, Батания, и Хоран; а ее метрополем был город «Бостра» («Босра», или даже, по Болотову, «Боцра»), лежавший приблизительно на одной широте с метрополем Палестины – приморским городом Кесарией, отстоявшей от Бостры по прямому пути немногим разве дальше, чем от Иерусалима⁷⁰⁶. Благодаря своей тучной, плодородной почве, обильному орошению и удобному географическому положению, долина эта, по выражению Моммсена, «является и в старое, и в новое время перлом Сирии».⁷⁰⁷ Если же добавить к этому, что чрез нее пролегал великий торговый путь, по которому велся главный караванный товарообмен тогдашнего Востока и Запада (Египта, Азии и Персии), то для нас станут совершенно ясны и убедительны слова того же Моммсена, что «Бостра», наряду с Петрой и Пальмирой, была посредницей⁷⁰⁸ торговли, направлявшейся с Востока к Средиземному морю».

Вся эта область (в особенности «Васан» и городе «Босра» или по-другому «Босор») хорошо знакома нам еще по ветхозаветной, библейской истории Израиля, где она известна больше под именем «Идумеи», или «земли Едома» – территории потомков Исава.⁷⁰⁹ Классическое упоминание Библии об этой земле – это начало известного мессианского пророчества Исаии: «кто сей исшедый из Едома, червленны ризы его от Восора?» (Ис.63:1) «Судя по наиболее частому упоминанию библейских пророков «Босры» («Восора»), следует думать, что уже в то время она была главным городом Едома».⁷¹⁰ Хотя, впрочем, Библия сохранила нам вполне ясные указания и на другие составные части «Идумеи», в особенности,

на богатый и плодородный округ «Басан», или «Васан» (ἡ γῆ Βασάν, Βασανεύτις, – LXX и Βαταναία, Βατανέα – Иосиф Флавий, Евсевий, и Иероним), в территории которого находился тогда и сам город Бостра.⁷¹¹ Вообще, надо сказать, что идумеяне, наряду с филистимлянами, моавитянами, амалекитянами и арамянами, и даже предпочтительно перед ними, стояли в самых тесных взаимоотношениях с еврейским народом, за весь его библейский период.⁷¹² Не забудем, наконец, и того обстоятельства, что при начале христианской эры в восстановленной римлянами Иудее царствовала идумейская династия (дом Ирода идумеянина).

В то время, когда Иудеей на правах римского вассала, правил Ирод Великий, разрозненные кочевые племена идумеев были объединены под властью одного предводителя, из племени набатеев и образовали «аравийское царство», с резиденцией в городе Петре (южной Аравии).⁷¹³ Аравийское государство набатеев, по-видимому, конкурировало с Иудейским царством Ирода: в частности, оно оказало самую энергичную поддержку римским войскам Тита и Веспасиана, при разрушении ими Иерусалима. В благодарность за это, римляне даровали «царю Набата» различные привилегии, так что он одно время был самым могущественным из всех сирийских вассалов Рима. Но в 106 году римский наместник Сирии Авл Корнелий Пальма уничтожил самостоятельность царей Набата и большую часть их владений превратил в римскую провинцию Аравии, причем снова восстановил и значение прежней столицы – города Бостры.⁷¹⁴ Однако, фактически римляне интересовались лишь сравнительно немногими, наиболее богатыми и культурными городами этой провинции, с арабско-греческим населением, предоставив остальные гористые и пустынные места в распоряжение кочевников-бедуинов.⁷¹⁵

Таким образом, центром римской провинции Аравии осталась та же знакомая нам Идумея, с ее метрополем – Бострой. И вполне естественно было ожидать, что те близкие отношения, которые существовали у Иудеи с Идумеей в ветхозаветно-библейский период, полностью перейдут и в новозаветно-христианский. И действительно, «аравитян» мы

видим в числе первых прозелитов христианства, обратившихся к нему еще в день Пятидесятницы (Деян.2:11). В Аравию, лежавшую на пути между Иерусалимом и Дамаском, при самом начале своей миссионерской проповеди заходил и апостол языков – св. Павел (Гал.1:17). Там, по преданию, сосредоточил свою апостольскую деятельность св. Матфей, который, именно, для за-иорданских арабов, родственных евреям и говоривших на одном с ними языке (сирско-арамейском), написал и свое известное евангелие (на тогдашнем еврейском, т.е. сирско-арамейском языке).⁷¹⁶

Немало ценного исторического материала о самой ранней, еще апостольской христианизации северной Аравии и о ее роли, в качестве одного из важнейших христианско-миссионерских центров собрано у Ad. Harnack'a в его известной монографии «Mission und Ausbreitung d. Christentums». Причисляя к этой Аравии и город Дамаск, Harnack, на этом основании считает Аравию исходным пунктом всей внешней христианской миссии (т.е. выходящей за пределы Палестины) и в частности, с нее, именно, начинает обширную миссионерскую работу ап. языков (Деян.9:19–29). Прямое указание на Аравию видит он также и в термине «окрестности Иерусалима» (ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ – Рим.15:19), «так как границы Аравии, трактуя их строго географически, лежали вблизи Иерусалима».⁷¹⁷ Но особенно важное значение, и совершенно справедливо, придает профессор Harnack тому, надежно засвидетельствованному историческому факту, что перед разрушением Иерусалима римлянами (в 70-х годах) многие христиане удалились из него в города Пеллу и Кохабу, из которых первый лежал в Перее, на самой границе с Аравией, а второй, по-видимому, находился даже в центре последней.⁷¹⁸ Учитывая все это, Harnack готов даже считать Аравию, как бы непосредственной преемницей Иерусалима, а христиан Пеллы и Кохабы – прямым наследием иерусалимской первообщины.⁷¹⁹

Таким образом, очень ранняя и достаточно интенсивная христианизация провинции Аравии (Arabia Petrea), – главным образом, той северной ее части, где находился город Бостра, или Босра (Боцра) не может подлежать никакому сомнению, что,

в свою очередь, достаточно прочно устанавливает и тот факт, что к половине III века в Аравийской провинции существовало уже немало епископий, которые вполне могли обеспечить устройство здесь значительного церковного собора из представителей одной только этой провинции.⁷²⁰ Тем более, что нам уже известен и аналогичный исторический прецедент, в форме пасхального собора соседней с Аравией провинции Озроены, имевшей место почти целым полувеком раньше.⁷²¹

О том, что собор против Берилла состоял из епископов, мы уже говорили. Но о присутствии и роли на нем пресвитера Оригена необходимо сказать особо. Собор против Берилла – это, в сущности, первое, вполне ясное и авторитетное свидетельство о том, что на соборах древней церкви присутствовали также и пресвитеры. Отсюда некоторые, наиболее пылкие историки готовы уже сделать более решительный и общий вывод – что в состав древне-церковных соборов, наряду с епископами, обязательно будто бы входили также и пресвитеры. Однако, собор против Берилла не только не уполномочивает на подобный шаг, но скорей даже предостерегает от него. В самом деле, и специальный вызов Оригена на собор «вместе с прочими – μεθ' ἐτέρων, под которыми, судя по контексту, определенно разумеются епископы (строкой выше речь шла о πλείστον ἐπίσκοπων), и его исключительная, выдающаяся роль там – роль ученого эксперта и искусного диалектика – все это ясно говорит за то, что участие здесь Оригена не было обычным делом соборной практики, а являлось чем-то особенным и экстраординарным, говорящим не об общем правиле, а, скорей, о блестящем исключении из него. По отношению к аравийской Бостре, пресвитер Ориген был во всяком случае лицом посторонним и только, как пресвитер, он не мог явиться на чужой собор. Вот почему и потребовалось его специальное приглашение на этот собор, где он присутствовал уже не как пресвитер, а как знаменитый ученый богослов, знакомый аравийской церкви, благодаря одному раннейшему его здесь выступлению, но несколько аналогичному поводу.⁷²² Следовательно, тот или иной иерархический сан Оригена нисколько не принимался здесь в расчет, а учитывалась,

вообще, сама по себе личность Оригена – его мировая слава, ученость и авторитет. Переводя все это на язык современности, должно признать, что Ориген на соборе против Берилла выступал не в роли судьи, а в роли ученого богослова-эксперта. Так что, оставаясь в рамках фактов и истории, мы из данного случая можем сделать только тот единственный, строго-логический вывод, что епископские соборы древней церкви, когда находили это нужным и полезным для дела, не стеснялись приглашать на свои соборы и посторонних экспертов, хотя бы эти эксперты и не имели епископского сана и даже вовсе не принадлежали бы к составу данной провинциальной церкви.

В заключение нашей затянувшейся речи о Бострийском соборе – два слова о его хронологии. Каких-либо особенно определенных и веских данных относительно его мы не имеем. Однако, предельные рамки возможной хронологии устанавливаются довольно твердо: это – время царствования императора Гордиана (238–244), при котором, по свидетельству Евсевия, данный собор происходил.⁷²³ Можно, впрочем, отметить также и то, что большинство церковных историков и канонистов предпочитает отодвигать дату Бострийского собора на самый конец этого периода, определенно называя, именно, последний, 244 год.⁷²⁴

С именем Оригена и той же аравийской церкви связана история и еще одного собора, известного, вообще, под именем «Арашйского». Предметом этого собора послужило заблуждение еретиков «онетопсихитов», или, как называют их другие, «гипнопсихитов». Мудреные греческие обозначения этой ереси ὑπνοψυχῖται – от ὕπνος, сон от и ψυχή, душа и θνητοψυχῖται – от θνητός, смерть и ψυχή, душа, вскрывают самую ее суть, которая состояла в неправильном воззрении на человеческую душу, именно, на догмат о ее бессмертии.⁷²⁵ Но дадим лучше слово самому Евсевию, который является, в сущности, единственным источником наших сведений как об этих еретиках, так и о бывшем против них соборе. «В описываемое время (правление Филиппа Аравитянина 244–249 годы) другие вводители чуждого истине учения явились опять в Аравии. Они говорили, что

человеческая душа тотчас после настоящей жизни, умирает и разрушается вместе с телом; когда же тело воскреснет, то и она снова оживет с ним. По этому случаю созван был также немалый собор (οὐ σμικρῶς συνόδου, Rufin, – *ingens episcoporum concilium*), на который пригласили и Оригена. Рассуждая о спорном предмете перед целым собранием (ἐπὶ τοῦ κοινοῦ, *coram omni sacerdotum concilio*), Ориген столько успел,⁷²⁶ что заблуждавшиеся оставили прежние свои мысли». Вот, в сущности, единственное, – и то, к сожалению, слишком общее, – историческое предание об «Аравийском» соборе, так как упоминание об этой ереси у блаженного Августина и св. Иоанна Дамаскина,⁷²⁷ еще гораздо короче и явно составлены по Евсевию.⁷²⁷ Кстати, приведем еще и компилятивную версию этого собора из *Libello synodico*: «собор божественный и святой, местный (τοπική– в греческом тексте, а в латинском *provincialis*) в Аравии был собран Оригеном и другими четырнадцатью епископами (καὶ ἑτέρων ἐπισκόπων δεκατεσσάρων, *aliisque quatordecim episcopis*) для исправления верных, вследствие некоторой заразной ереси (*pestilente haeresi*), которая утверждала, что души погибают вместе с самыми телами и с теми же телами они снова воскресают. Благодаря же убеждению Оригена, который председательствовал (*qui praesidebat – sic!*),⁷²⁸ они низложили заблуждение».

Прежде всего, небольшое замечание о версии *Libelli synodici*. Конечно, она, как и всегда, не имеет никакой самостоятельной исторической цены, так как скомпонована по Евсевию и разбавлена собственными произвольными догадками, или просто выдумками автора (например, определенное количество епископов). Но одна черта в ней все же очень любопытна, по ее полному несоответствию обычным католическим (точнее, даже папистическим, ультрамонтанским) тенденциям автора: черта эта – преувеличение роли пресвитера Оригена, в ущерб епископскому авторитету. Несмотря на то, что на соборе, по словам автора, присутствовало до четырнадцати епископов, автор не кому-либо из них, а именно Оригену приписывает и самый созыв этого собора, и председательство на нем. Все это, конечно, совершенно не исторично и несколько

не верноподобно; и может быть отмечено только разве, как своего рода курьез, как пример тех выдумок и противоречий, которыми так богат этот, не так давно еще очень авторитетный у католиков источник.

Из слишком общей версии Евсевия тоже трудно извлечь что-либо конкретное о соборе «внеетопсихитов». Где и когда был этот собор? Из кого он состоял, кто выступал со стороны еретиков и кто, (кроме Оригена) с православной стороны? – все эти вопросы не получают у Евсевия удовлетворительного освещения. Впрочем, если мы к подлинному тексту Евсевия присоединим еще и перевод Руфина (с его пояснительными глоссами), то на большинство поставленных вопросов получим и некоторые, хотя бы приблизительные ответы. Легче всего ответить на вопрос, когда был этот собор? Евсевий ставит его в такую связь событий, которая заставляет относить его к царствованию императора Филиппа Аравитянина и к понтификату папы Фабиана, т.е. к промежутку между 246–249 годами, ⁷²⁹по указанно Harnack'a, с которым согласны и все другие авторы.

Начальная же фраза Евсевия: «в описываемое время явились снова в Аравии другие вводители чуждого истине учения», приоткрывает дверь, по нашему мнению, и для ответа на вопрос – где был этот собор? Евсевий очень прозрачно намекает здесь на какой-то раннейший случай внесения в аравийскую церковь чуждых истине учений. А такой случай, действительно, был и он хорошо нам известен, в частности, и по аналогичной роли на нем Оригена; это – случай с Бериллом епископом Бостры, тоже введившим, было, чуждое истины учение, но во время вразумленным на соборе, при содействии Оригена. Не естественнее ли всего предположить, что и второй случай имел место здесь же, в Бострийской церкви, епископ которой, будучи недавно сам исцелен Оригеном, захотел воспользоваться его искусным врачеванием и для борьбы с новой заразной духовной болезнью? (припомним. *pestilente haeresi*, заразительную, как чума, ересь *Libelli synodici*). А если это так, то сам собою решается и вопрос о месте нового собора: им, по всей вероятности, был тот же знакомый нам

город Бостра, метрополь провинции Аравии. Конечно, это отнюдь не означает того, что новая ересь гнездилась, именно, в Бостре. Возможно, что в самой Бостре она была слабее, чем в других городах той же провинции, или даже и вовсе в нем отсутствовала. Но она, очевидно, успела сильно поразить многие пункты аравийской провинции; а в таком случае уместнее всего было созвать собор для обсуждения общепроvincialного дела не где-либо еще, а именно, в метрополе всей Аравии, т.е. в Бостре. Косвенно, прокомментированная нами фраза Евсевия еще раз подтверждает и то, что новый аравийский собор происходил после первого (т.е. бострийского); но, однако, как-нибудь все же вскоре после него, (вскоре после 254 года), по его еще не остывшим следам, когда местной церковью правил Берил и когда память об успехах Оригена была особенно жива.

Теперь нам становится значительно легче ответить и на главный вопрос – из кого аравийский собор состоял, т.е. какого он был типа? Если он, как мы видели, затрагивал интересы всей аравийской провинции, а не одного определенного ею пункта, то и был он, разумеется, не частным, а общепроvincialным собором, именно, одно-проvincialным, так как о других провинциях здесь нет речи. А в таком случае полный *raison d'être* получает и пояснительная глосса Руфина, что был «большой епископский собор» (*ingens episcoporum concilium*), в согласии с чем стоит и выражение самого Евсевия, что «собор был не малый» (*οὐ σμικρὸς συνόδος*). Такими эпитетами представление о местном, обычно, все же «малом» соборе вовсе исключается. А для много-проvincialного собора нет достаточного ни повода, ни материала; следовательно, остается возможным принять только последний, третий тип соборов того времени – одно-проvincialный.

В качестве заключения к своему исследованию о втором Бострийском соборе приведем крайне любопытную параллель ему, заимствуемую проф. Harnack'ом из коптско-арабского синаксаря, по изданию Wüstenfeld'a: «В третий день месяца тут имел место святой собор в Александрии, во втором году правления нашего святого отца патриарха Аввы Дионисия

(Amba? Dionysius. Следовательно 247–48 или 249–9). Поводом к этому собору послужило то, что в правительственном округе Арионе (должно читать «Аравии» см. Евсевий, Церковная история, VI, 37) восстали люди. (Leute... aufgestanden waren), которые утверждали, что душа умирает вместе с телом и в день воскресения снова восстает вместе с ним. При этом они составили некоторые положения и отправили к людям в Александрию; и когда узнал это Дионисий, то был этим очень взволнован и пытался их отвести от этого взгляда; а так как они не хотели его оставлять, то он и решил собрать против них настоящий собор, спорил с ними и доказывал им их заблуждение. Но так как они не обращались и от своего взгляда не отставали, то он проклял их и составил против них послание, которое начиналось: «смотри, любовь Бога к человеку воистину очень велика...» Мы не приводим окончание этой выдержки, где дано обличение самого мудрования еретиков, соединенное с изложением православного учения, а переходим прямо к оценке его Harnack'ом: «что здесь в основе лежит Евсевий, VI, 37 и что Дионисий и Ориген переписывались, это ясно; но судя по поразительной датировке и сообщенному началу, есть вся вероятность думать, что повествователь знал больше того, чем стоит у Евсевия. (Нет ли тут косвенного знания актов?)»⁷³⁰

Свой настоящий очерк малоизвестных соборов первой половины третьего века заключим двумя такими, от которых сохранились настолько незначительные следы в истории, что самое существование их не без основания большинством ученых заподозривается. В сборнике Mansi, где о них говорится всего подробнее, первый озаглавляется, как «собор азиатский» 245 года, второй – как «собор Ахаии 250 года»⁷³¹ Мы не находим нужным приводить самого текста Mansi ни об одном из этих соборов, так как текст грешит очевидной несообразностью и анахронизмами. В частности, что касается первого собора – «азиатского», то в основе его лежит известие Епифания о двукратном осуждении известного антитринитария Ноэта его бывшими восточными коллегами – «смирнскими пресвитерами» (οἱ μακάριοι πρεσβύτεροι).⁷³² Но не говоря уже о том, что у Епифания речь идет о суде «пресвитеров», – а не «епископов»,

как должно бы быть, при наличии собора, – самого события этого нельзя относить, как думает Harnack, далее 230 года,⁷³³ и уж ни в каком случае нельзя помещать его около 245 года, потому что к этому времени вся история Ное́та успела давно закончиться. Восточная деятельность Ное́та принадлежит концу II века, а римская – самому началу III века и уже ко времени Σύνταξις Ипполита римского (т.е. в первое десятилетие III века по Harnack'у «Die Chronologie» II, 223 п.) она успела получить полное разоблачение, а, следовательно, и церковное осуждение, в той или иной форме. В «пресвитерском же суде» Епифания не находят возможным видеть следов церковного собора ни протестантские, ни даже католические ученые.⁷³⁴

Еще подозрительнее существование «собора в Ахаии», имевшего будто бы место около 250 года Единственным основанием для него у Mansi служит небольшая заметка «Praedestinatus» о появлении в Греции еретика Вalezия, который проповедовал необходимость добровольной кастрации (самооскопления) для получения царствия небесного.⁷³⁵ Но как и почему такая изуверная секта могла возникнуть в сравнительно культурной Греции, какой, где и когда составлялся против нее собор? – на все эти вопросы не дает ответа ни сам Praedestinatus, ни кто-либо еще. Да никто из древних ересеологов и вообще не упоминает о подобной ереси, или секте. Так что даже такой довольно снисходительный критик как Hefele и тот не дает известию Predestinatus никакой веры.⁷³⁶

Мы прошли долгий и тернистый путь исследования малоизвестных соборов первой половины III века. Окидывая его общим, прощальным взором, мы не без некоторого чувства морального удовлетворения можем признать, что отрывочная, разрозненная, скудная материалом, запутанная и малоисследованная серия церковных соборов первой половины III века предстала теперь пред нами в значительно ином освещении: она оделась в плоть и кровь истории и не только выяснилась сама, но позволила кое-что выяснить и в истории развития соборного института. В частности, благодаря ей мы получили довольно определенное знакомство с начавшейся дифференциацией церковных соборов и с развернувшейся

классификацией их по трем основным типам: собора – многопровинциального, однопровинциального и местного, более устойчивые формы и окончательная консолидация, что принадлежат уже следующему периоду – эпохе св. Киприана карфагенского.

Глава 5. Соборы по поводу спора о «падших» и расколов Новата, Фелициссима и Новациана эпохи святителя Киприана Карфагенского

Общая характеристика соборов киприановой эпохи

Эпоха св. Киприана, епископа карфагенского, т.е. период десятилетнего его епископата (248–258) это – одна из самых блестящих глав в истории церковных соборов не только древней, еще гонимой, но и последующей, уже торжествующей церкви.

За такой, сравнительно недолгий срок мы имеем сведения не меньше, чем о десяти церковных соборах – семи карфагенских, двух римских и одном восточном – а главное, такие сведения, с которыми по степени их важности и авторитетности, мало что может сравниться, так как они идут из первых рук – извлекаются нами из подлинных сочинений самих инициаторов данных соборов (преимущественно, Киприана карфагенского), или их видных деятелей и авторитетных современников (епископа Фирмилиана кесарие-каппадокийского, епископа Дионисия александрийского, пап – Корнелия и Стефана и других). Так что, если бы мы не имели ни Евсевия с Руфином, ни блаженного Иеронима и не знали бы, вообще, ничего о предыдущих соборах древней церкви; то и тогда, основываясь на одних только сочинениях Киприана карфагенского, в особенности, на его обширной переписке, мы могли бы достаточно ориентироваться в соборном вопросе и составить себе, более или менее, ясное и полное представление, если не обо всей исторической эволюции древне-церковных соборов, то, по крайней мере, об их современной епископу Киприану форме. Теперь же, на фоне уже немало нашего предыдущего исследования, драгоценные, документальные свидетельства о соборах киприановой эпохи приобретают для нас тем большее значение и интерес, что они проливают новый, обильный свет на некоторые, еще остававшиеся темными или спорными, стороны соборного института и дают убедительно-фактическое подтверждение и доказательство тому, что иногда раньше, по необходимости, опиралось у нас лишь на правдоподобные гипотезы и догадки. Вместе с тем, весь этот новый, огромной важности и ценности

исторический материал, отмечает собой и некоторый дальнейший фазис в развитии церковно-соборного института, именно – окончательное выявление и закрепление в церковном обиходе того, что, хотя спорадически и частично уже наблюдалось в нем и раньше, но только теперь приняло здесь более общую, устойчивую форму – разумеется, окончательно сложившийся тип периодически-регулярных, церковно-провинциальных соборов.

Со стороны своего предмета и характера все соборы нового периода, так же, как и предыдущего, относятся к разряду дисциплинарных, а не догматических соборов. Они своими сюжетами определенно делятся на две группы: на соборы по делу «падших» (*lapsi*) и на соборы по вопросу о «крещении еретиков». Параллельно этим двум спорам, в особенности, первому из них, шла еще и борьба соборов с теми местно-церковными нестроениями, или расколами, как в Карфагене, так и в Риме, которые возникли на почве названных дисциплинарных споров, или, выражаясь более точно, были выгодно использованы вожаками этих расколов в интересах своих, по большей части, мелких, личных и своекорыстных целей. В том и другом случае дисциплинарно-административный характер соборов киприановой эпохи ясен сам собою. Но такой характер названных соборов несколько, однако, не умалял их исторического значения и интереса; скорее, даже наоборот – он их популяризовал и делал более важными и нужными, можно сказать, практически необходимыми. Рассуждения и споры велись здесь не в области спекулятивной мысли и богословско-философских умозрений, всегда, более или менее, интересующих лишь образованное меньшинство; а происходили в той практически деловой, жизненной сфере, которая, сравнительно говоря, доступна и понятна самым широким церковно-общественным кругам. Да из этой сферы затрагивались, именно, те большие вопросы современности, которые остро были поставлены самой жизнью и которые настойчиво требовали, такого или иного, но непременно скорейшего их разрешения. При этом нельзя, конечно, упускать из виду и того важного обстоятельства, что

древняя церковь тогда еще плохо сознавала различие между догматом и обрядом, в силу чего в ней всякий церковно-дисциплинарный спор почти неизбежно получал серьезный принципиальный характер, затрагивавший самые основы тогдашнего, еще довольно примитивного мировоззрения. Вот почему, например, и такой, с нашей современной точки зрения, довольно второстепенный спор, как спор о покаянии в церкви и об его ступенях, получал там необыкновенную остроту – переходил в принципиальный вопрос о самом существовании христианства и о невозможности терпеть в его среде даже хотя бы случайных и временных изменников ему, давно искренно раскаявшихся в своем легкомысленном поступке (*libellatici*). Вывод отсюда тот, что хотя соборы киприановой эпохи по своему характеру были дисциплинарными, а не догматическими, но это нисколько не мешало им иметь огромное значение для своего времени и быть, так сказать, главными, определяющими факторами тогдашней церковной жизни. В этом легче всего убедиться на примере крещальных споров и соборов, где разногласие двух видных спорящих церквей достигло такой высокой степени, что одно время оно положительно грозило разделением восточной и западной половин церкви, точнее, открытым церковным разрывом между Римом, с одной стороны, и Карфагеном и Малой Азией, с другой.⁷³⁷

Снова возвращаясь к вопросу об источниках соборов нового периода, находим необходимым кратко отметить их главные, отличительные черты. Выше мы уже говорили, что для суждения о соборах киприановой эпохи мы располагаем совершенно исключительным, выдающимся по его высокой ценности и документальному характеру материалом, дошедшим до нас, преимущественно, в форме обширной корреспонденции Киприана, в которой, наряду с заметками из предыдущей и последующей истории этих соборов, немало сохранено также и выдержек из подлинных их актов или, так называемых, соборных посланий. А от одного, наиболее внушительного и важного собора (карфагенского, осенью 256 года), дошел до нас даже стенографический протокол его последнего,

заключительного заседания. Но несмотря на такое обилие соборного материала и его высокое качество, правильное и целесообразное использование названного материала представляет немаловажные – трудности, частью происходящие от крайней сжатости и как бы случайности иногда только вскользь оброненных замечаний, а главное, зависящие от недостаточной ясности и устойчивости терминологии св. Киприана. Как на типический образчик подобного недостатка, можно указать на довольно безразличное употребление Киприаном таких, крайне важных и совершенно различных по своим объектам, терминов, как «епископ» и «пресвитер». У Киприана оба этих термина, в особенности, в его письмах, разграничиваются далеко не строго, а очень часто и вовсе перемешиваются: чаще всего несомненный епископ называется у него «священником Божиим», «пресвитером», «сопресвитером», а то и просто «священником». Но иногда и наоборот, бесспорный пресвитер именуется «предстоятелем», «сослужителем», «коллегой».⁷³⁸ Подобная невыдержанность терминологии создает большую путаницу и затрудняет решение одного из важнейших вопросов соборной теории и практики – вопроса о составе церковного представительства на них. Нередко становишься положительно в тупик, кем был тот или другой корреспондент Киприана – епископом или пресвитером? А также часто недоумеваешь, кто те «пресвитеры», о которых он упоминает, как о действительных членах бывших при нем соборов – принадлежали ли они к пресвитерскому совету, или относились к епископскому сонму? Так что произведения св. Киприана карфагенского, при всех их выдающихся достоинствах, все же нуждаются в тщательном реально-историческом их комментарии, чтобы стать солидным и бесспорным соборным материалом.

Все это и заставляет нас остановиться на эпохе св. Киприана с особым вниманием и интересом, и в, частности, дать соответствующий анализ тем из его литературных указаний, которые прямо или косвенно относятся к истории и характеристике бывших при нем, как карфагенских, так и некоторых других, церковных соборов. В силу всего сказанного,

и наше исследование о соборах киприановой эпохи приобретает несколько иной, отличный от предыдущего изложения, характер – характер более подробного и плавного исторического рассказа, в котором все соборы названного периода получают, смеем думать, более солидную прагматическую обработку и более живую историческую окраску.

I. Вопрос о «падших» (LAPSI) В Карфагенской церкви, при епископе Киприане

⁷³⁹Первым – и по времени, и по количеству посвященных ему соборов, и по степени идейной его важности – предметом соборов киприановой эпохи послужило сильно волновавшее тогда Христову церковь дело «падших», в тесной внешней и внутренней связи с которым стояли и оба возникших тогда же церковных раскола (карфагенский и римский), хотя каждый из них имел также и свою собственную подкладку, преимущественно, личного характера. Указанное обстоятельство повелительно диктует и нам начать свое исследование соборов данного периода не с чего-либо иного, как, именно, с сжатого исторического очерка, который бы, во-первых, осветил нам дело «падших», а во-вторых, раскрыл основную суть карфагено-римской схизмы.

Коллективный термин «падшие» (lapsi), на языке древней церкви, имел строго определённый, технический смысл: он был противоположен собирательным же терминам «исповедники», «мученики» (confessores, martyres) и, следовательно, обозначал собою таких христиан, которые, по тем или иным мотивам, малодушно изменили христианству, отреклись от него или, фигурально выражаясь, преткнулись и пали. Таким образом, «падшие» были как бы антиподами «мучеников». И если мученичество, как это вполне понятно, ценилось в эпоху древней, гонимой церкви особенно высоко и трактовалось в качестве высшей христианской добродетели,⁷⁴⁰ то отпадение от христианства, ренегатство и измена ему являлось тем тяжким смертным грехом, который окончательно извергал падшего из состава христианской общины и навсегда заграждал ему обратный доступ в неё. Поэтому, хотя отдельные случаи отпадения от христианства имели место почти при всех жестоких гонениях, однако бывали они всё же редко, в виде печальных единичных исключений, не вызывавших никакого общего вопроса. Новую фазу в истории «падших» создало

гонение Деция Траяна, со всеми сопровождавшими его обстоятельствами.

Эпоха св. Киприана Карфагенского во внешней жизни церкви была, бесспорно, одним из наиболее тяжких исторических её периодов, когда на юную Христову церковь одно за другим обрушились два особенно опасных для неё гонения, произведших наибольший внутренний урон и замешательство в её рядах. Мы говорим, именно, о гонениях двух почти преемственно следовавших римских императоров – Деция Траяна (249–251) и Валериана (253–260). Эдикты этих двух императоров открывают совершенно новую эру в истории римско-правительственных гонений на христиан. До сих пор все преследования христиан, иногда очень жестокие (например, при Марке Аврелии и Септимии Севере), носили, более или менее, случайный, спорадический характер и мотивировались не столько самой сущностью христианского вероучения, сколько теми общеуголовными преступлениями, в которых христиане были повинны с точки зрения действовавшего тогда римского уголовного права. Чаще всего христианам инкриминировались две тяжких вины – презрение к римской государственной религии (*crimen sacrilegii*) и оскорбление личности императора, считавшегося богом в господствовавшем тогда культе цезарей (*crimen laesae majestatis*). Единственный законодательный памятник императорской эпохи, определявший официальные отношения римской власти к христианам, это – эдикт «императора Траяна в его письме к Плинию (около 112 года)»⁷⁴¹. Он правильнее должен быть отнесён к числу так называемых толерантных указов, поскольку он прямо даже запрещает преследовать христиан как таковых (за одно их имя), не рекомендует их разыскивать и строго карает приём анонимных на них доносов. Им, этим эдиктом, в сущности, руководились и все предшествовавшие Децию императоры – гонители христиан, давая ему то строго буквальное и ограничительное, то более широкое и распространительное истолкование, в зависимости от своих личных взглядов и симпатий или антипатий к христианству. «Какого-либо определённого общеимперского закона, который бы запрещал христианство как

такое, до Деция не могло быть дано» – категорически заявляет Harnack; и он же несколькими строками ниже авторитетно утверждает, что «только с Деция начинается принципиальная борьба (ставится вопрос о том, быть или не быть старой государственной религии)». ⁷⁴²

К сожалению, самый текст эдикта Деция Траяна ещё пока не открыт. ⁷⁴³ Но мы имеем немало документального исторического материала, чтобы составить себе достаточно определённое представление об его содержании; а главное – мы владеем текстом двух эдиктов Валериана, близкого преемника и прямого продолжателя дела Деция, ведшего его, как известно, в том же самом духе. Очень ценно в этом отношении и выразительное свидетельство св. Григория Нисского из его похвального слова св. Григорию Чудотворцу: «император (Деций Траян) повелел наместникам во всех провинциях, под страшными для них угрозами в случае неисполнения повеления, обратить против христиан все роды наказаний, чтобы через устрашение и всякие муки возвратить их к отечественному служению демонам». ⁷⁴⁴ Отсюда видно, что гонение Деция носило всеобщий характер и ставило своей целью не столько уничтожение христиан путём, например, быстрой и решительной казни, сколько их принудительный возврат к старой отечественной религии, путём ли лишения личных и имущественных прав, или путём ужасных, продолжительных пыток, рассчитанных на отречение от христианства. Потому мы полагаем, что Aubé совершенно правильно восстанавливает основное содержание эдикта Деция, когда схематизирует его в следующих четырёх пунктах: «1) Разрушение христианского общества, т.е. лишение права легального существования, даже и в ранее дозволенной форме *collegia funeraticia*. 2) Обязательство для всех христиан приносить жертвы богам империи. 3) Угроза строгим наказанием по адресу тех, кто отказывался бы подчиниться этому правительственному распоряжению. 4) Наказ правительственными агентами строго следить за точным исполнением всех этих предписаний». ⁷⁴⁵

Из свидетельств Киприана и Евсевия,⁷⁴⁶ мы знаем, что для приведения Дециева эдикта в исполнение назначены были во всех провинциальных центрах и даже в более мелких городах особые комиссии из членов городского магистрата, усиленные пятью выборными именитыми гражданами. Назначение данной комиссии состояло в том, чтобы всячески убеждать христиан отречься от своей веры. Комиссия располагала особыми чиновниками – «фрументариями» (т.е. «сыщиками», как переводит их проф. Болотов), на обязанности которых лежало разыскивать христиан и приводить их на суд магистрата. Не известно, по всей ли империи, но, несомненно, что в Карфагене назначен был и определенный день, когда все заподозренные в христианстве должны были явиться пред лицо комиссии и самым делом доказать или свое отречение от христианства или свою непричастность к нему.⁷⁴⁷

При самом применении данного эдикта на местах, резко выступала и еще одна особенность, которая несколько позднее, в ближайшее же гонение Валериана, составила главное содержание обоих его эдиктов; – это преимущественное преследование глав христианского общества – епископов церквей и, вообще, более видных и влиятельных членов, что, конечно, логически вытекало из всего духа Дециева гонения. Вот, почему с самого же начала этого гонения излюбленными жертвами его являются епископы – предстоятели церквей. Так, одним из первых пострадал римский епископ Фабиан (20 января 250), за которым вскоре последовали еще: епископ Элии – Александр (друг и покровитель Оригена) и епископ Антиохии – Вавила.⁷⁴⁸ Жестокие истязания за свое мужественное исповедание Христа претерпел и знаменитый Ориген, в то время уже 65 летний старец, к которому, по словам Евсевия, были применены чуть ли не все виды практиковавшихся тогда, жестоких пыток. При этом Евсевий сохранил и такую весьма типичную черту Дециева гонения, что «судия сильно настаивал, чтобы его (Оригена) никак не лишать жизни».⁷⁴⁹ Так настойчиво добивался этого судья, разумеется, не из-за сострадания к Оригену, а как раз наоборот, из нежелания сделать его мучеником и тем еще больше увеличить его обаяние; а также,

быть может, и в тайной надежде тяжкими муками вырвать у дряхлого старца малодушное отречение. Но Ориген не напрасно назван «адамантовым» и не мучители его, а он сам посрамил своих мучителей. И относительно других мучеников, пострадавших в это гонение, наблюдается, что большинство их не прямо испускало дух на месте мучений, как в предшествовавшие гонения; а помиралось от ран и истязаний уже позже, преимущественно, в темницах, как это случилось, например, и с вышеназванными епископами – Александром и Вавилой, а также и со многими карфагенскими и римскими исповедниками (Павлом, Маппаликом, Моисеем и другими). Все это свидетельствует об особой жестокости гонения Деция и о том, что целью его, действительно, было не столько уничтожение христиан, сколько их, хотя бы насильственный, возврат к язычеству.⁷⁵⁰

Результаты такой систематически-упорной и ожесточенной борьбы языческого римского правительства с значительно ослабевшей, в смысле исповедничества, за почти сорокалетний предшествующий период мира (*paх longa*), Христовой церковью были очень печальны для последней. Огромные массы христиан, – христиан, очевидно, больше по имени, чем по глубокому внутреннему убеждению, слишком привязанных к внешнему миру и его призрачным благам, чтобы жертвовать за исповедание христианства своим положением, своим имуществом, а тем более своей жизнью, – не устояли в этой борьбе и отпали от христианства, образовав целый обширный класс, так называемых, *lapsi*, т.е. «падших».⁷⁵¹ Это печальное явление имело место повсюду: и в Риме, и в Александрии, и в Неокессарии и в Карфагене. Но особенно обильную жатву дало оно в последнем, что отчасти может быть объяснено здесь и самым темпераментом африканцев, слишком пылких и непостоянных, чтобы переносить продолжительные пытки. Впрочем, отпадения от христианства, далеко не всегда были уступкой невыносимым мучениям. Они, в особенности, на первых порах гонения, приняли даже характер какой-то, чуть не повальной эпидемии и многими совершались преступно малодушно и обидно легкомысленно, как изображают это, почти

в одних и тех же чертах, с болью сердца, два главнейших и авторитетнейших свидетеля таких печальных фактов – св. Дионисий александрийский и св. Киприан карфагенский.⁷⁵²

Зараза ренегатства была так всеобща и сильна, что она проникла даже и в клир и отторгла значительное количество его членов. По крайней мере, в письмах св. Киприана мы не раз встречаемся с случайными указаниями на такую, именно, позорную для клира убыль, которую Киприан и восполнял новыми, достойными кандидатами.⁷⁵³ Несколько имен падших клириков известно нам из той же корреспонденции Киприана, откуда узнаем, что в числе них были как низшие клирики – аколуты, экзорцисты и чтецы, так и высшие – иподиаконы, диаконы и пресвитеры.⁷⁵⁴ К еще большему позору, находились даже и епископы, которые не только изменяли христианству сами, но увлекали за собой и свою паству, как например, епископ Репост Сатурникский, или епископ Фортунациан Ассурский и два неизвестных епископа – Иовин и Максим, а также два испанских епископа – Василид и Марциал.⁷⁵⁵ Одним словом, отпадения от христианства, встречавшиеся при ранних гонениях, лишь в виде печальных, единичных исключений, теперь стали общим, массовым явлением, увлекшим за собой, в одной только карфагенской церкви, многие тысячи жертв, всех возрастов и полов, всех общественных положений и даже церковных служений.⁷⁵⁶

Огромные массовые отпадения от христианства страшны были еще и тем, что они сильно понижали общий моральный уровень христианства и производили расшатанность церковной дисциплины. Понятно, что в такое тяжелое для церкви время больше, чем когда-либо, нужна была твердая рука опытного кормчего – епископа, который бы мог умело руководить церковным кораблем среди налетевшего на него жестокого урагана внешних гонений и внутренних нестроений. А между тем таких-то руководителей, учитывая все их значение и силу, гонители и хотели в первую очередь изъять из христианских общин. Положение церкви становилось, в силу всего этого, критическим, почти трагичным. И вот, в качестве единственно остававшегося, выхода из крайне трудного положения, многие

влиятельные епископы решились пойти на своеобразный компромисс: они, конечно, не хотели и не могли, хотя бы даже только притворно, отречься от христианства пред лицом языческой власти. Но вместе с тем, прекрасно сознавая, насколько они, именно, теперь, в пору всеобщей растерянности и уныния, нужны своим паствам, епископы не желали и отдаваться властям, идти на верную смерть и eo ipso оставлять общину без авторитетного руководства. Поэтому они предпочли третий, более скромный, но и более целесообразный путь – укрывательство от гонений. Так поступил, например, знаменитый александрийский епископ – св. Дионисий, подробный рассказ об обстоятельствах наполовину подневольного укрывательства которого дан в сороковой главе шестой книги церковной истории Евсевия.⁷⁵⁷ Тоже, по свидетельству Евсевия, сделал один из египетских епископов – глубокий старец Херемон, удалившийся на аравийскую гору.⁷⁵⁸ А св. Григорий неокессарийский не только удалился сам, но и вывел вместе с собою и всю свою юную паству, и укрылся с ней в пустынных степях Понта.⁷⁵⁹ Счел себя вынужденным поступить точно также и св. Киприан, епископ Карфагенский. Он еще при первом же объявлении Дециева эдикта в Карфагене, имел неоднократные случаи убеждаться, что его личность стоит в центре и правительственного и народного внимания и только лишь увеличивает ярость язычников против христиан.⁷⁶⁰ Учитывая все это, Киприан и предпочел удалиться в какое-то неизвестное, безопасное место, по-видимому, где-то в окрестностях Карфагена, так как он имел полную возможность следить оттуда за всем, происходящим в его карфагенской пастве, и деятельно руководить ею, путем оживленных письменных сношений.

Мы не имеем данных, чтобы судить о том, как отнеслись паствы всех вышеназванных церквей к укрывательству от гонения их епископов. Но определенно знаем, прежде всего, из целого ряда писем самого же Киприана, что его уход из Карфагена многими был истолкован и принят в очень неблагоприятном для него свете. И что особенно было печально и даже опасно, источник такого одиозного освещения

благоразумного и, по существу, скорее даже самоотверженного поступка Киприана,⁷⁶¹ выходил не из каких-либо тёмных и невежественных общественных низов, а из группы влиятельных карфагенских пресвитеров – этих, казалось бы, главных, ближайших сотрудников и помощников Киприана. Чтобы понять такой странный, на первый взгляд, прямо даже загадочный факт, мы должны отступить несколько назад, к моменту самого избрания Киприана во епископа города Карфагена.

Фасций (по Болотову, *Таский*) Киприан – блестяще образованный, красноречивый и богатый карфагенский ритор и адвокат – принял христианство уже в зрелом возрасте (около 40 лет), под влиянием местного пресвитера Цецилия, имя которого после крещения он включил и в состав своего собственного (Фасций Цецилий Киприан). Видное предыдущее положение Киприана, его широкая благотворительность и незаурядная христианская ревность быстро выдвинули его – неопита в христианстве – на видное положение и в местной церковной общине. Через год с небольшим по своём обращении Киприан не только клирик, но уже и пресвитер (247 год). А ещё через год, когда карфагенская паства со смертью своего епископа Доната (в конце 248 года) осиротела, Киприан почти единогласно избирается ему в преемники при общем сочувствии и одобрении присутствовавших на этих выборах соседних африканских епископов. Киприан смущен таким неожиданным для него выбором и, сначала, решительно от него уклоняется. Он оставляет даже самое место выборов и спешит укрыться у себя дома. Но избиратели следуют за Киприаном, окружают со всех сторон его жилище и угрожают не расходиться до тех пор, пока не вынудят у него согласия на свою, буквально, неотступную просьбу. Видя в столь единодушном и непреклонном желании народа как бы перст самого Бога, Киприан не считает возможным дальнейшее упорство и дает свое согласие, которое всеми радостно приветствуется. Таким образом, в конце того же 248 года или в самом начале следующего 249 года Киприан уже епископ г. Карфагена – старейшей и влиятельнейшей кафедры североафриканской церкви, фактически бывшей гражданским и

церковным метрополем всей тогдашней цивилизованной Африки.⁷⁶²

Хотя возведение Киприана на епископскую карфагенскую кафедру произошло, как мы только-что видели, при самых благоприятных для него условиях, состоялось о чем неоднократно и сам он свидетельствует в своих письмах, «по избранию народа и Божью суду»,⁷⁶³ однако первые же шаги его новой епископской деятельности не замедлили доказать, насколько прав был (разумеется, только в его личных интересах) Киприан, когда так долго и так упорно уклонялся от тяжелого для него бремени епископства.⁷⁶⁴ Избранием во епископа сравнительно молодого, недавнего пресвитера – неофита ещё и в христианстве – несомненно, нанесён был сильный удар самолюбию тех старших и наиболее влиятельных карфагенских пресвитеров, которые по установившейся в церкви практике естественно могли считать себя наиболее достойными и законными кандидатами на освободившуюся кафедру. И вдруг выскочка (в их глазах) Киприан переходит им дорогу и разрушает их честолюбивые планы. Понятно, что всё недовольство этих старейших пресвитеров, обиженных таким предпочтением им юнейшего Киприана, должно было обрушиться именно на личность последнего. Фактически эта глубокая обида выразилась в той, как называет её сам Киприан, «интриге некоторых пресвитеров», которая преследовала Киприана во всю его последующую жизнь и была душой всякой оппозиции, направленной против него и его действий, в чём дальше мы будем иметь случаи убеждаться много раз.⁷⁶⁵

Весьма любопытно и важно было бы теперь установить, как велика была эта группа личных недругов епископа Киприана и из кого именно она состояла? Не претендуя на категорическое решение поставленного вопроса, мы всё же полагаем, что приблизительный и даже довольно вероятный ответ на него вполне возможен. Исходным пунктом для него должно служить выразительное указание самого епископа Киприана в одном из его писем к пастве (*plebi universae* – ко всему народу, разумеется, карфагенскому) на неоднократно засвидетельствованную преступную деятельность каких-то

«пяти пресвитеров», являющихся зачинщиками всякого злого дела в карфагенской церкви.⁷⁶⁶ В связь с этим должна быть поставлена также и выдержка из другого письма Киприана, адресованного карфагенскому клиру, где дан поимённый перечень четырёх клириков: Доната, Фортуната, Новата и Гордия, как тех «угодливых пресвитеров», которые крайне потакали падшим и вымогали у Киприана одобрение своей преступной тактике.⁷⁶⁷ В качестве пятого компаньона к этим четырём обычно указывают на карфагенского же пресвитера Гая Дидденского, всё поведение которого было настолько вызывающим, что даже у не отличавшегося особой строгостью карфагенского клира и то оно вынудило, наконец, общее решение отлучить его от церкви.⁷⁶⁸

Из названной пятерицы «некоторых пресвитеров» (*quinque isti presbyteri*) – личных врагов и недоброжелателей епископа Киприана – особенно, по-видимому, выдавался своими отрицательными свойствами и своей почти открытой враждой к Киприану пресвитер Новат. Это была, несомненно, активная и энергичная натура, но крайне честолюбивая, дерзкая, заносчивая и совершенно недисциплинированная.⁷⁶⁹ Такой характер Новата – характер агитатора и демагога – естественно должен был выделить его из срединной массы и поставить в положение вождя всех недовольных и будирующих элементов. Но в характере Новата, наряду с этим духом протеста, уживались и самые мелкие, некрасивые черты, вроде скупости, корыстолюбия, эксплуатации вдов и сирот и даже бессердечного отношения к самым, казалось бы, близким ему лицам (отцу и жене).⁷⁷⁰ Неудивительно, что благодаря такому характеру и поведению пресвитер Новат, по выражению Киприана, «всегда был на дурном счету у епископов».⁷⁷¹ Однако сам-то Киприан первоначально медлил законным судом над преступным пресвитером, «не соблюдая боготворного и церковного благочиния (*deificam et ecclesiasticam disciplinam*) ни в образе своего действования, ни в кротости нравов».⁷⁷² Так поступал Киприан, надо полагать, из опасения того, чтобы ни сам Новат, ни его сторонники не получили бы некоторого основания говорить, что новый епископ сводит де личные счёты

со старыми пресвитерами – своими опасными конкурентами. Однако снисходительность и кротость епископа Киприана не только ничуть не исправили пресвитера Новата, а ещё больше его деморализовали. Новат дошёл до такой степени нравственной распущенности, что своим поведением стал позорить всю пресвитерскую коллегию города Карфагена, которая и потребовала, наконец, для него суда у своего епископа. Киприан охотно пошёл навстречу такому справедливому требованию, и Новату грозила серьёзная расплата за все его личные и церковные вины. Был определён уже и день самого суда над Новатом. Но как раз в это именно время открылось гонение Деция, и оно надолго отсрочило суд над Новатом. Последний поспешил использовать наступившее общецерковное бедствие и из ответчика подсудимого вскоре сам превратился в обвинителя и судью.⁷⁷³

Отмеченный нами выше факт ухода епископа Киприана из города Карфагена и его укрывательства от гонения и был тем первым удобным случаем, который не преминули использовать все личные его враги. Игнорируя мотивы этого осторожно-мудрого и, в известной степени, как мы уже говорили выше, даже самоотверженного поступка Киприана, они исключительное внимание обратили на одну внешнюю его сторону, трактуя его как бегство от гонения и как малодушный, пассивный отказ от исповедания христианства, чуть ли не равносильный полной фактической измене ему. Судя по тем оправдательно-защитительным письмам, которые вынужден был писать Киприан своему и ещё больше римскому клиру, клеветы его врагов не оставались без результата и набрасывали некоторую и даже довольно серьёзную тень на репутацию Киприана, как мужественного и стойкого борца за христианское исповедание.⁷⁷⁴ Особенно показательно в этом смысле одно письмо римского клира, которое, как бы намеренно игнорируя Киприана, даже и адресуется на имя клира карфагенского. Письмо это специально вызвано фактом удаления Киприана и написано в тоне самой неприкрытой иронии, резко осуждающей поведение епископа, который, как наёмник, малодушно покинул свою паству в наиболее тяжёлый для неё момент.⁷⁷⁵ К счастью,

впрочем, успех клеветников Киприана на этот раз оказался довольно скоропребным и непрочным. Киприану сравнительно быстро и легко удалось разоблачить все возведённые на него клеветы, выяснить действительные мотивы своего ухода и тем самым снова вернуть себе доверие и уважение всех искренних людей, как об этом всего лучше свидетельствует ряд писем (адресованных теперь уже прямо к Киприану) того же римского клира, который сначала, как мы это видели, дал наиболее резкую оценку поведения карфагенского епископа.⁷⁷⁶ Однако, в силу известной французской поговорки *calomniez, calomniez! quelque chose en restera toujours!* («клеветайте, клеветайте, что-нибудь да останется!»), нечто без сомнения осталось и на репутации епископа Киприана, чем не раз и потом злоупотребляли все его враги.⁷⁷⁷

А между тем события в Христовой церкви продолжали развиваться своим чередом. Гонение Деция, бывшее очень грозным и опасным при самом его начале, вскоре же стихло, вероятно, под влиянием подготовлявшейся, а затем уже и наступившей войны римлян с готами, во время которой погиб и сам император-гонитель.⁷⁷⁸ Указанное обстоятельство не замедлило соответствующим образом отразиться и на положении церкви, главным образом той её части, которая смалодушествовала в разгар самого гонения и образовала, как мы уже говорили, огромную массу так называемых «падших» (*lapsi*), в отличие от устоявших твёрдыми (*stantes*) и даже принявших за своё исповедание те или иные лишения и пытки (*confessores, martyres*). Количество «падших» в гонение Деция было так велико, и степень их падения или характер их виновности были так неодинаковы, что «падшие» именно с этого гонения стали различаться на три главных класса в зависимости от тех действий, которыми они себя скомпрометировали. Первый класс – наиболее тяжело падших – получил название *sacrificati*, т.е. Активно участвовавших в языческом религиозном культе (*sacra* – молитвы, жертвы, религиозные церемонии); второй класс – *thurificati* – состоял, по-видимому, из тех, кто более пассивно участвовал в предыдущем, так сказать, при сем присутствовал и обонял дым

языческих курений (thus – фимиам); и третий – наиболее обширный класс – получил название «libellatici», т.е. людей, выправлявших и подписывавших особое свидетельство (libellum), удостоверяющее – и чаще всего чисто фиктивно – непричастность к христианству или отречение от него (мнимое).⁷⁷⁹

Во всей огромной массе «падших» только сравнительно очень небольшой процент оказался таких злостных ренегатов, которые своим отказом от христианства покончили все счёты с ним. Преобладающее же большинство состояло просто лишь из малодушных людей, которые сначала, под первым впечатлением грозного Дециева эдикта, действительно отпали от христианства, но сделали это отнюдь не по убеждению, не из-за разочарования в нём, а лишь «страха ради иудейска», из нежелания потерять имущество, лишиться должности или из опасения подвергнуться темнице и пыткам. Сюда прежде всего должен быть почти полностью отнесён весь наиболее обширный класс lapsi, известный под именем libellatici.⁷⁸⁰ Вполне понятно, что все такие падшие теперь, когда главная гроза гонения миновала, снова захотели войти в недавно покинутую ими церковную ограду и стали осаждать клириков и епископов просьбами об обратном их приёме. Но вопрос о принятии падших был далеко не так лёгок и прост, как, может быть, им это казалось. Наиболее серьёзно и остро он поставлен был в Карфагенской церкви, где вызвал, по отзыву епископа Киприана, новую враждебную бурю, едва не равную только что затихшему гонению.⁷⁸¹

Почему вопрос о lapsi всего сильнее взволновал именно Карфагенскую церковь? На это существовало в ней целый ряд веских причин. Первая и главная причина – это самое количество здесь «падших». Нигде, насколько нам известно, не было такого множества «падших», как именно в Карфагене: количество lapsi здесь чуть ли не превышало число stantes, как это косвенно можно вывести из ряда случайных замечок Киприана, например, что «враждебная буря низвергла большую часть народа нашего»,⁷⁸² и что мы «поставлены между развалинами заслуживших наказание и останками боящихся,

между множеством ослабевающих и небольшим числом стоящих твёрдо».⁷⁸³

Другая важная причина особенного обострения в Карфагене вопроса о lapsi заключалась в суровости практиковавшейся здесь церковно-покаянной дисциплины. Всегда несколько монтанистически настроенная Карфагенская церковь особенно строго относилась к явным грешникам, исключая их из своего общения и неохотно допуская их покаяние и возврат в неё. Именно здесь, в Карфагенской церкви, раньше всего определилось различие грехов на лёгкие (*delicta leviora*) и тяжкие или смертные (*delicta mortalia*). И если относительно первой группы ещё допускалось единичное покаяние (т.е. один раз в течение целой жизни), то относительно второй группы возможность даже и такого покаяния исключалась вовсе. Отпадение от христианства, измена ему трактовалась, конечно, как самый тяжкий грех и относилась к категории «непрощаемых вин» (*venia irremissibilia*), наравне с убийством и блудом. Впавшие в подобный тяжкий грех должны были оплакивать своё падение во всю последующую жизнь, и единственная милость, которую могла оказать им церковь, это – в час смертный принять их последний покаянный вздох, но не разрешать их от греха, так как прощение и разрешение таких грехов принадлежит лишь одному Богу. Главным идеологом такой ригористически суровой покаянной дисциплины был карфагенский пресвитер Тертуллиан,⁷⁸⁴ впоследствии, как известно, уклонившийся даже прямо в монтанизм. И хотя в некоторых церквах, как, например, в римской при папе Каллисте, она была уже несколько смягчена,⁷⁸⁵ но в Карфагенской ещё продолжала действовать во всей своей силе, будучи подкреплена здесь и авторитетом Карфагенского Агриппинова собора.⁷⁸⁶ Таким образом, вся «павшая» половина Карфагенской церкви не только очутилась за оградой церкви, но и почти вовсе лишена была надежды снова в неё войти.

Наконец, далеко не последнюю роль в обострении у карфагенцев дела «падших» сыграли и те местные условия, которые существовали здесь в это время; разумеется, главным образом, два факта – укрывательство епископа и интригу

«некоторых клириков». Отсутствие епископа, как это легко понять, уже само по себе ослабляло церковную власть; а то обстоятельство, что епископ скрылся от гонения, даже и умаляло её моральный престиж. При таких условиях не особенно-то удобно и легко было Киприану заочно предъявлять прежние строгие требования к падшим, так как его отказ не мог быть подкреплён авторитетным личным примером. Наоборот, епископ Карфагена скорее рисковал выслушать сравнение и себя с подобным же «падшим», т.е. с лицом, не выдержавшим натиска гонений, а малодушно укrywшимся от него, что, как мы уже видели, действительно и имело место, по крайней мере в начале, пока Киприану не удалось разоблачить инсинуаций своих постоянных интриганов из числа его же клириков.⁷⁸⁷ Но эти разоблачённые клирики не думали слагать оружия: они решили переменить только тактику – из тактики глухого протеста и заочных клевет на Киприана они перешли теперь к тактике открытого неповиновения Киприану и явного возбуждения против него всей Карфагенской паствы, которая обстоятельствами времени была поделена теперь на три главных группы – *lapsi*, *stantes* и *confessores*.

Для достижения своей цели интригующие клирики решили использовать один почтенный обычай, существовавший в древней церкви и практиковавшийся, в частности, здесь в Карфагене ещё и во времена Тертуллиана (хотя, надо заметить, лично им и не одобряемый).⁷⁸⁸ Обычай этот состоял в том, что преимущественное право ходатайствовать о милости или прощении грешников, впавших в смертный грех измены христианству, признавалось за мучениками и исповедниками. Здесь очевидно действовала та логика, что мученик христианства, перенесший за своё исповедание чрезвычайные, исключительные страдания, тем самым как бы приобретал и особые, так сказать, сверхдолжные заслуги, избытком которых он мог делиться и с теми, у кого была их нехватка. В таком случае мученик выдавал от своего лица особую «ходатайственную грамоту» (*libellus pacis*) к епископу той церкви, членом которой состоял тот или другой грешник и уже от воли епископа, а также от согласия на это клира и народа

зависело обсудить это ходатайство и уважить его или отклонить. Во всяком случае, подобные примеры случались прежде очень редко и ограничивались лишь самым тесным кругом лиц, по большей части ближайших родственников исповедника – его матери, сестры, жены, брата и т.п. Вот этот-то почтенный институт и подвергся теперь самому грубому искажению со стороны «некоторых» Карфагенских клириков, воспользовавшихся им как новым орудием в борьбе с Киприаном. «Павшим» негодные клирики-подстрекатели стали внушать мысль, что Киприан слишком жесток, что он не имеет права отвергать ищущих воссоединения с церковью и что самое это право, в сущности, даже и не принадлежит ему – малодушно укрывшемуся епископу – а составляет заслуженную привилегию «героев веры» – мужественных исповедников, запечатлевших свою твёрдость в вере собственной кровью, которые и теперь ещё, по большей части, продолжают томиться в темницах. Идите к исповедникам, – подстрекали они «падших», достаньте от них особые разрешительные грамоты и, предъявив эти грамоты клиру и епископу, смело требуйте своего обратного приёма в церковь, в котором вам уже никто не имеет права отказать тогда.

Конечно, всем «падшим» такой облегчённый путь возврата в церковь пришёлся как нельзя более по вкусу; и вот из писем Киприана мы видим, что целые огромные толпы «падших» действительно направляются к темницам и осаждают томящихся там «исповедников» своими настойчивыми просьбами о «грамотах мира»; заручившись же таковыми, они идут к клирикам и уже не просят, а прямо требуют от них своего обратного приёма в церковь. Неоднократные и сильные жалобы на такое дерзкое поведение «падших», вызванное снисходительной поблажкой и ласкательством «некоторых» клириков, мы встречаем во многих письмах святого Киприана. Так, например, в специальном письме «к Карфагенскому клиру о некоторых пресвитерах, безрассудно даровавших мир падшим», Киприан прямо выводит эту интригу наружу, когда говорит: «Но не следует скрывать этого теперь, когда некоторые из вас вводят в обман наше братство и, желая угодить

безрассудной готовностью к дарованию мира падшим, только более вредят им».⁷⁸⁹ Аналогичную же горькую жалобу помещает Киприан и в ответном письме к самим Карфагенским исповедникам: «До сих пор я был уверен, что находящиеся там у вас пресвитеры и диаконы руководят вас своими советами и самым полным образом наставляют в законе Евангельском... Но теперь с величайшей болезнью сердца узнаю, что там не только не внушают вам божественных заповедей, но и противодействуют им; что некоторые пресвитеры отвергают даже то, что вами самими делается и осмотрительно в отношении к Богу и почтительно в отношении к Божьему священнику».⁷⁹⁰ Всё это в сходных же выражениях излагает Киприан и в письме к народу: «Между тем я слышу, что некоторые пресвитеры, не помня об Евангелии, с неуважением к священному сану епископа и его кафедре, вошли уже в общение с падшими... падшие бдительно позаботились бы об удовлетворении и умилоствлении Бога, если бы некоторые *угодливые пресвитеры* (курсив наш) не обманули их».⁷⁹¹

Интрига «некоторых пресвитеров-подстрекателей» велась ими, так сказать, на два фронта: с одной стороны, как только что мы видели, она направлена была на «падших», которых привлекали лёгкостью обратного приёма в церковь; а с другой – и на самих «исповедников», которым усиленно льстили, преувеличивая их роль в этом деле. Мы уже видели, что незакономерное участие «исповедников» в покаянной дисциплине церкви раньше не шло дальше редких случаев почтительного ходатайства со стороны какого-либо исповедника за близких к нему по плоти грешников пред лицом местного епископа и данной церковной общины. Прибегая к современному сравнению, *libellus pacis* была как бы своего рода протекцией, оказываемой просителю со стороны сильного и влиятельного человека. Но как письмо с протекцией на просимое место ещё не есть самое определение на это место, так и *libellus pacis* ещё не было актом воцерковления «падшего».⁷⁹² Так обстояло это дело до сих пор. Но совершенно другое, крайне превратное направление получает оно теперь. Исповедникам усиленно внушалась мысль, что дело принятия

падших всецело подлежит их компетенции: они его начинают, они же самостоятельно его и заканчивают. А те «грамоты мира» (*litterae aut libelli pacis*), которые они выдают «падшим», это – не ходатайства, а как бы приказы, которыми исповедники делают свои распоряжения, обязательные для епископа и для той церкви, на имя которых ими выдаются подобные грамоты.⁷⁹³ Совершенно ясно, что роли «исповедников» и «епископа» через это совершенно переставлялись: исповедник из ходатая перед епископом превращался как бы в его верховного начальника, диктовавшего епископу свои безапелляционные распоряжения; а епископ становился в обидное положение лица, подчинённого исповеднику, или, во всяком случае, сильно и серьёзно им стеснённого и урезанного в своих законных правах.⁷⁹⁴

К сожалению, эта последняя лесть оказалась горше всех прочих: она-то именно и обострила вопрос о падших, доведя его чуть ли не до степени открытого конфликта епископа Киприана с Карфагенскими исповедниками. И, конечно, церковная дисциплина приходила от того в ещё большее расстройство, причём ответственность за это злонамеренно слагалась на Киприана. Вся эта история получала такое крайне невыгодное для Киприана освещение, что излишне, де, требовательный и придирчивый епископ отказывал несчастным падшим в том, что им уже дали снисходительные и добрые исповедники, снабдившие их своими грамотами мира. Уже одно подобное сопоставление мужественных исповедников со скрывшимся от гонения епископом говорило не в пользу последнего. А если прибавить к этому, что снисходительность исповедников как нельзя больше отвечала и желанию самих падших, то легко понять, что призывы епископа к покаянию, к осмотрительности, осторожности и терпеливому ожиданию соборного решения имели сравнительно небольшой успех, а нередко вызывали падших даже и на прямые эксцессы.⁷⁹⁵

И нужен был весь ум, вся находчивость, весь исключительный такт Киприана и его огромный административный талант, чтобы уладить этот конфликт, чтобы разоблачить скрытую здесь интригу, чтобы поставить исповедников на своё место, нисколько их не обижая, и чтобы

снова поднять столь безнадежно уроненную покаянную дисциплину в Карфагенской церкви. Задача достигнуть всего этого и дала главное содержание всей обширной переписке Киприана, которую он вёл из своего добровольного заточения с своим клиром и народом, с Карфагенскими исповедниками, а также с римским клиром и его исповедниками.⁷⁹⁶

Эти письма Киприана – лучшее свидетельство его глубокого житейского такта и его блестящего административного таланта. С каждой из перечисленных групп Киприан ведёт особую речь, применительно к её роли в общем деле, всем воздаёт должное и не скупится на похвалы. Но в то же время он никого не поощряет в заблуждениях, а старается всех, уклоняющихся от истины, вернуть на правый путь. Однако он делает это так тонко и умело, так кротко и любовно, что никого не обижает и не раздражает, а скорей всех ведёт к добровольному раскаянию. Так, исповедников Киприан постоянно именует «возлюбленнейшими, мужественнейшими, блаженнейшими братьями»,⁷⁹⁷ хвалит «их веру и доблесть»,⁷⁹⁸ гордится их славой, поскольку она падает и на него,⁷⁹⁹ просит их научить клириков твёрдому хранению церковной дисциплины,⁸⁰⁰ признаёт даже за исповедниками возможность получения «божественного вразумления относительно учения церкви», но при условии соблюдения ими умеренности и осторожности.⁸⁰¹ В письмах к народу Киприан не упускает случая похвалить его за всегдашнюю лояльность в отношении к епископу и церковной дисциплине: «Наш народ, как я знаю, смирен и боязлив», и он никогда сам не пошёл бы ни на какую преступную оппозицию, если бы его не подстрекали к тому некоторые «угодливые пресвитеры». ⁸⁰² Киприан настолько высокого мнения о здравом смысле народа, его доказанной твёрдости в вере и преданности церкви, что не боится этому самому народу вручить заботу и попечение о падших, чтобы настроить их души сообразно с божественными заповедями.⁸⁰³

Сравнительно говоря, более суров и властен тон писем Киприана к своему клиру. Но это и вполне понятно, так как клир Карфагенский, говоря вообще, далеко не весь оказался на высоте своего положения и даже выделил из своего состава

такие негодные элементы, которые главным образом и творили всю эту смуту. Известно, например, что Карфагенские клирики иногда подолгу не осведомляли Киприана о положении церковных дел, очевидно потому, что бесконтрольно хозяйничали сами. И вот Киприан пишет им: «Удивляюсь, возлюбленнейшие братья, что на многие и частые мои к вам письма вы ничего мне не отвечали, тогда как, получив от вас сведения, я мог бы рассудить, как повести дела, чтобы таким образом всячески содействовать и пользе, и нуждам нашего общества».⁸⁰⁴ Тем же духом заслуженной укоризны проникнуто и другое письмо Киприана к его клиру: «Долго терпел я, возлюбленнейшие братья, полагая, что скромное наше молчание послужит к миру. Но так как некоторые (разумеются «пресвитеры») по неумеренной и опрометчивой надменности усиливаются безрассудством своим возмутить почтительность мучеников, скромность исповедников и спокойствие всего народа, то не следует далее молчать, чтобы излишней молчаливостью не повредить себе и народу».⁸⁰⁵ На таких непокорных возмутителей находится у Киприана и властное архипастырское слово: «те из вас, которые, по безрассудству, неосмотрительности и надменности, не Обращают внимания на человека, пусть хотя Бога убоятся, – зная, что в случае дальнейшего упорства их в тех же делах, я употреблю наказание, заповеданное мне Господом, именно: временное запрещение священнодействия».⁸⁰⁶ Но по большей части письма епископа Киприана и к своему Карфагенскому клиру содержат в себе отечески внушительное назидание клиру и подробное выяснение его прав и обязанностей, с указанием на ту ответственность, какой подвергаются клирики в случае нерадения, слушания или хотя бы временного промедления с исполнением его распоряжений. Таково, в особенности, большое письмо епископа Киприана, озаглавленное в русском переводе: «К клиру, о молитвах к Богу». В нём, после обстоятельного вразумления клириков, Киприан пишет: «Всё это я должен был открыть вам, а не таить в душе моей; потому что каждый из нас может здесь найти для себя и наставление, и руководство. И вы также не скрывайте у себя этого письма, а

передайте его братьям для прочтения. Ибо задерживать у себя то, чем Господь благоволил наставить и вразумить нас, свойственно человеку, который не желает брату своему наставления и вразумления».⁸⁰⁷

И нельзя, в конце концов, не отметить, что и здесь Киприан достиг очень крупного успеха: внутри самого же клира началось оздоровительное течение, направленное против гнездившейся в нём оппозиции епископу, выражавшейся главным образом в крайней снисходительности к падшим, вопреки осторожно-осмотрительной тактике самого епископа Киприана. Лучшим доказательством произошедшей в клире перемены служит тот внутренний корпоративный суд, в результате которого пресвитер Гай Дидденский вместе с единомысленным ему диаконом были лишены братского общения, т.е. или вовсе низложены с своих иерархических степеней, или, по меньшей мере, временно запрещены в них.⁸⁰⁸ Такую расправу с нарушителями церковной дисциплины Киприан вполне одобряет и даже узаконяет её в виде нормы: «Но если кто нетерпеливый и опрометчивый из наших ли пресвитеров и диаконов или из посторонних дерзнёт прежде решения нашего сообщаться с падшими, то да удалён будет таковой от общения нашего, и потом он должен будет пред всеми нами дать отчёт в своём безрассудстве, когда, по милости Господа, соберёмся воедино»⁸⁰⁹

Подводя некоторый предварительный итог «делу падших» в Карфагенской церкви за первый его период – время отсутствия епископа Киприана из Карфагена и его пребывания в убежище – сошлёмся для этого на характеристику Монсеаух, который буквально говорит так: «В первые месяцы 250 года Карфагенская церковь как бы раскололась на два лагеря: с одной стороны епископ, большинство клириков и миряне, уважающие (*respectueux*) церковную дисциплину; с другой почти все *lapsi*, немалое число верных, множество исповедников и несколько пресвитеров, постоянно враждебных епископу».⁸¹⁰ Обе этих партии искали себе опоры и поддержки в Риме, и первоначально такую поддержку встретила себе именно оппозиционная партия, партия противников Киприана и сторонников снисходительно широкой (*laxi*) тактики

относительно lapsi. Но затем Киприану удалось привлечь римских клириков и исповедников на свою сторону и в союзе с ними установить общее решение по делу lapsi в том смысле, что с этим делом не следует безрассудно торопиться, а необходимо дожидаться прекращения гонения и наступления более мирных дней, когда это важное общецерковное дело должно быть обстоятельно исследовано и вырешено на соборах церкви. К такому единственно правильному взгляду на волновавший всех вопрос о lapsi стали присоединяться и епископы других африканских церквей, так что смута, вызванная этим вопросом, или, точнее говоря, искусно его использовавшая, стала было уже затихать, и церковь Христова готовилась вкусить давно желанный не только внешний, но и внутренний мир. Однако последующие обстоятельства вскоре показали, что то был ещё далеко не настоящий мир, а лишь затишье перед бурей – на этот раз чисто внутренней, – которая вскоре и разразилась над двумя главнейшими церквами Запада: Карфагенской, в виде схизмы Новата и Фелициссима, и римской, в виде раскола Новациана.

II. Карфагено-римская схизма Новата, Фелициссима и Новациана.

В самой тесной, неразрывной связи с только что изложенным нами «делом падших», как оно проявило себя в Карфагене, а отчасти и в Риме (переписка Киприана с римским клиром и его исповедниками), стояла и та одновременно возникшая в обоих названных пунктах церковная смута, которая известна в истории под именем расколов Новата и Фелициссима – в Карфагене и схизмы Новациана – в Риме. Но, в сущности, карфагенский и римский расколы настолько тесно внешне и внутренне связаны между собой, что их почти невозможно разделять, а правильнее рассматривать как одно и то же противоцерковное движение, как одну карфагено-римскую схизму, объединенную даже единством своих главных расколоучителей – Новата и Новациана – нередко совместно выступавших как в Риме, так и в Карфагене.

Названная карфагено-римская схизма развилась на почве предшествующей, хотя временно и затихшей, но еще далеко не ликвидированной церковной смуты, вызванной «делом падших». Она была естественным продолжением и логическим завершением предыдущей истории «падших», в которой, как мы знаем, роль скрытой движущей пружины играла интрига «некоторых пресвитеров» и солидарных с ними исповедников. И вот эта-то клерикальная интрига окрепла, развилась и окончательно вышла наружу: получив обильную новую пищу и в Карфагене, и еще больше в Риме, она вылилась теперь в формальный церковный разрыв, или раскол, занявший воинствующую позицию по отношению к великой церкви и её главным тогдашним вождям на западе – карфагенскому и римскому епископам.

Указанная церковная смута началась в Карфагене по следующему поводу. Когда в конце 250 года гонение Деция, отвлеченного начавшейся войной с готами, стало затихать, этим поспешил воспользоваться Киприан, чтобы, насколько это оказывалось возможным, уврачевать раны, нанесенные

гонением клиру и пастве. Забота Киприана относительно клира выразилась главным образом в том, что он пополнил этот клир, сделав ряд новых поставлений на убылые места мученически скончавшихся или же павших клириков, о чем, между прочим, он находит нужным дать подробный отчет своему клиру и верному народу.⁸¹¹ Новое же попечение Киприана о всей его пастве сказалось в реорганизации им экономической помощи. Мы уже знаем, что гонение Деция сопровождалось также и конфискацией имущества у христиан, которые или погибали мучениками, или томились в темницах, или даже только укрывались. Вследствие этого чуть ли не все мужественные и твердые исповедники христианства очутились в очень тяжелом и бедственном материальном положении; и больше всего, разумеется, пострадали от этого «исповедники», которые, потеряв имение, теряли благодаря истязаниям чаще всего и способность к труду, а нередко и самую возможность его, продолжая томиться в темницах. Вот почему у христиан издавна существовал благочестивый обычай помогать исповедникам своими приношениями, добрый пример чего постоянно подавал и сам Киприан. Теперь, не довольствуясь такой, все же частной и случайной благотворительностью, епископ Киприан решил реорганизовать её на более широких началах. Для этой цели в начале 251 года он избрал специальную комиссию из четырёх лиц – двух соседних епископов (Калдония и Фортуната), одного известного исповедника (пресвитера Рогациана) и одного почтенного клирика (пресвитера Нумидика). Комиссии этой Киприан поручил как самый сбор благотворительных сумм, так и их справедливое распределение, причём за критерий последнего он рекомендовал взять степень мужественного исповедничества христианства или, по крайней мере, отсутствие прямой измены ему.⁸¹² В силу этого все падшие (lapsi), естественно, исключались из круга лиц, могущих рассчитывать на церковное пособие. А между тем многие из них, как мы знаем, успели уже так или иначе снова проникнуть в церковь и на этом основании считали себя её полноправными членами. Естественно, что на такой почве легко вырос новый

конфликт: не получая пособия, lapsi опять заволновались и стали обвинять комиссию, назначенную епископом Киприаном, и, конечно, его самого в несправедливом и пристрастном распределении общецерковного пособия. Во главе таких недовольных стал богатый и влиятельный мирянин, вскоре получивший каким-то не совсем прямым путём сан диакона⁸¹³ – некто Фелициссим, за спиной которого действовали те же давно знакомые нам пять пресвитеров – личных недругов Киприана, во главе с пресловутым пресвитером Новатом, откуда и самый церковный мятеж получил имя своих главных вождей – раскола Новата и Фелициссима.⁸¹⁴

Ввиду того большего значения, какое принадлежит карфагенскому расколу в истории всех религиозных споров и соборов киприановой эпохи, остановимся на нём с некоторой подробностью, а именно, проследим историю его возникновения и первоначального развития по письмам епископа Киприана. Главным источником наших сведений о нём являются четыре письма самого Киприана (два к клиру, клиру и два к папе Корнелию)⁸¹⁵ и одно, адресованное к нему (епископа Калдония).⁸¹⁶ О том, что первовиновником раскола был никто иной, как уже достаточно известный нам пресвитер Новат, узнаём мы из специального письма епископа Киприана к папе Корнелию, озаглавленного в русском переводе «к Корнелию о злодействах Новата».⁸¹⁷ Выше мы уже приводили выдержки из этого знаменитого письма, главным образом, с целью обрисовать нравственную негодность Новата и его преступно-подстрекательскую роль в вопросе о lapsi и в деле оппозиции епископу Киприану.⁸¹⁸ Говорили мы также уже и о том, что надменность, высокомерие и различные преступления Новата настолько возмутили нравственное чувство его ближайших коллег – карфагенских же пресвитеров, что они потребовали, наконец, суда над ним у епископа, который не успел состояться лишь вследствие начавшегося гонения.⁸¹⁹ За период гонения Новат сильно увеличил все свои вины – в особенности противодействие епископу в вопросе о lapsi. И вот теперь, когда гонение стихло и усилились толки о соборе и суде, Новат, имевший слишком много причин опасаться этого суда,

поспешил заблаговременно сбежать в Рим, к местным исповедникам и клиру, надеясь среди них встретить себе сочувствие и поддержку. В Риме, как раз в это самое время, только что началась своя серьёзная иерархическая распря на почве борьбы вновь избранного папы Корнелия с его обиженным соперником – пресвитером Новацианом. В союзе с этим последним Новат и в Риме оказал энергичную поддержку иерархической смуте и содействовал образованию здесь так называемого новацианского раскола. Таким образом, римский папа Корнелий имел полное право негодовать на карфагенских выходцев как на лиц, усиливших и организовавших римский раскол.

Во главе этих пришельцев стоял подследственный пресвитер Новат, которого Киприан и характеризует: это – «поджог и пламя для возбуждения пожаров раздора, вихрь и буря для кораблекрушений веры, враг покоя, противник тишины, неприятель мира».⁸²⁰ Тем более, конечно, естественно, что при таких крайне беспокойных свойствах своей натуры Новат был главным виновником всей карфагенской смуты, о чём в очень решительных выражениях и пишет Киприан: «это всё тот же Новат, который у нас возжёт первое пламя несогласия и раскола, который здесь отторгнул некоторых из братьев от епископа, который во время самого гонения, извращая умы братьев, был для нас новым некоторым гонением».⁸²¹ В особенности важны для нас дальнейшие строки Киприанова письма, в которых он ясно выставляет Новата прямым вдохновителем Фелициссима. «Это он, который Фелициссима, слугу своего (*satellitem suum*, точнее – своего верного союзника и преданного сподвижника), без моего согласия и ведома (*неc permittente me неc sciente*) по своему злоумышлению и гордости поставил диаконом (*diaconum... constituit*)».⁸²² Слова эти не оставляют сомнения в том, что душой и вдохновителем карфагенского раскола был именно пресвитер Новат, имевший давние личные счёты с Киприаном, а теперь находившийся ещё и под угрозой решительного церковного суда. Фелициссим же был второй, подставной фигурой на фоне карфагенского раскола, хотя и выдвинутой обстоятельствами времени на

первый план в качестве внешнего, фактического расколоводца. Подобным же образом освещает Киприан роль Фелициссима вместе с его вдохновителями и в другом письме к епископу Корнелию: «относительно же того, что у нас постановлено по делу некоторых пресвитеров (*ad presbyterum quorundam*) и Фелициссима, товарищи наши для твоего сведения послали тебе за собственноручной подписью письмо... Ещё лучше сделаешь, брат, если копии с писем, писанных мною о том же Фелициссime и пресвитерах его шайки (*eodem Felicissimo et de presbyteris isdem* – в оригинале, как видим, выражено мягче), к здешнему клиру и народу (в оригинале *ad clerum istic, non et ad plebem scripseram* – «к клиру, но не и к народу писал»)... прикажешь прочесть у себя перед братьями, чтобы и там, и здесь братство наше относительно всего было нами одинаково вразумляемо».⁸²³

О самых обстоятельствах дела, при которых началась схизма Новата и Фелициссима, мы осведомляемся прежде всего из письма Киприана «к Калдонию, Геркулану и прочим, об отлучении Фелициссима». «Вы извещаете о бесчинных и коварных замыслах Фелициссима (*multa inprobe et insidiose esse molitum*) – извещаете о том, что он, кроме прежних неправд и грабительств (*fraudes suas et rapinas*), о которых уже давно многое мне известно, теперь покусился ещё отделить от епископа часть народа... Я послал вас вместо себя своими наместниками (*pro me vicarios miserim*), чтобы вы раздачей денег предотвращали нужды братьев наших... а вместе с тем разузнавали об их возрасте, обстоятельствах и заслугах... а он (Фелициссим) стал противодействовать (*ille intercesserit*), чтобы никто не мог воспользоваться пособием и чтобы то, что я желал, невозможно было разузнать посредством тщательного исследования».⁸²⁴ Nelke – один из лучших комментаторов писем Киприана – такое дерзостное выступление Фелициссима объясняет, во-первых, тем, что он, как диакон (и, вероятно, довольно влиятельный, так как он происходил из богатых мирян), на обязанности которого лежала раздача пособий, был лично обижен тем, что его устранили от этого дела и даже не включили в состав комиссии; а во-вторых, Фелициссим, как и

другие негодные клирики, испугались названной комиссии, поскольку она, помимо экономической функции, облечена была и важными следственно-дисциплинарными полномочиями.⁸²⁵ Из чувства оскорблённого самолюбия и страха, предстоявшего им наказания Новат, Фелициссим и все их единомышленники, как из клира, так и из народа, решили пойти, как говорится, напролом и открыто отделиться от епископа, то есть создать свою особую раскольническую общину. Об этом начальном моменте раскола Киприан в цитируемом нами письме говорит так: «не уважив достоинства места, мною занимаемого, не стесняясь ни вашей властью, ни вашим присутствием, он (Фелициссим) по собственному влечению отторгся с весьма многими (*proripuerit se cum plurimis*), возмутив спокойствие братьев и, по безрассудной дерзости, сделался вождём крамолы и начальником возмущения (*ducem se factionis et seditionis principem*)»⁸²⁶

Сказав сначала, что Фелициссим увлёк за собою «весьма многих», Киприан далее говорит, что «весьма же многие» не поддались его соблазну или тотчас же образумились и его оставили: «впрочем, я радуюсь, что весьма многие из братьев отстали от его буйства (*ab ejus audacia recessisse*) и лучше захотели пребыть в мире вместе с вами, чтобы остаться с своей матерью-Церковью и принимать от неё вспоможения (*stipendia*) по распределению епископа».⁸²⁷ Фелициссим, как мы узнаём из данного письма Киприана, грозил отлучить от церкви всех тех, кто будет иметь общение с Киприаном. С его стороны это, разумеется, было не более чем безрассудно-дерзкая угроза, которая теперь, в силу распоряжения Киприана, должна была прежде всего упасть на его же собственную голову: «пусть сам Фелициссим подвергнется тому приговору, который он первый произнёс, пусть знает, что он отлучён от нас (*ut abstentum se a nobis*)»⁸²⁸... Таким образом, отлучение вождя раскола было как бы вынуждено его же крайне вызывающим поведением: это был единственно возможный ответ на его дерзкий вызов. Совершенно тем же характером крайней, вынужденной меры, меры, к тому же налагаемой условно, проникнуты и распоряжения епископа Киприана относительно всех

последователей Фелициссима: «пусть и Авгенд, – который, не помышляя ни о епископе, ни о церкви, присоединился к его крамоле и расколу, – если и далее будет с ним упорствовать (sic!), пусть и он подвергнется тому же приговору, который навлёк на себя своим злоумышлением и безрассудством. Равным образом и каждый, пристававший к его крамоле и расколу (conspirationi et factioni), пусть знает, что не будет иметь с нами общения в Церкви (in ecclesia nobiscum communicaturum non esse), как добровольно захотевший отделить себя от церкви».⁸²⁹ Письмо заканчивается распоряжением Киприана прочитать его народу и переслать к клиру в Карфаген (откуда, между прочим, заключают, что Калдоний и Геркулан жили вне Карфагена, то есть были соседними епископами),⁸³⁰ присоединив к нему и поименный список всех сообщников Фелициссима. В ответ на это члены вышеназванной комиссии, усиленной, по-видимому, ещё одним новым лицом – епископом Виктором, написали Киприану следующее письмо, самое краткое из всех, имеющих в корреспонденции Киприана: «мы отлучили от общения (abstinuimus a communicatione) Фелициссима и Авгенда (вероятно, тоже клирика), также Репоста, что из изгнанников (de extorribus), Ирину рутилийскую и Павлу портниху, – о чём ты должен знать из моей приписки (ex adnotatione mea – вернее, не «приписка», а «формальное извещение»). Ещё мы отлучили Софрония и – тоже из изгнанников – Солиаса, погонщика мулов».⁸³¹ Все эти печальные факты, как и письма о них извещающие, падают на последний месяц пребывания Киприана в убежище, то есть на конец февраля и на начало марта 251 года, так как нам определённо известно, что вскоре же после Пасхи, приходившейся в этом году на 23 марта, Киприан уже вернулся в Карфаген.⁸³²

Быстрые и решительные меры, принятые против раскола Фелициссима (и Новата) в Карфагене, значительно ослабили его успех здесь; и, возможно, названный церковный мятеж вскоре бы и вовсе прекратился, если бы он не перекинулся в Рим и не встретил бы там родственного себе отклика в случайных обстоятельствах местной римско-церковной жизни. Говоря так, мы имеем в виду выборы в Риме нового папы –

Корнелия и протест против них, поднятый группой римских клириков и исповедников во главе с пресвитером Новацианом. Как мы уже знаем, первой жертвой гонения Деция был римский епископ Фабиан, претерпевший мученическую кончину 20 января 250 года.⁸³³ После его смерти, ввиду свирепствовавшего в Риме гонения, решено было повременить с выборами ему преемника до тех пор, пока стихнет гонение и можно будет произвести выборы нового епископа без явного риска его тотчас же лишиться (так как Деций преследовал прежде всего епископов). Такой момент, как мы видели, наступил весной 251 года, когда и Киприан счёл возможным покинуть своё убежище и вернуться в Карфаген.⁸³⁴ Приблизительно около того же времени, вероятно, несколькими неделями раньше,⁸³⁵ и римская церковь решила приступить к выбору себе епископа. Это она сделала открыто и даже торжественно, в присутствии шестнадцати прибывших в Рим епископов, при наличии всего многочисленного римского клира и с участием большого собрания верующего народа.⁸³⁶

Нам не известны все подробности данного избирательного собора, но хорошо известен его результат – возведение во епископа местного пресвитера – Корнелия, человека, как его рекомендует Киприан, «тихого и скромного», заслужившего «особенную похвалу» у всех сосвященников (*consacerdotibus cunctis*, то есть у епископов).⁸³⁷ Впрочем, цитируемое нами письмо Киприана, помимо результата выборов, отразило на себе и несколько характерных деталей самой процедуры их: во-первых, то, что Корнелий, по «врождённому смирению и соблюденной скромности» (*pro humilitate ingenitae et pro pudore virginalis continentiae* – вторая половина фразы точнее должна быть переведена: «и по стыду мужественного воздержания») не только не искал епископства, но даже уклонялся от него и, если в конце концов принял избрание, то лишь уступая моральному давлению избирателей. Во-вторых, что выборы Корнелия особенно сочувственно встречены были присутствовавшими на них епископами, которые и во время выборов сильно его хвалили, и после разослали о нём самые лучшие рекомендательные письма. Напротив, среди членов местной

римской церкви, в особенности у её клира, такого единодушия замечалось меньше, и раздавались даже недовольные голоса.⁸³⁸ В числе этих последних оказалась и влиятельная группа римских исповедников, с образованным и видным пресвитером Новацианом во главе, то есть как раз та самая группа, которой принадлежала руководящая роль в предыдущий период междуепископства.⁸³⁹ Вполне естественно, конечно, предположить, что протестом этой группы двигал в значительной степени личный мотив – понятной обиды за провал её кандидата, каковым, по всей видимости, был пресвитер Новациан. Но не менее вероятна и наличие другого, более глубокого, идейного мотива – не сочувствия программе мягкого и кроткого Корнелия и предпочтение ему взглядов более строгого и стойкого Новациана. При этом главным пунктом избирательной программы (говорим применительно к современному техническому языку), вносящим разделение и споры, являлся острый вопрос времени – дело падших, по отношению к которому одни стояли за более строгие меры, другие – за сравнительно снисходительные.

Здесь уместно отметить вообще, что по вопросам покаянной дисциплины в римской церкви с начала III века обнаружились два различных течения: одно – более узкое и суровое, представителем которого выступил антипапа Ипполит, другое – более широкое и гуманное, выразителем которого явился папа Каллист. Именно эти дисциплинарные споры главным образом и питали собою первую римскую схизму.⁸⁴⁰ При Каллисте и его преемниках победило, очевидно, второе, более, так сказать, либеральное течение. Но в период жестокого гонения Деция, под обаянием славной мученической смерти епископа Фабиана, снова, очевидно, взяло верх первое, консервативное течение, которое энергично поддерживали римские пресвитеры и исповедники, управлявшие делами церкви в период вакантности кафедры. Надо полагать, что главным образом на этой почве, то есть на почве разумно-строгого отношения к lapsi, произошло сначала примирение, а затем даже сближение Киприана с римскими исповедниками и клириками, поскольку всё это удостоверяется их оживлённой,

взаимно почтительной и даже дружественной перепиской.⁸⁴¹ Однако такое строго-консервативное течение не было достаточно устойчивым и популярным. Не устояло оно, как мы вскоре увидим, даже в карфагенской церкви, несмотря на то что сторону его держал первоначально сам епископ Киприан и за него говорили раннейшие традиции агриппиновско-тертуллиановского духа. Ещё менее популярно такое ригористическое течение было в римской церкви, где при Каллисте и его преемниках официальное признание получило другое, более широкое и либеральное течение. Вполне естественно, что, как только римская церковь стала входить в прежнюю норму, она пожелала восстановить и прежнюю снисходительную практику, тем более что в ней почувствовалась особенная нужда ввиду огромной массы «падших», в том числе и сравнительно лёгких (*libellatici*).

Победа более широкой и терпимой покаянной практики не замедлила отразиться и на выборах римского епископа, где огромное большинство подало свой голос именно за Корнелия как за мягкого и кроткого человека, обещавшего держаться снисходительно-примирительной политики в вопросе о *lapsi*. Партия строгих ригористов осталась в обидном меньшинстве. Но это не помешало ей довести своё упорство до конца, то есть до непризнания состоявшихся выборов Корнелия и до разрыва общения с ним и избравшим его большинством римской церкви. Во главе этой партии стал во многих отношениях заметный, но честолюбивый пресвитер Новациан, к которому примкнули влиятельный пресвитер Максим, а также несколько почтенных исповедников – Сидоний, Урбан, Макарий и прочие.⁸⁴² Видную роль в смысле организации этой партии и обострения её отношений с Корнелием сыграл сбежавший сюда из Карфагена главный зачинщик тамошнего раскола, пресловутый карфагенский пресвитер Новат, имевший уже немалый опыт в делах такого рода.⁸⁴³

На первый взгляд прямым противоречием кажется то обстоятельство, что Новат, протестовавший у себя на родине против строгости Киприана и мирволивший падшим, здесь, в римской церкви, примыкает к Новациану, защитнику самых

строгих мер в отношении к lapsi. Но это несомненное и кричащее противоречие в поведении Новата, очевидно, мало его смущало: та или иная постановка вопроса о lapsi служила для него не более чем поводом поднять то, что являлось настоящей движущей причиной его преступной деятельности, направленной на оппозицию и борьбу с личностью карфагенского епископа – Киприана.

Впрочем, профессор Harnack в своей превосходной статье о Новациане⁸⁴⁴ углубляя затронутый вопрос, справедливо указывает на то, что в Риме, в сущности, не было в это время никакой фактической почвы для принципиальной борьбы с епископской властью, следы чего ещё можно, пожалуй, усматривать в карфагенском протесте «некоторых клириков и исповедников» против распоряжений епископа Киприана. Не менее прав тот же учёный, когда ссылается и на первоначальное отсутствие у Новациана какого-либо ригоризма по вопросу о lapsi: «в римском письме (Epistula 30, Novatiano auctore), которое именно даже с формальной стороны редактировано превосходно и даёт лучшее представление о характере Новациана, чем все известия о нём, он открыто одобряет (ausdrücklich gebilligt) ту практику, которой следовал Киприан, так что при всей строгости к lapsi возможность обратного приёма libellatici у него отнюдь не исключается».⁸⁴⁵ Остаётся, таким образом, у Harnack'a лишь последний мотив оппозиции Новациана – это его личное соперничество с Корнелием и чувство оскорблённого самолюбия, будто бы толкнувшее его на путь открытого церковного раздора, для оправдания которого были выдвинуты потом и идейные разногласия по вопросам церковной дисциплины. Несомненно, этот мотив у Новациана, так же, как и у всех аналогичных с ним расколовождей (Ипполита римского, Новата), сыграл известную и, быть может, даже очень видную роль в последующей истории новацианской схизмы. Но именно только в последующей стадии новацианства, а не при первоначальном его возникновении. Признание решающего значения за гипотезой личных мотивов логически обязывало бы нас допустить, что новацианство возникло как протест выборам Корнелия. А между тем из писем

Корнелия к епископу Фабию антиохийскому нам определённо известно, что ничего подобного не было, так как Новациан, присутствовавший при выборах Корнелия, не только не выставлял своей кандидатуры, но «уверял страшными клятвами, что он вовсе и не желает епископства», ввиду чего его позднейшая претензия на епископство явилась полной неожиданностью для Корнелия, чем-то вроде *deus ex machina*.⁸⁴⁶ Да, наконец, и тот сравнительно высокий нравственный характер Новациана, который всё определённое и яснее выдвигается в новейших работах о нём,⁸⁴⁷ решительно не позволяет нам из такого слишком узкого мотива вывести исходный пункт всего последующего новацианства.

Недостаточность каждого из указанных мотивов заставляет нас искать нового, более решительного и непосредственного, который бы объединил все эти разрозненные мотивы и сообщил им необходимую импульсивность. И роль такого решающего, фактического мотива мы, вслед за епископом Киприаном, блаженным Иеронимом, Тертуллианом, Neander'ом, Harnack'ом, Venson'ом, Болотовым, Дюшеном и другими склонны приписать не чему-либо ещё, как уже хорошо знакомой нам интриге и подстрекательству карфагенского пресвитера Новата, придав ей более широкое историческое освещение.⁸⁴⁸

В начале 251 года, как мы видели,⁸⁴⁹ Новат с кружком ближайших своих сторонников бежал из Карфагена в Рим. Целью их появления здесь было не одно только бегство от угрожавшего им карфагенского суда – который всё равно мог судить их и заочно, – но также и жалоба на личность и поступки Киприана римскому клиру и его исповедникам. Расчёты Новата далеко не были лишены известной почвы и опоры. Он мог исходить прежде всего из той аналогии, что в Карфагене некоторая часть клира и ещё более значительная группа исповедников были недовольны Киприаном. Следовательно, на нечто подобное он смело мог рассчитывать и в Риме. Не забыл, конечно, Новат также и того, что в начале именно римский клир и его исповедники подняли первый протест против личности скрывшегося карфагенского епископа. И хотя позднее римский клир и его исповедники, по-видимому, примирились с

Киприаном, прежняя закваска несочувствия и осуждения всегда могла дать новое брожение в руках искусного агитатора. В этой-то, привычной ему, роли и выступил теперь Новат. Правда, не все его расчёты оправдались: первоначально и клир, и исповедники римской церкви, по-видимому, отказались войти в общение с Новатом и кружком осуждённых карфагенских клириков. Но настойчивость и происки Новата не остались всё же без успеха. Новату прежде всего удалось привлечь на свою сторону наиболее влиятельного римского пресвитера Новациана и вооружить его против Киприана. Затем, после смерти римского исповедника Моисея, остававшегося верным союзником епископа Киприана, на сторону Новата в его борьбе с Киприаном перешла и влиятельная группа римских исповедников (Максим, Никострат, Сидоний, Урбан, Макарий и другие).

Таким образом, в конце февраля 251 года (по смерти Киприанова сторонника – исповедника Моисея) Новату удалось организовать значительную и авторитетную группу лиц, которые ему сочувствовали и тем самым не одобряли тактики Киприана. Вот эта-то «римская группа новатистов» (то есть сочувствующих Новату) и была, если угодно, первым зерном последующего «новацианства». Но таких «новатистов» в Риме было всё же незначительное меньшинство, так что они едва ли бы решились повести какую-либо агрессивную тактику, если бы не произошло последующего осложнения на ближайших римско-епископских выборах. Новат и сочувствующая ему группа римских клириков и исповедников были крайне заинтересованы в том,⁸⁵⁰ чтобы на предстоящих выборах прошёл непременно их кандидат, то есть лицо, враждебно настроенное к карфагенскому епископу Киприану, с которым партия Новата, получив власть, думала, наконец, свести решительные счёты. И противники Киприана имели много шансов на успех, так как они предполагали выдвинуть кандидатуру пресвитера Новациана – человека очень умного, хорошо образованного и занимавшего видное положение в римском клире.⁸⁵¹ Однако расчёты «новатистов» на этот раз не оправдались. Огромное большинство римского клира и народа было совершенно чуждо этой интриге против

Киприана и не захотело её примешивать к такому важному и серьёзному делу своей церкви, как выборы себе епископа. Вот почему оно молчаливо отказалось от яркой кандидатуры Новациана и предпочло ему более скромную, но зато совершенно нейтральную кандидатуру пресвитера Корнелия.

Ввиду ясно чувствовавшегося провала кандидатуры Новациана, она, по-видимому, открыто даже не фигурировала на выборном собрании, так что избрание Корнелия совершилось по внешности даже почти (раене) единодушно. Но, разумеется, Новациан и его сторонники были глубоко обижены таким исходом дела и затаили в себе глухую вражду к Корнелию и Киприану.⁸⁵² И всего больше негодовал на случившееся, конечно, Новат, для которого с провалом Новациана рухнули и все надежды на могущественную поддержку Рима в борьбе с Киприаном. Естественно, что Новат не хочет сдаваться и лишь усиливает свою интригу: он провозглашает выборы Корнелия неправильными, всячески чернит его личность, подстрекает Новациана на открытое выступление, чуть ли не насильственно возводит его во епископа, пишет вместе с ним известительные об его избрании грамоты и рассылает их по всем церквам, а в некоторые, более влиятельные, снаряжает даже специальные посольства и, наконец, сам едет вместе с Новацианом в Карфаген, чтобы там на соборе лично бороться с Киприаном. Таким образом, Новат был подлинной душой новацианства и его первым действительным организатором, поднявшим всё это церковное движение главным образом на почве личной борьбы с Киприаном.⁸⁵³ В Риме эта борьба сама собою осложнилась, а вскоре и вовсе перешла в борьбу с епископом Корнелием, для чего позднее были привлечены и известные идейные основы, давшие предметное содержание и своеобразную окраску всему последующему новацианству.

Римскому расколу, в силу, вероятно, самого положения этой церкви как столичной и древнейшей на всём западе, пришлось сыграть более крупную роль в истории и принести больше вреда церкви. Успеху новацианства немало содействовала и та прочная консолидация новацианских общин, которую они вскоре же получили, организовавшись совершенно по типу

православных общин и параллельно с ними. Раньше всех появилась такая община в самом Риме, где через несколько недель после того, как православная церковь выбрала себе епископом Корнелия, партия раскольников при посредстве каких-то трёх итальянских епископов возвела себе в епископа Новациана.⁸⁵⁴ И, хотя вскоре после сего пресвитер Максим и несколько наиболее влиятельных исповедников оставили Новациана и примирились с епископом Корнелием,⁸⁵⁵ однако новацианская схизма продолжала крепнуть и расти, перекинувшись в Африку и найдя сочувственный отклик даже на более отдалённом Востоке. В частности, в Африке новацианство не замедлило соединиться с местным карфагенским расколом (Новата и Фелициссима), а позднее даже и поглотить его, создав ту ригористически непримиримую атмосферу крайнего новацианства, или кафаризма, в обстановке которого возник впоследствии «донатизм», принёсший так много зла и потрясений преимущественно всё той же североафриканской церкви.

Снова возвращаясь к карфагенской церкви и её епископу Киприану, мы склонны думать, что до своего возвращения из убежища, или точнее, до начала весеннего Карфагенского собора 251 года Киприан ещё ничего не знал о только что возникшей римской схизме (Новациана и Новата). Но зато тем сильнее удручали Киприана серьёзные нестроения в его собственной карфагенской церкви, которые особенно горько и тяжело переживались Киприаном ещё и потому, что в них он видел продукт всё той же застарелой язвы – «интриги некоторых пресвитеров», которая, как мы знаем, постоянно и раньше досаждала ему и его церкви. Почти полное прекращение гонения к весне 251 года уже позволяло Киприану оставить своё убежище. И к Пасхе он действительно надеялся получить радостное свидание с своей паствой после довольно продолжительной разлуки с ней (не менее четырнадцати месяцев). Но открывшийся церковный раздор создал неблагоприятные условия для спокойно-радостного возвращения Киприана, почему он решил отсрочить свой проезд, хотя и сделал это не без серьёзной душевной скорби.

Выражением этой скорби, а также новым, более углублённым истолкованием карфагенского раскола служит Киприаново «письмо к народу о пяти пресвитерах, приставших к возмущению Фелициссима».⁸⁵⁶ Здесь Киприан так же, как позднее и в письмах к папе Корнелию, ясно говорит, что первопричина раскола лежит вовсе не в Фелициссима, а всё в той же застарелой язве – интриге «некоторых пресвитеров», оппозиция которых из глухой, затаённой вражды перешла теперь в явное и открытое возмущение или раскол. «Зложелательство и вероломство (*malignitas et perfidia*) некоторых пресвитеров сделали то, что до Пасхи мне нельзя было прийти к вам... Теперь стало явно, откуда получило начало злоумышление Фелициссима и при каких пособиях укоренялось (*unde venisset, quibus radicibus et quibus viribus staret*)».⁸⁵⁷ И далее Киприан довольно подробно изображает преступно-подстрекательскую роль этих пресвитеров в отношении к исповедникам и к падшим, направленную на то, чтобы разрушить согласие паствы с её епископом, чтобы вооружить её против священства Божия и чрез извращение истины опутать смертоносными оковами доверчивые сердца братьев. Всё это – давно знакомая интриганская тактика «некоторых пресвитеров», которая со всей своей силой проявилась именно теперь, в начавшемся церковном расколе. «И теперь тоже, и теперь злоумышление пяти пресвитеров, соединённых с Фелициссимом, опять направлено к пагубе спасения... постановить новое предание (*nova traditio*) святотатственного устава».⁸⁵⁸

Под этой «новой традицией», как видно из контекста, разумеется новый, крайне снисходительный приём *lapsi*, вопреки раннейшей, ещё агриппиновой практике и в нарушение общего соглашения африканской и римской церковью отложить окончательное решение этого волнующего всех вопроса до ближайшего церковного собора. Изливая далее свою тяжкую скорбь о невольной разлуке с паствой, которая прежде вызывалась тяжёлыми внешними обстоятельствами, епископ Киприан указывает на то, что теперь она зависит главным образом от серьёзных внутренних волнений, что, разумеется,

огорчало его ещё больше и сильнее: «здесь к томлению духа нашего прибавилась большая скорбь от того, что, несмотря на крайнюю необходимость, не могу поспешить к вам из опасения, чтобы через козни и ухищрения вероломных (разумеются, очевидно, *quidam perfidi presbyteri*), приход наш не произвёл там большего смятения и чтобы епископ, обязанный заботиться о мире и спокойствии всех, сам не подал видимого повода к возмущению и снова не усилил преследования».⁸⁵⁹ Нельзя достаточно не подивиться мудрой осторожности и глубокому жизненному такту святителя Киприана: он не обрушивается сразу же на раскольников всей силой своего авторитета и своей епископской власти, прекрасно сознавая, что всякое религиозное гонение и преследование обычно не ослабляет, а лишь укрепляет положение преследуемых. Напротив, епископ предпочитает временно уклониться от единоличной расправы с своими противниками, чтобы первый пыл их протеста успел уже остыть, и чтобы противодействие им могло бы выйти из недр самой церкви, в чём, как мы видели, он и не обманулся.⁸⁶⁰

В частности, то письмо Киприана «к народу о пяти пресвитерах, приставших к возмущению Фелициссима», которое мы преимущественно здесь цитируем, даёт нам и некоторые важные дополнительные штрихи к характеристике хорошо известных «пяти пресвитеров». Так, отсюда мы узнаём, что *quinque isti presbyteri* были людьми почтенными и по возрасту, и по старшинству в карфагенском клире, чем могло обуславливаться и их сравнительно значительное влияние на общину. Прозрачный намёк на их возраст дан в тех местах рассматриваемого письма, где Киприан остроумно сравнивает этих пресвитеров с известными библейскими старцами, тщетно пытавшимися соблазнить, а затем и погубить целомудренную Сусанну (Дан.13:9–62). Впрочем, он выражается и более прямо: «да не соблазняют вас ни лета их, ни достоинство (*pes aetas... pes auctoritas*, – «ни возраст, ни авторитет»)).⁸⁶¹ И как раньше, в суде над Фелициссимом, так и теперь, в отлучении этих пресвитеров, церковное осуждение раскольников не предваряет их собственного отпадения, а констатирует его или следует за ним. «Пусть погибнут одни они, захотевшие погибнуть!

(невольно напрашивается параллель с Ин.17:12). Пусть пребудут вне церкви одни они, отпадшие от церкви. Одни они, восставшие на епископов (Киприана, Калдония, Геркулана, Виктора?), да не будут с епископами. Пусть одни они потерпят наказание, которое прежде по вашему приговору (разумеется Epistula XLII, русский перевод прил. к 33-му изд.), а ныне по суду божественному, заслужили своим злоумышлением и злобой». ⁸⁶²

А так как интриговавшие против Киприана клирики в качестве одного из главных орудий своего влияния на народную массу избирали льстивые обещания и поблажки, то Киприан на эту сторону дела и обращает своё особое внимание, предостерегая паству от расставленных сетей лести и лжи: «избегайте ядовитых речей диавола, который от начала мира был всегда лукав и лжив: он лжёт, чтобы обольстить, – льстит, чтобы вредить, предлагает блага, чтобы причинить зло, – обещает жизнь, чтобы умертвить». ⁸⁶³ Именно эту льстиво-пагубную тактику практиковали «некоторые клирики» в отношении и к Ipsi, обещая им ложный мир и обманчивое спасение, которое на самом-то деле ведёт к извержению из церкви и духовной гибели. Письмо заканчивается ещё более грозным предостережением: «всякий, кто, не желая принести покаяния и умилоствовать Бога, принял сторону Фелициссима и его сообщников и сделался соучастником в еретическом замысле, пусть знает, что после для него невозможно будет ни возвратиться в недра церкви, ни иметь общение с епископом и народом Христовым». ⁸⁶⁴

Так писал Киприан своей карфагенской пастве перед самой Пасхой 251 года. А после Пасхи, как видно из того же самого письма, он должен был прибыть в Карфаген и устроить давно ожидаемый собор, к которому теперь уже всё было готово: «после Пасхи я явлюсь к вам с моими товарищами; ⁸⁶⁵ в их присутствии, как на то мы однажды согласились, можно будет и по вашему усмотрению, и по общему нашему совещанию определить и постановить, что нужно делать», то есть очевидно идёт речь о первом карфагенском соборе при Киприане,

состоявшемся весной 251 года, к истории чего мы теперь и переходим.

III. Первый Карфагенский собор при епископе Киприане (весной 251 года)

Рассуждая строго хронологически, весенний карфагенский собор 251 года далеко не был первым из числа известных нам соборов североафриканской церкви. Большой и важный собор в том же Карфагене, как это нам хорошо известно,⁸⁶⁶ имел место почти ровно тридцать лет тому назад, ещё при епископе Агриппине; этому-то агриппинову собору большинство прежних историков и склонно было усваивать название первого карфагенского собора, отводя второе место киприанову собору 251 года.⁸⁶⁷ Но едва ли даже справедливо и это, так как наличие собора и, вероятно, даже не одного, более или менее твёрдо установлена и для времени киприанова предшественника по кафедре – карфагенского епископа Доната.⁸⁶⁸

Не было надо думать хронологически первым собор 251 года даже и в серии соборов киприановой эпохи, так как, во-первых, существуют довольно веские основания предполагать устройство одного Карфагенского собора в самом начале епископата Киприана, ещё до момента открытия, гонения Декия,⁸⁶⁹ а во-вторых ведь судом тоже какого-то собора были отлучены и карфагенские раскольники – сторонники Фелициссима и Новата.⁸⁷⁰ И тем не менее именно этому весеннему карфагенскому собору 251 года целый ряд видных историков церкви и соборов усваивает значение первого африканского собора киприановой эпохи, учитывая, очевидно, не столько его строго-хронологическое, сколько его идейно-руководственное значение. И действительно, в серии древне-церковных соборов, вызванных делом «падших» и возникших по связи с ним расколов, настоящий собор был, безусловно, первым по своему удельному весу и значению, поскольку им определённо устанавливалась вся линия последующего церковно-соборного отношения к этим волновавшим тогдашнюю церковь вопросам.

Хронологическая дата настоящего собора может быть определена довольно точно путём сопоставления целого ряда относящихся сюда фактов. Здесь точкой отправления служат неоднократные заявления самого Киприана, что до Пасхи 251 года и в продолжение её он ещё не был в Карфагене, куда он предполагал вернуться только после Пасхи.⁸⁷¹ А во-вторых, тут в полной мере учитываются и постоянные обещания Киприана, что, как только он получит возможность вернуться к своей пастве в Карфаген, то тотчас же озаботится созывом собора для авторитетного разрешения накопившихся за время его отсутствия дел, в особенности для выяснения им же самим до собора отсроченного и всех живо волнующего дела lapsi.⁸⁷² Пасха 251 года была одной из самых ранних – приходилась на 23 марта.⁸⁷³ Хотя мы с точностью и не знаем, как долго в эпоху Киприана праздновалась Пасха, однако, допуская только недельный её срок как наиболее вероятный,⁸⁷⁴ получаем окончание пасхальных праздников к 30–31 марта. Следовательно, возвращение Киприана из убежища могло состояться не раньше первых чисел апреля, когда он только и мог, значит, приступить к организации собора.

Но как бы в силу ранее данного обещания Киприан ни спешил с созывом собора, он едва ли успел бы приняться за это дело тотчас же по своём возвращении, так как ему, на наш взгляд, необходимо было не меньше двух недель, чтобы хотя бы несколько осмотреться в Карфагене после столь продолжительного отсутствия из него (около 14–15 месяцев) и снова войти в роль фактически правящего епископа своей сильно пострадавшей церкви. Этот минимальный двухнедельный срок придётся увеличить по меньшей мере ещё вдвое, если принять во внимание, что именно в это время, то есть между возвратом в Карфаген и открытием собора, Киприан составил или, по крайней мере, основательно проредактировал два своих значительных не только по мыслям, но и по самому их объёму трактата: «О падших» и «Об единстве церкви».⁸⁷⁵ Таким путём мы уже подошли к первым числам мая. Здесь нам целесообразнее всего остановиться именно на половине мая, за что ручается аналогия с последующими киприановыми же

весенними соборами, обычно происходившими около 15 мая.⁸⁷⁶ Наконец, за майскую дату начала весеннего собора 251 года говорит и то обстоятельство, что, с одной стороны, собор этот происходил после обнаружившейся в Риме схизмы (Корнелия – Новациана), так как собор уже имел её предметом своих обсуждений; но, с другой – он был и очень близок по времени к самому моменту возникновения этой схизмы, так как весть о ней дошла до карфагенского собора или перед открытием собора, или в самом начале его заседаний, и притом в столь ещё неопределённо-смутной форме, что собор мог вынести по этому делу только то решение, что необходимо собрать более полный и точный материал и для сего нужно отложить окончательное суждение по этому делу до следующего собора. Всё это в совокупности и даёт нам полное право приурочить открытие весеннего Карфагенского собора 251 года к первой половине мая.

Гораздо труднее оказывается установить момент окончания этого собора, поражающего как объёмом своей программы, так и ещё больше длительными промежутками между отдельными принятыми на соборе решениями. Чтобы составить себе приблизительное представление о том и о другом (то есть и о программе собора, и о его продолжительности), достаточно указать, что на соборе полностью заслушаны были два довольно обширных трактата епископа Киприана («О падших» и «Об единстве церкви»), рассмотрен во всём объёме вопрос о lapsi (причём они разбиты на группы по градации преступлений и соответствующих наказаний), санкционировано отлучение Фелициссима и пяти пресвитеров вместе с присоединившимися к ним другими раскольниками, повторно исследовано дело двух епископов – Иовина и Максима – принявших сторону ранее осуждённого епископа Привата из Ламбезы, и, наконец, предварительно рассмотрено с разных сторон сложное дело спорных выборов римского епископа (схизма Корнелия и Новациана). А это последнее дело, помимо его сложности, требовало и значительного времени, так как собор отнёсся к нему с особой осторожностью: он избрал из своей среды специальную комиссию, которую отправил в Рим, чтобы там на

месте собрать все справки и только уже после сего иметь окончательное суждение о римской схизме. На подобное путешествие, да ещё соединённое с такой весьма ответственной миссией, нужно было, конечно, время, и время порядочное – не меньше 1, 5–2 месяцев. Учитывая же то обстоятельство, что собором после того была выполнена и своя обширная программа, в отношении к которой римская схизма как бы играла роль лишь постороннего вступления, мы получили бы длительность этого собора чуть ли не в полгода (от 4–6 месяцев);⁸⁷⁷ а это едва ли допустимо ввиду тревожности времени и необходимости для епископов поскорее вернуться к своим церквям и заняться их восстановлением из руин гонения. Поэтому все шансы на признание имеет утвердившаяся теперь в научной церковно-исторической литературе догадка (J. Langen, Monceaux, Nelke и другие), что собор 251 года – также как и позднее собор 256 года – распадался на две сессии, или, лучше даже сказать, на два самостоятельных собора, из которых один начинался весной (с половины мая) и продолжался не больше 1–2 месяцев, другой – осенью (с половины сентября) и длился приблизительно столько же. Гипотезу эту весьма решительно поддерживает Монсеау, который по данному поводу говорит: «Требуется, чтобы африканские епископы в 251 году, как и в 256, держали два собора: один весной, посвящённый преимущественно делу lapsi и отлучению раскольников, другой – осенью, собранный главным образом для исследования спорного вопроса о двух претендентах (des deux soidisant évêques de Rome) на римскую кафедру... Эта гипотеза второго собора, собиравшегося осенью 251 года, согласуется со всеми известными фактами и устраняет все затруднения».⁸⁷⁸ Причём здесь же Монсеау отрицает гипотезу непрерывного собора, длившегося всё лето и осень, как не имеющую для себя аналогичных precedents во всю эту эпоху.⁸⁷⁹ Таким образом, вопрос о раздельности весеннего и осеннего карфагенских соборов 251 года и о распланировке их программ в том смысле, что на весеннем соборе рассматривалась преимущественно карфагенская, а на осеннем – римская схизма, можно считать окончательно

решённым. Но при этом, конечно, никогда не следует упускать из виду того обстоятельства, что, если хронологически эти соборы и были раздельны, то идейно они стояли один к другому очень тесно и что, в частности, задача второго, осеннего собора была поставлена ещё на первом, весеннем, от лица которого была отправлена в Рим депутация; хотя свой отчёт об исполненном поручении эта депутация, надо полагать, давала уже второму, осеннему собору. Такая как хронологическая, так и идейная близость карфагенских соборов 251 года обусловила собой и ту особенность их источников, что в сочинениях и письмах Киприана они действительно не выступают с надлежащей раздельностью, а как бы сливаются в один непрерывно длящийся собор. Но мы, в интересах исторической отчётливости, предпочтем разграничить эти соборы и рассмотреть каждый из них в отдельности.

Подлинных актов карфагенских соборов 251 года до нас, к сожалению, не дошло. Но что такие акты существовали и даже рассылались по епископам в форме особого «соборного послания, или свитка» (*libellum* – «книжица»), на это имеем мы ясное указание в одном из писем Киприана: «всё это – пишет Киприан – содержится в свитке (который, думаю, дошёл до тебя), где по главам прописаны все решения»;⁸⁸⁰ причём из контекста вполне ясно, что здесь разумеются решения первого, по возвращении Киприана из убежища, карфагенского собора, то есть весеннего, 251 года. А так как Киприан в этом письме – одном из наиболее обширных своих писем – очень обстоятельно знакомит своего собрата как с решениями названного собора, так даже и с их мотивировкой, то письмо это обычно и признаётся за главный источник для суждения о характере и деятельности карфагенского собора 251 года.⁸⁸¹ В таком именно качестве будет использован данный источник и нами. Однако, прежде чем приступить к анализу этого источника, необходимо сделать одно предварительное замечание о его хронологии и характере.

Даже при самом беглом знакомстве с названным источником (то есть с 55-м письмом Киприана, по Hartel'ю), легко убедиться, что он явился *post factum*, после не только

весеннего, но и осеннего соборов 251 года и после окончательного обнаружения и соборного изобличения новацианской схизмы. И хотя редакция этого источника ни в каком случае не переходит за грань весеннего собора следующего, 252 года,⁸⁸² однако она едва ли может быть отнесена и раньше, чем на конец октября или даже на начало ноября 251 года.⁸⁸³ Следовательно, майские события первого собора 251 года отображены им уже в известной исторической перспективе, если даже не в прагматической обработке, и они в значительной степени заслонены событиями позднейшего, осеннего собора того же 251 года или, по меньшей мере, тесно слиты с ними. Так что на 55-е письмо Киприана следует смотреть не как на мотивированный протокол весеннего собора 251 года, а правильнее, как на свободную обработку Киприаном протоколов обоих соборов 251 года (весеннего и осеннего), и притом такую обработку, в которой автора гораздо больше интересовали самые результаты этих соборов, чем их фактическая история. Отсюда и получилось то, что весенний собор 251 года не выступает в нашем главном источнике (55-е письмо) с желательной для нас ясностью и определённой: с одной стороны, к нему присоединён здесь целый ряд важных последующих событий, а с другой – немало реальных, фактических деталей из предыдущей и современной собору истории не отразилось в нём вовсе.

К счастью, однако, мы не совсем лишены возможности знать и эту реально-историческую обстановку майского собора 251 года, поскольку отдельные разрозненные штрихи её рассеяны по другим письмам Киприана, главным образом по тем, которые в нумерации Hartel'я предшествуют 55-му письму. Таких писем L. Nelke насчитывает, например, около дюжины (с 44–54 п.), а Leclercq и того больше (quinze lettres с 41–55 п.).⁸⁸⁴ Пользуясь всем этим довольно обильным, но почти не разработанным с отмеченной точки зрения материалом, попытаемся, насколько это нам удастся, восстановить полную историческую картину майского собора 251 года со всеми или, вернее, с главными ему непосредственно предшествовавшими и его сопровождавшими обстоятельствами.

Впрочем, прежде чем пользоваться названной корреспонденцией как документальным историческим материалом для характеристики карфагенских соборов 251 года, необходимо выяснить здесь и ещё одну типическую её черту. Преобладающая, даже почти исключительная тема данной корреспонденции – это римская схизма Новациана и признание правильности выборов епископа Корнелия. Так что, если бы мы без всяких оговорок захотели судить о работе карфагенских соборов 251 года только по одному этому материалу, то легко могли бы впасть в ошибку перспективы, именно получить то впечатление, что карфагенские соборы тем лишь и занимались, что всё время реагировали на римскую церковную смуту, как бы совершенно позабыв про свои собственные дела. Но само собой понятно, что ничего подобного не было и быть не могло: как ни важны и ни серьёзны были беспорядки в чужой римской церкви, но нестроения в своей собственной, без сомнения, были гораздо важнее и ближе для членов карфагенского собора. Поэтому, не уладив своих собственных довольно тревожных и волнующих дел, североафриканская церковь не могла, конечно, отдавать всего своего внимания и всей энергии разбору отношений и дел чужой для неё римской церкви. И действительно, в одном из названных писем – наиболее обстоятельном и подробном – мы видим, что весенний карфагенский собор 251 года немало поработал и над упорядочением своих внутренних дел.⁸⁸⁵

Если же тем не менее в корреспонденции Киприана центр тяжести падает больше на внешнюю работу собора, то это отнюдь не служит объективным показателем самой соборной работы, а зависит от субъективных мотивов авторов данной корреспонденции. В самом деле, ведь авторами и адресатами данной корреспонденции выступают, кроме Киприана, почти исключительно члены римской церкви (Корнелий, римские исповедники), которых, естественно, больше всего интересовали вопросы своей же римской церкви, и в числе их, конечно, сильнее и больше всего – новацианская схизма и признание выборов Корнелия. Поэтому-то, разумеется, и Киприан, отвечая на римские запросы, с особенной

подробностью останавливается на том, что ближе всего касается дел римской церкви.⁸⁸⁶ Хотя, впрочем, Киприан и здесь не упускает случая коснуться того, что было важно и для карфагенской церкви (например, схизмы Фелициссима). Учитывая такое совершенно естественное и вполне понятное свойство подлежащей нашему анализу корреспонденции, мы, следовательно, постоянно должны помнить, что историческая правда, в особенности работа и жизнь карфагенской церкви, отразилась в ней односторонне и неполно, главным образом той своей стороной, которая была обращена к Риму и к происходившей в нём церковной смуте. А это лишь налагает на нас ту обязанность, чтобы события внутренней жизни карфагенской церкви мы осветили бы более полным и ясным светом и, главное, поставили бы их в более правильную историческую перспективу. Необходимый материал для всего этого мы найдём частью в самой же данной корреспонденции – в форме случайных заметок или неразвитых намёков, частью в других письмах и сочинениях Киприана, частью, наконец, в церковной истории Евсевия и у других древних авторов и псевдонимов.

Историческую последовательность фактов, непосредственно предварявших весенний Карфагенский собор 251 года, и его сопровождавших мы представляем себе в следующем виде. Как уже известно, тотчас же после Пасхи, то есть в самом начале апреля 251 года, Киприан вернулся в Карфаген и вступил в отправление своих сложных и хлопотливых архипастырских обязанностей. И первой заботой вернувшегося епископа было устройство давно обещанного и столь необходимого собора африканской церкви. Основная программа этого собора ясно диктовалась назревшими нуждами времени, которые и нашли себе наиболее полное и правильное выражение в двух специальных трактатах Киприана, из которых один – «Книга о падших» – был посвящён главному больному вопросу времени – делу lapsi, а другой – «Книга об единстве церкви» – непосредственно направлен был против интриг раскольников (Фелициссима и Новата), угрожавших церковному единству. Вопрос о точной хронологии обоих этих, несомненно,

подлинных трактатов Киприана не имеет для нас особенного значения; совершенно безразлично для дела: составлены ли эти трактаты во время пребывания автора в убежище или же они написаны им по возвращении оттуда в предсоборный промежуток? Лично нам, однако, наиболее вероятной кажется та догадка, что трактат «О падших» изготовлен Киприаном ещё в убежище (самый вопрос возник уже давно, и Киприаном он разработан тщательно и как бы эпически спокойно); а трактат «Об единстве церкви» написан им уже в Карфагене, вскоре же по прибытии в него и под живым впечатлением непосредственного знакомства с разрушительной работой раскольников (раскол возник недавно, и Киприан говорит о нём с большей экспрессией). Важно и нужно для нас лишь признание того, что оба названных трактата Киприана явились во всяком случае до начала карфагенского собора 251 года, а этого, к счастью, никто серьёзно и не оспаривает.⁸⁸⁷

Некоторыми историками и богословами, преимущественно католической школы (Tillemont, Leclercq, Дюшен), высказывается, между прочим, и такая вполне приемлемая мысль, что оба исследуемых трактата Киприана были как бы теми вступительными проповедями, которыми вновь явившийся епископ восстанавливал живое общение с своей паствой. Гипотеза эта, следовательно, предполагает нечто вроде малого местного собора одной только карфагенской церковной общины, пред лицом которой Киприан впервые прочёл свои трактаты, дававшие достаточно определённое и убедительное разрешение двух главных волновавших её споров. Но, разумеется, принятие такой, повторяем, вполне уместной и естественной гипотезы нисколько не колеблет факта нового, так сказать, повторного чтения Киприаном своих трактатов пред лицом большего, провинциально-епископского собора, чем и был Карфагенский весенний собор 251 года. Следы такого именно торжественно-соборного чтения обоих трактатов Киприана и их включения в книгу соборных актов или протоколов можно усматривать, например, в следующей выдержке из поздравительного письма Киприана к обратившимся из раскола римским исповедникам: «Всё это (то

есть значение и силу церковного единения и мира и пагубность высокомерия, ведущего к раздору) вы можете вполне усмотреть, прочитав *те книжки* (курсив наш), которые у себя недавно я читал и к вам, ради общей любви, переслал для прочтения: там нет для *падших* (курсив наш) недостатка ни в строгом обличении, ни в целительном врачевстве; там же наша мерность сколько могла выяснила и *единство* (курсив наш) католической церкви». ⁸⁸⁸ Подчёркнутые нами слова действительно не оставляют сомнения в том, что Киприан говорит здесь о своих трактатах «De lapsis» и «De unitate catholicae ecclesiae». Не менее ясно также и то, что оба этих трактата сам автор где-то «читал у себя», очевидно, пред лицом какого-то собрания. Сравнительно более спорно лишь одно – в каком же именно собрании он читал их: в общем ли собрании одной карфагенской паствы (местном соборе) или в провинциальном соборе всей североафриканской церкви (весенний карфагенский собор 251 года)? Но и из этого затруднения существует прекрасный выход – именно в том предположении, что трактаты читались на обоих соборах (то есть как на местном, так и на провинциальном), чему нисколько, в сущности, не противоречит и приведённый выше текст письма Киприана. ⁸⁸⁹

В то время, когда Киприан писал, а быть может, уже и читал указанные трактаты своей пастве и когда епископы провинции «Африка» съезжались в свой метрополь на собор, в римской церкви быстрым темпом шло развитие новацианской схизмы, отголоски чего не замедлили вскоре же достичь и Карфагена. Самым ранним сроком избрания епископа Корнелия, как мы знаем, могло быть лишь начало марта 251 года. ⁸⁹⁰ Противопоставление же ему его соперника Новациана, хотя сравнительно говоря и не замедлило, но всё же произошло после некоторого промежутка, приблизительно в месяц или даже несколько больше. ⁸⁹¹ Факт такой раздельности этих двух хиротоний весьма важен и показателен. Он свидетельствует, на наш взгляд, о том, что партия римских «новатистов» первоначально не имела в виду непременно добиваться избрания во епископы Новациана; ей только несимпатичен был

Корнелий (за его мягкость и дружбу с Киприаном), и потому на первых порах она ограничивается лишь тем, что опорочивает его выборы и самую его личность; и уже только потом, когда такой приём оказался безрезультатным, она переходит к противопоставлению «либеллятику» Корнелию своего строгого кандидата – Новациана.

А что период этой, так сказать, двойственной тактики римских «новатистов-новациан» действительно существовал, об этом говорит ряд косвенных показаний, вытекающих из наиболее авторитетных источников – писем Корнелия и Киприана. О свидетельстве первого – лица, преимущественно заинтересованного в истории новацианской схизмы, – мы уже упоминали выше, когда комментировали выдержку из письма Корнелия к Фабию антиохийскому, где говорилось, что Новациан первоначально не только не добивался епископства, но и «уверял страшными клятвами, что он его не желает», ввиду чего его последующее притязание на римскую кафедру явилось чем-то совершенно неожиданным и противоречивым с его стороны. Но если даже заподозрить здесь беспристрастие Корнелия в силу именно его большей личной заинтересованности (как это, например, и делает Harnack), то остаются ещё два свидетельства епископа Киприана, правда, менее, быть может, ясных, зато уже вполне объективных. Это, во-первых, следующая цитата из письма Киприана к Корнелию о признании его епископом: «Во внимание к тому, что противная сторона (*diversae partis*), по упорному и непреклонному упрямству, не только отторглась от корня и уклонилась от недр и объятий матери, но ещё, усиливая и *возобновляя* (курсив наш) раздор на худшее, избрала себе епископа (*episcopum sibi constituit*)». ⁸⁹² Здесь, как мы видим, факт отделения от церкви из-за несогласия признать правильность выборов Корнелия и факт новых выборов раскольниками во епископы себе Новациана рассматриваются как два отдельных церковных преступления и, следовательно, как два различных факта: сначала только раскольническое отделение, а затем уже и чисто мятежническое противопоставление. ⁸⁹³

Другим, ещё, пожалуй, более ясным свидетельством Киприана относительно того, что выборы Корнелия и Новациана происходили в разное время и что Корнелий в этом отношении предварил Новациана, служит следующее место из письма Киприана к епископу Антониану: «Корнелий сделан епископом по определению Бога и Христа, по свидетельству всего почти клира, по избранию бывшего при этом народа, по согласию маститых священников и добрых мужей, – сделан тогда, когда перед ними не был сделан никто другой, когда место Фабиана, то есть место Петра и степень святительской кафедры оставались праздно».⁸⁹⁴ Как из приведённых слов, так и из всего дальнейшего контекста несомненно, что Киприан развивает здесь, так сказать, догматико-хронологический аргумент: в церкви может быть только один истинный епископ, и тот, кто при соблюдении известных условий первым избирается во епископы, и есть единственно законный епископ, так что всякие последующие выборы, даже независимо от личных качеств нового кандидата, не могут быть приемлемы в силу одного того, что они уже не первые и единственные.⁸⁹⁵ Таким образом, хронологический приоритет выборов епископа Корнелия здесь утверждается совершенно бесспорно, не оставляя места никаким сомнениям и колебаниям.

Но если избрание и посвящение римскими раскольниками Новациана себе во епископы последовало месяцем или даже полутора позднее выборов епископа Корнелия, то их протест относительно желательности и законности избрания последнего был заявлен ими гораздо раньше, возможно даже ещё на самом избирательном соборе. По крайней мере, он вскоре стал известен и многим другим церквам. В частности, метрополия соседней карфагенской или североафриканской церкви этот раскольнический протест достиг, по-видимому, раньше, чем даже известительная грамота самого епископа Корнелия о своём избрании. Опору для такого предположения можно находить в одном из ответных писем Киприана к Корнелию, где первый говорит, что, памятуя древний обычай, он мог бы удовлетвориться одной известительной грамотой самого епископа Корнелия, «если бы не было против него заговора,

возмутившего умы и расстроившего сердца как сослужителей, так и весьма многих братьев»,⁸⁹⁶ для парализования чего понадобились новые и более крепкие удостоверения. Отсюда косвенно вытекает, что протест против личности Корнелия пришёл в Карфаген или одновременно с известительной грамотой самого новоизбранного римского епископа, или, вероятнее, даже несколько раньше неё, так как он успел серьёзно смутить многих и создать атмосферу некоторого предварительного недоверия и не сочувствия относительно личности епископа Корнелия.

Сопоставляя и объединяя отдельные разрозненные намёки и выдержки из корреспонденции епископа Киприана, мы хронологическую последовательность всех этих римских фактов и их логическую связь с исследуемым карфагенским собором рисуем себе в следующем виде. В начале марта 251 года (не позже двух недель до Пасхи, то есть до 23 марта) состоялись в Риме торжественные выборы епископа Корнелия, которые прошли, по крайней мере по внешности, довольно единодушно и не внушали особенной тревоги за их последствия никому, не исключая и самого Корнелия. Поэтому епископ Корнелий особенно и не торопился с рассылкой известительных грамот, тем более что вскоре наступили дни Страстной и Пасхальной седмиц, которые естественно отвлекли его мысли в другую сторону. Но оппозиционная группа «новатистов-новациан», которая на избирательном соборе или вовсе не выступала, или заявила о своём протесте сравнительно слабо, так что на это не обратили серьёзного внимания, теперь, после собора, повела энергичную атаку и захотела использовать обстоятельства. Так, быть может, ещё до Пасхи или непосредственно после неё (то есть в конце марта или в самом начале апреля) она поспешила отослать свой протест против личности епископа Корнелия в Карфаген для осведомления стекавшихся туда североафриканских епископов. Протест этот к половине апреля мог уже дойти до Карфагена, и так как он был первым формальным известием о факте римских выборов и заключал в себе целый ряд полемических выпадов против личности нового епископа и законности его избрания, то естественно, что он

должен был создать неблагоприятную для признания этих выборов обстановку. Несколько позже, вероятно в конце апреля или даже в самом начале мая, пришла, наконец, в Карфаген и известительная грамота епископа Корнелия наряду с несколькими аналогичными ей грамотами других епископов, участвовавших в римском избирательном соборе. Авторы всех этих известительных грамот, не будучи осведомлены о протесте оппозиционной партии «новатистов-новациан», писали деловым, объективным языком, кратко излагая лишь одну фактическую суть дела без всякой критики противоположных мнений и без соответствующей апологии своих собственных взглядов. Естественно, что такая чисто фактическая, сухо-формальная корреспонденция проигрывала в сравнении с яркой и страстной полемикой противной партии и мало могла содействовать успеху Корнелия.

Однако епископ Киприан, лучше и глубже других понимавший и чувствовавший всю закулисную сторону дела, не дался в обман и сразу же взял верный тон. «Наша мысль и наше решение – пишет, например, Киприан к Корнелию – были уже явны там (то есть на соборе) братьям и всему народу; потому что из писем, полученных недавно от той и от другой стороны (*quando litteris nuper ab utraque parte suspectis*), мы прочли только твоё письмо, объявив во всеуслышание о поставлении тебя в епископы; а то, что с оскорбительными грубостями изложено было противной стороной в присланном к нам свитке (*quae ex diverso in librum missum*), с пренебрежением отвергли ради общей чести и из почтения к важности и святости священства, рассуждая и соображая, что при столь многочисленном и благочестивом собрании братьев (*quod in tanto fratrum religiosoque conventu*), где совосседают священники Божии и где поставлен алтарь (*considentibus Dei sacerdotibus et altari posito* – подчёркнутые слова вовсе отсутствуют в русском киевском переводе), не должно этого ни читать, ни слушать».⁸⁹⁷ Из этих достаточно ясных и определённых строк Киприана, несомненно, во-первых, то, что незадолго до открытия карфагенского собора к председателю его – епископу Киприану – пришли письма как Корнелия, так и его противников, и что, во-

вторых, председатель огласил на соборе только одно письмо Корнелия, или точнее, его известительную грамоту, отказав в этом оглашении посланию «новатистов-новациан» за его оскорбительную грубость, общий враждебный тон и смущающе-соблазнительный характер.

Но отказ Киприана в оглашении оппозиционного письма как некоторый вид зажимания рта противникам не только не помог Корнелию, а скорее даже наоборот – увеличил шансы оппозиции. Дело приняло такой оборот, что Карфагенский собор не счёл себя вправе определённо стать на ту или на другую сторону и решил самостоятельно расследовать всё это спорное дело на месте, выделив для этого из своего состава особую комиссию из двух епископов – Калдония и Фортуната. Названных епископов собор отправил в Рим и поручил им там, на самом месте выборов, подробно ознакомиться с обстоятельствами дела и с точностью донести о них, а также путём личных убеждений, по возможности, устранить все взаимные трения двух лагерей и таким путём «совокупить члены разделённого тела в единстве вселенской церкви и связать их узами христианской любви».⁸⁹⁸ В этом поручении всё время идёт речь о правильности и законности выборов епископа Корнелия и о попытке примирить с ним оппозицию. О законности же или незаконности выборов Новациана здесь нет ни одного намёка, откуда мы вправе выводиться, что ко времени отправки этой депутации собору ещё ничего не было известно о факте новых римских выборов антипапы Новациана, при которых задача соборной депутации становилась значительно шире и сложнее, а надежда на примирение двух партий сильно сокращалась или, вернее, почти вовсе утрачивала для себя почву.

Калдоний и Фортунат, во исполнение соборной воли, поспешили отплыть в Рим. Между прочим, Киприан, по-видимому, по своему личному почину воспользовался случаем, чтобы переслать через них новому папе копии с тех писем об аналогичных обстоятельствах карфагенского раскола, которые он писал к своему клиру и народу за последний месяц своего пребывания в убежище.⁸⁹⁹ Но едва только делегаты

Карфагенского собора успели покинуть пределы Карфагена, как сюда прибыла целая торжественная депутация из Рима от сторонников Новациана с извещением о только что состоявшемся факте его избрания во епископа Рима вместо не признаваемого раскольниками епископа Корнелия. Посольство это состояло из видных и уважаемых членов римской церкви (пресвитера Максима, диакона Авгенда, исповедников (?) Матфея и Лонгина), и оно, видимо, импонировало многим членам Карфагенского собора. Впрочем, сам Киприан по-прежнему продолжал оказывать поддержку сторонникам епископа Корнелия и отнёсся отрицательно к новому посольству раскольников, как он сам изображает это в письме к Корнелию: «Но мы, узнав из принесённого ими (членами новацианского посольства) письма, из речей и уверений, что Новациан поставлен епископом, – и будучи поражены неправотой незаконного и противного кафолической церкви посвящения (ясно, что только в это время Киприан впервые узнал об епископстве Новациана), решились тотчас же прекратить с ними общение, отринувши и отвергши на время упорные и наглые их показания».⁹⁰⁰ Однако послы Новациана не особенно смутились от такого приёма их Киприаном и, в очевидном расчёте на сочувствие как других епископов, так и недовольных Киприаном членов местной карфагенской церкви, публично восхваляли своего ставленника и всячески чернили личность его противника – епископа Корнелия.⁹⁰¹ Ободрённые некоторым успехом своей пропаганды, римские раскольники требовали даже доступа на самый собор, где они хотели предъявить свои доказательства вины Корнелия. Но «мы – пишет Киприан – почли несовместимым с достоинством нашим допускать, чтобы добрая слава товарища нашего, уже избранного, посвящённого и заслужившего от многих похвалу и одобрение, была далее поносима злоречивыми устами завистников».⁹⁰² Это всё же не помешало раскольникам упорно домогаться своей цели и вести усиленную пропаганду, «перебегая из дома в дом, а в некоторых областях из города в город, чтобы найти соучастников в своём упорстве и заблуждении».⁹⁰³ Киприан жалуется Корнелию, что было бы слишком утомительно и долго

писать ему о всех происках и домогательствах раскольников, почему он предлагает своему римскому коллеге узнать обо всём этом из устной беседы с пресвитером Примитивом, которого Киприан недавно послал к нему, вероятно, всё за тем же, чтобы держать своего товарища по несчастью в курсе всех раскольнических интриг.⁹⁰⁴ Пропаганда видных послов Новациана не оставалась без успеха, и Киприану приходилось немало тратить усилий, чтобы сохранять свой дружественный нейтралитет по отношению к Корнелию. К счастью, Киприану и Корнелию значительно помогло одно благоприятное обстоятельство – приезд на собор двух запоздавших епископов – Помпея и Стефана, из числа тех шестнадцати епископов, которые участвовали в выборном соборе и в хиротонии епископа Корнелия.⁹⁰⁵ Живое свидетельство двух непосредственных очевидцев и участников оспариваемой хиротонии Корнелия снова подняло его шансы и окончательно утвердило членов Карфагенского собора в их первоначальном решении – дожидаться возврата своей комиссии (Калдония и Геркулана), чтобы только по выслушании всего собранного ею материала составить окончательный приговор по данному делу. И это своё решение собор проводил последовательно и твёрдо, подчинив ему и самого своего председателя – Киприана, лично давно уже признавшего Корнелия и состоявшего даже в дружеской переписке с ним, но теперь временно согласившегося воздерживаться от непосредственных сношений с Корнелием, как это видно, например, из его специального письма по делу Адруметской церкви.⁹⁰⁶

Таким образом, римская схизма, начавшаяся перед самым открытием весеннего Карфагенского собора, волей-неволей втянула этот собор в свои интересы и заставила отцов собора прежде всего заняться именно ею. И мы не должны особенно удивляться тому, что североафриканская церковь, имевшая целый ряд своих неотложных нужд, в первую голову занялась на своём соборе как будто бы посторонним и чужим для неё делом. Во-первых, дело римской церкви не было для карфагенского собора далёким и чужим; наоборот, оно было близким и родственным ему делом: касалось оно ближайшей

соседней церкви, с которой у карфагенской общины существовали в то время самые тесные и сердечные связи. Во-вторых, сама по себе римская церковь, как важнейшая и древнейшая на всём христианском западе, была уже в силу одного этого близка и дорога там всем – как церковь-мать и столичная кафедра всего древнехристианского мира. В-третьих, римская схизма имела внешние аналогии и даже внутреннее сродство с карфагенской схизмой: в обеих приблизительно одинаковая группировка партий (с одной стороны – епископ, с другой – некоторые клирики и исповедники), один и тот же главный инспиратор (карфагенский пресвитер Новат) и тот же самый первичный мотив оппозиции (интрига против Киприана). Да, наконец, нельзя не учесть и того решающего в данном случае обстоятельства, что ведь римская схизма, так сказать, сама пришла на собор в виде различных посланий и даже депутатий от обеих спорящих сторон и настойчиво требовала у собора того или иного, но непременно ясного и определённого к себе отношения.

В карфагенской церкви и на происходившем в ней соборе римская схизма встретила двоякий приём: значительная, быть может даже большая часть членов собора во главе с его председателем – епископом Киприаном («я и очень многие прибывшие ко мне сослужители...»),⁹⁰⁷ довольно открыто выражали своё сочувствие Корнелию и его партии. Но были, несомненно, на соборе и лица, симпатизировавшие более Новациану с его строгими взглядами и охотно внимавшие речам его авторитетных послов. Естественно, что при таком соотношении мнений и сил необходим был мудрый компромисс, который и был удачно найден в принятом на соборе решении – отложить окончательный приговор по этому делу до возврата специальной следственной комиссии, которой поручено было подробно разузнать всё это дело, а если удастся, то и покончить его миром. Состоявшийся затем, вероятно уже в середине соборной сессии, приезд епископов Помпея и Стефана, давших самые лучшие отзывы о Корнелии, склонил, по-видимому, весы соборного приговора именно в его сторону. Так что, вероятно, тогда же собор сделал и дополнительную оговорку в

том смысле, что если результаты расследования епископов Помпея и Стефана также будут всецело благоприятны епископу Корнелию, то епископу Киприану давалось поручение известить об этом всех североафриканских епископов и тем самым фактически признать законность выборов епископа Корнелия. И Киприан, как известно, в своё время охотно и выполнил это симпатичное ему поручение собора.⁹⁰⁸

Предварительный отклик на римскую схизму и осторожно-критическое отношение к ней было первым делом весеннего Карфагенского собора 251 года, которому он отдал свои, так сказать, вступительные заседания. Затем собор перешёл к главному своему предмету, ради которого он, собственно говоря, и был созван – к «делу падших» (*lapsi*). Здесь логика вещей требует признать такую последовательность фактов, что сначала был заслушан на соборе трактат Киприана «О падших», носивший характер как бы докладной записки, подробно освещавшей как всю историю вопроса, так и догматико-канонические основания для его решения. Общий вывод самого Киприана был довольно строг и суров, проникнут ригористически-тертуллиановым духом и скорее неблагоприятен для «падших»: падение – это «высшая вина (*summum crimen*), которая не имеет оправдания» (*excusari nequit*), разрешать или прощать которую может только один Бог.⁹⁰⁹ Затем собор приступил к живому обмену мнений по самому существу дела. И здесь вскоре выяснилось, что собор в общем не одобряет прямолинейно-ригористической точки зрения Киприана и переносит решение вопроса с отвлечённо-теоретической на жизненно-практическую почву, которую правильнее всего можно охарактеризовать как морально-психологическую. Именно собор хочет индивидуализировать падших, то есть рассмотреть и оценить моральную степень их предшествующего падения и психологическую глубину их последующего раскаяния, в зависимости от чего он разбивает «падших» на классы и к каждому из них применяет соответствующие дисциплинарные меры. К чести епископа Киприана должно отнести, что он нисколько не упорствовал в отстаивании своих более строгих взглядов и подчинился решению большинства. Тогда в этом

именно духе и было отредактировано постановление собора по делу падших.

Редакция этого важнейшего соборного постановления имела, как мы уже знаем,⁹¹⁰ письменную форму и в качестве соборного «свитка» рассылалась по церквам, прежде всего и главным образом, конечно, по церквам самой североафриканской церкви, в особенности по тем, епископы которых лично не присутствовали на соборе и потому не были осведомлены о состоявшемся на нём решении важного и для них вопроса. С искренним сожалением отмечали мы также то, что скупая на этот раз история не сохранила нам ни одного подлинного экземпляра сего драгоценного «свитка». Но там же с живейшей радостью указывали мы и на то, что след данного свитка для нас не совсем потерян, так как мы имеем довольно подробный комментарий к нему в одном из подлинных писем Киприана, именно в его письме к Антониану, которое выше мы недаром назвали главным источником наших сведений о внутренней работе карфагенских соборов 251 года.⁹¹¹ Ввиду указанного значения данного письма дадим его анализ и в особенности выделим то, что характеризует собой деятельность собора, ближайшим образом нас интересующего (то есть весеннего, Карфагенского 251 года).

Заголовок подлежащего нашему рассмотрению письма имеет некоторые варианты. Так, в издании Hartel'я стоит лишь краткое обозначение: «Cyprianus Antoniano fratri S.»; в кодексах же BCLR, которым следует и наш русский перевод, имеется более полный заголовок: «Incipit ad Antonianum de Cornelio et Novatiano».⁹¹² Интересно, конечно, прежде всего установить личность адресата и хронологию этого письма. Из текста письма следует, что Антониан епископствовал где-то вдали от Карфагена и Рима, так как довольно слабо был осведомлён о том, что в них происходило, и потому склонен был верить разным злонамеренным слухам.⁹¹³ С другой стороны, как справедливо отмечает Nelke, Антониан и не особенно был далёк от Карфагена, по крайней мере не настолько, чтобы быть совсем ему посторонним и чужим; наоборот, Антониан и Киприан стоят в ближайшем церковном общении через те самые

«litterae communicatoriae», одной из которых является и настоящее письмо Киприана, а равно и те неоднократные письма (primas litteras), которые ещё раньше писал ему сам Антониан.⁹¹⁴ Отсюда большое вероятие получает та догадка, что епископ Антониан 55-го письма – лицо, совершенно тождественное с Антонианом 70-го письма, – один из числа 18 епископов Нумидии, с которыми Киприан вёл переписку относительно другого спорного вопроса – крещения еретиков.⁹¹⁵ Епископы Нумидии, как провинции до некоторой степени удалённой от Карфагена, чувствовали себя, вообще, независимее и представляли как бы некоторую оппозицию Киприану; но оппозицию совершенно правомерную и лояльную, которую и он стремится привлечь на свою сторону чисто нравственными мерами – разъяснениями и убеждениями, в чём обычно и достигает успеха.

Весьма возможно, что подобные же оппозиционные взгляды, идущие вразрез не только с личной тактикой Киприана, но и с постановлениями соборов 251 года, высказал в своих письмах к Киприану и нумидийский епископ Антониан. Поводом для такого письменного протеста епископа Антониана послужило, с одной стороны, получение «книжного свитка» с определениями Карфагенских соборов 251 года; с другой – приход к нему послов от Новациана с его собственноручным письмом, совершенно иначе освещающим всю фактическую сторону римской схизмы. Встревоженный письмом Новациана, осторожный нумидийский епископ, очевидно, колебался в своём первоначальном, письменно выраженном согласии с Киприаном и с карфагенскими соборами, почему и пишет теперь новое письмо Киприану, ища у него более точных и подробных разъяснений по некоторым, особенно смутившим его советам, пунктам. Первый из этих пунктов – это известная непоследовательность самого Киприана. Раньше, в письмах из своего убежища, а особенно в книге «О падших», Киприан защищал «евангельскую строгость» относительно падших; теперь же он «как будто отступил от прежнего образа действий и суждений и счёл нужным оказать послабление в даровании мира тем, которые запятнали свою совесть записями (libellis)»

или принесли нечестивые жертвы (*nefanda sacrificia*)».⁹¹⁶ Киприан удачно парирует это возражение двумя главными доводами. Во-первых, указанием на время: строже относился он к падшим в период самого гонения, потому что тогда незачем было прибегать к церковному снисхождению, коль скоро была открыта всегдашняя возможность полного восстановления своих прав достойным мученическим подвигом. А во-вторых, ссылкой на то, что в данном вопросе Киприан свой личный взгляд подчинил общему решению соборов африканской и римской церквей, которые своё, достаточно всё же строгое, решение растворили спасительной снисходительностью. Да, наконец, неправильно и говорить о какой-то особой ранней строгости Киприана к падшим: он просто лишь временно воздерживался от всякого общения с падшими, прося и их подождать до ближайшего очередного собора, на котором будет дано то или иное авторитетное определение их участи.

Реабилитировав себя и свою тактику в деле «падших», Киприан с ещё большим жаром вступает за честь своего «товарища» (*collegae nostrae*) римского епископа Корнелия, очевидно, сильно задетую в письме его соперника – Новациана. Киприан искренне хочет, чтобы Антониан узнал Корнелия «не по лживым речам людей злых и злословящих (*non de malignorum et detrahentium mendacio*), но по суду Господа Бога, который сделал его епископом (*sed de Dei iudicio qui episcopum eum fecit*), и по свидетельству соепископов...».⁹¹⁷ В особую заслугу и похвалу Корнелию Киприан ставит, прежде всего, то, что он не вдруг достиг епископства, но «пройдя все церковные должности и много послужив Господу в делах церковного правления».⁹¹⁸ Затем, избран он был без всякого искательства и насилия с его стороны, скорее «сам испытал насилие, будучи принуждён принять епископство». Избрание и поставление Корнелия происходило торжественно и гласно, в присутствии многих других епископов, бывших тогда в Риме и давших о нём самые лестные отзывы (*litteras honorificas et laudabiles*).⁹¹⁹ В новую заслугу епископу Корнелию ставит Киприан и его самоотверженную смелость – «что он бесстрашно сел в Риме на святительской кафедре в ту пору», когда римской империей

правил «враждебный священникам Божиим тиран», который кажется, с большим спокойствием мог принять слух о появлении какого-либо нового претендента на его престол, чем известие о замещении римской апостольской кафедры.⁹²⁰ Подчёркиваем это место ещё и потому, что оно имеет важное значение в деле установки точной хронологии письма: императором-«тираном» здесь назван, без сомнения, гонитель христиан – Деций Траян, так как другого гонителя на римском престоле не было до 257 года – времени издания указа Валериана. Письмо же это, во всяком случае, написано гораздо раньше 257 года, на что имеется ряд бесспорных доказательств, с которыми познакомимся ниже.⁹²¹ Следовательно, оно написано ещё при жизни Деция. А последний умер в ноябре 251 года на фракийской войне с готами; поэтому и письмо Киприана к Антониану могло быть написано не позже конца октября или начала ноября 251 года.⁹²²

Продолжая защиту епископа Корнелия, Киприан разоблачает и ещё одну клевету, пущенную его врагами, относительно его принадлежности к «падшим»: «Знай, что наши товарищи разведали и достоверно убедились, что он не запятнал себя никакой позорной записью (*libellum*), как разглашают некоторые, и что не имел святотатственного общения с епископами, приносившими жертвы (идолам)...».⁹²³ Под «товарищами нашими», основательно исследовавшими это сильное обвинение против Корнелия и убедившимися в полной его вздорности, должно разуместь, прежде всего, ту специальную следственную комиссию, которая была отправлена с этой целью ещё от лица весеннего собора 251 года, а также и весь состав осеннего собора того же года, выслушавший результаты этого следствия и вполне одоббивший их. Столь же неосновательно, или, по крайней мере, сильно искажено и известие об обратном приёме в римскую церковь падшего епископа Трофима. Последний принят снова в церковь после глубокого и искреннего раскаяния и по соображениям церковного благоразумия и пользы, так как ту или иную судьбу бывшего епископа Трофима захотела разделить с ним и значительная часть ни в чём неповинного народа, горячую

любовь и уважение которого, очевидно, снискал себе этот преткнувшийся пресвитер. За смиренное покаяние Трофима и любовь к нему паствы церковь оказала ему снисхождение и приняла его обратно под свой апостольский кров. Но, во всяком случае, она не вернула ему навсегда утраченного прежнего пресвитерского достоинства (как лживо утверждали злостные клеветники), а приняла его в общение на положении простого мирянина.⁹²⁴

Вся вторая половина письма Киприана к епископу Антониану, за исключением нескольких прикровенных, но потому ещё более сильных обличительных упрёков по адресу Новациана и Новата,⁹²⁵ посвящена принципиальному оправданию нового церковного курса, то есть тактики более снисходительного отношения к падшим. Так как эта часть письма, по-видимому, всего больше вводит нас во внутренний характер бывших на соборе прений и знакомит с мотивами принятых на нём решений, то мы и остановимся на ней с несколько большей подробностью.

Здесь Киприан прежде всего устраняет то ложное обвинение, которое известные «злостные люди» (то есть сторонники и сообщники Новата и Новациана) возводят на него и на Корнелия – именно, что будто бы они слишком злоупотребляют предоставленным церкви правом давать мир падшим только в одном случае – в случае смертной опасности. Так как бывали примеры, что такие безнадежно больные «падшие» поправлялись и как бы не по заслугам продолжали пользоваться церковным общением, то ригористы и ставили подобные случаи в вину епископам, упрекая их за это в нарушении соборных постановлений, определяющих строгие градации покаяния. Против такого обвинения Киприан справедливо возражает, говоря, что ведь епископы не обладают даром пророческого предвидения и не могут наперёд угадать, кто из смертных больных действительно умрёт и кто, сверх всякого ожидания, поправится? Нельзя же от епископов требовать, чтобы они во имя торжества буквы закона таких неожиданно поправившихся грешников снова доводили до смерти, чтобы на самом деле умирали те, кто получил мир во

имя смерти? Не благоразумнее ли в подобном неожиданном возврате к жизни видеть чудо милости Божией к данным людям, карать которых после этого не смеет уже никакое человеческое правосудие?

Далее Киприан выясняет те мотивы, по которым собор разделил «падших» на несколько классов и назначил каждому из них соответствующие ступени покаяния. Из этого перечня он, по-видимому, исключает так называемых «либеллятиков», то есть лиц, откупившихся как от мучений, так и от жертвоприношений особыми официальными записками.⁹²⁶ «Немилосердно и жестоко (*quae inclementia est et quam acerba duritia*) присоединять к приносившим жертвы откупившихся посредством записок», так как многие покупали эти записки без ясного разумения своей вины и даже с добрым намерением, чтобы таким путём не запятнать себя идолослужением и сохранить, как они наивно думали, чистоту своего христианского исповедания. Очевидно, эти люди, по удачному выражению Киприана, «были увлечены не столько преступлением, сколько ошибкой»,⁹²⁷ почему и неправильно было бы карать их за это как за сознательную и упорную вину. Они заслуживают прощения не только ради них самих, но, быть может, ещё больше ради их семей, которые точно так же из-за одного нашего упорства могли бы отпасть в раскол, если бы главам этих семей было отказано в обратном церковном приёме: «и нам вменено будет в день судный, что мы не у врачевали уязвлённой овцы и ради одной уязвлённой погубили многих целых», вопреки словам и примеру самого Господа.⁹²⁸ «Потому-то – говорит дальше Киприан – и постановлено было (очевидно, на весеннем соборе 251 года), по исследовании вины каждого, допускать пока в общение откупившихся посредством записок (то есть «либеллятиков»); а приносившим жертвы оказывать помощь при кончине, так как во аде нет исповедания, и мы никого не можем побудить к покаянию, если отнят плод покаяния»,⁹²⁹ то есть если не будет надежды на прощение вины и обратное воцерковление. Наряду с морально-догматическими мотивами такой меры – желанием спасти грешника при невозможности посмертного его покаяния – здесь указывается и

важный психологический мотив – призыв к глубокому покаянию в надежде хотя бы только предсмертного восстановления. Ведь и земледелец только потому так усердно трудится над своей нивой, что рассчитывает собрать с неё хороший урожай: отнимите у него эту надежду, скажите заранее, что он ни в каком случае не получит плодов своего труда, и он, наверное, бросит свой тяжёлый и неблагодарный труд. Так и мы не должны грозить вечной карой «кающимся, стенающим и плачущим», чтобы не отнять у них самой охоты к этому тяжёлому подвигу покаяния. А что церковь, принципиально рассуждая, имеет право изменять и, в частности, ослаблять свою покаянную дисциплину, за это говорят исторические прецеденты: «Между предшественниками нашими – пишет Киприан – некоторые епископы здешней области не считали позволительным давать мир прелюбодеям и вовсе не допускали покаяния за прелюбодеяние».⁹³⁰ И хотя подобная мера никогда не находила общего признания, однако это нисколько не мешало ни таким строгим епископам, ни другим, более снисходительным, пребывать в дружеском между собой общении и полном мире. Киприан проводит даже такую мысль, что каждый епископ волен действовать в своей области независимо и свободно, так как он обязан отчётом в своём поведении только одному Богу. Безусловно важно и необходимо лишь то, чтобы при разности во мнениях все епископы блюли бы единство духа в союзе мира. Отсюда, следовательно, вполне законна и новая церковная тактика относительно «падших», коль скоро она продиктована интересами церковного единения и мира. Но эта сравнительная снисходительность не имеет ничего общего с преступным попустительством: из более тяжких ренегатов христианства мир – и то лишь при условии смертельной опасности – даётся только тем, кто заслужил его сильным и горячим покаянием в течение всей остальной жизни; а тот, кто побуждается к этой просьбе не раскаянием в преступлении, а лишь страхом смерти, не должен получать разрешения и перед смертью.⁹³¹

Таким образом, из анализа письма епископа Киприана карфагенского к епископу Антониану нумидийскому мы

получаем совершенно определённое представление о главной работе весеннего Карфагенского собора 251 года, то есть о разрешении им долго волновавшего церковь дела «падших». Это соборное решение Benson,⁹³² например, совершенно правильно, на наш взгляд, резюмирует в следующих четырёх пунктах:

I. Индивидуальному исследованию должны подлежать не одни лишь факты, но главным образом те мотивы или побуждения, которые доказывали бы наличие только слабости у либеллятиков.

II. Падшие, которые не приносили жертвы, должны быть восстановлены после значительного покаянного срока и после публичного с их стороны ходатайства перед епископом о своём восстановлении.

III. Те же, кто жертвоприносил, должны быть восстанавливаемы лишь в смертный час, и то при условии долгого предварительного покаяния.

IV. А тех, кто отказывается от раскаяния и публичного исповедания своей вины, не следует восстанавливать даже в случае смертной их опасности.

Оценивая только что приведённые каноны Карфагенского собора по существу дела, мы не можем не признать их весьма мудрыми и в высокой степени целесообразными, удачно сочетавшими интересы правосудия и милосердия. Поэтому мы особенно охотно соглашаемся с той характеристикой этих канонов, которую даёт им их главный автор и редактор – сам епископ Киприан, разве только находя такую характеристику ещё черезчур скромной: «Мы (епископы, собравшиеся в большом числе – *copiosus episcoporum numerus*), сошедшись воедино (*in unum convenimus*) и обоюдосторонне рассудив по священным писаниям (*et scripturis ex utraque parte prolatis*), согласили своё решение с здоровой умеренностью (*salubri moderatione*), постановив, с одной стороны, что не надо совершенно отнимать у падших надежды общения и мира, дабы они не впали в отчаяние и, не будучи допущены в церковь, не стали бы жить, сообразуясь веку сему, по язычески (*gentiliter viverent*); с другой стороны, не ослаблять в них суда церковного

до того, чтобы они безрассудно приступали к общению, напротив, внушить им, что они должны проходить долгое покаяние (*diu paenitentia*) и сокрушённо просить отеческой милости (*dolenter paterna clementia*) и что надобно исследовать вины, побуждения и обстоятельства каждого из них (*et examinaretur causae et voluntates et necessitates singulorum*)».⁹³³ Вот высокий образец истинно канонической мудрости, которая, сохраняя основные требования божественного закона, чутко прислушивается и к реальным нуждам и интересам живых людей!

Удачно справившись с главной своей задачей – «делом падших» – весенний Карфагенский собор 251 года не мог, конечно, пройти и мимо его вредного отпрыска, каким являлась схизма Фелициссима. Выше мы уже достаточно говорили как о внутреннем существе этой схизмы, так и о первоначальной внешней её истории, доведя эту историю до момента предварительного, условного (очевидно, местного) суда и отлучения всех зачинщиков карфагенской схизмы. Теперь Киприан предоставил всё это дело на окончательный суд собора. Причём здесь, так же как и раньше в вопросе «О падших», он сначала предложил вниманию отцов собора свой трактат «Об единстве церкви», где освещалась догматическо-каноническая сторона дела, то есть принципиальная преступность всякой церковной схизмы. Собор, таким образом, получил в своё распоряжение вполне достаточный материал, чтобы быстро и решительно покончить с расколом Фелициссима. Таким материалом являлось прежде всего предшествующее решение основного спора о «падших». Так как Фелициссим и его сторонники принимали самое деятельное участие в названном споре, являясь представителями и защитниками партии крайнего попустительства падшим, то справедливо строгий приговор собора о падших тем самым уже осуждал и излишне снисходительную тактику Фелициссима и его друзей. Это – по существу дела. С формальной же стороны обильный и веский материал против раскольников, нарушающих «единство братского союза», восстающих против нераздельного епископата и выходящих из спасительной ограды церкви,

предлагался в заслушанном на соборе трактате Киприана «Об единстве церкви».⁹³⁴ Так что собору оставалось лишь сделать соответствующий вывод из имеющихся налицо посылок, то есть применить свои общие принципы к данному частному случаю. И сделать это было тем легче, что суд и приговор над Фелициссимом уже состоялись раньше, ещё в последний месяц пребывания Киприана в изгнании, когда он утвердил решение комиссии о формальном отлучении Фелициссима и его последователей от церкви.⁹³⁵ Собор теперь, очевидно, лишь санкционировал ранее состоявшееся решение и скрепил его своей авторитетной подписью. Но что, во всяком случае, собор 251 года обсуждал этот вопрос и окончательно решил его, это с несомненностью вытекает из следующих строк письма Киприана к Корнелию: «Относительно же того, что у нас постановлено по делу некоторых пресвитеров и Фелициссима, товарищи наши (*collegae nostri* – разумеются епископы, члены собора 251 года) для твоего сведения послали к тебе за собственноручной подписью (*manu sua subscriptas*) письмо (*litteras*), из которого ты узнаешь их мнение и приговор (*quid senserint et quid pronuntiaverint*)».⁹³⁶ Попутно отмечаем здесь и новое доказательство того, что акты весеннего собора 251 года действительно существовали, были изложены в письменной форме (*litterae*) и даже скреплены собственноручной подписью всех участников собора. Это постановление «по делу некоторых пресвитеров и Фелициссима» было, по всему надо полагать, последним актом весеннего собора, после чего и самый собор был распущен, что имело место, вероятно, в последних числах июня.⁹³⁷

IV. Второй Карфагенский собор при епископе Киприане (осенью 251 года)

От весеннего собора переходим к осеннему, происходившему в том же месте и в том же году, всего через каких-либо два с небольшим месяца после первого, то есть в самом начале осени, в сентябрьские иды, если иметь в виду позднейшие аналогии. Собор этот был продолжением и завершением весеннего и связан с ним настолько тесно, что провести точную разграничительную линию между ними довольно трудно. Подлинных актов этого собора, так же, как и предыдущего весеннего, не сохранилось. Но Nelke – лучший хронолог писем Киприана – полагает, что с ними хорошо знакомит нас письмо LXIV (46-е), написанное Киприаном к некоему епископу Фиду от лица какого-то собора 66 епископов.⁹³⁸ Они-то именно и были членами сентябрьского Карфагенского собора 251 года, на котором, кроме главного дела – утверждения выборов римского епископа Корнелия и осуждения раскола Новациана – в числе текущих дел местной церкви было заслушано и обсуждено также письмо епископа Фида, касавшееся двух недоуменных вопросов времени (из области церковной практики). Профессор Ad. Harnack, оспаривая предположение Nelke, полагает, что указанное письмо скорее относится к майскому собору следующего, 252 года.⁹³⁹ В качестве главного довода против гипотезы Nelke Harnack выдвигает ссылку Киприана, имеющуюся в данном письме, на постановление какого-то собора, нарушенное здесь тем епископом, поступок которого обсуждается в письме епископа Фида. Отсюда Harnack и выводит, что коль скоро в соборном письме Киприана имеется ссылка на вошедшее в силу решение предыдущего собора, то ясно, что последующий собор, от имени которого пишет Фиду Киприан, это – уже не первый Карфагенский собор 251 года, а самое раннее второй, 252 года. Довод Harnack'a имел бы всю силу убедительности, если бы он предварительно доказал, что в Карфагене был только один собор в 251 году. Но он этого не сделал, и тогда

гипотеза Nelke о втором Карфагенском соборе того же года прекрасно устраняет возражение Harnack'a и даже обращает его в свою пользу.⁹⁴⁰

В защиту самостоятельного существования осеннего Карфагенского собора 251 года к доводам, приведённым выше – крайней обширности программы майского собора 251 года и необходимости определить своё отношение к римской схизме лишь после возврата следственной комиссии, – присоединим теперь ещё два новых аргумента. Это, во-первых, ссылка на подлинные слова Киприана в одном из его писем к Корнелию: «Часто составляя соборы (*concilio frequenter acto*), мы общим приговором и даже с угрозами определили, чтобы братья приносили покаяние, чтобы не приносящим покаяния никто безрассудно не давал мира».⁹⁴¹ Письмо это, по согласному мнению авторитетных хронологов Киприана (Nelke⁹⁴²), Harnack⁹⁴³), написано им в середине 252 года, тогда, когда бесспорно для всех имели место только два майских собора в Карфагене – 251 года и 252 года, то есть по одному собору в каждом году. А так как регулярные ежегодные соборы вошли к этому времени уже в обычную практику североафриканской церкви, то едва ли епископ Киприан имел основание ссылаться на такой факт как на какое-то особое доказательство: один собор в году – это был обычный *minimum* того, что практиковалось в Карфагене; и если теперь Киприан выразительно подчёркивает факт усиленной соборной работы, да ещё с таким красноречивым добавлением, как термин «часто», то совершенно несомненно, что он имел в виду не обычную, так сказать, рядовую, но экстраординарную, не только качественно, но и количественно, соборную работу. Следовательно, сославшись в середине 252 года на «частые» соборы, и все по одному и тому же делу (*lapsi*), Киприан *eo ipso* почти бесспорно установил и экстраординарный осенний Карфагенский собор 251 года.

Во-вторых, в пользу названного собора сошлёмся и на одно чисто практическое соображение. Карфагенская церковь в течение двух предыдущих лет по причине гонения не могла иметь обычных периодических соборов. А между тем одних

только внутренних недоуменных вопросов и дел, подлежащих разрешению собора, накопилось в ней больше, чем когда-либо: здесь и усилившееся внутреннее брожение в недрах карфагенского клира, тут и случайно отсроченный суд над преступным пресвитером Новатом, здесь и новое опасное возмущение – раскол Фелициссима, и, наконец, в довершение всего, огромный, сложный и тревожный вопрос об участии «падших».⁹⁴⁴ По каждому из этих назревших и не терпящих отлагательства вопросов майский собор, как мы знаем, сказал своё авторитетное слово и вынес определённое решение. Но ведь одного теоретического решения этих злободневных вопросов ещё было мало, нужно было и их практическое проведение в жизнь. А ввиду сложности и серьёзности данных вопросов – в особенности вопроса о lapsi – и ввиду новизны самого дела вполне возможно, даже почти неизбежно было при первых попытках практического применения новых соборных постановлений возникновение различных житейских трений, волнений, споров и недоумений. Правда, в таких случаях обычно обращались к Киприану и спрашивали совета у него. Но ведь нельзя не войти здесь и в положение епископа Киприана, для которого единоличное разрешение большинства возникавших недоразумений было и слишком ответственным, а главное, едва ли даже удобным по чисто субъективным мотивам, так как личность епископа и без того стояла в центре враждебного внимания и была чуть ли не главным объектом всех оппозиционных выступлений. Поэтому вполне правдоподобно, что осторожный епископ Киприан уклонялся от единоличных распоряжений и решил все недоуменные случаи, возникшие на почве определений весеннего собора 251 года, вынести на суд нового, осеннего собора того же года. Время было тревожное и смутное: дисциплина была расшатана, церковные отношения и дела пришли в сильное расстройство; нужна была сильная и авторитетная власть, которая бы могла поднять церковь из руин предшествовавшего гонения и дать ей прочный внутренний мир. А это и мог сделать только собор, или даже последовательный ряд соборов, на что, обычно, возлагал все свои надежды и сам Киприан, как это с полной

определенностью следует из всей его переписки за период пребывания в убежище.⁹⁴⁵ Так что, если когда-либо еще, то, именно, теперь, в 251 году (первом по окончании гонения) нужны были более частые (*frequenter*) соборы, т.е. кроме рядового, весеннего, еще и дополнительный, осенний.

Созыв осеннего Карфагенского собора 251 г., надо полагать, решен был еще на предшествующем весеннем соборе и мотивирован, прежде всего, необходимостью окончательно определить отношение карфагенской церкви к делу римских епископов – Корнелия и Новациана, далеко не безразличному и для карфагенской церкви, в силу внутренней связи римской новацианской схизмы с карфагенским расколом Новата и Фелициссима. А те два новых запроса, о которых мы узнаем из письма Киприана к Фиду, лишь усиливали нужду в скорейшем созыве собора. Следовательно, главный предмет осеннего собора 251 г. – это дело Киприана и Новациана. Ко времени открытия собора, имевшего место вероятно, 1 сентября,⁹⁴⁶ дело это успело уже достаточно проясниться. Еще при самом заключении весеннего собора, когда следственная комиссия была уже отправлена, но она еще не возвращалась, в Карфаген прибыли два африканских епископа (*collegae nostri*) – Помпей и Стефан, – которые представили убедительные доказательства в защиту Корнелия и против Новациана, доказательства настолько убедительные и веские, что в самой карфагенской церкви послы Новациана потеряли, после этого, всякий кредит и Киприан запретил им публично выступать в собрании христиан с «возмутительными и хульными речами» по адресу Корнелия.⁹⁴⁷ А целый ряд писем, которыми в промежуток между весенним и осенним соборами успели обменяться епископы Киприан и Корнелий дают и фактическое доказательство того, что, по крайней мере, для самого Киприана и его карфагенской церкви все сомнения в этом вопросе уже исчезли, и исчезли настолько основательно, что Киприан счел возможным послать по епископам своей области особое окружное послание с признанием Корнелия, и с побуждением отправить ему «общительные» грамоты.⁹⁴⁸

Из той оживленной переписки, какую в рассматриваемый период вел Киприан с Корнелием, то через епископов Калдония и Фортуната,⁹⁴⁹ то чрез пресвитера Примитива,⁹⁵⁰ то через иподиакона Меттия,⁹⁵¹ наиболее, пожалуй; показательно письмо Киприана к Корнелию по поводу адруметской церкви. Из содержания письма видно, что оно написано в ответ на жалобу Корнелия по поводу того, что епископ адруметской церкви Поликарп, сначала присылал в Рим письма на имя Корнелия; а затем, после посещения Адрумета Киприаном, подобные письма стали адресоваться не на имя Корнелия, а на имя римских пресвитеров и диаконов. Вследствие этого для Корнелия создавалось крайне щекотливое положение: его игнорировали и тем самым как бы не признавали, причём такая перемена находилась в очевидной связи с визитом туда Киприана. Да и для самого Киприана складывалась не особенно лестная характеристика, дававшая повод заподозрить его искренность и обвинить его в двоедушии и лицемерии: сам Киприан всё время уверяет Корнелия в полном его признании, а адруметскому клиру рекомендует изменить адресата отправляемых в Рим писем. Реабилитируясь от этих – совершенно естественных и понятных со стороны Корнелия – обвинений, Киприан заявляет, что всё это сделано «не по легкомыслию или презорству», а совершенно сознательно и в интересах самого Корнелия. Для доказательства своего утверждения Киприан в немногих, но вполне определённых словах изображает положение дел Корнелия в трёх главных фазах, то есть таким, каким оно было до весеннего собора, каким оно стало на самом соборе и каким оно выяснилось вскоре после него. До созыва Карфагенского собора, или, точнее, до того момента, как стал известен протест Новациана против Корнелия, выборы последнего в африканских церквях, очевидно, не вызывали особых сомнений, и некоторые церкви, в том числе Адруметская,⁹⁵² успели уже вступить с ним в церковно-письменное общение. Но когда собравшимся в Карфагене епископам стал известен протест прежде уважаемого пресвитера Новациана, подписанный группой римских исповедников и подкреплённый прибытием туда

особого, внушительного посольства от сторонников Новациана, многие, очевидно, поколебались, и собор единодушно постановил считать это спорное дело пока нерешённым, а туда отправить специальную комиссию с поручением – либо покончить дело миром, либо достоверно убедиться, на чьей же стороне здесь правда?⁹⁵³

Естественно, что под влиянием такого постановления собора все принявшие его африканские церкви обязывались временно воздерживаться от каких бы то ни было сношений с обоими римскими претендентами на епископскую кафедру. Именно в этот самый промежуток строгого нейтралитета прибыли, очевидно, в город Адрумет епископ Киприан вместе с епископом Либералом и, разумеется, они не могли посоветовать местному клиру ничего другого, кроме как неуклонно исполнять постановление собора. Затем, как мы уже говорили, епископ Киприан сначала из свидетельств епископов Помпея и Стефана, а затем и из документальных данных вернувшейся из следствия комиссии (Калдония и Фортуната) вскоре окончательно убедился в полной правоте Корнелия. Своё решительное убеждение Киприан не стал держать только при себе, а счёл нужным и полезным через специальное окружное послание распространить его по всем церквям своей метрополии. «Так как область наша (*nostra provincia*) простирается далеко, включая в себя Нумидию и Мавританию, то, дабы происшедший в Риме раскол (*schisma*) не смущал отсутствующих неверными слухами, мы заблагорассудили, чтобы все епископы, находящиеся в той области, только тогда, когда узнают от нас истинное положение дела... написали письма, как это делается, и чтобы тебя и общение с тобою (*et communicationem tuam*), то есть единство вселенской церкви и любовь, все наши товарищи решительно подтвердили». В этой ясной и определённой мотивировке циркулярного распоряжения Киприана по церквям «его провинции» не совсем ясен смысл лишь одной небольшой фразы: «мы заблагорассудили». Кто здесь имеется в виду под обозначением «мы»? Лично ли один Киприан, который, как горячий поборник «единства церкви», желал поскорее потушить начавшийся пожар римской схизмы? Или это «мы» – условный

вотум целого весеннего собора, давшего Киприану поручение известить всех членов собора о дальнейшем течении данного спорного дела и о его окончательном исходе в связи с заключением следственной комиссии? Судя по тому, что в подлиннике стоит здесь термин *placuit* – технический термин, преимущественно используемый для обозначения соборных постановлений, – бóльшую вероятность приобретает, по-видимому, последнее предположение, то есть что Киприан, рассылая «известительные грамоты» о законности выборов епископа Корнелия, исполнял лишь данное ему поручение весеннего собора. Не исключена, конечно, и возможность первого предположения, то есть что Киприан действовал здесь на свой страх и риск, по собственной инициативе, которую он затем захотел подкрепить авторитетом нового, специально созванного им осеннего собора.

Как бы то ни было, ко времени второго, осеннего собора вопрос о римской схизме был уже окончательно выяснен и даже предрешён. Определяющее значение здесь имела, конечно, вернувшаяся из Рима следственная комиссия, которая на месте собрала все справки, а весьма вероятно, привезла даже собственноручные письма от епископов, поставлявших Корнелия.⁹⁵⁴ Всякое добросовестное сомнение этим устранялось, и дальнейший спор исчерпывался. Новому собору, очевидно, уже немного нужно было приложить труда, чтобы ознакомиться со всем накопившимся материалом и санкционировать своим авторитетом то решение, которое излагалось и в вышеназванном окружном письме Киприана, разосланном им в межсоборный период. Из писем Киприана, написанных осенью и зимой 251 года,⁹⁵⁵ не видно, чтобы вопрос о Корнелии и Новациане вызывал среди членов собора какие-либо новые толки, так что он, надо думать, был ликвидирован быстро и единодушно. Таким образом, главный и наиболее тревожный вопрос – о римской схизме – к данному времени уже утратил свою остроту, по крайней мере для африканских церквей, и был разрешён в духе церковного мира и единства.

После этого осенний собор перешёл к своим внутренним делам – стал залечивать раны, нанесённые гонением и делом

падших. Ближайший повод отозваться на них дало письмо епископа Фида, в котором он, между прочим, извещал собравшихся епископов о соблазнительном поведении своего коллеги – некоего епископа Ферапия, который, в явное нарушение соборного постановления (очевидно, постановления о lapsi весеннего собора 251 года), преждевременно дал мир и принял в церковное общение своего бывшего пресвитера Виктора, без... соблюдения необходимых, определённых собором условий такого обратного приёма. Собор отнёсся к данному факту с подобающей ему серьёзностью (quae res nos satis movit), так как это был один из первых дошедших до него случаев неправильного применения на практике недавнего соборного канона о lapsi. В поступке епископа Ферапия собор, по словам Киприана, усмотрел «умаление авторитета его постановления» (recessum esse a decreti nostri auctoritate), выразившееся в форме трёх следующих правонарушений:

1) мир падшему пресвитеру Виктору был дан раньше истечения полного законного срока покаяния (ante legitimum et plenum tempus satisfactionis);

2) Виктор был принят без прошения с его стороны и без одобрения народа (sine petitu et conscientia plebis);

3) такой экстраординарный приём не оправдывался никакими исключительными обстоятельствами времени или лица (nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente).⁹⁵⁶

Обращаем внимание исследователей на это место письма Киприана не только потому, что в нём даётся необыкновенно чёткий юридический анализ канона, но также и потому, что в нём сообщаются некоторые новые и важные дополнения к нему, а именно:

1) распространение и на либеллятиков⁹⁵⁷ известного покаянного срока;

2) необходимость определённой просьбы с их стороны о церковном приёме;

3) сочувственное отношение к этой просьбе верующего народа.⁹⁵⁸

Однако, после долгого обсуждения (diu consilio), собор не счёл нужным и удобным отменять распоряжение епископа

Ферапия, мотивируя это, с одной стороны, снисхождением к уже помилованному грешнику, а с другой – и опасением умалить епископский авторитет своего коллеги. Но собор всё же постановил сделать епископу Ферапию выговор (*objurgare*) за то, что он поступил безрассудно (*temere*), и предупредить его, чтобы впредь он ничего подобного себе не позволял (*ne quid tale de cetero faciat*).

Третье дело, которым занимался осенний собор 251 года, – это вопрос о крещении младенцев. Повод к нему был дан тем же письмом епископа Фида, где проводилась определённо ветхозаветная точка зрения на этот предмет, даже со ссылками на Моисеево законодательство, а именно: что над новорождёнными младенцами нельзя, будто бы, по причине их нечистоты, совершать никаких религиозных действий, в том числе и крещения, до истечения восьмидневного срока.⁹⁵⁹ Собор 66-ти епископов решительно отверг это мнение и развил другую, почти диаметрально противоположную, истинно новозаветную точку зрения на данный предмет.⁹⁶⁰ Сущность её, в самом сжатом виде, может быть передана так:

1) Господь не медлит спасти всякого искренно обращающегося к Нему грешника;

2) Бог не взирает ни на лицо, ни на возраст и потому одинаково всем подаёт Свою спасительную благодать;

3) нельзя считать нечистым младенца, который как бы ещё носит на всём своём организме следы недавнего творческого делания;

4) ветхозаветный прообраз восьмидневного обрезания упразднён наступлением самого новозаветного образа – духовного обрезания в таинстве крещения;

5) младенцы даже достойнее крещения, чем взрослые, так как у них, в сущности, лишь один грех, да и тот не личный, а наследственный; у взрослых же, обыкновенно, немало и тяжких личных грехов.

«И потому, возлюбленный брат, – заканчивает своё письмо к Фиду Киприан, – на соборе нашем состоялось такое определение (*haec fuit in concilio nostra sententia*): не должно нам никого устранять от крещения и благодати Бога, ко всем

милосердного, благого и снисходительного. Если этого надобно держаться по отношению ко всем, то особенно, как мы думаем, надобно соблюдать это по отношению к новорождённым младенцам, которые уже тем заслуживают преимущественную нашу помощь и милосердие Божие, что с самого начала своего рождения они своим плачем и слезами выражают одно моление».⁹⁶¹ Данное постановление собора, в связи со всей его предварительной мотивировкой, может служить одним из лучших образцов церковно-канонического законодательства – как по глубине проникающего в него истинно христианского духа, так и по неотразимой убедительности его логики, и даже по лёгкости, красоте и силе самого его языка. Что же касается спорного вопроса о крещении младенцев, то он получил здесь настолько исчерпывающее решение, что последнее сохраняет всё своё значение и силу и для наших дней. Тримя указанными делами, насколько мы можем судить по дошедшему до нас материалу, и закончилась работа осеннего Карфагенского собора 251 года.⁹⁶²

V. Состав и характер Карфагенских соборов 251 года

Изложив внешнюю историю двух карфагенских соборов 251 года и осветив их внутреннюю работу, мы, однако, далеко не в праве считать своего исследования о них законченным, так как для нашего, по основному его характеру, канонического труда огромную важность имеет и еще один вопрос – о составе этих соборов. В данном случае, важность названного вопроса сильно возрастает для нас еще и от двух специальных причин: прежде всего, уж от одного того, что соборы эти были первыми большими и торжественными соборами киприановой эпохи и, в качестве таковых, имеют, следовательно, руководящее значение и для характеристики всех последующих соборов той же эпохи. А во-вторых и главным образом потому, что эти первые киприановы соборы дают нам такой богатый и такой разнообразный (по внешности как бы даже противоречивый) материал, который, при правильной прагматической его обработке, на фоне уже немалого нашего предыдущего исследования, позволяет нам заглянуть в самую глубь соборного вопроса,⁹⁶³ и, если не окончательно его решить, то все же почти вплотную подойти к такому разрешению. Вот почему мы придаем данному отделу особенно важное значение и готовы считать его центральным для всего своего исследования.

Вопрос о составе церковного представительства на Карфагенских соборах киприановой эпохи уже с давних пор привлекает внимание церковных историков и канонистов; но, к сожалению, он ещё и до сего времени не получил какого-либо одного, всех удовлетворяющего и вполне исчерпывающего решения: последние сильно разнобразятся и доходят чуть ли не до полной противоположности. Наглядным выражением такой пестроты и даже противоречивости мнений служат два господствующих в современной церковно-канонической науке взгляда, из которых, согласно одному, соборы Киприана – это типичные образцы чисто епископских соборов, а согласно

другому, – они убедительные примеры широкого участия на церковных соборах, наряду с епископами, всего клира и верующего народа. Причём любопытна и сама группировка учёных адептов этих мнений, представляющая довольно резкое отступление от обычной нормы в подобных случаях. Принимая во внимание многочисленные раннейшие прецеденты и учитывая конфессиональные различия, естественно было бы ожидать, что более древние католические, а также русские учёные почти сплошь окажутся защитниками первого взгляда, то есть строго епископального характера киприановых соборов. Напротив, новейшие исследователи, в особенности независимые протестантские учёные, казалось бы, не менее решительно должны были бы высказаться в защиту второго взгляда, то есть самого широкого и, так сказать, демократическо-всенародного представительства на этих соборах. На самом же деле мы не только не находим такой или подобной ей группировки учёных, но встречаем почти противоположную: раннейшие учёные, а также многие из католических и большинство русских авторов высказываются за более широкий состав и объём Карфагенских соборов; а новейшие исследователи, в том числе и даже по преимуществу протестантские, значительно сужают объём этих соборов и делают явный уклон в сторону их епископального характера и состава.

Из прежних католических авторов за широкий состав киприановых соборов 251 года довольно категорически высказывается, например, ещё Tillemont, у которого мы читаем: «Ничто не мешает теперь нам думать, что Киприан исполнил своё обещание – по возвращении из убежища, после Пасхи, прийти в Карфаген и вместе со многими епископами исследовать и упорядочить в их присутствии все дела церкви путём общего рассуждения, в котором должен был иметь участие также клир с народом... Пресвитеры и диаконы присутствовали на этом соборе».⁹⁶⁴ Из более поздних авторитетов достаточно привести мнение католика же Hefele – большого знатока и лучшего специалиста в вопросах истории соборов, – мнение тем более интересное, что оно особенно

выпукло обрисовывает состав киприановых соборов, видя в них даже уклонение от раннейшей соборной нормы: «В середине третьего века мы находим отказ (*une derogation*, уклонение) от той весьма древней практики, чтобы только одни епископы могли участвовать на соборе, именно в Африке, где святой Киприан на собор, который он созвал для умиротворения *lapsi*, пригласил не только епископов своей провинции и своих клириков, но также исповедников и стойких мирян (*laicos stantes*, устоявших), то есть мирян, которые сами не находились под действием какой-либо церковно-покаянной дисциплины».⁹⁶⁵

Особенной решительностью в признании активной роли клира и мирян на соборах Киприана отличаются взгляды большинства русских учёных. Так, ещё почти полвека тому назад известный канонист А. С. Павлов в своей, в общем, очень содержательной актовой речи «Об участии мирян в делах церкви с точки зрения православного канонического права» определённо заявил: «Участие мирян на соборах в первые три столетия не подлежит никакому сомнению. Мы видим их, например, на африканских соборах, рассуждавших о крещении еретиков и о падших».⁹⁶⁶ Почти столь же категорично выражается и профессор В. А. Соколов: «Факт несомненного участия клира и мирян в соборных заседаниях можно признать доказанным... Святой Киприан пишет, что по делу о падших на соборе должны принять участие епископы, пресвитеры, диаконы, исповедники и устоявшие в вере миряне. Именно такой собор, действительно, и состоялся».⁹⁶⁷ Приблизительно в том же духе и тоне высказывается на этот счёт и проф. Ф. И. Мищенко в своей интересной специальной статье о каноническом составе собора.⁹⁶⁸ Но у писавшего на ту же тему протоиерея Н. П. Добронравова мы находим тон этих утверждений уже значительно смягчённым: «На соборах, которые святой Киприан созывал для решения вопроса о принятии падших, имел большое значение голос клира (пресвитеров и диаконов) и мирян».⁹⁶⁹ На следующей странице автор доказывает, что на соборе по делу падших «и миряне, действительно, не оставались совершенно безгласны». А ещё страницей ниже, резюмируя свой обзор киприановых соборов,

протоиерей, хотя и продолжает признавать клириков и мирян бесспорными участниками соборов, но наделяет их правом только совещательного (*votum deliberativum*), а не решающего голоса (*votum decisivum*).⁹⁷⁰

Много раз затрагивался данный вопрос и в дебатах Предсоборного присутствия 1905–1906 годов, где также довольно ясно обозначились обе вышеотмеченные нами принципиальные точки зрения. Выражением одной, более свободной и широкой, является известное «Отдельное мнение меньшинства членов I-го отдела», пятый пункт которого гласит: «Различение между правом решающего и совещательного голоса не подтверждается церковной практикой в так называемую предсоборную эпоху (I–III веков), где, как на Карфагенских соборах, мирянам и клиру всегда предоставлялась возможность решающего влияния на дела собора коллективным одобрением или неодобрением мнений епископов».⁹⁷¹ За выражение второй, более узкой и охранительной точки зрения можно признать сравнительно развитое и, в общем, довольно осторожное мнение профессора И. С. Бердникова, который, не отрицая того, что «у Киприана встречаются выражения об участии в соборах клира и мирян», заявляет, что таких «упоминаний немного», да и относятся они только к так называемым «местным» (или, по современной терминологии, «епархиальным») соборам, а не к провинциальным или областным, причём «на этих соборах значение пресвитеров и мирян было совещательным... Решающий голос принадлежал собору епископов».⁹⁷²

Только что приведённое мнение почтенного канониста – одного из главных лидеров большинства нашего Предсоборного присутствия – оказывается, как это ни удивительно, очень солидарным с мнением независимых богословов англиканской и протестантской церквей, которые, впрочем, нередко идут даже ещё дальше своего случайного русского коллеги. Так, например, небезызвестный и у нас англичанин Pusey, охарактеризовав вообще эпоху Киприана как «время наибольшего утверждения принципа целостного, независимого и авторитетного епископата», находит, что лучшим проявлением такого его

значения и силы были тогдашние соборы, на которых «епископы объединялись коллективно» (collectively, of the Bishops in Council assembled).⁹⁷³ «Если мы посмотрим, – говорит Pusey, – на действительную историю того времени, поскольку она отразилась в творениях Киприана, в заметках о соборах, в соборных посланиях и, в одном случае, даже в самых актах собора, то везде найдём одно и то же, а именно, что решение всех дел (the decision in all matters), не только в области веры, но также в судебных и дисциплинарных вопросах, оставалось исключительно в руках епископов (rested exclusively with the Bishops)». ⁹⁷⁴ Даже допуская присутствие на некоторых из этих соборов известного количества исповедников, клириков и мирян, Pusey, во-первых, считает такое представительство всех названных групп не принципиальным их «правом», а только почётной индивидуальной «наградой» для них (not as their right... honour is to be shown... of individuals, not to any principles); а во-вторых, он отводит им самую пассивную роль на соборе – роль простых статистов: «свидетелей, а не присяжных заседателей, и уж тем более не коронных судей» (as witnesses, not even as Jury, much less as Judge).⁹⁷⁵ К мнению Pusey очень близко примыкают и взгляды двух современных ему видных протестантских канонистов – Eichhorn'a и Bunsen'a, – о том, что «собор, собственно, составляли действовавшие на нём епископы», прочие же клирики и народ только присутствовали при этом, что у них подтверждается, главным образом, цитатами из писем Киприана.⁹⁷⁶ Новейшие протестантские учёные часто даже вовсе ничего не говорят об участии на Карфагенских киприановых соборах клира и мирян; но зато усиленно выдвигают чисто епископский состав соборов, как это делают, например, авторы двух специальных статей – о Карфагене и Киприане – в известной протестантской энциклопедии.⁹⁷⁷ Автор же третьей статьи – «О соборах», – хотя и не замалчивает самого факта присутствия на киприановых соборах клира и мирян, но не придаёт ему никакого серьёзного значения, так как, по его словам, «решения этих соборов выносились одними епископами... в голосовании участвовали только они одни... протоколы подписывались лишь ими, и

соборные послания рассылались только от их лица».⁹⁷⁸ Даже такой видный современный правовед и канонист, как известный R. Sohm, – автор наиболее оригинальной и глубокой теории происхождения церковных соборов, – и тот, по-видимому, готов согласиться, что Карфагенские соборы по делу падших были типичным «епископским собранием позднейшего стиля, то есть могучим средством и мощным проявлением только епископата»;⁹⁷⁹ хотя такое утверждение, в сущности, противоречит всей теории Sohm'a и вынуждает его на ряд последующих дополнительных оговорок и поправок, с которыми позднее познакомимся и мы. Наконец, сюда же должен быть отнесён и знаменитый Ad. Harnack с его двумя специальными трактатами об исторической эволюции древне-церковного строя; хотя – впрочем, развиваемые им здесь – взгляды на состав и взаимоотношение элементов собора не всегда в желательной мере ясны, определённы и устойчивы.⁹⁸⁰

Ряд приведённых нами наиболее характерных учёных справок из католической, православной и протестантской литературы окончательно убеждает нас в том, что на этой почве (церковно-канонической литературы) вопрос о характере и составе древне церковных соборов, и, в частности, Карфагенских соборов по делу Iarşi, разрешён быть не может, так как в конце концов он приводит нас к двум почти противоположным взглядам (сравни, например, взгляды Hefele и Hauck'a). Оставив пока эту не оправдавшую наших надежд почву, перейдём теперь к анализу самого текста и поищем здесь более категорического и более убедительного ответа.

В главном и, можно сказать, почти единственном текстуальном источнике наших сведений о Карфагенских соборах по делу Iarşi – в обширной корреспонденции епископа Киприана – мы действительно, находим немало указаний и намёков, прямо или косвенно относящихся к интересующему нас в данный момент вопросу. При самом же первом знакомстве со всей массой этих текстуальных указаний невольно бросается в глаза одно обстоятельство – что все они не только хронологически, но и качественно распадаются на две главные группы: на свидетельства дособорные, которые говорят

о соборе как о будущем, только ещё обещанном факте, и на свидетельства послесоборные, характеризующие его как уже определённо совершённое событие церковной жизни, с которым необходимо считаться и от которого надо исходить.

Свидетельства первой группы особенно многочисленны и выразительны, и все они обещают собор с самым широким церковно-народным представительством. Большинство из них извлекается из тех писем Киприана к клиру и народу, а также к римским пресвитерам и исповедникам, которые он писал им из своего убежища. Вот, прежде всего, характерная выдержка более общего свойства, в которой епископ Киприан устанавливает принципиальную необходимость «вместе с клиром обсудить и по общем совещании постановить то, чего требует общая польза в делах церковного управления».⁹⁸¹ Причём в конце того же самого письма Киприан выражается ещё определённое и яснее: «С самого начала моего епископства я положил за правило ничего не делать privately, по одному своему усмотрению, без вашего совета и без согласия народа». Здесь же, далее, следует более ясный намёк на первый собор по делу lapsi: «Но когда по милости Божией приду к вам, тогда сообщая, как требует того взаимная честь, рассудим и о том, что сделано, и о том, что нужно сделать».⁹⁸² В ответном письме к карфагенским исповедникам, призывая их к большей осторожности и осмотрительности в даровании мира падшим, Киприан определённо подтверждает, что этот важный вопрос должен подлежать специальному соборному суду, который наступит тогда, «как окончится гонение и мы (то есть, очевидно, автор и кто-то ещё: адресаты? епископы?), соединившись с клиром, станем снова собираться вместе».⁹⁸³ Аналогичное заявление, и даже с угрозой для ослушников, делает Киприан и в следующем письме, настойчиво предлагая воздерживаться пока от принятия падших, «с тем, чтобы впоследствии, когда по изволению Божию станем снова собираться вместе в недра матери нашей – церкви, подвергнуть их (lapsi) дело исследованию перед нами (лично ли перед епископом Киприаном или также перед его товарищами?), перед самими исповедниками и перед всем народом».⁹⁸⁴ Ту же самую мысль

не менее энергично развивает Киприан и в письме к народу: «Ничего не должно делаться неосмотрительно и поспешно... Тогда, по возвращении нашем к церкви, всё будет исследовано в присутствии и по суду вашему (то есть народному)... А когда по милосердию Божию придём к вам, то, созвав многих соепископов, в присутствии исповедников и согласно вашему мнению, можно будет, применяясь к божественному учению, рассмотреть письма блаженных мучеников и их желания».⁹⁸⁵ Здесь уже вполне определённо обозначены по крайней мере три группы собора: 1) многие соепископы, 2) присутствующие исповедники и 3) произносящий своё суждение, или приговор (*judicantibus*), народ. В одном из писем к клиру Киприан даёт и мотивировку такого своего взгляда на будущий собор: «Так как это дело касается не немногих (в русском киевском переводе грубая ошибка – «не многих»), не одной какой-либо церкви или области, а всего мира, – пусть ожидают от покрова Господня общественного мира самой церкви. Ибо смиренномудрие, учение и сама жизнь наша требуют, чтобы мы, предстоятели, собравшись с клиром в присутствии верного народа, которому также за его веру и страх должна быть воздана честь, могли распорядиться во всём по общему соглашению».⁹⁸⁶ Предусматривает Киприан, по-видимому, даже какое-то соборное совещание с римским клиром, как можно судить об этом из следующих строк одного письма к нему: «Дела других, хотя бы и получивших свидетельства от мучеников, я приказал прямо приостановить и отложить до нашего прибытия, чтобы потом, когда Господь дарует нам мир, и мы, предстоятели (епископы?), во множестве соберёмся вместе и, обсудив на общем совете с вами, могли бы каждое из них устроить или исправить».⁹⁸⁷ О необходимости полного согласия и единодушия всех на соборе по столь важному делу, как вопрос о *Iarpsi*, говорят следующие строки из письма Киприана к его клиру: «Прочитайте же это письмо и товарищам моим (епископам?), которые или будут при вас, или нечаянно придут к вам, чтобы нам, при пользовании и врачевании ран падших, единодушно и согласно держаться спасительного совета; а обо всём мы рассудим самым полным образом тогда, когда станем

собираться вместе по милосердию Господа. Но если кто нетерпеливый и опрометчивый из наших ли пресвитеров и диаконов или из посторонних дерзнёт прежде нашего решения сообщаться с падшими, то да удалён будет таковой от нашего общения, и потом он должен будет перед всеми нами (очевидно, перед собором) дать отчёт в своём безрассудстве, когда, по милости Господа, соберёмся воедино».⁹⁸⁸ Киприан не хочет единолично решать этого дела ещё и потому, что не все клирики теперь в сборе и среди них есть виноватые: «В этом деле я не могу себя одного ставить судьёй, тем более что ещё многие из клира доселе находятся в отсутствии и не подумали о том, что надобно, хотя и поздно, возвратиться на своё место. Этот поступок каждого из них (из клириков?) должен быть рассмотрен и исследован подробнее не только вместе с товарищами моими, но и вместе со всем народом, потому что с рассудительной умеренностью должно быть взвешено и решено то дело, которое в последствии должно служить образцом относительно служителей церкви».⁹⁸⁹

Киприан настолько проникнут убеждением «к пользе церковного управления действовать по общему совету»,⁹⁹⁰ что не решается без такого совета даже ставить новых клириков; а вынужденный к тому необходимостью, спешит оправдаться в этом, ссылаясь, между прочим и на то, что он, в сущности, не произвел ничего нового, а лишь «докончил то, что уже прежде было начато, по общему совету всех нас».⁹⁹¹ Полного внимания заслуживает также и то, что намерения Киприана относительно будущего собора встретили полное сочувствие и одобрение и со стороны римского клира, в письме которого особенно отчетливо выступают все отдельные группы этого, предполагаемого собора: «великое преступление, произведшее почти во всей вселенной невероятное опустошение (т.е. дело lapsi), надлежало, как ты пишешь, подвергнуть осторожному и осмотнительному обсуждению, при совещании со всеми епископами, пресвитерами, диаконами, исповедниками и с самими верными мирянами, как и сам ты свидетельствуешь в твоих письмах».⁹⁹² Наконец, и в последнем своем письме, присланном из убежища, Киприан еще раз подтверждает все

высказанные раньше взгляды на состав, теперь уже очень близкого, собора: «после Пасхи и я явлюсь к вам с моими товарищами: в их присутствии, как на то мы раз навсегда согласились, можно будет, и по вашему усмотрению (т.е. по усмотрению народа, к которому это письмо адресуется) и по общему нашему совещанию, определить и постановить, что нужно делать».⁹⁹³

Мы изложили здесь почти все дособорные указания Киприана, на предстоящий собор по делу Iarpi и не можем, в заключение, не признать, что они настолько ясны, и категоричны, что положительно не нуждаются ни в каких наших комментариях. Ясно, что в них все время идет речь о самом полном и широком церковно-народном представительстве на предстоящем соборе, с участием епископов, пресвитеров, диаконов, исповедников и верных мирян. Можно, пожалуй, подметить здесь и еще одну характерную черту – что клир и народ местной карфагенской паствы постоянно как будто бы выдвигаются на передний план; а затем уже, в виду особой важности вопроса о падших и широкой в нем заинтересованности многих других церквей, к местной карфагенской общине добавляются многие епископы и голос римской церкви (собственно, мнение её клира за период «епископской вакансии»).

Переходим теперь к свидетельствам второй группы, т.е. к письмам послесоборного периода. Вот, например, одно из ранних указаний этого рода, с объяснением некоторых мотивов, по которым Киприан не огласил на весеннем карфагенском соборе 251 года полемического послания «новатистов-новациан»: «а то, что с оскорбительными грубостями изложено было противной стороной в присланном к нам свитке, мы с пренебрежением отвергли... рассуждая и соображая, что при столь многочисленном и благочестивом собрании братьев, где сососедают священники Божии, и где воздвигнут алтарь не должно этого ни читать, ни слушать».⁹⁹⁴ На состав собора здесь дано два указания: во-первых, «собрание братьев», а во-вторых «совещание священников». Но оба они, к сожалению, недостаточно определены. Однако,

основываясь на общем знакомстве с терминологией Киприана, мы больше склонны думать, что в обоих этих случаях Киприан имел в виду не кого-либо еще, а, именно, епископов. Справедливость такого толкования подтверждается также и доказательством от противного: если бы под термином «братья» мы стали бы разуметь клириков, или даже мирян, под «совосседающими священниками» – пресвитеров, то тем самым мы вовсе бы исключили из соборного круга его главный элемент – «епископов», чего, разумеется, не могло быть ни при каком, хотя бы самом сокращенном перечне соборных групп. Ради сокращения допустимо опущение второстепенных частных и подробностей; а главное и существенное всегда должно быть на лицо. Следовательно, и в данном случае упоминание об епископах необходимо должно было остаться. Тем более, что оба этих термина «братья» и «священники» отнюдь не исключают у Киприана возможности приложения их и к епископам.⁹⁹⁵ Что во всяком случае епископы мыслились непременно членами собора, это окончательно удостоверяется и ближайшим контекстом, именно, следующей выдержкой из раннейшего письма Киприана к тому же адресату и по тому же самому поводу: «я и очень многие прибывшие ко мне товарищи ожидали возвращения товарищей наших, недавно посланных к тебе и соепископам нашим, бывшим при твоём посвящении – Калдония и Фортуната».⁹⁹⁶ Отсюда совершенно ясно, что термины «священники», «товарищи», «соепископы» – употребляются здесь Киприаном безразлично, как синонимы; а также и то, что, именно, епископы видвигаются, в качестве главного действующего элемента собора. В том же, первом письме Киприана к Корнелию (в действительности-то втором, а первом только в порядке нашей цитации их) мы находим еще и такое, более определенное указание: «относительно же того, что у нас постановлено по делу некоторых пресвитеров и Фелициссима, товарищи наши, для твоего сведения послали к тебе за собственноручной подписью письмо, из которого ты узнаешь их мнение и приговор».⁹⁹⁷ В виду того, что здесь, как мы уже видели, речь идет о постановлении весеннего собора по делу карфагенской схизмы,

то отсюда следует, что это решение было сформулировано (или, точнее, только одобрено) и собственноручно подписано лишь «товарищами» епископа Киприана, т.е. действовавшими на соборе епископами. Полную аналогию всему сказанному представляет и ряд следующих, особенно выразительных и исключающих какие бы то ни было сомнения цитат из третьего письма Киприана к Корнелию, выясняющему недоразумение относительно поведения адруметской церкви. «Мы, товарищи, собравшись во множестве и отправивши к вам послами соепископов наших – Калдония и Фортуната – постановили считать все до времени нерешенным».⁹⁹⁸ Далее в этом письме говорится и о том, что Киприан, окончательно удостоверившись сам в правильности хиротонии Корнелия, послал относительно сего окружную известительную грамоту, мотивируя рассылку её и таким соображением: «да правим мы, по божественному удостоению, вместе с товарищами нашими (т.е. епископами же) непоколебимо и твердо и да сохраним мир церкви в единодушии согласия».⁹⁹⁹ Очевидно, здесь дается и принципиальное обоснование «правительственной» власти епископов, как основанной на божественном избрании и преследующей цели церковного порядка, единения и мира.

Но больше всего ясных и определенных послесоборных указаний по интересующему нас вопросу дает то самое, хорошо известное нам письмо епископа Киприана к епископу Аитониану, какое мы признали за главный источник сведений о карфагенских соборах по делу Iapſi 251 года. Вот наиболее характерное место из этого письма, прямо относящееся к вопросу о составе соборов: «Итак, сообразно с тем, как было раньше предположено, теперь, по прекращении гонения, когда открылась возможность сойтись вместе, собралось большое число нас, епископов, которые по своей вере и охраняемые Божиим покровом остались целы и невредимы и рассудив обоесторонне по священным писаниям, мы согласили свое решение со снисходительностью, постановивши...» то-то и то-то.¹⁰⁰⁰ В роли единственного соборного элемента здесь, как видим, выступает лишь объединенный североафриканский епископат (*copiosus episcoporum numerus*), которому

приписывается как ведение всего хода соборных рассуждений (et scripturis [diu] ex utraque parte prolatis), так и выработка (редакция) самого постановления. И как бы для того, чтобы у нас исчезла даже и последняя тень сомнения в столь исключительной роли епископата, Киприан вскоре же добавляет: «и если бы число африканских епископов показалось тебе недостаточным; то знай, что мы писали об этом деле и в Рим, к товарищу нашему Корнелию, который также держав совет со многими соепископами, принял такое же, как и мы решение».¹⁰⁰¹ Сила и значение собора, т.е. его авторитет ставится здесь в прямую зависимость от числа епископов» (numerus episcoporum).¹⁰⁰² В дальнейшем тексте письма говорится о согласном решении собора, о недовольстве этим решением некоторых клеветников, разносящих повсюду клеветы на «священников Божиих» (т.е. на епископов), как на авторов соборного постановления, причем сам Антониан, как единомысленный Киприану «сосвященник» призывается верить не «злым отступникам и клеветникам», а «скромным товарищам и достопочтенным мужам», т.е. очевидно, православным епископам.¹⁰⁰³ Те же «товарищи наши», т.е. епископы исследовали факт непричастности епископа Корнелия к «либеллятикам» и разоблачили тенденциозные искажения в деле принятия бывшего епископа Трофима. Да и вообще, замечает Киприан, «священники Божии» (т.е. опять же епископы) не только имеют право «давать мир тем, которые умоляют и взывают о милости Господа милосердного и благого», но и обязаны это делать «подражая, чему учил Христос и что Он делал».¹⁰⁰⁴ Словом, на каждой странице этого письма, чуть ли не в каждой его строке мы встречаемся с епископами, как вершителями всех церковных дел и в частности, как с авторами всех соборных постановлений по делу римской и карфагенской схизм (lapsi, выборы Корнелия, осуждение Фелициссима).

Наконец, если мы обратимся к другому источнику наших сведений о карфагенских соборах 251 года (именно к источнику осеннего собора, т.е. 64–46 письму Киприана к епископу Фиду), то увидим, прежде всего, что оно даже и написано-то от лица собора шестидесяти шести епископов: «Киприан и прочие

товарищи, присутствовавшие на соборе, в числе шестидесяти шести, Фиду брату желают здоровья».¹⁰⁰⁵ Далее, канон о lapsi предыдущего т.е. весеннего собора того же года назван здесь «нашим определением»,¹⁰⁰⁶ следовательно, определением такого же, вполне аналогичного, т.е. епископского собора.

Не выходя за пределы истории карфагенских соборов 251 года, здесь мы должны закончить свой обзор послесоборных свидетельств Киприана о составе первых, бывших при нем соборов о lapsi и карфагено-римской схизме. Но при этом считаем необходимым заранее предупредить, что и все дальнейшие отзывы Киприана о последующих соборах – совершенно аналогичного же свойства: везде действующим элементом соборов выступают только епископы, при чем обычно соборы даже так и обозначаются по числу присутствовавших на них епископов, например, собор 66-ти, собор 42-х, собор 71-го, собор 87-ми и проч. Точно также все соборные дебаты ведутся только епископами, самые решения, или каноны соборов составляются, подписываются и рассылаются ими же. О церковной общине, её клире и народе нигде в послесоборных отзывах прямо даже и не говорится, что справедливо подчеркнул еще R. Sohrn, который по этому поводу отметил: «во всех тех случаях, которые говорят о состоявшемся собрании (vollbrachten Versammlung), имеются в виду только епископы, сила принятого решения основывается только на числе участвующих епископов, честь епископата ставится в связь со сделанным постановлением».¹⁰⁰⁷

Подведем теперь итоги. Что же, прежде всего, получилось у нас в результате обращения к подлинному тексту киприановой переписки? По-видимому, пока только тот, довольно неутешительный вывод, что пропасть между двумя вышеизложенными литературными взглядами на состав киприановых соборов не только ничуть не стала меньше, но еще больше выросла и резче определилась. Сторонники широкого, общественно-народного представительства на карфагенских соборах по вопросу о lapsi могут с полным правом указать на ряд выразительных и красноречивых цитат из до соборной переписки Киприана, где он обещает самый полный собор, с

участием пресвитеров, диаконов, исповедников и верных мирян, при наличии многих соседних епископов. А защитники узко-епископского состава соборов ничуть не с меньшим, если еще даже не с большим правом, могут апеллировать к многочисленным и очень ярким свидетельствам того же автора, но только из после соборного периода, которые говорят не о гадательном будущем, а уже об определенном прошедшем таких соборов. Таким образом, и те и другие, несмотря на всю коренную разницу их взглядов, оказываются одинаково правы, поскольку основываются на Киприане, который, наоборот, оказывается, как будто бы не совсем прав, потому что одно он обещал, а другое сделал: обещал самый полный и широкий собор, а устроил его из одних только епископов.

Предъявляя подобное обвинение Киприану, некоторые наиболее радикальные представители рационалистической критики подыскивают сему и соответствующее объяснение. Когда Киприан укрывался в убежище, то в Карфагене, по их словам, перевес взяла партия оппозиции, в лице «некоторых пресвитеров», исповедников и значительной части народа (из числа *lapsi*), так что шансы скрывшегося епископа одно время стояли очень низко и ему чуть ли не грозила потеря кафедры. Чтобы спасти свое положение и вернуть утраченные симпатии общины, Киприан, говорят, и пошел на всякие поблажки и уступки, в числе которых едва ли не самой главной было обещание устроить такой собор, на котором получили бы свою долю участия все им недовольные и против него будирующие элементы: пресвитеры, диаконы, исповедники и даже верные миряне (*stantes*, в противоположность *lapsi*). Киприан, таким путем, как бы давал авансы всем влиятельным членам своей карфагенской общины, чтобы снискать себе симпатии и поддержку большинства в предстоящей неизбежной борьбе с непримиримым меньшинством. И он успел в этом намерении: оппозиция была сломлена и путь к мирному возвращению Киприана был подготовлен. Вернувшись в Карфаген, Киприан убедился, что опасность для него почти миновала и что теперь уже нет особенной нужды идти на такую чрезвычайную жертву, как устройство широкого, общественно-народного собора,

почему он и ограничился созывом обычного, чисто епископского собора. Католичествуящий автор Ritschl, чтобы смягчить впечатление от столь резкой перемены фронта Киприаном, вносит в изложенное объяснение некоторые дополнительные поправки. Он говорит, например, что у Киприана долгое время не было никакого определенного взгляда на состав собора и он переживал период «большого колебания» (ein grosses Schwanken) и «большой неясности относительно будущего собора»¹⁰⁰⁸ Первоначально, впрочем, Киприан сильнее склонялся на сторону более широкого понимания собора, со включением в его состав не только своего, но и чужого клира (римского). Но по мере того, как время шло и собор приближался, взгляды Киприана на этот предмет постепенно прояснялись и определялись, в смысле усиления епископской группы, насчет сокращения всех остальных. «Киприан, по-видимому, постепенно проникается взглядом, что другие группы, которые он *случайно* (курсив наш) назвал, в качестве участников собора (gelegentlich, als Theilnehmer an dem Concil nennt), все более и более вытесняются епископами» (durch die Bischöfe zu verdrängen)». ¹⁰⁰⁹

Мы, однако, решительно отказываемся принять подобное объяснение, даже и в смягченной его форме (О. Ritschl'я). Не можем этого сделать, прежде всего, из уважения к личности самого св. Киприана. Все, что нам известно о Киприане из истории, из отзывов его современников и последующих церковных писателей, и еще больше из его собственных сочинений – исключает всякую мысль о том, чтобы у Киприана не было ясных и твердых взглядов на состав собора, чтобы он в этом деле допускал какие-либо сомнения и колебания, не говоря уже о недостойном и совершенно недопустимом с его стороны обмане. Наоборот, это был ясный, трезвый, практически деловой ум, который всегда прекрасно знал, чего хотел и к чему стремился; это – человек с твердой волей и сильным характером, которому не свойственно было переживать периоды длительных сомнений и колебаний; наконец – это и огромный моральный авторитет, к голосу которого прислушивалась и с мнением которого считалась не

только вся северная Африка, но и Испания, Галлия, отдалённый Восток и, в значительной степени, сама римская церковь (при папах Корнелии и Луции). При таких условиях серьёзно говорить о каких-либо крупных моральных дефектах личности и тактики епископа Киприана (а обман относительно состава церковного собора был бы грубейшим, и личным и тактическим проступком епископа Киприана), конечно, не приходится.

Да не приходится, далее, делать этого и по чисто объективным, историческим соображениям. В самом деле, если бы епископ Киприан допустил какой-либо обман и подтасовку в составе первого же весеннего собора 251 года, то его неблагоприятные действия вскрылись бы при самом же начале собора и, конечно, вызвали бы общее возмущение и осуждение, не говоря уже о сильном возбуждении самой обманутой карфагенской общины (её клира и народа). При подобном, вполне естественном и даже неизбежном возбуждении умов, чисто епископский собор едва ли бы даже и мог состояться; а если бы он и состоялся, то в первую голову должен был осудить самого епископа Киприана, за допущенный им обман. Но пусть сознательного обмана не было. Согласимся на один момент с О. Ritschl'ем, что со стороны епископа Киприана здесь было только добросовестное заблуждение и он, убедившись в своей первоначальной ошибке (относительно самых широких рамок собора), захотел теперь её исправить, почему и собрал одних только епископов. Принципиально отрицать возможность подобного добросовестного заблуждения и его последующей поправки, конечно, нельзя. Тем более, что, как раз, именно, на этом соборе мы имеем и несколько аналогичный случай – отказ епископа Киприана, под давлением собора, от его раннейшего более ригористического взгляда на падших и замену его новым, более снисходительным к ним отношением.¹⁰¹⁰ Но как раз именно, в данном случае подобная перемена взглядов епископа Киприана, должна быть исключена. Во-первых, потому, что и такая перемена (то есть, вполне добросовестная) без сомнения, вызвала бы почти все те же последствия, о которых мы говорили выше, то есть сильное возмущение обиженной карфагенской общины, и её справедливое

недовольство своим, нетвёрдым в важных мнениях епископом и даже, как вероятный результат всего этого – его возможное низложение. А во-вторых, и ещё больше потому, что епископ Киприан совершенно категорически сам же заявляет об отсутствии у него всякой перемены во взглядах на собор и о полном тождестве его раннейших и позднейших характеристик соборного состава. Вот, это важное показание: «итак, сообразно с тем, как предположено было раньше, теперь по укрощению гонения, когда открылась возможность собраться вместе, собралось большое число нас, епископов, которых их собственная вера и божественный покров сохранил целыми и невредимыми».¹⁰¹¹ Отсюда вполне ясно, что весенний карфагенский собор 251 года, несмотря на то, что в данном случае подчеркнут его чисто епископский характер и состав (*copiosus episcoporum numerus*), и был именно тем самым собором, который епископ Киприан неоднократно обещал раньше. А как бы для доказательства того, что епископ Киприан нисколько не забыл и не изменил своих раннейших обещаний, он непосредственно перед вышеизложенными словами приводит и буквальную, уже знакомую нам выдержку из письма к нему римского клира, которая устанавливает самый широкий состав собора и доказывает полную солидарность взглядов на этот предмет карфагенской и римской церкви.¹⁰¹² Таким образом, несомненно, что сам епископ Киприан между двумя своими утверждениями, из которых в одном говорил о *copiosus episcoporum numerus*, а в другом о *collatione consiliorum cum episcopis presbyteris diaconis confessoribus pariter ac stantibus laicis*, – не усматривал ни малейшего противоречия и даже подчёркивал их полное предметное согласие (*secundum quod tamen ante fuerat*). Вот в этом-то объединении и примирении самим автором (епископом Киприаном) его кажущихся противоречий, как мы убеждены, и лежит ключ к разгадке сложного и запутанного вопроса о составе карфагенских соборов его времени, к разгадке тем более важной, что она определённо намечает путь разрешения и более общей проблемы – о самом происхождении и характере соборов древней церкви.

VI. Проблема происхождения церковных соборов. Изложение и разбор соборной теории R. Sohm'a

Не намереваясь охватить здесь эту большую и сложную проблему во всем её широком объеме, возьмем ее лишь в точках соприкосновения с рассмотренными карфагенскими соборами и с только что исследованной корреспонденцией Киприана, дающей основание и право смотреть на провинциальный собор, как на объединение местного собрания общины метрополия со съездом епископов его провинций.

Впервые, насколько нам известно, на указанный путь решения проблемы древне-церковного, провинциального собора определёнno стал в 1890 годах знаменитый западный правовед R. Sohm, выводы которого в начале текущего столетия не только усвоил, но значительно развил и подкрепил и наш русский канонист профессор П. Гидулянов.¹⁰¹³ Вполне примыкая к идейной платформе этих учёных, попытаемся дать более широкое и подробное развитие их взглядам, опереть их на источники, а главное – поставить в связь с результатами нашего раннейшего исследования.

Основной тезис R. Sohm'a, в применении к рассматриваемым нами соборам Киприана, буквально гласит следующее: «итак: общее собрание местной церкви (Gemeindeversammlung, разумеется, фон Картаго) объявлено (ist angekündigt) и «собор» многих епископов состоялся (ist gehalten worden). Киприан уверяет нас, что этот собор и есть именно ранее возвещённое собрание (dies Konzil eben jene zuvor angekündigte Versammlung sei). Из этого следует, что собор совпадает с общецерковным собранием (das Konzil mit Gemeindeversammlung¹⁰¹⁴ zusammenfällt). Собор представляет лишь известную форму обнаружения (eine Erscheinungsform) общего собрания, особый вид местно-общинного собрания, усиленного епископами (durch Bischöfe verstärkte Gemeindeversammlung dar).¹⁰¹⁵ Как видно отсюда, R. Sohm в основу карфагенских соборов Киприана кладёт местно-церковный собор, то есть общенародное собрание карфагенской

церкви, во главе с её епископом, в составе её клира (пресвитеры, диаконы и проч.), исповедников и верного народа (confessores, stantes). Такие собрания, или местно-церковные соборы, как мы неоднократно в этом уже убеждались и раньше, действительно, широко практиковались в древней церкви и вполне отвечали её, ещё довольно примитивному, отеческо-патриархальному строю. В частности, общецерковные собрания составлялись каждый раз, когда в жизни местной церковной общины происходили какие-либо важные события, в ней возникали лжеучения и споры, до неё доходили какие-либо тревожные слухи или ей предстояло высказаться по какому-либо важному чужому делу и запросу. Потому мы и видим, что подобные общие собрания той или другой местной церкви происходят тогда, когда, например, в ней избирается новый епископ на место умершего,¹⁰¹⁶ когда её посещают и ей предлагают своё назидание какие-либо видные и авторитетные путешественники,¹⁰¹⁷ когда в ней возникают нестроения и споры,¹⁰¹⁸ когда до неё доходят слухи о предстоящей опасности от еретиков,¹⁰¹⁹ когда требуется дать отпор чужому посягательству на местно-церковную автономию,¹⁰²⁰ когда надо было ответить на какой-либо важный запрос другой церкви¹⁰²¹ и т.п. Само собою понятно, что наиболее интенсивно функционировали подобные местно-церковные собрания в сильных и развитых церковных общинах, т.е. прежде всего в общинах церковно-политических метрополей, так как там и собственных нужд возникало гораздо больше (в зависимости от большего масштаба самой общины), да и посторонние запросы и обращения к её авторитету поступали неизмеримо чаще, чем куда-либо еще. Не всегда, однако, даже и церковная община метрополия была в состоянии одна, только своими силами управляться с возникавшими в ней (как изнутри, так и извне) делами: иногда она чувствовала свою недостаточную силу или авторитетность, почему и искала помощи со стороны. Так бывало, например, всякий раз, когда эта община лишалась своего епископа и нуждалась в поставлении ей нового, когда внутри общины происходили резкие, сильно ослаблявшие ее разделения и споры, в особенности, когда виновником таких

споров являлся сам епископ,¹⁰²² и в целом ряде других, аналогичных случаев. Во всех этих обстоятельствах церковная община метрополия искала опоры и подкрепления себе вовне, и конечно, прежде всего, у своих же ближайших соседей общин других церквей, группировавшихся около этого метрополия и тяготевших к нему, как к своему естественному церковно-административному центру. Помощь этих церквей-соседей выражалась в том, что они присылали на местное собрание общины метрополия своих, наиболее уважаемых и авторитетных депутатов, каковыми, при епископально-приходском строе тогдашней церкви, естественно и неизбежно являлись епископы соседних церквей.¹⁰²³ Таким путем, общее собрание церкви метрополия постепенно росло и расширялось, втягивая в свой объем все большее и большее число соседних провинциальных представителей-епископов (numerus episcoporum). Первоначально это происходило только в сравнительно редких, так сказать, экстраординарных случаях. Затем, по мере внешнего и внутреннего роста церковных провинций, такие случаи стали повторяться все чаще и чаще, до тех пор, пока они не вошли в постоянный жизненно-церковный обиход, т.е. не превратились в форму регулярных провинциальных соборов.

Ко времени такого превращения, те два элемента, из которых данные соборы составлялись, как бы взаимно переместились: если прежде на первом плане стояла местная община, а представители других церквей играли роль, хотя и важного, но все же добавочного элемента, то теперь получилось почти наоборот: пришлый епископский элемент, увеличившись в числе, усилился и в значении, так что в союзе с епископом. местной церкви, он стал играть роль главного вершителя соборных дел. Значение же местной церковной общины сильно побледнело и стало больше напоминать роль общего фона для соборно-епископской картины. Но подобному тому, как фон, в отличие от декорации, составляет органическую часть картины, без чего она не жизненна и тускла, так и церковный собор одних только епископов, без активного участия местной общины, в лице её клира и народа, был бы не подлинным и не настоящим собором и его решения не имели бы под собой твердой почвы,

как это всего лучше выясняет нам следующее место из киприановой переписки: «не может быть твердым то определение, относительно которого известно, что на него не было согласия большинства»,¹⁰²⁴ причем большинство это, как ясно из ближайшего же контекста, принадлежало тому «общему совету, с епископами, пресвитерами, диаконами, исповедниками и твердыми в вере мирянами», который должен был рассмотреть и обсудить во всем его объеме дело «падших».

Эпоха Киприана и была, по-видимому, тем завершительным периодом, когда расширенное общее собрание церкви метрополия превратилось в регулярный провинциальный собор епископов. Мы называли провинциальный собор епископским, как потому, что из остальных церквей провинции, насколько видно из источников, собирались на него только епископы, так и потому, что епископский элемент, видимо, преобладал здесь над всеми остальными и как бы покрывал их собой. Но этот новый, преимущественно, епископский характер и состав регулярно-провинциального собора отнюдь не исключал собой его старой, местно-церковной основы: последняя, по-прежнему, выражалась в факте участия на соборе местного клира (пресвитеров, диаконов) и лучших, наиболее твердых и стойких мирян («исповедники», *stantes*). Причем, необходимо отметить, что два последних составных элемента собора (т.е. клир и народ местной церковной общины) отнюдь не являлись только безучастными зрителями собора и его пассивными статистами, нужными лишь для более торжественной обстановки собора и публичности его заседаний. Нет, они, хотя порознь, лично, там и не выступали, но в собирательно-коллегиальном смысле действовали вполне активно, выполняя одну весьма важную и почетную функцию собора, которую Sohм технически обозначает термином «рецепция».

Учение об общецерковной «рецепции» собора (точнее, о церковной общине метрополия, как органе такой рецепции) является одной из наиболее плодотворных и наименее спорных идей, пущенных в научный оборот этим оригинальным и крупным канонистом. Совершенно приемлемо оно и с точки зрения православной догматики, так как дает углубленное

понимание принципа «соборности» церкви, вполне оправдываемое и соответствующими историческими фактами. Именем «рецепции Sohrn, говоря кратко, обозначает согласие общины с тем решением, какое выносит собор епископов, общецерковное одобрение этого решения и полное подчинение ему, т.е. переводя это на язык Киприана, – рецепция обозначает собой тот самый consensus епископов с клиром и верным народом, о котором, как безусловно необходимом условии правильности и твердости соборных решений, так часто упоминается в его корреспонденции. В самом раскрытии своего взгляда на соборную рецепцию, Sohm выходит из следующих, совершенно правильных отправных пунктов. «Церковь, или еkkлeсия, в силу своего идеала и своей сущности, это – христианство, народ Божий и царство Божие, тело Христово на земле».¹⁰²⁵ Следовательно, она прежде всего есть живой и деятельный духовно-нравственный организм; состоящий хотя из многих и различных членов, но одинаково имеющих свою долю участия в общей жизни и работе целого тела церкви (1Кор.12:4–12). Идеальная еkkлeсия, в сущности, едина: это – вселенское собрание всего христианства, во всей его совокупности. Но у этой единой еkkлeсии существует бесчисленное множество внешних форм обнаружения. Она проявляется и в собрании местной общины, и в виде домашней церкви, и в многочисленных собраниях нескольких христиан, начиная с двух-трех человек, объединенных во имя Христа» (Мф.18:17).¹⁰²⁶ Все эти частные, разрозненные, малые еkkлeсии действуют по уполномочию великой вселенской еkkлeсии, живут её духом и говорят от её имени и лица, так что хотя и в малом масштабе, но отображают в себе жизнь той же великой вселенской еkkлeсии. Церковь живет Духом Божиим и управляется волей Христа. А эта воля Божия открывается чрез особо благодатствованных людей. Первоначально ими являлись носители, так называемой, «харизматической» иерархии: апостолы, пророки и учителя. Затем, на место пророка и учителя, в качестве их замены и продолжения,¹⁰²⁷ стали выдвигаться «епископы»¹⁰²⁸ и эта епископская

организация церкви к исходу первого века христианства представляется уже единственной и вполне сложившейся.¹⁰²⁹

Но хотя «апостолы», «пророки», а затем и «епископы», как органы Духа и носители особого благодатного (харизматического) дара и являлись преимущественными органами откровения «воли Божией» в церкви, однако и остальные члены церкви – вся масса верного народа, далеко не была устранена от «распознавания» Этой воли Бога. Верующей массе, т.е. всему телу церкви принадлежит весьма важное и ценное право «испытывать духи», т.е. определять, где настоящее, действительное откровение, и где лишь подделка под него, одна простая симуляция его? Такой властью облекли верующих, как известно, еще святые апостолы, заповедовавшие своим последователям «испытывать духов»¹⁰³⁰ и это, в форме уже прямой обязанности повторил и автор Дидакхе, который одновременно указал и те пути, или средства, при помощи которых община может выполнить лежащий на ней долг, и через то застраховать себя от доверия к ложному пророку и его обманному, а вместе и опасному, пророчеству.¹⁰³¹ Три этих идейных основы и дали, по Sohm'у жизнь и смысл «церковным соборам». Именно, идея вселенского единства и взаимосвязанности всех членов церковного организма необходимо привела к признаку «соборности» церкви, внешним выражением чего и явились «церковные соборы». Значение епископов, как органов откровения воли Божией, определило их главную, действующую роль на этих соборах, в качестве провозвестников и истолкователей божественных повелений, обычно облакаемых в форму соборных канонов, или постановлений. Наконец, роль остального клира и верующего народа сводилась к тому, что они своим коллективным приговором «испытывали» эти каноны, т.е. «свидетельствовали» и решали, точно ли они представляют собой божественную волю, согласны ли они с божественными заповедями и с внутренним убеждением всех верующих? И только после такого испытания и свободного соглашения с решениями епископов, община, так сказать, апробировала их и принимала к своему исполнению и руководству, в качестве

действительной и испытанной воли Божией, открытой чрез согласный *sensus* епископов, клира и народа.

Такова была внутренняя идеология соборов. Их внешняя же история развивалась по *Sohm*'у, приблизительно, следующим образом. Самый ранний и первый вид церковного собора это – собрание местной общины, в главе с её епископом и клиром. На этих пленарных собраниях общины решались все её практические нужды и волновавшие ее более отвлеченные вопросы. При этом община решала все свои дела не по своему мнению и произволу, а по «суду Божию», который возвещался ей чрез её епископа. Епископ, произнося то или иное суждение по существу затронутого вопроса, тем самым уже «возвещал», или точнее, должен был возвещать волю Божию. После этого клир и вся община обязаны были «испытывать» сказанное епископом, т.е. обсуждать, сказал ли это им епископ «от Бога», или «от себя»? И если они убеждались в первом, то суждение епископа приобретало силу обще соборного приговора и становилось соборным канонem или церковной нормой. Таков был обычный порядок и изначальный, примитивный вид соборов.

Но, как мы уже это, видели, скоро необходимость заставила ввести небольшое добавление – именно, расширить рамки замкнутого местно-церковного собора через приглашение в него нескольких посторонних депутатов. На это натолкнул, по мнению *Sohm*'а, тот самый случай, о котором говорится в «церковных канонах»¹⁰³² – древне-церковном памятнике конца второго века (по *Sohm*'у – между 140–180 годами. См. 282 стр. *Kirchenrecht*), – т.е. когда малая церковь переживала критическое положение: она теряла своего епископа (своего органа и проводника воли Бога), приступала к избранию ему преемника, но была слишком малочисленна и слаба, так что нуждалась в усилении со стороны и, прежде всего, по логике *Sohm*'а,¹⁰³³ в чужом епископе, который открыл бы вдовствующей общине волю Бога относительно избрания нового для неё главы. В таких случаях собрание осиротевшей общины восполнялось не менее, как двумя или тремя депутатами, присланными со стороны, от соседней более сильной общины

(πεπληγυῖα ἐκκλησίαι, die grossen befestigten Gemeinden).¹⁰³⁴ Вот это-то, вызванное необходимостью, усиление местно-общинного собрания иноцерковными депутатами и было первичной формой превращения местного собора в провинциальный. Начало этому, как думает Sohm, было положено выборными соборами в малых и слабых общинах. Но обычай этот скоро привился и в других более численных и сильных церквах, которые точно также стали производить избрание и хиротонию своих епископов в присутствии и при содействии посторонних депутатов, в роли которых теперь исключительно стали выступать соседние провинциальные епископы. На закрепление такого обычая и его широкое распространение могучее влияние оказали два новых фактора, усилившие свое действие с начала III века и в, особенности, с эпохи Киприана. Это, во-первых, традиция апостольского преемства епископов, в силу которой каждый новый член епископата мог получать свои идущие от апостолов полномочия только из рук равнейших, законнопоставленных коллег по должности (von einem rechtmässigen Amtsvorgänger). И во-вторых – идея как бы некоторого отождествления епископа с его церковью, вследствие чего каждый епископ начал трактоваться в качестве представителя и заместителя всей своей церкви, так что «только чрез своего епископа каждая община могла стоять в связи с целой церковью». ¹⁰³⁵ Благодаря этому, то, что в начале было лишь исключением, допускавшимся для избирательного собора малой церкви, стало общей нормой для всех выборных соборов (т.е. соборов по выборам епископа), на которых, следовательно, происходило объединение собора провинциальных епископов с собранием клира и народа местной, осиротевшей общины.

По схеме этих избирательных соборов вскоре стали организовываться и другие, аналогичные им соборы. Первоначально они составлялись сравнительно редко и в случаях каких-либо чрезвычайных обстоятельств, в роде появления новой ереси или раскола, или для разрешения каких-либо серьезных недоумений и споров. Но жизненный опыт и сознание огромной практической пользы таких соборов не

замедлило привести их к более правильному, юридическому устройству, то есть превратить в институт регулярных провинциальных соборов, типичный образец которых мы и имеем в карфагенских соборах киприановой эпохи.

Все эти соборы, а, следовательно, и подлежащие ближайшему нашему рассмотрению карфагенские соборы 251 года, были, действительно, органическим объединением обще провинциального съезда епископов с пленарным собранием церковной общины метрополия.¹⁰³⁶ Причём, конструкция самого собора, или взаимоотношение двух основных его групп (провинциально-епископской и местно-общинной) строилась по той же, старой, уже знакомой нам схеме местного, общинного собора. В этом последнем, как мы знаем, решал, или открывал волю Божию, собственно, один епископ. Клирики же и народ затем испытывали это решение, и, если его признавали за настоящую волю Божию, то одобряли (апробировали) и принимали (рецепировали). В новом соборе на место одного епископа ставился *numerus episcoporum*: он точно так же, первоначально, в своём собственном кругу старался открыть волю Божию, которую и облекал в форму известного постановления, или «мнения» (*sententiae episcoporum*). В этой, первой стадии соборного деяния без сомнения происходило самое серьёзное и всестороннее обсуждение поставленного вопроса: сопоставление его со словом Божиим (св. Писанием) и с раннейшей церковной практикой (церковные обычаи и предания), соображения практической целесообразности и т.п. Не исключена была здесь возможность даже неполного согласия епископов, которая и отпечатлевалась в различии их вотумов. Затем, данное мнение выносилось на обсуждение местного общецерковного собрания, то есть клира и верующего народа той церковной общины, где самый собор происходил (а это почти всегда с III века была община метрополии). Народ здесь проделывал совершенно то же самое, что и прежде, то есть «испытывал» предложенное мнение епископов и всеми ему доступными путями старался убедиться, действительно ли такова есть воля Божия? Здесь, в этой второй фазе собора вопрос снова подвергался свободному и широкому обсуждению.

Руководил этим обсуждением надо полагать, глава и председатель местной церкви – её епископ, который был председателем и руководителем и первого, чисто епископского собора. Он знакомил второе собрание с мотивами епископского решения, разъяснял его, отвечал на встречные вопросы и возражения и т. п. Активно выступали здесь, вероятно, и клирики, как лица наиболее сведущие и опытные в богословских спорах и церковных делах. Чутко внимала община и голосу «исповедников», – этих уважаемых своих соратников и авторитетнейших руководителей. Наконец, прислушивалась она и к мнению разных учёных специалистов, которые в особо трудных случаях нарочито приглашались на собор, даже и из чужих церквей (Ориген на Бострийском соборе). В результате всех этих обсуждений, прений и обмена мнений вся местно-церковная община составляла свой определённый взгляд на вотум епископов: по большей части, она его целиком принимала, а иногда вносила небольшие поправки и добавления.¹⁰³⁷ В последнем случае окончательную редакцию епископского вотума, рецепированного общиной, давал епископ местной церкви, он же и председатель собора. В этой своей форме вотум заслушивался ещё раз на объединённом заседании собора, после чего он излагался в форме определённого соборного послания (или, по-нашему, запротоколировался), самое послание подписывалось участвовавшими на соборе епископами, с него снимались копии и последние рассыпались по другим церквям.

Чтобы до конца исчерпать остроумную теорию R. Sohm'a о происхождении и сущности древне-церковных соборов (в особенности, исследуемых нами карфагенских) и не оставить в ней ничего неясного или недоговорённого, нам необходимо несколько детальнее выяснить то, что составляет один из краеугольных камней этой теории и что имеет для нас особую важность – учение о так называемой церковной «рецепции» собора. Постараемся сделать это возможно короче, пользуясь для сего, главным образом, сжатой и удачной интерпретацией данного пункта в диссертации профессора Гидулянова: «Всякий собор созывается, чтобы говорить от имени Бога и решать

силою Св. Духа», комментирует Гидулянов мысль R. Sohm'a. Но он (то есть собор) не имеет никакого формального права, чтобы заставить принять своё решение, как волю Божию. Вопрос о том, Бог ли говорит через епископов, решал не собор, а церковная рецепция. Отсюда всякое соборное определение, чтобы получить фактическое применение, нуждается в церковной рецепции и только настолько, насколько оно было рецептировано, получало обязательную силу.¹⁰³⁸

Первоначально это важное право рецепции принадлежало каждой отдельной церковной общине, то есть её клиру и народу. И для малых, местно-церковных собраний всё это полностью и сохранялось. Но по мере того, как постепенно складывалось и обозначалось провинциально-административное деление церкви на округа, росло и значение главных центров таких округов, то есть метрополий, с их общинами и их епископами. Епископ метрополии поднимался на положение примаса, или первенствующего епископа (будущего митрополита); а сравнительно сильная и богатая община главного города приобретала особенное значение и вес в глазах малых провинциальных общин. «Благодаря своей величине, значению, апостольскому происхождению, осуществлению заботы о слабых большая община имела огромное влияние на все общины своего округа».¹⁰³⁹

Такое значение большегородской общины обуславливалось и самой историей распространения христианства и насаждения малых провинциальных церквей: большие города играли роль очагов христианства, откуда лучи его проникали и в окружающую их провинцию, зажигая там местные светящиеся точки. Естественно, что все эти точки и лучи тяготели к своему исходному центру и в нём как бы пересекались и сливались. Наконец, как справедливо отмечает профессор Мищенко – всё это «находит своё объяснение в государственно-общественном строе и обычаях того времени: центральные города в то время во многих отношениях считались представителями окружающих их областей, и принцип – «на чём города порешают, на том и пригороды станут» – действовал в своё время и в греко-римской империи».¹⁰⁴⁰

Благодаря всему этому получалось то, совершенно естественное и даже как бы неизбежное явление, что соборная рецепция общины метрополии являлась своего рода выражением рецепции и всех остальных малых общин той провинции, её представительством и как бы заменой. Увеличивая и расширяя данный масштаб, мы можем сказать словами профессора Гидулянова – «в природе вещей лежало то обстоятельство, что рецепция со стороны всего христианства совершалась через наиболее влиятельные общины... Поэтому раз данный акт рецептировался большой общиной, тем самым предполагалось, что он будет рецептирован и малыми общинами. Таким образом, фактически церковная рецепция принадлежала большим общинам больших городов».¹⁰⁴¹ Вот, почему на соборе всех епископов провинции совершенно достаточно было коллективного голоса только одной общины метрополии, так как он *implicite* включал в себе и вотум остальных провинциальных общин. Разумеется, всё это, в свою очередь, содействовало ещё большему возвышению главной общины и её епископа, так как закрепляло иерархию церковных общин и их предстоятелей. «Нагляднее всего этот факт обнаруживается на соборе. Подобно тому, как община большего города была главой всех общин определённого местного округа, так точно, опираясь на фактическую силу своей общины, епископ главного города стал главой собора».¹⁰⁴²

Ограничимся лишь самыми краткими замечаниями относительно изложенной теории.¹⁰⁴³ Её идейная, теоретическая база, на наш взгляд, стоит вне какого-либо серьёзного упрека и совершенно правильно, с церковно-догматической стороны, вскрывает основу церковного собора и внутреннее взаимоотношение его составных элементов. Основа эта, как мы знаем, складывается из трёх главных элементов: 1) из идеи единства вселенского тела Церкви и взаимосвязанности всех его органов или частей, то есть, говоря другими словами, из принципа церковной «соборности»,¹⁰⁴⁴ из взгляда на епископа, как на главный орган божественной воли, её провозвестника и истолкователя в церкви,¹⁰⁴⁵ и 3) из учения о церковной рецепции, то есть о праве и даже обязанности

общенародного тела церкви «испытывать, где есть благая и совершенная воля Божия», которую необходимо воспринять всем своим разумением, всем сердцем и волей (то есть не только теоретически принять, но и практически осуществить в жизни).¹⁰⁴⁶

Историческая сторона теории R. Sohm'a, наоборот, довольно уязвима и нуждается в поправках. Самым слабым её местом мы признаём отправной её пункт – что церковные соборы развились лишь из епископских, выборных соборов и притом впервые возникли, именно, в самых малых и слабых церквях, у которых, так сказать, не хватало собственного избирательного кворума (не было даже 12 членов) и они волей-неволей должны были пополнять его со стороны. Не отрицая самого факта таких пополняемых выборных собраний, поскольку он авторитетно засвидетельствован «Церковными канонами», мы не находим, однако, того, чтобы он стоял в какой-либо необходимой, генетической связи с историческим развитием и ростом церковных соборов. Вся раннейшая, прошедшая перед нашим критическим взором, история церковных соборов нисколько не подтверждает теории R. Sohm'a ни относительно повода соборов, ни тем более относительно их места. Поводами чрезвычайных церковных соборов являлись, почти исключительно, как мы это видели, недоумения и споры по вопросам веры и церковной дисциплины. И мы не могли отметить ни одного случая, где бы поводом большего собора оказались выборы нового епископа, хотя случай суда над старым епископом нам, например, и известен (Бострийский собор, по поводу заблуждения епископа Берилла).

Если в вопросе о поводе и предмете соборов мы встречаемся только с красноречивым умолчанием истории, то в другом вопросе – о месте соборов – история даёт нам самые решительные и ясные противоположения, категорически опровергающие фантастичность quasi исторических ссылок R. Sohm'a. В самом деле, вся выше исследованная нами, уже немалая серия церковных соборов, начиная с Апостольского иерусалимского и кончая карфагенскими киприановыми

соборами 251 года, совершенно ясно и твёрдо устанавливает тот бесспорный факт, что церковные соборы устраивались не в бедных, малолюдных и захолустных местечках, как этого следовало бы ожидать по гипотезе R. Sohm'a,¹⁰⁴⁷ а как раз наоборот – в сильных, богатых и влиятельных центрах, преимущественно, в главных городах церковно-политических провинций, или в их метрополиях. С робкими попытками R. Sohm'a оспорить этот тезис относительно древнейших из исторически известных нам соборов – Апостольского и противомонтанистических – мы, в своё время, уже имели дело и достаточно выяснили их несостоятельность.¹⁰⁴⁸ Но, переходя к более поздним временам, в особенности к эпохе Киприана Карфагенского, R. Sohm и сам вынужден сознаться, что теперь местом церковных соборов служат, преимущественно, главные города провинций – их метрополии.¹⁰⁴⁹ Откуда же взялась такая перемена, когда и почему именно она произошла? На все эти вопросы R. Sohm не даёт сколько-нибудь удовлетворительного ответа, так как нельзя же, конечно, серьёзно признать за подобный ответ его глухую, в сущности, ничего не говорящую историку ссылку на то, что с начала III века провинциальное устройство церкви вступает в новую фазу: морально-духовная власть сменяется в ней юридически-правовой, в силу чего и церковно-провинциальное устройство организуется по примеру и образцу гражданских провинций, с их тяготением к метрополии, как своему центру. Это – не твёрдый исторический вывод, а сомнительная гипотеза, которая стоит в противоречии с действительными фактами, так как тяготение церковной провинции к её метрополии началось не с первой половины III века, как ошибочно заявляет R. Sohm, а гораздо раньше – с момента самого насаждения христианства в известной провинции и его первичного по ней распространения. Для этого нам нет необходимости приводить какие-либо частные факты, а совершенно достаточно сослаться на общую историю внешней христианской миссии, которая, как известно, почти исключительно шла по главным городам и уже из них и через них распространялась, сначала по ближайшим окрестностям, а затем постепенно проникала внутрь и вглубь провинции.¹⁰⁵⁰

Благодаря этому метрополии провинции с самого начала христианства заняли особо видное и влиятельное положение в церкви: это были, по большей части, церкви-матери, наиболее древние и уважаемые церковные общины данной провинции, те очаги христианства, от которых зажигали свою христианскую свечу и все другие, более мелкие городские общины той же провинции. В самом начале распространения христианства по той или другой провинции обычно дело обстояло так, что вся эта провинция, то есть все её пока ещё немногие и соседние с метрополией христиане, были приходом метрополии, то есть принадлежали к составу её церковной общины. Но по мере количественного умножения таких окрестных христиан и в особенности их географического удаления от метрополии, такое церковное единение с ней становилось всё затруднительнее и неудобнее. Чувствовалась потребность наиболее удалённую часть столичного прихода выделить в особый приход, который на первых порах получал себе епископа и клир из состава старой общины метрополии. Возникал, таким путём, новый провинциальный центр христианства, филиальный к общине метрополии, сохранявший в отношении к выделившей его из себя церкви-матери сыновне-почтительные чувства. С течением времени и этот, ближайший к метрополии центр, выделял из себя новые и другие, до тех пор, пока вся провинция не покрывалась целой сетью таких городов-приходов. Но эти мелкие городские приходы никогда не забывали своего духовного родства с главной общиной метрополии, поддерживая с ней самые живые и сердечные сношения, главным образом через своих епископов, являвшихся естественными органами между церковной связи.¹⁰⁵¹ Существовало, конечно, существовало несколько форм такого единения, из которых довольно популярными были: посещения епископом главного города его филиальных церковных общин (визитация епископа Киприана адруметской церкви) и письменное обращение провинциальных епископов к епископу метрополии, а равно и наоборот – циркулярное послание епископа главного города ко всем церквям его провинции. Но, конечно, лучшим, наиболее плодотворным и прямым путём был

и тогда, как и теперь, путь личных поездок провинциальных епископов в общину метрополии, для разрешения тех или иных недоумений и для получения авторитетных указаний. Таким образом, совершенно естественно и понятно, под влиянием самой жизни, возник и утвердился обычай у всех провинциальных епископов время от времени ездить в главный город своей провинции по делам своих общин. И эти поездки, по крайней мере, в то более древнее время, о котором говорим мы, предпринимались не столько лично к епископу главного города, сколько ко всей церковной общине метрополии. В этом убеждают нас, главным образом, те факты, что к общинам более влиятельных городов (Рима, Карфагена) соседние епископы приезжают за советом даже и тогда, когда в самих этих городах, по тем или иным причинам, епископов на месте не было, что хорошо было известно и приезжающим и что, однако, нисколько не удерживало их от поездок в эти города.¹⁰⁵² Ясный знак того, что приезжающим нужен был голос общины в её целом, а не мнение одного её епископа.

Первоначально визиты провинциальных епископов к общине главного города были и сравнительно редки, и главное – спорадичны и случайны. Патриархально-примитивная жизнь какой-либо захолустной провинциальной общины чужда была особенных споров и недоумений, за разрешением которых ей нужно было бы часто ездить в общину главного города. Но с течением времени вырастали и эти малые провинциальные общины, взаимные отношения в них усложнялись, и уже всё чаще и чаще их предстоятелю-епископу приходилось отправляться в метрополию. Иногда, совершенно случайно, в метрополию одновременно прибывало несколько провинциальных епископов, и тогда местно-церковное собрание общины метрополии, обычно устраивавшееся по случаю таких гостей, сразу пополнялось двумя, тремя и более приезжими епископами. Естественно, что случаи совместного приезда в метрополию нескольких провинциальных епископов имели место преимущественно тогда, когда многим провинциальным церквям угрожала одна и та же опасность, как это, например, было в эпоху раннего монтанизма, или когда их волновал один

и тот же церковный спор, как, например, спор о lapsi, в эпоху первых киприановых соборов.¹⁰⁵³ В таких случаях в общину метрополии одновременно «сходилось» или «съезжалось» довольно значительное число (numerus) провинциальных епископов, и пленарное собрание общины получало как бы надстройку над собой, в виде целого епископского съезда. Однако над провинциальными епископами не тяготело никакого обязательства непременно являться на соборы: это было их право и их личный интерес, а отнюдь не обязанность и не принудительная повинность, во что превратилось это гораздо позднее. Поэтому-то на карфагенских киприановых соборах мы и видим такое полное разнообразие «числа епископов», начиная с 31-го и кончая 87-м.

Начальный момент такой эволюции местно-церковного собрания метрополии под влиянием чрезвычайного епископского съезда надо относить, по-видимому, к первичной фазе раннего, фригийского монтанизма (откуда, как мы знаем, идёт уже сплошная, непрерывающаяся нить церковных соборов)¹⁰⁵⁴ и ко времени почти синхронистичных с монтанистическим движением первых пасхальных споров на Востоке. Теперь для нас становится ясным, что именно этот начальный, ещё не вполне определившийся, момент новых провинциально-областных соборов очень метко схвачен и запечатлён был и Евсевием в его своеобразной, также ещё неустановившейся и раньше казавшейся нам недостаточно точной, номенклатуре соборов. Припомним, что в речи об антимонтанистических и пасхальных соборах Евсевий ещё избегает употреблять технический термин «собор» (σύνοδος), а всё время пользуется описательными выражениями (глаголы συνέλθοντο «сходились», существительные σύνοδοι καὶ συγκροτήσεις – «соборы и совещания»). Не говорит ли всё это о том, что церковные соборы ещё не вполне определились и не усвоили себе одного технического термина σύνοδος «собор»? Не свидетельствует ли наиболее древний соборный термин Евсевия – «сходились» (συνέλθοντο), – также и о том, что новой, характеристической чертой расширенных общинных собраний метрополии были, именно, «сходы» или «сборы» в ней

посторонних пришельцев-епископов, как – это выразительно подчёркивается Евсевием в описании пасхальных соборов, которое так прямо и начинается с упоминания «о съездах и совещаниях епископов»? В терминологии Евсевия больше и полнее, чем у других древне-церковных авторов, отразился весь исторический генезис соборов: первоначально, это – только собрание местной церкви метрополии, или ἐκκλησία, до известной степени аналогичное гражданской, общественной еkkлeсии, из обихода которой заимствовано и самое это название.¹⁰⁵⁵ Но вот, в собрание этой ἐκκλησία время от времени стали попадать (συνέλθοντο) посторонние депутаты, именно епископы малых провинциально-церковных общин, приезжавшие за советами и указаниями к главной общине-руководительнице. Иногда таких епископов приезжало сразу несколько, и тогда ἐκκλησία метрополии пополнялась целым импровизированным «съездом» провинциальных епископов, устраивавших совместные с главной общиной «совещания» (συγκροτήσεις), которым постепенно и было усвоено техническое имя «соборов» (σύνοδοι, concilia), взятое, по-видимому, также из знакомого общественно-гражданского обихода.

Таков, наиболее вероятный генезис происхождения и развития древне-церковных соборов, вполне оправдываемый результатами нашего предыдущего исследования и блестяще подтверждаемый некоторым – раньше даже и для самих нас не совсем ясным и понятным – своеобразием и разнообразием соборной терминологии Евсевия, зафиксировавшим различные этапы этой эволюции и отобразившим её наиболее характерные черты. Нам остаётся добавить ещё разве только то, что, вероятно, ещё с начала III века и уже, несомненно, с его половины, во многих более влиятельных и сильных метрополиях (Карфаген, Кесария-Каппадокийская) эти случайные спорадические съезды провинциальных епископов получили некоторую упорядоченность, именно, были приурочены к определённому времени. Для Африки и Карфагена таким излюбленным сроком, когда епископы обычно съезжались, был весенний послепасхальный период, что неоднократно попутно отмечает в своих письмах и епископ

Киприан.¹⁰⁵⁶ Другим, хотя и не столь популярным, но всё же в нужных случаях практиковавшимся сроком подобных съездов был период ранней осени – сентябрьские и октябрьские иды, на которые падают несколько известных киприановых соборов (и римский собор Корнелия).¹⁰⁵⁷

В заключение вернёмся снова к ближайшему предмету настоящего отдела – к речи о карфагенских соборах 251 года и посмотрим, насколько изложенная нами соборная теория выдерживает эту серьёзную историческую пробу. Прежде всего, нельзя не быть признательным к данной теории уже за одно то, что она указывает прекрасный выход из безнадёжного тупика, в который мы попали в начале предыдущего отдела, когда знакомились с внешне-противоречивыми до соборными и после соборными отзывами епископа Киприана о характере и составе соборов по делу lapsi (251 года). Теперь это внешнее, кажущееся противоречие устраняется совершенно естественно и легко: так как церковные соборы того времени состояли, если можно так выразиться, из двух главных пластов – обязательного пленума общины метрополии и добровольного съезда соседних провинциальных епископов, – то и различие отзывов епископа Киприана стояло в зависимости от того, какую из двух составных частей собора он имел, преимущественно, в виду. В дособорных отзывах он, очевидно, изображает первую и основную стихию церковного собора, его, так сказать, исторический фундамент, – то есть местный собор карфагенской церкви, состоявший из него самого, из его клира и верующего народа. Причём, однако, и здесь епископ Киприан не забывает отметить необходимость второго соборного элемента, то есть присутствия епископов, которые по обычаю должны явиться на собор, и приход которых теперь имеет особенную важность в виду серьёзности дела (lapsi) и заинтересованности в нём широких церковных кругов.¹⁰⁵⁸ Послесоборные же отзывы епископа Киприана описывают, преимущественно, епископскую группу собора, как такую, которая играла наиболее деятельную, лично-активную роль и которая, так сказать, определяла собою самую физиономию собора, в смысле выработки решения и его письменной формулировки. При этом К. Шварц делает одно,

очень остроумное добавление, прекрасно объясняющее нам, почему епископ Киприан в первом случае имеет в виду местный, нижний слой собора, а во втором – обще провинциальный, верхний? Зависело это, по объяснению Шварца, ни от чего другого, как от различия адресатов, которым епископ Киприан писал свои письма. И в самом деле, ведь все те письма епископа Киприана, в которых особенно ярко выступает предполагаемое и обещанное участие на соборе по делу lapsi клириков, исповедников и верных мирян, адресованы были именно к этим самым группам и потому, конечно, должны были говорить о том, что прямо относилось к ним и удовлетворяло их насущный интерес. Мы прекрасно знаем, что «некоторые из клириков», многие исповедники и значительная часть народа были особенно сильно заинтересованы в скорейшем разрешении тревожного дела «падших» и нередко спешили с своим частным его разрешением. Киприан и пишет всем этим нетерпеливым группам, что такое их отношение к важному церковному делу неправильно, незаконно и опасно: дело это не может идти таким облегчённым и произвольным путём, так как оно требует рассмотрения и приговора общего собрания всей местной церкви, во главе с ним, её епископом. И даже, так как дело это касается не одной карфагенской церкви, а и весьма многих других, то для более целесообразного и всех удовлетворяющего решения его необходимо участие в предстоящем соборе возможно большего числа соседних епископов провинции «Африка». Комментируя основной смысл всех пред соборных писем Киприана и переводя его на наш современный, обиходный язык, Киприан как бы так успокаивал свою взволнованную паству: не спешите, господа, и не нарушайте церковного благочиния и дисциплины своими скороспелыми, единоличными решениями важного и принципиального, общецерковного дела. Поверьте, что ваше от вас не уйдёт: вы получите свою законную долю участия в обсуждении этого важного дела, когда наступит церковный мир и мы, собравшись с вами вместе и соединившись с имеющими прибыть к нам епископами, самым полным и всесторонним

образом обсудим и разрешим это спорное дело по всей справедливости, к общему удовольствию и миру.

Критики зомовской теории объединения в один церковный собор провинциального епископского съезда с местно-церковным собранием метрополии, в качестве главного возражения обычно выдвигают тот аргумент, что в терминологии епископа Киприана необходимо-де строго различать два типа соборов: малые, местные соборы его карфагенской общины от больших, провинциальных соборов. На первых, говорят, конечно, действовали клир и община, а на вторых – исключительно епископы (Wetzer-Welte, Otto Ritschel, у нас профессор И. С. Бердников). Не чужд такой мысли и К. Шварц, который усиленно старается отграничить «бесформенные собрания» (*formlosen Versammlungen*) от «настоящих соборов» (*wirkliche Konzilien*), понимая под первыми малые, местно-административные собрания, а под вторыми – большие, епископские соборы.¹⁰⁵⁹ К группе первых, то есть малых, местно-административных собраний К. Шварц готов отнести и карфагенские соборы 251 года, на том, главным образом, основании, что преимущественной своей задачей они имели восстановление мира внутри карфагенской паствы, пострадавшей от смуты *lapsi* и раскола Фелициссима. Но такому сужению задач, объёма и характера соборов 251 года противоречат даже и предсоборные отзывы о них епископа Киприана, где он ясно выставляет необходимость участия на этих соборах и соседних епископов, чего, по логике критиков R. Sohm'a, на местных собраниях быть бы не должно.

Спасая положение, К. Шварц прибегает к новой и ещё более сомнительной гипотезе – он предполагает, что участие епископов на карфагенском соборе по делу *lapsi* было исключительным случаем, причины которого надо искать в том, что личный авторитет Киприана в общине был сильно поколеблен, и вот он, чтобы поднять свой уроненный авторитет, приглашает нескольких епископов с целью иметь в них себе поддержку: «присутствие его коллег должно было помочь ему выйти господином из созданного затруднительного положения».¹⁰⁶⁰ Но, не говоря уже о том, что такая гипотеза в

подозрительном свете выставляет нам самого Киприана, как человека, хватавшегося за исключительные средства поднятия своего авторитета, она слишком произвольна и, что называется, висит в воздухе. В самом деле, разве можно так легко, по единоличному произволу и для одного только случая ломать долго создававшиеся церковно-бытовые формы? Если жизнь, как думает Шварц, резко разделяла два типа соборов (местный и провинциальный), то разве Киприан мог так легко их перемешать и притом только на тот единственный раз, когда это было ему выгодно и нужно? Ведь история так не делается, и подобным методом не реконструируется. Нельзя упускать из виду и того, что при напряжённости церковной атмосферы в карфагенской общине и при наличии серьёзной оппозиции Киприану внутри этой общины, Киприан, разумеется, всего менее мог прибегать к каким-либо рискованным новшествам, да притом ещё к таким, которые выдавали бы его личную в них заинтересованность. Наконец, – и это самое важное, – ведь против узко-местного характера предстоящего собора о lapsi самым решительным образом высказался, как мы видели, и сам Киприан, когда писал к своему клиру: «так как дело это (вопрос о lapsi) касается не немногих (non paucorum) и не одной какой-либо церкви или области», то оно, как выходящее за пределы местной церкви, требует и общецерковного обсуждения.¹⁰⁶¹ В виду всего этого, мы не видим решительно никакой возможности защищать местно-общинный характер карфагенских соборов 251 года, в особенности, если учесть ещё и их фактическую программу, из которой ясно видно, что соборы занимались, нисколько не меньше, если ещё не больше, и делами чужих церквей, имевшими важное, общецерковное значение (выборы римского епископа Корнелия, новацианская схизма, вопросы епископа Фида и другие). Ясно и бесспорно, что соборы эти были не малыми и местными, а большими и провинциальными.

По тому же методу должны быть обработаны и послесоборные свидетельства епископа Киприана – о якобы исключительно епископском составе и характере карфагенских соборов 251 года. Очевидно, Киприан говорит здесь о второй,

верхней, епископской сессии соборов, бывшей как бы центральным их фокусом, от имени которой редактировались все соборные *sententiae et litterae*. Что касается мотивов такой перемены соборной декорации у Киприана, то они вполне ясны и понятны. Определяющая роль на общецерковных соборах принадлежит собственно епископам, которые и выражали свои личные мнения (*sententiae, vota*) по тому или другому предмету соборных рассуждений. И хотя для того, чтобы эти личные мнения епископов или их общий согласный вотум получил силу соборного суждения или приговора (*judicium*), он должен был пройти через обсуждение (*suffragium*) местно-общинного собрания и получить его рецепцию, но всё же, по своему происхождению и существу, решения собора составлялись и формулировались епископами. Говоря совершенно безотносительно, епископат задавал тон всему собору и был его главной внутренней пружиной, почему и выдвигание его Киприаном на передний план совершенно естественно и законно. Если всё же такого выдвигания мы не замечали у него раньше, в предсоборных письмах, то это исключительно зависело от цели этих писем и от их адресатов. Целью названных писем было, как мы видели, умиротворение местной карфагенской общины, а адресатами их были местные люди, вот почему Киприан и говорил именно о местном элементе будущих соборов. Теперь же все эти случайные мотивы отпадают, и Киприан говорит о соборах по их существу, отводя епископам именно то самое место, какое они действительно занимали на соборе. Если же Киприан, по-видимому, впадает теперь в противоположность и говорит чуть ли не исключительно об одних епископах, как бы забывая о других соборных группах, то многое здесь объясняется новыми адресатами: Киприан пишет теперь епископам (Корнелию, Антониану, Фиду); естественно, что он в письмах к епископам и говорит преимущественно об их же коллегах. Подчёркиваем, преимущественно, но не исключительно. Некоторые намёки на участие клира и народа можно всё же находить и в этой послесоборной переписке Киприана. Таково, во-первых, – важное косвенное свидетельство Киприана, неоднократно им

повторённое, что соборы 251 года состоялись с точным соблюдением всех тех условий, которые были выработаны ещё раньше. А во-вторых – вот и прямое свидетельство того, что карфагенская паства не пассивно подчинялась соборному решению, но принимала его только после серьёзных разъяснений и настойчивых убеждений: «едва я убеждаю народ, почти даже силой исторгаю, чтобы он снисходил к принятию таковых»¹⁰⁶² – писал, например, Киприан в одном из своих писем к римскому папе Корнелию, присоединяя к этому также и то характерное добавление, что народ в своём упорстве давать мир падшим нередко оказывался более предусмотрителен и дальновиден, чем он, епископ, принимавший в церкви и таких lapsi, которые являлись совершенно недостойными подобной милости и лишь позорили церковь. Конечно, нам могут возразить, что это – не более чем частный случай местного практического применения уже принятого обще соборного решения. Но не вправе ли, однако, и мы, заключая по аналогии, предположить, что подобный же consensus или conscientia cleri et plebis необходимы были и при принципиальном общем решении этого дела, нисколько не меньше, если ещё не больше, чем при каждом частном случае? Аналогия эта приобретает характер настоящего аргумента, когда мы сопоставим её с раннейшими письмами Киприана, из которых в одних определённо обещается такой consensus, а в других – говорится даже об исполнении всех ранее данных обещаний, а следовательно, и об осуществлении этого consensus'a.

Но особенно важное и показательное значение в смысле активного участия на соборах клира и народа карфагенской церкви придаём мы случайным свидетельствам самого Киприана, из его писем к епископу Корнелию. О содержании и цели этих писем достаточно говорит уже само заглавие их, по русскому переводу:

«Письмо к Корнелию о непризнании Новациана епископом» (XLIII – 35-e) и «Письмо к Корнелию о признании его епископом и о Фелициссима» (XLV – 36). А из знакомства с текстом писем становится несомненным, что внутренним движущим мотивом

их происхождения послужило желание Киприана реабилитировать себя в глазах епископа Корнелия, который имел некоторое основание обижаться на председателя карфагенского собора – Киприана – за то, что собор так недоверчиво и так медлительно-затяжно вёл всё его дело (то есть признание законности корнелиевых и незаконности новациановых выборов). Оправдываясь от всякого подозрения в каком бы то ни было сочувствии Новациану и недоверии к Корнелию, Киприан настойчиво указывает на один особенно красноречивый факт, имевший место на весеннем карфагенском соборе 251 года и состоявший в том, что как только он, Киприан, в свидетельствах двух прибывших на собор епископов (Помпея и Стефана) получил более твёрдую для себя опору, то тотчас же определённо наклонил весы соборного решения в сторону епископа Корнелия, именно тем самым, что на соборе он дал слово только одной стороне – посольству Корнелия, лишив этого права «противную сторону», то есть послов Новациана. Для нас в данном случае важен и интересен не столько самый этот факт, сколько его обстановка, то есть те характерные и случайные (что ещё ценнее!) детали, которыми он сопровождается в описаниях Киприана. Так, в первом письме Киприан буквально говорит следующее: «когда эти послы (Новациана), произнося в *собрании христиан* (курсив наш) хулы и возмутительные речи, неотступно требовали от нас и народа публично выслушать то обвинение, которое они намеревались представить и доказать; то мы почли несовместимым с достоинством нашим допускать, чтобы добрая слава товарища нашего... была поносима долее злоречивыми устами завистников».¹⁰⁶³ Здесь мы обращаем внимание на факт резкого различия между «частным собранием христиан», где послы Новациана произносили свои оскорбительные для Корнелия речи, и между каким-то «большим публичным» собранием, куда их не пустили, несмотря на все их происки. Первое, частное собрание обозначено здесь определённо техническим термином *in statione*, указывающим на специальное собрание местной общины. Второе же собрание, хотя прямо и не названо по имени, но довольно прозрачно определено по

одному важному его признаку – по черте широкой его публичности (*publice*), обычно характеризовавшей провинциальные – соборы, которые, в отличие от внутренних, *eo ipso* всегда более или менее закрытых собраний местной общины, широко открыты были для всех, добровольно съезжавшихся сюда епископов целой провинции.

Еще богаче такими случайными, а потому особенно показательными деталями, второе письмо Киприана. В нем, прежде всего, мы читаем: «впрочем наша мысль и наше решение были уже явны там братьям и всему народу; потому что из писем, полученных недавно от той и другой стороны, мы прочли только твое письмо, объявив во всеуслышание (*auribus intimaui*) о поставлении тебя епископом; а то, что с оскорбительными грубостями изложено было противною стороною... с пренебрежением отвергли... рассуждая и соображая, что при столь многочисленном и благочестивом собрании братьев (*fratrum conuentu*), где совосседают священники Божии (*considentibus Dei sacerdotibus*), не должно этого ни читать, ни слушать,... дабы не причинить слушателям соблазна и неверною молвой не смутить братьев, находящихся вдали и живущих за морем».¹⁰⁶⁴ Знакомый факт здесь излагается несколько подробнее и с его мотивировкой. Публичный характер того большего собрания, на котором выслушаны были послы Корнелия и состоялось его торжественное утверждение, подчеркивается и здесь, в словах: «объявив во всеуслышание». К этому присоединяется и новая деталь, что названное публичное собрание состояло из двух основных групп: из братьев и народа, причем под «братьями» естественнее всего разуметь «епископов», а под народом – местную карфагенскую паству, о частном собрании которой говорилось уже и в предыдущем письме (*in statione*).¹⁰⁶⁵ Но вот и еще повторное свидетельство Киприана о том же факте: «мы не позволяем читать у себя таковых писем, написанных некоторыми дерзкими клеветниками. Поэтому, возлюбленный брат, я велел читать перед клиром и народом те из доставленных ко мне писем о тебе и совосседающих с тобою сопресвитерах, которые отзывались благочестивою

простотой, а не лаянием злословий и ругательств».¹⁰⁶⁶ Этим с несомненностью устанавливается тот факт, что в каком-то собрании «клира и народа» Киприан не допустил оглашения клеветнических писем Новациана, а торжественно обнародовал лишь положительные письма Корнелия. А между тем из предшествующего письма (XLIV – 35) Киприана нам известно, что в собрании местной церкви, пред лицом одного карфагенского клира и народа, выступали с своими «хульными, возмутительными речами» и послы Новациана, причем, впрочем, еще там же было замечено, что на другое, более полное собрание, их с такими речами не допустили. Нельзя ли из данного сопоставления фактов вывести, что это второе собрание клира и народа, на котором послы Новациана не получили слова, и есть, именно, то самое, торжественное и публичное собрание «братьев и священников Божиих», о котором говорилось несколькими строками выше? Следовательно «многочисленное благочестивое собрание братьев» (соепископов) и собрание «клира и народа» были составными частями одного и того же целого, т.е. большего провинциального собора, составлявшегося, как мы знаем, из двух главных соборных пластов – сонма провинциальных епископов (*numerus episcoporum*) и пленарного собрания местной общины (*cleri et plebis*).¹⁰⁶⁷

Само собою разумеется, что мысль об активном, организованном участии на соборах всей провинции клира и мирян местной общины далеко не для всех оказывается приемлемой и вызывает многочисленные попытки, так или иначе, ее ослабить и перетолковать. Не входя здесь в подробный, критический разбор всех таких попыток, остановимся на одной из числа них, как на наиболее авторитетной и серьезной. Попытка эта принадлежит видному нашему канонисту – покойному профессору Н. С. Суворову и содержится в его критике на магистерскую диссертацию его преемника и ученика – профессора П. В. Гидулянова. Критикуя усвоенный Гидуляновым взгляд Sohм'a о роли местной общины на соборе (его рецепцию), профессор Суворов, между прочим, высказывается по поводу этого и сам, в следующих

выражениях: «живой интерес к церковным делам естественно привлекал на собор и подчиненное духовенство и мирян, главным образом того города, где собор составлялся, мог привлекать также и иногородних; но источники решительно ничего не говорят о каких-либо активных шагах со стороны этой второй группы... Общее настроение могло повлиять на епископов, или могло закрепить в общем сознании состоявшееся решение епископов, но современные понятия о *votum decisivum* и *votum consultativum* не применимы к клиру и народу, собиравшемуся на древних соборах».¹⁰⁶⁸ В этой неуверенной тираде ученого канониста все слишком неопределенно, туманно и обще. Яснее и бесспорнее всего в ней только последняя мысль – о неприложимости к соборам древней церкви нашей современной терминологии с её различием «решающего» голоса епископов от «совещательного» голоса клира и мирян. Но и это важное указание дано здесь в слишком общей, а главное – ничем немотивированной форме, так что оно сильно уступает, например, тому редакционному примечанию, о котором мы уже упоминали выше.¹⁰⁶⁹ Все же остальное у профессора Суворова здесь крайне неопределенно, гадательно, а то и прямо даже ошибочно и спорно.

Начнем с первой фразы: «живой интерес к церковным делам – говорит профессор Суворов – естественно привлекал на собор и подчиненное духовенство и мирян». Что живой интерес влек многих на собор – это, конечно, святая истина; но одновременно это и один из тех шаблонных трюизмов, которые лишены конкретного содержания и потому не имеют характера серьезной аргументации. Гораздо важнее, конечно, выяснить кого же именно, влек к себе этот живой, соборный интерес? История нам отвечает, что, помимо всей местной церкви, собор привлекал к себе соседних епископов провинции, съезжавшихся на собор за разрешением накопившихся у них недоразумений и дел. Но профессор Суворов предпочитает почему-то отметить, что собор привлекал к себе какое-то «подчиненное духовенство и мирян»? Что это за духовенство и что за миряне, откуда и зачем шли те и другие на собор? На все это профессор Суворов

или вовсе не отвечает, или дает неудовлетворительные и сбивчивые ответы. Так, например, духовенство он определяет, как «подчиненное». Но спрашивается, кому подчиненное? И почему, именно, подчиненное? Ведь, признак «подчиненности» далеко не характеризовал собою нормальных отношений епископа и клира той эпохи. Там гораздо сильнее выступали вперед не отношения начальства и господства, а отношения «братства» и «сослужения», как это свидетельствуется хотя бы терминологией того же Киприана. А главное, что это были за клирики? Приезжали ли они на собор вместе со своими епископами, в качестве как бы их личных помощников и секретарей, или они шли на собор независимо и отдельно? Сам профессор Суворов разумел, по-видимому, скорее последнее, если говорил о живом интересе, как субъективно-личном мотиве поездки клириков и даже мирян на собор. Но тогда неизбежен и следующий вопрос: существовала ли какая-либо организованность для этих добровольцев собора, например, ограничение в числе, полномочие общины и т.п. или ничего подобного не было и такие приезды на собор носили случайный и беспорядочный характер? Прямого ответа на поставленные вопросы нет у автора, но косвенно он клонит больше в сторону последнего предположения.

Впрочем, дальше профессор Суворов и сам поясняет свою мысль, когда делает добавку, что на собор стекались клирики и миряне «главным образом того города, где собор составлялся». Добавка эта, правда, значительно улучшает дело, внося известную определенность в вопрос, именно, выдвигая на передний план местных клириков и мирян, присутствие которых на соборе, бесспорно, и для нас. Но и такое важное пояснение автор, сначала, обесценил, добавив ограничение: «главным образом», а затем и вовсе свел его почти к нулю, повторив в более категоричной, форме возможность присутствия на соборе и «иностранцев» клириков с мирянами. В таком виде пояснительная глосса автора теряет всякое значение и цену: если бы он строго ограничил неепископский элемент собора рамками одной местной церкви, это было бы ясно, определено и вполне отвечало бы природе и истории провинциального

собора. А коль скоро профессор Суворов внес свои неопределенно-колеблющиеся добавки: «главным образом» и «могли иногородние», то тем самым он опять вернул вопрос к его прежней неопределенности, усугубив ее только еще новой путаницей (через то, что без всяких мотивов выдвинул на главное место «местных людей»). Итак, по нашему крайнему разумению, вопроса о составе провинциальных соборов профессор Суворов не только не разрешил, но еще сильнее и безнадежнее его запутал. С одной стороны, он произвольно урезал роль клира и мирян на соборе, так как признал их случайными и неорганизованными его посетителями; с другой – он без достаточных оснований и расширил объем их возможного представительства, так как допустил, на ряду с местными людьми, и иногородних посетителей. А главное – и то и другое он сделал без всякой мотивировки и вопреки свидетельству источников.

Еще, на наш взгляд, хуже и слабее обстоит у профессора Суворова дело с выяснением той положительной поли, какую играли присутствовавшие на соборах клирики и миряне. Как бы предупреждая возможные на этот счет сомнения и колебания, он спешит, прежде всего, очень категорично заявить, что «источники решительно *ничего не говорят* (курсив наш) о каких-либо активных шагах со стороны этой второй группы (т.е. неепископской), которые бы можно было поставить в параллель с избранием или указанием кандидатов на чрезвычайном соборе». Но решительность тона, с какой сделано это заявление, к сожалению, далеко не отвечает его внутренней правде. Мы только что перед тем подробно выяснили, что как ни скупы тогдашние источники свидетельствами о соборной роли клира и мирян (карфагенской общины), однако, при добром желании, их все же можно заставить говорить и извлечь из них достаточное количество косвенных и прямых указаний. Все дело, конечно, в том, как понимать самую «активность?». Если ее трактовать, в смысле «активных шагов», т.е. единоличной или даже групповой инициативы в самой постановке и редакции соборных вопросов, то такой активности, ни клир, ни тем более народ местной церкви, действительно, не

проявлял на провинциальных соборах, как, добавим мы здесь – и это особенно подчеркнем, – он не проявлял ничего подобного и в чрезвычайных, избирательных соборах. Относительно этих последних профессор Суворов, как нам кажется, держался довольно ошибочного взгляда. Критикуя взгляд Sohм'a и Гидулянова (тоже, быть может, нуждающийся в поправках), профессор Суворов, в заключение своей критики, говорит: «как бы мы ни представляли себе производство древних епископских выборов... избрание юридически должно быть признаваемо за местной общиной, а за епископами одобрение указанного кандидата, или одного из нескольких указанных кандидатов».¹⁰⁷⁰ Причем, поясняя свою мысль, профессор Суворов заявляет, что община избирала или указывала желательного ей кандидата, а собравшиеся епископы утверждали этого кандидата, если находили его годным и достойным. Следовательно, Суворов различает два момента в избирательном процессе, и из них последний и, в сущности, важнейший, решающий – отдает в руки епископата.

Между тем, действительная картина древне-епископских выборов была существенно иною, как это обстоятельно выяснил в своей прекрасной, специальной статье известный католический ученый Funk, основываясь, главным образом, на наших же источниках, т.е. на письмах епископа Киприана.¹⁰⁷¹ Funk в процессе епископских выборов различает три момента и ставит их в следующей хронологической последовательности: 1) инициатива местного клира, 2) апробация собравшихся епископов и 3) и окончательное одобрение или рецепция выбора со стороны всей местной общины. Это вполне естественно и согласно с источниками. Действительно, в период междуепископства во главе вдовствующей церкви обычно становился её клир, который и выполнял все административные функции, в чем легко убедиться, хотя бы из примера римского клира за период, так называемой, «вакантности кафедры» (Sedisvakanz). Естественно, что тому же клиру должна была принадлежать и инициатива ознакомления собравшихся епископов с тем, кто из состава местной церкви выдвигался, в качестве наиболее достойного и желательного кандидата на

епископство в ней.¹⁰⁷² И клир мог сделать это тем легче и лучше, что обычно кандидаты на кафедру вербовались из его же состава, а сам клир в это время стоял очень близко к народу и являлся выразителем не столько своих, корпоративных интересов, сколько обще-народных настроений и нужд всей местной церкви.¹⁰⁷³ Затем, кандидат, указанный клиром, в качестве наиболее желательного (иногда быть может даже и не один) поступал на апробацию его будущих коллег – собравшихся провинциальных епископов, которые должны были всеми доступными им средствами (путем личной беседы и ознакомления с его жизнью и особыми церковными заслугами, например, исповедничеством) выяснить пригодность или правоспособность этого кандидата с его, так сказать, пастырско-канонической стороны. Если и это епископское испытание проходило благополучно для кандидата, то он подлежал третьему и последнему, в сущности, решающему моменту выборов – именно, отдавался на гласный суд всего народа, т. е. общего собрания всей местной церкви, где он подвергался суду, или голосованию (*judicium, suffragium*) всей своей будущей паствы, которая должна была вынести ему свой последний, решающий вотум: «достойн» (*ἄξιος*). Этим актом самое избрание в епископы заканчивалось и лицо, выбранное собором (нареченное им), поступало на хиротонию присутствовавших, и заранее на его выбор уже согласившихся (*consensus*), епископов.

Не трудно видеть, что из трех моментов избирательного собора особенной важностью отличался последний, заключительный, где главным действующим лицом являлась местно-церковная община, т.е. её клир и народ. Источники особенно подчеркивают значение «верного народа», который обладал здесь всей полнотой своей рецепции: он мог принять и одобрить того кандидата, который уже благополучно прошел чрез две предшествующие выборные стадии, но мог поступить и наоборот – не согласиться с своим клиром и с епископским одобрением и отвергнуть такого кандидата, как об этом совершенно ясно и определенно заявил однажды Киприан, сказав следующее: «народ, повинующийся – божественным

заповедям и боящийся Бога... сам весьма имеет власть соглашаться на избрание священников достойных или отказываться от признания недостойных». ¹⁰⁷⁴ Значит, епископские выборы происходили не так, как изобразил их профессор Суворов, (будто бы народ предварительно избирал, или намечал кандидата, а епископы его окончательно утверждали), а почти наоборот, – клир и епископы намечали кандидата, а народ окончательно его принимал, или отвергал. У народа местной церкви, разумеется, была активность и самая большая (*maxime potestatem habeat*). Но активность эта была, так сказать, особого рода: не активность инициативы или, каких-либо отдельных выступлений (хотя бы, например, и в смысле предварительного указания кандидатов, как ошибочно думал Суворов), а активность последующей рецепции, выражаемой коллективно, или одобрительными возгласами (*per acclamationem*), или путем общенародного голосования (*suffragium*).

При таком понимании чрезвычайных выборных соборов, становится уже возможным и их сближение с регулярными провинциальными соборами. Конечно, полного тождества здесь все же быть не могло, так как на выборных соборах роль местной церкви, без сомнения, должна быть все же значительнее и активнее. Но основная схема, по которой строились и периодические соборы была та же самая: активная роль принадлежала епископам и клиру местной церкви, а одобрение и принятие того, что они решали – было делом всего народа, т.е. всей местной церкви (рецепция). И мы глубоко убеждены в том, что, именно, этот момент общенародной рецепции имели в виду и римские клирики, когда писали Киприану: «да и не может быть твердым то определение (речь идет о соборном определении дела *lapsi*), которое окажется не имеющим признания большинства (причем, под этим большинством, как очевидно из контекста, разумеется большинство «общего совета» из епископов, пресвитеров, диаконов, исповедников и стойких мирян). ¹⁰⁷⁵ Таким образом, в противоположность мнению профессора Суворова, но в полном согласии с источниками, мы отстаиваем и «активные шаги»

местной общины на соборе и основной параллелизм периодических соборов с чрезвычайными (провинциальных с избирательными).

Нам остается еще сделать несколько кратких замечаний о положительной стороне взгляда профессора Суворова, т.е. о том, как же сам-то он рисует себе взаимоотношение двух соборных групп? Об этом Суворов говорит очень кратко и очень неясно: «общее настроение (?) могло повлиять (?) на епископов, или могло закрепить (?) в общем сознании (?) состоявшееся решение». По-видимому, в такой гипотетичной (могло!) и туманно-общей форме автор хочет охарактеризовать то взаимовлияние, каким связывали себя обе соборных группы: епископы могли улавливать «общее настроение» народа местной церкви, а этот последний мог как-то «закрепить в своем сознании состоявшееся решение епископов». Но какое же, спрашивается, могло быть «общее настроение», т.е., другими словами, согласное решение у местной церкви, если она организовывала у себя собор по данному, значит, неясному, или даже спорному для неё вопросу? Ведь, если бы такое общее согласие существовало на лицо, то не было бы нужды и в самом соборе. А затем, каким же путем соборные епископы могли уловить это общее настроение, если последнее, как думает автор, не имело на соборе своего правомерного внешнего выражения? И, наконец, какой определенный канонический смысл может иметь такая, ничего, в сущности, неговорящая фраза: «закрепить в общем сознании состоявшееся решение епископов»? Что это: публичная ли декларация соборно-епископского решения, или вместе и пассивная рецепция этой декларации со стороны остальных элементов церкви? По-видимому, последнее. Но, ведь, это было бы явным насилием над источниками и фактами, так как «пассивная рецепция» это – *contradictio in adjecto*, полное отрицание действительной рецепции, вообще. А между тем, соборная рецепция – и необходимый догматический постулат (вытекающий из учения о соборном теле Церкви) и бесспорный исторический факт (укажем для примера на Ефесский «разбойничий» собор 449 года и на иконоборческий Константина

Копронима 754 года, отвергнутые церковью, несмотря на весь их внешний блеск и показную правильность). Приходится, к сожалению, положительно удивляться, как такой, в общем строгий и точный канонист, каким бесспорно был профессор Суворов, мог наговорить такую кучу наивностей и пустых фраз, да сделать все это еще в критической рецензии, где он придирчиво строг к другим, а потому сугубо ответственен и сам.

Разбор критики профессора Суворова и её обнаружившаяся слабость дал нам новое доказательство – *argumentum a contrario* – и тем самым только еще больше утвердил нас в ранее полученном убеждении относительно композиции карфагенских соборов 251 года и взаимоотношения их составных элементов. Заклячая весь данный, весьма важный для нас отдел, охотно признаемся, что мы, быть может, слишком расширили его рамки и ввели в него немало постороннего материала – исторического, принципиального и полемического характера. Но в свое оправдание, считаем долгом указать, что, во-первых, все это было крайне важно и нужно нам, для более основательного выяснения этой важнейшей и труднейшей проблемы (состав собора и роль его элементов); а во-вторых, позволим выразить уверенность, что все это и не пропадет у нас даром, а значительно облегчит наш труд и сократит его размеры при дальнейшей обработке соответствующих отделов нашей диссертации, где мы будем продолжать свою постройку уже на готовом фундаменте.

VII. Большой Римский собор, при епископе Корнелии (251 год), и неизвестный восточный (вероятно, Антиохийский)

К двум провинциальным Карфагенским соборам 251 года непосредственно примыкают, и своим авторитетом как бы их восполняют и скрепляют, и еще два больших, областных собора, составлявших для решения тех же самых задач (*lapsi* и новацианская схизма): это – большой западный собор, происходивший в Риме, при епископе Корнелии, осенью 251 года и большой – восточный, относительно места и времени которого у нас нет точных сведений, хотя с значительной дозой уверенности и можно полагать, что он имел место в Антиохии, в конце того же 251 года или, вернее, в начале следующего 252 года.

Историческое существование этих соборов, засвидетельствовано веско и определенно, такими солидными авторитетами, как епископ Киприан, Евсевий и блаженный Иероним. В особенности, ясна и тверда традиция о первом, западно-римском соборе. О нем, прежде всего, неоднократно упоминается в письмах епископа Киприана. Так, в хорошо уже известном нам письме к епископу Антониану, написанном, как мы знаем,¹⁰⁷⁶ в конце 251 года, имеются относительно данного собора следующие строки: «и если бы число епископов показалось тебе недостаточным; то знай, что мы писали об этом деле в Рим, к товарищу нашему Корнелию, который и сам, после того, как имел собор со многими соепископами, согласился в одном и том же с нами решении, основанном на равной строгости и спасительной умеренности».¹⁰⁷⁷ Факт такого полного единомыслия Римского собора с Карфагенским по вопросу о *lapsi* Киприан отмечает и еще раз, в письме к испанской церкви: «прежде (*pridem*) еще товарищ наш Корнелий, священник миролюбивый и праведный, по удостоению Божию почтенный даже мученичеством, вместе с нами и всеми вообще (*nobiscum et cum omnibus omnino episcopis*), поставленными повсюду епископами, определил

(decreuerit, технический термин для соборных решений) – допускать подобных людей к принесению покаяния (речь идет о двух павших испанских епископах – Василиде и Марциале), но с запрещением поступать им в клир и носить священнический сан». ¹⁰⁷⁸ Наконец, аналогичное упоминание о Корнелии и его соборе делается Киприаном и в письме к папе Стефану, по поводу епископа Маркиана арелатского: «нужно поддержать славное имя наших предшественников, блаженных мучеников Корнелия и Луция... А они, исполненные Духа Божия... определили (decreuerunt) и в писаниях своих изъяснили, что падшим надлежит давать мир и не отказывать им в плодах общения и мира». ¹⁰⁷⁹

Вторым, еще более определенным, свидетелем римского собора при епископе Корнелии выступает церковный историк Евсевий, который говорит об этом в следующих, не допускающих сомнений, выражениях: «по этому случаю (то есть, по поводу «новациан») в *Риме созван был великий* (курсив наш) *собор*, из шестидесяти епископов; а пресвитеров и диаконов на нём было ещё более. Кроме того, областные пастыри рассуждали и отдельно, каждый в своей епархии, что надобно делать, – и наконец, постановлено для всех правило...» ¹⁰⁸⁰ – это, именно, уже известные нам каноны об отлучении новациан и о покаянной дисциплине для lapsi. Каноны римского собора, как видно из дальнейшего повествования Евсевия, были изложены в особом соборном свитке или послании, рассылавшемся по главным представителям церквей Востока и Запада: из восточных адресатов, например, определённо назван антиохийский епископ Фабий, а из западных – карфагенский епископ Киприан. ¹⁰⁸¹

Впрочем, так как Киприан был ближайшим соседом римского епископа и находился в курсе всех перипетий новацианской борьбы, то Корнелий осведомлял его кратко, быть может, послав ему только самые акты римского собора. Другое дело епископ Фабиан: он и гораздо дальше отстоял от Рима, а потому хуже был осведомлен о том, что в нем происходило, а главное – значительно больше доверял и даже симпатизировал

Новациану, которого считал за серьезного мыслителя и выдающегося аскет.¹⁰⁸² Потому-то и Корнелий соборное постановление, отсылаемое Фабию, счел нужным сопроводить особым обширным письмом, в котором он не щадит красок, чтобы очернить своего противника – Новациана, как о том можно судить по приведенным у Евсевия характерным выдержкам из этого письма. Но наше внимание останавливают на себе не эти подлинные полемические выписки из письма Корнелия, а то заключение, которое делает к ним Евсевий, говоря: «в конце же своего послания Корнелий излагает список тех епископов, которые приходили в Рим и осудили безумие Новата; здесь он означает и имена их, и то, над какой епархией каждый из них начальствовал; упоминает также об епископах, не приходивших в Рим, но подтвердивших мнение прочих своими грамотами, причем равным образом означает их имена и названия тех городов, откуда грамоты были присланы».¹⁰⁸³

Третьим источником наших сведений о Римском соборе, бывшем при епископе Корнелии, является блаженный Иероним, который в LXVI гл. книги «о знаменитых мужах» заносит относительно сего следующее: «Корнелий, епископ римский, к которому есть восемь посланий Киприана, написал послание к Фабию, епископу антиохийской церкви, о соборах Римском, Италийском и Африканском; другое послание о Новациане и о падших; третье послание о деяниях собора (de gestis synodi); четвертое послание к тому же Фабию, весьма обширное и заключающее в себе опровержение и анафему новацианской ереси; он управлял церковью два года при императорах Галле и Волузиане и когда увенчался мученичеством за Христа, то ему последовал Луций».¹⁰⁸⁴ К сожалению, запись блаженного Иеронима не отличается желательной точностью и нуждается в комментариях. Так, например, он различает целых три собора: римский, италийский и африканский, и указывает не больше, ни меньше, как четыре послания епископа Корнелия к епископу Фабию антиохийскому. Но нетрудно видеть, что речь о трех, будто бы совершенно различных соборах, в сущности, как отметил еще Routh,¹⁰⁸⁵ есть дурно понятная и превратно истолкованная заметка Евсевия, в которой говорится «о делах

римского собора и об образе мыслей всех в Италии, Африке и тамошних областях».¹⁰⁸⁶ У Евсевия провинция Африка, очевидно – синоним Карфагенского собора, а, следовательно, и Италия – синоним Римского собора. Значит, в сущности, имеются в виду два больших провинциальных собора – Карфагенский и Римский. Блаженный Иероним из упоминания о провинции Италии вывел еще существование и третьего, какого-то «Италийского» собора. Приблизительно то же получилось и с грамотами Корнелия к Фабию. Из текста Евсевия определенно можно выводить существование только двух таких грамот: одной – об определениях собора (вероятно, Римского 251 года), другой – о поступках Новата. Но так как Евсевий говорит об этом дважды и каждый раз с некоторыми вариациями, то блаженный Иероним и предположил существование четырех особых грамот. Но, во всяком случае, и блаженный Иероним лишний раз подтвердил, что при епископе Корнелии в Риме состоялся важный собор и этот собор явился выражением общего голоса италийских церквей, прозвучавшего вполне согласно с таким же голосом церквей африканских.

Спутанная, или, по меньшей мере, недостаточно ясная и отчетливая речь Иеронима о соборах при папе Корнелии нашла себе соответственный отголосок и в известном сборнике Mansi, который различает два римских собора при Корнелии (один по делу падших, другой для осуждения Новациана) и еще один италийский собор.¹⁰⁸⁷ Искусственность такого дробления и произвольность его основания (перетолкование слов Евсевия и Иеронима) слишком очевидны из самого текста Mansi, чтобы нужно было об этом говорить. Да это, впрочем, прекрасно, сознает и сам издатель рассматриваемого сборника, который, хотя и под строкой, но все же делает очень ценное примечание, говоря, что «автор, следуя Баронию, на два собора делит один – именно, происходивший в Риме при папе Корнелие, в октябре месяце 251 года, на котором были приняты и утверждены правила о падших и вместе Новациан с своими последователями был предан отлучению. Не иное что представляет из себя и Италийский собор блаженного Иеронима, ибо всего менее возможно допустить отсутствие на

Римском соборе Корнелия тех итальянских епископов, на мнении которых собор и основал свое решение; отсюда одно и то же называет Иероним Римским и Итальянским собором».¹⁰⁸⁸ Признаемся, это небольшое подстрочное примечание Mansi гораздо ценнее всех, почти двух страниц его текста, где он ошибочно говорит о нескольких римских соборах при Корнелии. Приведенное же примечание совершенно правильно устанавливает всего лишь один собор при епископе Корнелии, именно, в Риме, осенью 251 года.

Установке более точной хронологии означенного римского собора, помогает, главным образом, уже известное нам письмо Киприана к епископу Антониану, в котором Киприан делает вполне определенное указание на Римский собор, именно на факт его полного согласия с весенним карфагенским собором (251 года). Отсюда, несомненно, что Римский собор был, во всяком случае, после Карфагенского, так как иначе немыслимо было? бы говорить о признании и одобрении того, чего еще не существовало. Не менее ясно, также и то, что ко времени написания Киприаном письма к Антониану успел уже закончиться и Римский собор, без чего, конечно, была бы невозможна и самая ссылка на него. А так как письмо к Антониану, как мы знаем, было написано в конце октября, или в начале ноября 251 года, то, следовательно, к этому времени Римский собор должен был уже закончиться. Таким образом, границы того периода, которыми мы располагаем для помещения данного собора, самое большее, могут быть раздвинуты с начала июля по конец октября. июль и август месяцы, как самые жаркие в Риме и неудобные для съезда и занятия членов собора, следует отсюда исключить. Остается, таким образом, промежуток лишь 1, 5–2 месяца, который и позволительно отвести под заседания Римского собора. В виду этого, приобретает полную убедительность догадка Nelke, что осенние соборы 251 года начались и в Карфагене и Риме приблизительно одновременно, именно, 1 сентября.¹⁰⁸⁹

Не представляет особенного труда и ответ на вопросы – что же делал римский собор 251 года и какие постановления он вынес? – так как достаточный материал для них мы находим

уже в вышеприведенных выдержках из сочинений Киприана и Евсевия.¹⁰⁹⁰ По крайней мере, Mansi, верный обычной своей тактике, именно, из них компанует весь свой рассказ об истории данного собора.¹⁰⁹¹ Судя по этим выдержкам, Римский собор 251 года почти всецело шел, так сказать, по следам весеннего Карфагенского собора того же года и подтверждал его постановления. В центре всех соборных рассуждений, как это особенно ясно из писем Киприана, стоял больной вопрос времени – дело падших, получившее тождественное с карфагенским разрешение, «основанное на такой же строгости и спасительной умеренности».¹⁰⁹² В качестве живой иллюстрации такого мудрого решения, Киприан приводит дело павшего епископа Трофима, который, вместе со своей паствой (и именно, главным образом за её любовь и ревность к нему) был обратно принят в ограду церкви, хотя и с потерей прежнего епископского сана, в звании лишь простого мирянина. «Итак, по рассуждении там, (т.е. на римском соборе при Корнелии) со многими товарищами (очевидно, епископами – членами этого собора), был принят Трофим, которого оправдывало возвращение братий и восстановление спасения многих. Впрочем, он принят в общение, как мирянин (*ut laicus communicet*), а не так, как передано тебе в письмах злых людей, то есть – будто он незаконно занимает место священника (*locum sacerdotii usurpet*).¹⁰⁹³ На факт такого, именно, соборного постановления относительно падших клириков Киприан ссылается и еще раз, по аналогичному делу павших испанских епископов – Василида и Марциала. Здесь Киприан справедливость своего решения по делу названных епископов мотивирует также и ссылкой на собор при Корнелии, который «определил допускать подобных людей к принесению покаяния, но с запрещением поступать им в клир и носить священнический сан (*ab ordinatione autem cleri adque sacerdotali honore prohiberi*).¹⁰⁹⁴ В полном согласии с Киприаном говорит о постановлениях Римского собора при Корнелии и церковный историк Евсевий, писавший обо всем этом по подлинным письмам Корнелия, а быть может даже и по самым актам данного собора. У Евсевия мы читаем буквально следующее:

«наконец, постановлено для всех правило (δόγμα παρίσταται τοῖς πᾶσι): Новата (читай «Новациана») и других, вместе с ним превозносящихся (разумеется превозношение своей святостью и чистотой = новацианский кафаризм) и решившихся одобрять братоненавистную и бесчеловечную мысль его (имеется в виду новацианское отрицание всякого приёма lapsi) – считать отлучёнными от церкви (ἐν ἁλλοτρίοις τῆς ἐκκλησίας ἡγεῖσθαι). Напротив, братьев, по несчастью падших, исцелять и врачевать средствами покаяния (ἰᾶσθαι καὶ θεραπεύειν τοῖς τῆς μετανοίας φαρμάκοις)».¹⁰⁹⁵ Таким образом, анализируя краткое, но ясное свидетельство Евсевия, мы получаем, что постановление или канон (у Евсевия употреблён ещё термин δόγμα, а не κανών, что показывает на не выработанность у него технической терминологии) Римского собора при Корнелии касался, в сущности, лишь одного вопроса – именно санкции более снисходительной практики относительно lapsi и установки для них различных степеней покаянной дисциплины, то есть того же самого, что было разработано и на предшествующем Карфагенском соборе (весной 251 года).

Попутно с этим главным положительным канон Римский собор вынес и другой – отрицательный, осуждавший горделивую и жестокую практику новациан. Впрочем, осуждение новацианства было, так сказать, производным делом собора, прямым логическим выводом из принятого им решения по делу lapsi. Собор, по-видимому, не спускался до личной распри Корнелия с Новацианом и не исследовал начавшейся там епископской схизмы. По крайней мере, на подобное заключение уполномочивает нас Евсевий, который ясно различает соборное послание Корнелия к Фабию от его личного письма к нему же с характеристикой Новациана: «к этим посланиям присоединено одно послание Корнелия об определениях собора (περὶ τῶν κατὰ τὴν σύνοδον ἁρεσάντων) и опять особое (καὶ πάλιν ἑτέρα) о поступках Новата».¹⁰⁹⁶ Однако молчание Римского собора о самой личности Новациана ещё отнюдь не может быть истолковано в каком-либо благоприятном для него смысле. Совершенно напротив, Римский собор ясно и определённо осудил Новациана, когда категорически отверг его тактику в

деле падших. А так как именно эта тактика и являлась тем знаменем раздора, которым прикрывались и личные вождения обиженного честолюбца, то *eo ipso* Новациан проигрывал всё своё дело: протест его терял всякую почву, а позиция его достойного обличителя – епископа Корнелия, окончательно упрочивалась. Понятно, что никакого специального осуждения Новациана после всего этого ещё и не требовалось, по крайней мере для римской церкви, которая, по-видимому, меньше всех других сомневалась в законности своего избранника – Корнелия и никогда не питала особенных симпатий к Новациану.

Наиболее серьёзное внимание историка соборов останавливают на себе весьма ценные, но несколько как бы противоречивые, или во всяком случае недостаточно согласованные, показания двух главных источников – Киприана и Евсевия – о составе рассматриваемого Римского собора. Именно, в то время как Киприан в качестве членов данного собора усиленно подчёркивает одних лишь епископов, Евсевий, определённо устанавливая самую цифру этих епископов, говорит ещё и о немалом количестве присутствовавших на соборе пресвитеров и диаконов.¹⁰⁹⁷ Правда, полного противоречия здесь еще нет, так как умолчание Киприана о пресвитерах и диаконах отнюдь не равносильно отрицанию их присутствия на соборе; равно как и простое упоминание о них у Евсевия еще не служит ручательством их активной роли на соборе, аналогичной с ролью более выразительно подчеркнутых 60-ти епископов. Но некоторая разница, несомненно, здесь чувствуется и она нуждается в разъяснении.

Едва ли бы, однако, справедливо было объяснять эту разницу ошибкой или тенденцией кого-либо из двух вышеназванных авторов, так как оба они пользуются заслуженным авторитетом осведомленных и объективных историков. Всего менее приложим подобный упрек к Киприану – современнику и главному деятелю той эпохи, да к тому же сделавшему свое указание на состав римского собора не случайно и мимоходом, а намеренно и специально, в качестве особо веского аргумента. Исключается такая догадка и

относительно Евсевия, который писал эту главу на основании самых достоверных источников – подлинных писем Корнелия, почему и проявляет в ней чисто документальную точность и осведомленность, как это видно, например, хотя бы из вопроса о числе епископов, о чем Киприан говорит лишь в общей форме (*numerus episcoporum*). Поэтому самой лучшей, на наш взгляд, является та гипотеза, согласно которой разница в известиях двух историков не столько зависела от них самих, сколько отразила на себе фактическое различие в положении двух соборных групп – епископской и остального клира. Очевидно, душой собора, его главной составной частью и его активной, определяющей группой был епископат. Вот почему только об епископате говорит Киприан, и его же более выразительно и определенно отмечает Евсевий. Другая же составная часть собора, пресвитеры и диаконы, хотя численно здесь и превышала собой первую, т.е. епископскую группу, но по своему значению и своей соборной роли, очевидно, стояла позади неё и была, так сказать, менее заметна.¹⁰⁹⁸ Вот, почему Киприан даже вовсе обошел ее молчанием, а Евсевий, если и упомянул о ней, то в самой общей, в сущности, довольно мало говорящей форме.

Сопоставляя, далее, вышеуказанные свидетельства Киприана и Евсевия с соответствующими им параллелями из предыдущей и последующей соборной практики, мы можем и еще ближе подойти к вопросу о составе и объеме Римского осеннего собора 251 года. Так, цифра 60-ти епископов, определенно указанная Евсевием, при сопоставлении её с 16-ью епископами, участвовавшими при выборах Корнелия,¹⁰⁹⁹ (происходивших в том же Риме, всего лишь несколькими месяцами раньше), наводит на основательную догадку, что осенний Римский собор был не малым, местным, а большим, областным собором. По всей вероятности, кроме ближайших, соседних с Римом местечек и городов, на собор этот прибыли епископы и всех, вообще, городов провинции «Италии», откуда совершенно естественным становится наименование данного собора также и «Италийским», встречаемое у блаженного Иеронима.¹¹⁰⁰ Да областной характер данного собора косвенно

подтверждается и Евсевием – именно, его заметкой, что «кроме того (т.е. кроме римского собора) *областные пастыри* (курсив наш) рассуждали и отдельно)». ¹¹⁰¹ Если данной заметкой Евсевий устанавливает наличность нескольких «местных» соборов, кроме Римского, то, разумеется, Римскому собору, как собору метрополия всей обширной провинции, по праву будет принадлежать эпитет «областного». После слова «областного» сделать следующую вставку: «Да, наконец Евсевий прямо так и называет этот собор «большим» (συνόδου μεγύτης VI, 43, i. 612), чем категорически исключается гипотеза «малого», т.е. местного собора. Итак, у нас на лицо все данные для того, чтобы смотреть на Римский собор при Корнелии, как на большой областной собор, на котором участвовал весь наличный епископат италийских церквей, быть может, даже, усиленный и епископами соседних с Италией испанских и галльских церквей, некоторые следы чего можно видеть в письмах Киприана по делу испанской и галльской церквей. ¹¹⁰²

В частности, проф. Ad. Harnack, отправляясь от указанной Евсевием цифры 60-ти епископов Римского собора 251 года, и присоединяя к ней некоторое количество епископов, сторонников Новациана, а также известный процент их на собор не явившихся, пытается таким путем определить даже общее число италийских епископов в половине третьего века и полагает что число это было близко к цифре 100 епископов. ¹¹⁰³ Напомним также и сказанное нами выше, в обзоре пасхальных соборов, что в церковно-административном смысле вся Италия представляла тогда собою еще одну, нераздельную провинцию, с метрополем в Риме; ¹¹⁰⁴ и тогда наименование Римского собора еще и Италийским, встречаемое, например, у блаженного Иеронима, получает свой достаточный *raison d'être*.

Труднее всего, собственно говоря, точно определить, кто были те пресвитеры и диаконы, о которых, как даже о преобладающих в числе над епископами, говорит Евсевий? Являлись ли они выборными представителями от различных церквей, присланными на собор вместе с епископами? Или они были лишь только помощниками епископов, их, так сказать, личными секретарями, захваченными епископами вместе с

собою на собор? Или же, наконец, они представляли из себя членов клира одной только церкви, именно, местной церкви метрополия, т.е. Рима, где происходил и самый собор? Первое предположение не имеет за себя ровно ничего – не только в смысле фактических данных, но даже и в смысле теоретической возможности: последняя исключается епископальным строем современных той эпохе церковных приходов (исключительно еще городских, возглавляемых епископами) и выборным характером самого епископата, делавшим более или менее излишними всякие иные выборные представительства от местных церквей.¹¹⁰⁵ Второе предположение оказывается, сравнительно, уже более приемлемым, так как в подтверждение его можно привести целый ряд исторических примеров, частью из предыдущей, а главное из последующей истории соборов: назовем хотя бы знаменитого Оригена, сначала, мирянина, а затем пресвитера, выступавшего в роли эксперта на соборе в Бостре, или диакона Афанасия, прибывшего вместе с престарелым своим епископом Александром на собор в Никее против Ария. Да и теоретически вполне естественно и даже необходимо, что некоторые епископы, в особенности, более немощные или менее образованные, отъезжая на собор, захватывали с собой ближайших сотрудников и помощников из состава своего клира, которые и находились при них на соборе, как бы в качестве их личных секретарей.¹¹⁰⁶ Вполне допустимо, что некоторые из этих епископских секретарей, отличавшиеся широкой эрудицией или искусством в спорах, обращали на себя общее внимание членов собора, выдвигались и приобретали на нем особое значение и вес. Но даже и в таких случаях их голос имел лишь чисто моральный вес, точнее – он нес служебное значение (подобно мнению экспертов), а не получал равного с голосами епископов, канонического авторитета. По крайней мере, о последнем мы не имеем никаких положительных исторических свидетельств; а то, что нам достоверно известно о древне-церковном строе и составе соборов, скорее, даже вовсе исключает подобное предположение.

Но всего более оправдывается и подтверждается фактами третья гипотеза – о присутствии на соборе клира местной

римской церкви. Действительно, все сколько-нибудь известные исторические сведения о составе древне-церковных соборов, начиная еще с их прототипа – иерусалимского Апостольского собора, согласно свидетельствуют о том, что церковная община метрополия, где обычно происходил большой областной собор, не стояла от него в дали, а наоборот, живо интересовалась ходом соборных заседаний и принимала на них самое деятельное участие. В особенности, должно заметить это относительно клира местной церкви, который, очевидно, в силу своего иерархического положения, стоял ближе к собору и проявлял большую заинтересованность ходом его работ. В подтверждение этого тезиса, К. Schwartz ссылается, например, на следующее место из 59-го (47-го) письма Киприана к епископу Корнелию: «но если число тех, которые в прошлый год судили их (лжеепископа Фортуната и его приверженцев), соединить с пресвитерами и диаконами; то при суде и расследовании было тогда больше, чем сколько по-видимому, находится их теперь в союзе с Фортунатом».¹¹⁰⁷ Здесь, в рядах активных участников следствия и суда над раскольниками (*judicio et cognitione*) определенно названы и члены карфагенского клира – его пресвитеры и диаконы, и притом не только, как лишь присутствовавшие, но вместе и как энергично действовавшие члены собора (252 года).

А вот о «верном народе» и его участии на Римском корнелиевом соборе у Евсевия совсем нет никакого, даже хотя бы косвенного упоминания. Что-ж это значит? Не указывает ли на то, что «верные миряне» (*laici stantes*) не имели в Риме того голоса, каким они располагали в Карфагене? Разумеется, нет ни основания, ни надобности в столь крайнем и не мотивированном предположении. Совершенно достаточно будет ограничиться в данном случае объяснением Funk'a¹¹⁰⁸ и Sohm'a,¹¹⁰⁹ что клир видных церковных общин с половины III века приобретает особенный авторитет в глазах всей своей общины и начинает трактоваться, в качестве её представителя и защитника её интересов. В частности, клир римской церкви, с таким достоинством и честью управлявший делами общины в трудный для неё период междуепископства, больше, чем еще

какой-либо, заслужил эту общенародную любовь, так что с полным основанием и правом мог трактоваться как бы представителем всей общины. Одним словом, в понятии римского «клира» *implicite* мыслилась вся местно-церковная община, а, следовательно, и её «верные миряне».

Состав Римского собора заслуживает того, чтобы на нем остановиться и извлечь из него соответствующие выводы. О чем он свидетельствует? Да все о том же, уже хорошо известном нам факте, что древняя церковь, нисколько не пыталась замкнуть своих соборов строго епископским кругом, а охотно допускала на них не только прочих клириков (пресвитеров, диаконов), но и простых мирян. Очевидно, никаких принципиальных соображений о том, что только одни епископы правомочны вершить дела церкви, тогда еще не существовало: древняя церковь признавала весьма полезным и безусловно необходимым для дела выслушать также голос клириков и получить одобрение народа, как это мы уже много раз видели и еще не раз увидим. Существует даже полное основание предполагать, что в принципе древняя церковь смотрела на свои соборы, как на собрание всех верующих.¹¹¹⁰ И только лишь чисто физические препятствия – невозможность собрать всех и немислимость вести в таком огромном собрании правильно упорядоченные прения – заставляли ограничивать объем соборов известным, организованным минимумом, именно, представительством глав отдельных церковных общин, т.е. их епископов, которые, наряду с высшими иерархическими полномочиями, (как специальные органы – провозвестники воли Бога), соединяли в своем лице и достоинство лучших избранников общины, в силу выборного характера самой их должности. Но там, где указанных препятствий не существовало, т.е. где церковная община могла удобно и легко собраться, и где она не была особенно громоздка, она являлась на собор *in corpore*, или, по крайней мере, в том количестве, которое определялось числом всех желающих из состава её клира и её верного народа.

Заканчивая свою речь о составе Римского собора 251 года, попытаемся более точно ответить на вопрос, как велика могла

быть группа римских клириков, присутствовавшая на этом соборе? По данному вопросу мы имеем одно, совершенно случайное, но достаточно определенное, фактическое показание: разумею приведенную Евсевием цитату из письма римского епископа Корнелия к антиохийскому епископу Фабиану о составе тогдашнего римского клира. Полемизируя с Новацианом, дерзко покусившимся на единство и мир римской церкви, Корнелий, между прочим, пишет: «тот защитник Евангелия видно не знал, что в церкви кафолической (разумеется, именно, римская) надлежит быть одному епископу; но он знал (да и как не знать?), что в ней находится сорок шесть пресвитеров, семь диаконов, семь иподиаконов, сорок два прислужника (ὑποκόμους), пятьдесят два человека заклинателей (ἐξορκιστάς), чтецов (ἀναγνώστας) и привратников (ἄμα πυλωροῖς) и более тысячи пятисот вдов и неимущих, которых всех питает благодать и человеколюбие Господа».¹¹¹¹ Даже если мы присутствовавших на соборе членов римского клира строго ограничим только пресвитерами и диаконами (так как текст определённо называет лишь одних их),¹¹¹² то и тогда получим цифру в 60 человек (46 пресвитеров + 7 диаконов + 7 иподиаконов), то есть совершенно равную указанному Евсевием числу епископов этого собора. Но так как у самого же Евсевия подобное равенство нарушается в сторону представительства от пресвитеров и диаконов, то для объяснения этого приходится допустить что-либо одно из двух: или – что, кроме пресвитеров и диаконов римской церкви, на соборе присутствовали и другие низшие клирики (общее число которых по письму Корнелия превышало цифру 150-ти), или – что кроме местных клириков, в состав указанной цифры включены и высшие клирики, привезенные чужими епископами.¹¹¹³

В заключение всей нашей речи о Римском корнелиевом соборе, еще раз повторяем, что постановления собора были изложены в форме особого соборного послания и что к посланию этому был приложен поименный перечень, или список (κατάλογον) всех участвовавших на соборе епископов, с точным обозначением их кафедр. Причем, основываясь на предыдущих

и последующих аналогиях,¹¹¹⁴ вполне естественно предположить, что такой список состоял из собственноручных их подписей. Такие же солидарные подписи были собраны и от тех италийских епископов, которые лично на соборе не присутствовали, но которые свое согласие с его постановлениями выразили позднее особыми письмами, что также было в обычае соборной практики того времени. С подлинного соборного свитка были сняты копии, и они разосланы по главам всех церковных областей; по крайней мере, мы располагаем точными сведениями о том, что они копии с определений Римского корнелиева собора 251 года имелись у Фабия антиохийского, Киприана карфагенского и Дионисия александрийского.¹¹¹⁵

Наша речь о другом соборе – неизвестном восточном, собиравшемся по тому же самому поводу и около того же времени – будет гораздо короче. Западные карфагенско-римские соборы по делу падших и расколу Новациана имели свой аналогичный отголосок и на Востоке. К сожалению, все достоверные сведения об этом последнем соборе ограничиваются лишь следующей краткой выдержкой Евсевия из письма Дионисия александрийского к Корнелию римскому: «в этом послании он (Дионисий) извещает Корнелия, что епископ Тарса и Киликии Елен, вместе с прочими, епископ каппадокийский Фирмилиан и палестинский Феоктист приглашают его на собор в Антиохию, где некоторые решились поддерживать раскол Новата».¹¹¹⁶ Мы не знаем точно даже и того, состоялся ли этот собор и, если состоялся, то какое решение он принял? Впрочем, находчивый коллекционер соборных фрагментов – Mansi и здесь пытается прийти нам на помощь: он уверяет, что собор этот, действительно, существовал и происходил именно в Антиохии, в 252 году),¹¹¹⁷ при вступлении на антиохийскую кафедру епископа Димитриана, преемника Фабия, причем он остроумно выискивает у Евсевия даже и определение данного собора – это фрагмент из письма Дионисия александрийского к Дионисию римскому следующего содержания: «мы по справедливости отвращаемся от Новациана, который разделил церковь и увлек

некоторых братий к нечестию и хуле, ввел негодное учение о Боге и на преблагого Господа нашего Иисуса Христа клеветает, как на не милосердного; также отвергает святое крещение, извращает предшествующую ему веру и исповедание, и совершенно изгоняет из братий Святого Духа, чтобы не оставалось и надежды на Его пребывание или возвращение в них».¹¹¹⁸ Действительно, все содержание приведенного отрывка, в особенности, самый его характер и тон, как нельзя больше походят на формулу соборного определения. А то обстоятельство, что фрагмент этот даже выделен в особую главу у Евсевия, дает новое подкрепление названной гипотезе.¹¹¹⁹ *Ad. Harnack* в одном из своих ранних сочинений указал и вероятный повод для созыва антиохийского собора – это смерть епископа Фабия антиохийского и попытка собравшихся восточных епископов воспользоваться выборами его преемника, как удобным поводом для того, чтобы отвлечь антиохийскую церковь от новацианства к которому она была настроена сочувственно, благодаря предшествовавшему епископу Фабию.¹¹²⁰ Факт «большого восточного собора в Антиохии», на котором одержала победу антиновацианская партия, признается *Harnack*’ом и в одной из позднейших специальных его работ о новацианстве.¹¹²¹

Но даже и независимо от того, состоялся ли антиохийский собор 252–253 годов или нет и какие решения он принял? – нам, в интересах истории организации и развития соборного института, важен тот объем и характер собора пусть хотя бы только и предполагавшегося – с какими он выступает в случайной заметке видного современника этого собора – епископа Дионисия александрийского. Здесь особенно важны для нас две черты, из которых одна имеет отношение к составу собора, другая – к его объему. Что касается первого, т.е. состава, то он, судя по заметке Дионисия ал., был епископским.¹¹²² Причем, весьма характерна та деталь, что представительство епископов, несомненно, носило следы уже известной организованности, именно – объединения в церковные провинции, или области. Это яснее всего из отметки Дионисия относительно Елена, епископа г. Тарса – церковно-

гражданского метрополя провинции Киликии, – что он собирался прибыть на собор, вместе с прочими (καὶ τῶν λοιπῶν), т.е. очевидно, с прочими епископами его провинции, находившимися в его церковно-административной юрисдикции. Отсюда следует, что церковно-провинциальное деление церкви, или её митрополичье областная система к половине третьего века уже достаточно определилась и на востоке. По вопросу же об объеме соборов мы лишний раз убеждаемся, что к тому времени восток мог практиковать у себя и такие большие соборы, на которых объединялись представители нескольких провинциальных округов, в данном примере, целых трех, хотя и смежных, но все же значительно раскинувшихся округов – Киликии, Сирии-Цолэ и Палестины.

VIII. Третий Карфагенский собор при епископе Киприане (с 15 мая 252 года)

Хотя подлинных актов этого собора до нас и не дошло, однако существование его заверено достаточно ясно и определенно, благодаря целому ряду писем Киприана, из которых одни непосредственно предшествуют собору, другие – вскоре за ним следуют.

В ряду первых т.е. предшествовавших собору писем мы, прежде всего, должны отметить ответное письмо Киприана «к Фортунату и другим его товарищам о не выдержавших мучений».¹¹²³ Основное содержание этого памятника таково. На хиротонии епископа в церкви африканского города Капса¹¹²⁴ один из епископов – некто Суперий поставил на разрешение своих коллег, недоуменный вопрос, как поступить ему с тремя падшими членами его церкви – Нином, Климентианом и Флором, – которые, хотя и принесли языческие жертвы, но сделали это по крайней необходимости, лишь уступая силе, после продолжительного исповедничества и невыносимых пыток; да и после этого, вот уже в течение трех лет они с глубокой скорбью и обильными слезами оплакивают свое вынужденное падение? А затруднение здесь состояло в том, что по силе канонов предшествующего карфагенского собора (весеннего 251 года) обратному приему в церковь подлежали только одни, так называемые, *libellatici*, т.е. давшие лишь чисто фиктивную подпись об отречении от христианства, фактически же нисколько ему не изменявшие. Таких, как мы видели, решено было допускать к обратному приему в церковь, если они ходатайствовали о том и, если это их ходатайство подкреплялось одобрением народа и получало утверждение епископа.¹¹²⁵ Но относительно другого класса – более тяжко падших, так называемых *sacra* или *acta facientes*, т.е. лиц фактически осквернивших себя языческим жертвоприношением (*turificati*, воскурившие фимиам, *sacrificati* – приносившие идольские жертвы), на том же соборе было определенно постановлено, что они, при жизни, обратному приему в церковь

не подлежат, и могут быть допущены к примирению с церковью лишь при наступлении последнего, предсмертного часа, да и то под условием глубокого сокрушения в своей вине за всю предыдущую жизнь.¹¹²⁶ Следовательно, случай с тремя вышеуказанными христианами, очевидно, не подходил под понятие прощаемой вины падших, так как они были не *libellatici*, но *acta facinertes*. Однако он, строго говоря, не вполне подпадал и под понятие не прощаемых *lapsi*, так как тут на лицо были исключительные, смягчающие вину обстоятельства. А главным постановлением Карфагенского собора 251 года было требование – индивидуализировать каждый частный случай падения и строгость наказания соразмерять со степенью личной ответственности.¹¹²⁷ Становясь на такую принципиально-психологическую точку зрения, епископы, собравшиеся в Капсе, склонялись, очевидно, больше к снисходительной тактике относительно трех вышеназванных христиан. Но в то же время их сильно смущал и категорический тон соборного запрещения – принимать какие-либо иные категории *lapsi*, кроме *libellatici*. Ища выхода из указанного затруднения, шесть епископов капсийского избирательного собора и написали письмо к Киприану, прося, во-первых, высказаться его самого, а во-вторых – предложить данный недоуменный случай на разрешение ближайшего, очередного карфагенского собора.

Киприан удовлетворил полностью своих адресатов-коллег: в ответном письме к ним он высказал и свой собственный взгляд, вполне совпадавший со снисходительным мнением капсийцев, и дал обещание поставить предложенный вопрос на обсуждение собора. Заключительные строки киприанова письма, как имеющие ближайшее отношение к рассматриваемому нами собору, позволим себе привести здесь полностью: «так как вы писали, чтобы я полнее рассудил об этом со многими товарищами (*cum pluribus collegis*), и такой предмет в самом деле требует лучшего и обстоятельнейшего совещания и соглашения многих (*multorum conlatione consilium*): а.теперь, в первые праздничные дни Пасхи, почти все остаются дома с братьями; то когда они совершат между своими праздничные торжества и станут приходить ко мне, я полнее

побеседую об этом с каждым, чтобы касательно того, о чем вы советуетесь, установилось у нас твердое мнение (*firma sententia*), взвешенное обсуждением многих священников (*multorum sacerdotum consilio ponderata*)». ¹¹²⁸

Вторым, и по существу дела, главным источником исследуемого нами собора является письмо Киприана «к Корнелию о даровании мира падшим». ¹¹²⁹ Письмо это начинается с поименного перечня 42 епископов, очевидно, присутствовавших на соборе, и содержит в себе довольно подробно мотивированный новый канон церкви по делу «падших»; почему на него и смотрят, если не как на копию соборного послания, то, по меньшей мере, как на его ближайший отголосок. ¹¹³⁰ По прозрачной ясности своей конструкции, по силе и убедительности своей логической аргументации, по глубине проникающего его истинно-церковного духа, наконец, по степени внимания его к живым запросам и нуждам времени и искусству должным образом на них отзываться – письмо это представляет высокий образец развитого церковно-канонического творчества и смело, может быть рекомендовано, в качестве достойного примера для подражания и в наши дни.

Со стороны своего содержания, настоящее письмо тесно примыкает к предыдущему, отличаясь от него только большей широтой и принципиальной обоснованностью в постановке вопроса. Вместо частного случая – о трех, заслуживавших снисхождения падших, речь идет обо всех падших, вообще, по отношению к которым рекомендуется ослабить прежнюю, крайне суровую дисциплину. Нисколько не порицая такой дисциплины, находя, ее даже вполне справедливой и целесообразной, по существу, так как против серьезной болезни она предлагала и соответствующее ей лекарство, новый собор, тем не менее, полагает, что суровая дисциплина хороша и полезна лишь для мирного времени, когда ее можно практиковать без всяких опасений. Но она менее пригодна для военного времени, для периода воздвигаемой на Христову церковь жестокой брани, т.е. гонения, когда каждый христианин, а в том числе и падший, совершенно неожиданно для себя,

может очутиться пред лицом смерти. Посылая воина на битву, снаряжают его необходимым оружием и продовольствием. А так как для христианина его крепким забралом и его главной пищей служит евхаристия, то, разумеется, нельзя посылать его на духовную брань, предварительно не снабдив его сим спасительным средством. Потому, если мы хотим, чтобы и «падшие» явили себя доблестными воинами Христа в предстоящей всем нам брани – а истинные христиане не могут этого не желать – то мы должны допустить к евхаристии и их т.е. тем самым принять их в полное церковное общение с собою. В противном случае, пишет Киприан, «как мы сделаем их способными испить мученическую чашу, если прежде не допустим их в церкви, по праву общения, к питию чаши Господней».¹¹³¹ Напрасно, разъясняет дальше Киприан, некоторые ригористы хотят обвинить нас в излишней снисходительности и безрассудной слабости. Ничего подобного на самом деле нет, так как мы остаемся по-прежнему верны тому взгляду, что прощение должно быть даровано не всем падшим, а только тем, кто его заслужил: «должна быть разница, возлюбленный брат, между теми, которые отпали от церкви, и, обратившись снова к веку... живут по язычески, или, приставши к еретикам, каждодневно поднимают отцеубийственное оружие против церкви, и между теми, которые не удаляясь от церковного порога и непрестанно со слезами вымаливая себе божественное и отеческое утешение, показывают теперь готовность к сражению, хотят твердо стоять и сражаться за имя своего Господа и за свое спасение».¹¹³² Разумеется, церковный мир должен быть дарован только этой последней группе lapsi. Опасение, что даже и среди этой группы не все окажутся достойными такой милости, а некоторые только лицемерно воспользуются ею, чтобы снова проникнуть в ограду церкви, также не должно останавливать нас. Ведь мы – не всеведущи, и таковых лицемеров пусть судит сердцеведец Бог. Для нас же «злые не должны являться препятствием для добрых; наоборот, они сами должны получать помощь от добрых... Нужно давать мир всем, намеревающимся сражаться, именно для того, чтобы, по незнанию нашему, не обойти того, кто имеет увенчаться в

сражении». ¹¹³³ Казуистическое возражение некоторых, что примирение с церковью излишне для тех, кто омоет себя кровью мученичества, Киприан опровергает, во-первых, ссылкой на то, о чем он уже говорил выше – что жестоко предоставлять таких христиан одним только собственным, слабым их силам, а не подкреплять их и благодатной помощью церкви, преподаваемой чрез таинство евхаристии; а во-вторых – еще и указанием на то, что в случае мученической смерти таких lapsi, мы постоянно подвергаем себя риску очутиться в положении нарушителей церковного канона. Канон определенно повелевает пастырям разрешать таких падших, перед самой их смертью. А во время гонений всегда возможны такие случаи, что мы или не успеем в нужное время к умирающему, или не будем даже и знать о предстоящей ему смерти, где-либо в скрытом месте, или в недоступной темнице, и таким образом попустим умереть доблестному воину Христа без причащения и мира с церковью. «Не падет ли на нас в день суда обвинение в беспечном нерадении или суровой жестокости за то, что мы, пастыри, не хотели ни во время мира заботиться об овцах, нам вверенных, ни во время битвы дать им оружие? Не отнесет ли и к нам Господь того, что он возглашает и говорит через пророка». (Иез.34:3–7, 10–11, 16)? ¹¹³⁴

На основании всех указанных, весьма веских соображений, Карфагенский собор 252 года и вынес постановление – смягчить канон предшествующего собора о «падших», в том смысле, чтобы церковный мир давать не одним только libellatici, но также и turificati и sacrafacientes, если они, по своему поведению и настроению, окажутся сего достойными. Заключительное определение собора по данному предмету выражено в письме Киприана, если не буквально, то в терминах весьма близких к букве соборного текста и читается так: «мы, по внушению Святого Духа и следуя указаниям Господа, возвещающего и показывающего нам многими явными знамениями приближение врага, заблагорассудили собрать в стан воинов Христовых, исследовавши дело каждого, даровать мир падшим и намеревающимся сражаться преподавать оружие». ¹¹³⁵ Таким образом, опасность приближающегося нового гонения, –

которое, действительно и не замедлило наступить при императоре Галле, причем оно осложнилось здесь еще и народным возмущением против христиан, по поводу открывшейся тогда моровой язвы, – заставила африканскую церковь пересмотреть свой равнейший канон о «падших» (канон соборов 251 года) и значительно его смягчить.¹¹³⁶ Не лишена значения и остроумная догадка отца Молчанова, что на перемену канона могли оказать влияние также и внутренние, чисто церковные причины – именно, новацианская пропаганда, в противовес которой и выдвинуто было смягчение покаянной дисциплины в недрах православной церкви.¹¹³⁷

Изменение канона о lapsi было, очевидно, главным законодательным актом Карфагенского майского собора 252 года. Но кроме него, собору, по обычаю, пришлось заниматься и разбором некоторых, наиболее важных, текущих церковно-административных дел, как это открывается из нового письма Киприана к Корнелию – третьего, не менее важного, источника наших сведений об исследуемом соборе.¹¹³⁸ А дела эти, в данный раз, были довольно запутанны и неприятны: они вытекали из борьбы различных партий и угрожали церковными расколами и мятежами. Как это ни странно, но Карфаген сделался центром различных, чуть не противоположных раскольничьих партий. Яблоком раздора между ними служил вопрос о lapsi. Мы уже видели, что здесь довольно сильна была партия лиц, отстаивавших, в противовес Киприану, самое снисходительное отношение к падшим, доходившее почти до полного потакательства им. Во главе этой партии стояли личные враги Киприана, интриговавшие против него, привлекая на свою сторону многих исповедников, и выдвигавшие в последнее время двух вождей – организаторов партии: Новата и Фелициссима. Но после того, как соборы 251 года вполне одобрили умеренно-строгую дисциплину Киприана, эта партия была, так сказать, разбита и временно как бы стушеввалась. Но зато в период тех же карфагенских соборов 251 года здесь обосновалась новая партия – приверженцев Новациана, явившаяся сюда искать себе поддержки в борьбе с Корнелием. После того, как и эта новоявленная партия

встретила, в лице Киприана» энергичный себе отпор, она также, очевидно, стала в оппозицию Киприану и лозунгом своего недовольства выставила не строгость Киприана к lapsi – как партия Новата и Фелициссима, – а наоборот, его снисходительность к ним, так как на знамени строгих новациан значилось полное непринятие падших. Хотя такой крайний ригоризм новациан и был осужден на соборах 251 года, однако сектантам все же удалось организовать в Карфагене небольшую новацианскую общину, и даже поставить себе епископом или точнее, лжеепископом некоего пресвитера Максима, одного из членов новацианова посольства на Карфагенский собор.¹¹³⁹ Самый факт его поставления, судя по заметке Киприана, имел место уже после соборов 251 года, как-либо незадолго до майского собора 252 года.¹¹⁴⁰

Смягченный канон этого последнего собора не мог, разумеется, не оказать известного влияния на обе названные партии. Партию строгих новациан он должен был еще больше озлобить и ожесточить в её упорстве. Но на партию «широких», (laxi) распущенных сторонников Фелициссима канон майского собора мог произвести совершенно обратное действие: он мог вселить в них горделиво-ложную мысль о торжестве их взглядов т.е. о принятии собором африканских церквей, именно, их снисходительной практики в отношении к lapsi. Отсюда недалеко было и до мысли о личном поражении Киприана, – отстаивавшего раньше более строгое отношение к lapsi, – что и захотели теперь использовать, в своих интересах, все его враги. По крайней мере, мы, именно, этим объясняем, что на майский собор 252 года прибыли, в середине его заседаний, известные, ранее осужденные и отлученные от церкви, раскольники. Так, пришел было на собор «старый еретик Приват, тот, который много лет назад (ante multos fere annos) в Ламбезитанской колонии был осужден мнением (sententia) девяноста епископов за многие и важные преступления, и которого, как вам не безызвестно, с большой строгостью порицали в письмах предшественники наши – Фабиан и Донат».¹¹⁴¹ Приват явился на собор не один, а с целой группой таких же, как и он, отверженных церковью своих сообщников: здесь были два

епископа – Иовин и Максим, осужденные церковью, сначала, приговором девяти епископов, а затем, прошлогодним Карфагенским собором (251 года),¹¹⁴² – какой-то Феликс, еще раньше поставленный Приватом во епископы и Репост, епископ сатурникский, запятнавший себя падением во время гонения Деция. К группе этих пяти лжеепископов примкнула и всецело родственная ей партия Фелициссима. И вот, вся эта компания явилась было на заседания собора, в надежде реабилитироваться и восстановить свои утраченные права, а если удастся, то и завинить своего главного врага – самого епископа Киприана. Но расчет их оказался совершенно ошибочным: собор нисколько не расходился в своих взглядах с Киприаном, и последний, по-прежнему, был его главным советником и вождем. Так что, по настоянию Киприана, Привата с сообщниками собор не стал вовсе и слушать, и даже не допустил их на свои заседания. Тогда обиженные сектанты решили составить свой контрсобор, и пустили ложный слух, что скоро к ним придут еще 25 епископов из Нумидии. «Но их ложь – пишет Киприан – была открыта и изобличена, после того как собралось только пять епископов, потерпевших крушение и отлученных нами».¹¹⁴³ В бессильном раздражении против Киприана, сектанты на своем соборике объявили об его низложении и о возведении на его место пресвитера Фортуната, одного из числа пяти давнишних личных врагов Киприана, также уже осужденного на предшествующем Карфагенском соборе.¹¹⁴⁴

Таким образом, в церкви карфагенской одновременно стало три епископа: православный епископ – Киприан, новацианский – Максим и партии Фелициссима – Фортунат.¹¹⁴⁵ Но сектантские епископы, очевидно, особенным влиянием в Карфагене не пользовались и нисколько не были опасны для Киприана, все взгляды и дисциплинарную тактику которого вполне одобрил и подтвердил и новый майский собор 252 года. Сознавая ничтожество своих соперников, Киприан, очевидно, не считал даже нужным с ними особенно и бороться; по крайней мере, он не спешит уведомлять об этом своего ближайшего соседа – епископа римской церкви, которому он, сначала, шлет лишь краткое извещение с аколужом Фелицианом, посланцем папы

Корнелия. Такой медлительностью Киприана и воспользовался было Фелициссим, который поспешил поехать в Рим и там представить все положение дел Карфагенской церкви в совершенно превратном, но выгодном для себя свете. И первое время такая наглая лож имела некоторый успех, который, впрочем, был очень кратковременен и совершенно рассеялся после подробного и обстоятельного письма Киприана, восстановившего истину и обличившего все происки раскольниковых интриганов. Вот, это-то защитительно-полемическое письмо Киприана к Корнелию и является тем важным соборным эхом, которое знакомит нас со внутренней, церковно-административной работой майского собора 252 года.

В письме этом, кроме уже изложенной фактической стороны дела, интересно подчеркнуть и несколько любопытных штрихов принципиального характера. Вот, например, важное свидетельство Киприана в защиту местно-церковной автономии, или права каждой церкви на независимое внутреннее самоопределение: «все мы постановили (*statutum sit ab omnibus nobis*) – и это справедливо и законно – чтобы дело каждого выслушивать там, где совершено преступление (*crimen*, вина); а так как всякому из пастырей вверена своя часть стада, которой он должен управлять и руководить, имея дать отчет в своей деятельности Господу, то управляемые нами не должны бегать туда и сюда, не должны нарушать согласия епископов своим лукавым и лживым поведением; но обязаны там вести свое дело, где могут иметь и обвинителей и свидетелей своего преступления».¹¹⁴⁶ Применительно к данному частному случаю, т.е. к попытке Рима как бы принять какую-то жалобу на приговор Карфагенского собора, Киприан решительно заявляет: «и разве только немногим отчаянным и потерянными людям может казаться малою важность епископов (*auctoritas episcoporum* – авторитет епископов), поставленных в Африке, которые уже судили их и их совесть, связанную узами многих преступлений, недавно осудили по всей строгости своего суда. Дело их уже расследовано и решение о них состоялось (*de eis dicta sententia est*)».¹¹⁴⁷ И такое решение отнюдь не было легкомысленным или поспешным, нуждающимся в пересмотре. Наоборот, оно было

принято целым многочисленным собором предыдущего 251 года, подробно исследовавшим все обстоятельства дела и степень вины каждого из подсудимых: «а приговор священников (sacerdotum=episcoporum) не подлежит упреку в легкомысленной изменчивости и непостоянстве... Если число тех, которые в прошлый год (priore anno) судили их, соединить с пресвитерами и диаконами; то при суде и расследовании (iudicio et cognitio) было тогда больше, нежели сколько их теперь состоит в союзе с Фортунатом».¹¹⁴⁸ Из этих ясных слов Киприана, как и из всего вышесказанного, мы даже в праве вывести заключение, что майский собор 252 года почти и не занимался делом раскольников: он лишь отклонил их неосновательные претензии добиться пересмотра дела и тем самым еще раз подтвердил состоявшееся о них определение предыдущего собора. Так что все дальнейшие выступления мятежных раскольников – устройство ими собственного соборика, низложение на нем Киприана, поставление на его место Фортуната и происки в Риме – стоят больше во внешне хронологической, чем во внутренне идейной связи с работами майского Карфагенского собора 252 года, действительный объем которых, по-видимому, только и ограничивался рамками пересмотра и изменения важного канона о lapsi, в смысле его значительного послабления.

Нам осталось еще кратко сказать о времени и составе данного собора. Точная дата его месяца и числа стоит вне всяких споров, так как она ясно указана в следующих словах Киприана относительно назойливой попытки Привата проникнуть на собор: «когда он сказал, что хочет защищать пред нами свое дело на соборе, который был у нас пятнадцатого числа прошлого мая (idibus Mais, quae proximae fuerunt), а мы его не допустили; то он сделал того Фортуната лжеепископом, достойным своего товарищества».¹¹⁴⁹ После столь ясного и категорического указания почти нет даже и нужды в других, более косвенных. Впрочем, сошлемся еще на уже не раз приводившуюся у нас выдержку из письма Киприана к шести епископам, где он говорит, что вскоре после Пасхи в Карфаген начнется съезд епископов и он получит возможность поставить

на их обсуждение вопрос, интересующий его корреспондентов.¹¹⁵⁰ А так как Пасха 252 года, приходилась 11 апреля,¹¹⁵¹ то епископы могли тронуться из своих мест около 20 апреля и, следовательно, прибыть в Карфаген в конце апреля, или в начале мая. К половине же мая собрались, очевидно, все даже и наиболее отдаленные епископы, так что собор мог открыть свои заседания.

Продолжительность собора, надо думать, была не велика, вероятно не больше одного месяца. Так заставляет думать и сравнительно малый объем работ данного собора и, в особенности, хронология обширного, апологетическо-полемиического письма Киприана к Корнелию. Письмо это уже считается с последствиями соборного отношения к объединившейся партии раскольников – т.е. с их происками в Риме, имевшими было некоторый успех там. Значит оно, во всяком случае, написано было по окончании майского собора, и даже после некоторого, более или менее, значительного промежутка.¹¹⁵² И в то же время обширное письмо Киприана ни одним словом не касается близости предстоящего гонения и исповедничества Корнелия. Тогда как непосредственно следующее за этим LX (по рус. 50-ое) письмо Киприана к тому же Корнелию уже приветствует Корнелия с началом его славного исповедничества, по поводу открывшегося гонения Галла. А эти последние факты имели место в середине июля 252 года.¹¹⁵³ Следовательно, равнейшее полемическое письмо Киприана должно было явиться до начала всего этого, т.е. не позже конца июня месяца, или самых первых чисел июля. Отсчитывая же отсюда *minimum* двухнедельный промежуток, в течение которого Киприан «не спешил» извещать Корнелия о постановлениях закончившегося собора, мы самое окончание его не можем отнести позднее 15–20 июня. Следовательно, собор этот продолжался разве немногим чем больше одного месяца.

Почти столь же твердо засвидетельствовано и приурочение данного собора, именно, к 252 году. Решительнее всего говорит за это двукратная ссылка Киприана на предыдущий собор, очевидно, на собор 251 года, с совершенно определенным

указанием, что упомянутый собор имел место в «прошлом году» (*anno priore*).¹¹⁵⁴ В качестве же косвенных свидетельств, отметим указание капсийских епископов, что трое их «падших» глубоко каются вот уже «третий» год¹¹⁵⁵ (очевидно, с начала 250 года, когда открылось гонение Деция), ссылку самого епископа Киприана, что он состоит епископом вот уже «четвертый» год,¹¹⁵⁶ (а вступил он на кафедру или в конце 248 году или в самом начале 249) и наконец, близкое соотношение собора с гонением Галла и исповедничеством римского епископа Корнелия.¹¹⁵⁷

Не скроем, впрочем, что такие крупные авторитеты, как *Ad. Harnack*¹¹⁵⁸ и *O. Ritschl*¹¹⁵⁹ находят нужным поместить настоящий собор годом позже, т.е. отнести его, не к 252, а к 253 году. Но, к сожалению, они делают это мимоходом, без какой-либо серьезной научной аргументации и мотивировки, ссылаясь на те же объективные исторические данные, на которых утверждаются и защитники 252 года, т.е. на упоминание о «трехлети», «четырёхлети» и близости наступающего гонения. Две первых ссылки на трехлетнее покаяние и четырехлетнее епископство, не особенно категоричны и допускают почти одинаковую возможность относить их и к 252, и к 253 году, в зависимости от того, с какого момента будем отсчитывать их и как будем понимать? (т.е. полные ли три и четыре года, или только «третий», «четвертый» год). Потому весь центр тяжести искомой хронологии падает, очевидно, на последнее доказательство – начало гонения Галла. И вот здесь-то тот же *Ad. Harnack*, в своей специальной статье об императоре Галле, дает нам совсем другие, более точные и определенные указания. Он, прежде всего, строже устанавливает время смерти этого императора, «в конце лета 253 года».¹¹⁶⁰ Майский же Карфагенский собор, как мы видели, закончился в середине лета, не раньше 20-х чисел июня. Но он, во всяком случае, успел закончиться еще до начала открывшегося гонения, так как постоянно говорит о нем, только, как о приближающемся, а еще не наступившем факте, лишь деятельно к нему готовится, а уже не считается с его результатами. Значит, если бы допустить, что собор происходил в 253 году, то для галлова гонения оставался

бы слишком краткий промежуток времени, всего каких-нибудь 1, 5–2 месяца, протекшие от окончания собора до смерти Галла. Но такой малый срок оказывается совершенно неприемлемым, так как он положительно не может включить в себя целого ряда событий, имевших место после рассматриваемого собора, но до заточения и до смерти римского епископа Корнелия, – одной из первых и наиболее видных жертв галлова гонения. А такими событиями были: некоторое промедление Киприана с отсылкой Корнелию вестей о соборе и раскольниках, обмен этих двух епископов полемическими письмами, ссылка Корнелия в заточение, отправка Киприаном двух поздравительных писем к пострадавшему римскому епископу, томление последнего в ссылке и его смерть там.

Terminus ad quem всех перечисленных событий это – смерть епископа Корнелия, которую и Harnack, в полном согласии с Lipsius'ом,¹¹⁶¹ вполне определенно относит к июню 253 года.¹¹⁶² А между тем, Карфагенский собор, начавшись в половине мая, мог закончиться не раньше, как в половине июня. Ясно, что при отнесении собора к 253 году, мы не только не имели бы никакого места для всех вышеназванных событий, – разделенных к тому же известными, иногда довольно значительными промежутками (например, томление Корнелия в ссылке, давшее Киприану возможность написать ему туда последовательно целых два письма), – но вопреки очевидности, принуждены были бы лишить епископа Корнелия самой возможности что-либо знать об этом соборе, так как конец Карфагенского собора у нас тогда совпадал бы со смертью римского епископа. Поэтому, уже одна логика событий и внутренняя хронология писем Киприана неизбежно заставляют нас признать более значительным тот промежуток, который протек от окончания Карфагенского собора до смерти Корнелия. Следовательно, если смерть Корнелия, как это довольно согласно всеми устанавливается, последовала в июне 253 года, то Карфагенский собор мог иметь место в мае не того же 253, а лишь предшествовавшего ему, т.е. 252 года.¹¹⁶³

Переходим к последнему и для нас всегда особенно важному и интересному вопросу – о составе и характере Карфагенского собора 252 года. Из кого состоял этот собор?

Были ли на нем только одни епископы, или же здесь присутствовали также и другие клирики и даже верные миряне? В случае утвердительного ответа на последний вопрос, какова была роль каждой из названных соборных групп? К сожалению, имеющиеся у нас источники не позволяют нам дать категорического ответа на все эти вопросы. В них с полной ясностью и определенностью говорится лишь об епископской группе, очевидно, представлявшей из себя основное ядро собора. Об этой группе в исследуемых нами источниках имеется целая масса, как прямых, так и косвенных указаний, и притом, указаний настолько категоричных и решительных, что от них, в конце концов получается такое впечатление, что как будто бы епископская группа была единственной и исключительной в составе рассматриваемого собора. В самом деле, об этом, по-видимому, свидетельствует тот список сорока двух епископов североафриканской церкви, который помещен в заголовке важнейшего источника собора – LVII (49) письма Киприана к Корнелию «о даровании мира падшим». За епископский состав собора говорит, далее и чуть не каждая страница выше исследованных нами писем Киприана, служащих источниками данного собора: мы то и дело встречаемся в них с такими выразительными указаниями, как «рассуждение со многими товарищами», ответственность «епископов» пред Богом за неожиданную смерть не примиренного «падшего», «большая честь и слава для нашего епископства» в том, что мы облегчили положение будущих мучеников из числа *lapsi*, осуждение Фелициссима «весьма многими епископами», поставление лжеепископа Фортуната, «наперекор епископам» (очевидно, заседавшим на соборе 252 года), утверждение важности решения и суда «африканских епископов», постановивших свой приговор над еретиками и т.п. Так что главная, руководящая роль епископата на данном соборе не подлежит ни малейшему сомнению и спору.

Было бы, разумеется, весьма важно попутно выяснить и то, из каких провинциальных местечек и городов собирались эти епископы, тем более что ключ к сему как будто бы дан в самом перечне их. Но, к глубокому сожалению, перечень этот лишен

самого главного – указания на кафедры, а состоит из голого списка латинских имен, к тому же еще и нередко повторяющихся. Так что, если из подобного перечня и можно извлечь кое-какие выводы, то лишь в последствии, путем сравнительного сопоставления его с аналогичными перечнями от последующих соборов, что мы и не применим со временем сделать.¹¹⁶⁴ А теперь принуждены пока ограничиться заявлением, для которого просим веры в кредит, что все эти епископы были «африканскими», т.е. из ближайшей к Карфагену провинции «Африки», в строгом смысле слова (Africa Proconsularis).

Такое усиленное выдвигание Киприаном одной епископской группы, без сомнения, свидетельствует и об её преимущественном положении на самом соборе, что стоит в полном согласий с результатами того исследования, какое мы произвели в одном из предыдущих отделов,¹¹⁶⁵ где пред нами раскрылось значение епископата, как главного органа откровения Божественной воли. А то обстоятельство, что все 42 епископа пришли на собор из соседних с Карфагеном церквей одной и той же провинции, достаточно определяет и самый характер собора, как типичный, регулярный собор одной провинции, собиравшийся в излюбленный, послепасхальный срок. Однако здесь невольно встает еще один серьезнейший вопрос. Да имеем ли мы право считать собор 252 года за типичный провинциальный собор, т.е. за такой, на котором происходило объединение приезжих провинциальных епископов с местной церковной общиной метрополя, в лице её епископа, её клира и верного народа? Ведь, о клире и народе источники не говорят нам ничего. Поэтому, не лучше ли считать этот собор особенным, т.е. чисто епископским, каким, по-видимому, он и выступает в источниках? На это мы можем дать только отрицательный ответ: никаких исключений не надо, так как для них нет веских оснований, да нет в них и никакой потребности. Если во всех трех, вышерассмотренных нами западных соборах 251 года (двух Карфагенских и одном Римском) мы констатировали, более или менее, ясные следы участия на них клира и народа, то уже в силу одного этого мы должны по тому

же образцу конструировать и состав ближайшего к ним и по месту, и по времени нового Карфагенского собора (252 года). И мы с тем большим правом можем провести такой знак равенства между двумя весенними Карфагенскими соборами по их составу, что, именно, в источнике второго, т.е. нашего собора (252 года), имеется характерное свидетельство о составе первого собора (т.е. собора 251 года), где в число членов собора определенно включаются и все, очевидно, Карфагенские пресвитеры с диаконами: «и если число (*numerus*) тех, которые в прошлый год (*anno priore*) судили их (Привата, Фелициссима и их сообщников), соединить с пресвитерами и диаконами (*cum presbyteris et diaconis*); то при суде и расследовании присутствовало тогда (*tunc adfuerunt*) больше, чем сколько, по видимому-, состоит их теперь в союзе с Фортунатом».¹¹⁶⁶ Если «пресвитеры и диаконы», т.е. клирики местной общины метрополя, присутствовали на соборе 251 года и участвовали «тогда» в суде собора над еретиками, то, разумеется, нет никаких разумных оснований исключать этих клириков «теперь», из регулярного собора 252 года. Не упоминает же Киприан об этом просто потому, что в таком упоминании не было никакой надобности: общее собрание клира и народа местной Церкви составляло коренной и неизменный нижний соборный пласт, который всегда *implicite* мыслился в самом понятии церковно-провинциального собора. Другое дело – верхний, епископский пласт собора: он подвергался постоянным изменениям и колебаниям со стороны своего объема и личного состава, почему о нем и необходимо было каждый раз говорить особо, с большей определенностью и ясностью.

IX. Сомнительность существования Карфагенского собора 253 года

Большинство церковных историков и канонистов, исследовавших соборную эпоху Киприана (251–256), как бы не желая ни одного года из указанного срока оставлять без собора, наделяют таковым и 253 год, обычно, называя данный собор «третьим Карфагенским собором при епископе Киприане». Так поступают не только раннейшие коллекционеры соборов и издатели их памятников, как Hardouin,¹¹⁶⁷ Mansi,¹¹⁶⁸ Routh¹¹⁶⁹ Migne,¹¹⁷⁰ но и такие новейшие ученые авторы, как Benson,¹¹⁷¹ Monceaux,¹¹⁷² Leclercq¹¹⁷³ и другие, считающие источником этого собора письмо Киприана к епископу Фиду,¹¹⁷⁴ а его предметом – обсуждение одного частного случая из церковной практики «падших» и решение спора о крещении младенцев. Довольно своеобразную позицию в данном вопросе занимает Hefele, который обсуждение письма епископа Фида и разрешение поставленных в нем вопросов считает делом предыдущего собора – 252 года, а не собора 253 года, относя к нему (собору 252 года) также и все то, что и по общему мнению, составляло работу данного собора, т.е. изменение канона о lapsi и дело Привата с Фелициссимом.¹¹⁷⁵ Благодаря этому, 253 год у Hefele остается даже совсем пустым, незанятым никаким собором. Наконец, почти противоположную ему позицию заняли здесь *Ad. Harnack* и *O. Ritschl*, которые, как мы видели,¹¹⁷⁶ всю обще признаваемую работу собора 252 года относят к 253 году, оставляя через то 252 год вовсе без собора, а собору 253 года давая совершенно иное содержание, несколько не совпадающее с общепринятым представлением о нем.

Само собою понятно, что уже одно это почти полное разногласие ученых в определении не только хронологии, но и самой работы, так называемого, «третьего Карфагенского собора при епископе Киприане 253 года», мало благоприятствует твердой исторической его установке, и наоборот – широко открывает дверь различным, вполне законным колебаниям и сомнениям на этот счет. Ближайшее же

ознакомление с предполагаемыми источниками данного собора и обнаружение заключающихся в них исторических несообразностей и анахронизмов подрывает и последнюю веру в действительность существования такого собора. Оставляя в стороне одинокое мнение Hefele (вернее, похоже Tillemont'a) и не касаясь уже разобранных нами выше взгляда Harnack'a и O. Ritschl'я, остановимся на том, наиболее принятом мнении, которое за главнейший источник собора 253 года принимает ответное письмо Киприана Фиду, написанное от лица 66-ти епископов. Можно ли названное письмо признать за написанное от лица собора 253 года? – вот первый и самый главный вопрос. Отрицательный ответ на него мы уже дали выше, когда вели речь об осеннем карфагенском соборе 251 года, к которому, вместе с Nelke, мы тогда и приурочили соборное послание 66-ти епископов.¹¹⁷⁷ Теперь постараемся подкрепить ранее высказанное положение новыми аргументами, извлеченными главным образом, из самого текста данного письма.

Из содержания письма 66-ти ясно видно, что собор долго и серьезно был занят (*diu consiliu*) разбором одного дисциплинарного случая из практики *lapsi*, в котором проявилось довольно легкомысленное (*praepropere festinatione*) нарушение недавно принятого церковью (на соборе 251 года) канона о падших. И хотя, из уважения к епископскому престижу, собор оставил в силе ранее допущенное послабление, однако виновному в нем епископу сделал выговор и внушил ему воздерживаться от повторения чего-либо подобного. Из анализа данного случая ясно, что покаянная дисциплина относительно *lapsi* была во время составления рассматриваемого соборного послания еще очень строга, так что всякие ослабления и поблажки считались преступлением, восходившим даже до разбирательства на соборе. Но теперь нам уже достоверно известно, что в таком положении дисциплина *lapsi* находилась лишь в самое первое время, до майского собора 252 года, на котором, как мы знаем, она была серьезно смягчена и ослаблена. По измененному канону последнего собора, все *lapsi*, за исключением только нераскаянных, подлежали в

сравнительно короткий срок обратному приему в церковь, в виду близости ожидавшего гонения (галлова). Следовательно, тот случай, который послужил предметом разбирательства и косвенного осуждения на соборе 66-ти епископов, с точки зрения Карфагенского собора 252 года, а равно и всех последующих, заслуживал бы не порицания, а скорей похвалы, так как он вполне отвечал духу новой, более смягченной тактики церкви в деле lapsi. Если же, как это с очевидностью вытекает из текста ответного соборного письма, данный случай попал под строгое замечание собора, то это ясный знак того, что он имел место до решения церкви смягчить первоначальную строгость своего канона о lapsi, т.е. раньше майского собора 262 года. Таким, образом, та трактовка дела «падших», которая дана в письме к епископу Фиду от имени собора 66-ти епископов, решительно не позволяет относить её к 253 году, т.е. ко времени после собора 252 года. А, следовательно, и самый собор 66-ти мы обязываемся поставить не после 252 года, а непременно прежде его, считая наиболее вероятной его датой осень 251 года, что и доказывалось нами выше.¹¹⁷⁸

Существует в тексте письма 66-ти и еще один, по-видимому, довольно мелкий, но, на самом деле, очень характерный штрих. Это, именно, – отягчение вины епископа Ферапия тем, что мир павшему пресвитеру он даровал «при отсутствии какой бы то ни было настоятельной немощи и нудящей необходимости», (*sine... nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente*).¹¹⁷⁹ Но в устах членов собора 253 года подобная ссылка была бы совершенно неуместна, так как в это время в Карфагене сильно свирепствовала эпидемия чумы, которая, в силу своей внезапности и быстротечности, перед каждым «падшим» неизбежно ставила вопрос о всегдашней близости смертельной «немощи и нудящей необходимости». Равным образом, к этому времени успели уже обнаружиться неоднократные примеры и тех народно-правительственных гонений, напряженным ожиданием которых были продиктованы послабления майского собора 252 года. Следовательно, если письмо 66-ти, хоть и в отрицательной форме, но все же говорит о глубоком мире, то ясно, что оно не усчитывает еще фактов

моровой язвы и гонения Галла, последовавших годом, или даже двумя, позже него и чувствительно затронувших интересы церковного мира.

Таким образом, вместе с Nelke,¹¹⁸⁰ впервые обратившим серьезное внимание на самое содержание письма 66-ти епископов, мы решительно не находим возможным относить его к 253 году «и считать за источник сведений об этом соборе, потому что таком случае оно было бы полно самых грубых исторических несообразностей и анахронизмов. В действительности же, как мы это выше уже и видели, письмо 66-ти написано в 'Промежуток между двумя весенними Карфагенскими соборами – и 252 года, вероятнее всего, как-либо осенью 251 года, по окончании второго Карфагенского собора этого года.

Monceaux¹¹⁸¹ и Leclercq¹¹⁸² гадательно указывают и еще один источник для собора 253 года – это, именно, поздравительное письмо епископа Киприана, адресованное ко вновь избранному римскому папе Луцию, по случаю его благополучного возвращения из ссылки.¹¹⁸³ Что письмо это написано Киприаном не единолично, а исходит от целой объединенной группы, это несомненно, и яснее всего открывается из его вступления и заключения. В первом мы читаем: «Киприан с товарищами брату Луцию желает здоровья...» А во втором: «Я, мои товарищи и все братство, посылаем к вам, возлюбленный брат, это письмо, вместо себя...»¹¹⁸⁴ Исходя из этого Leclercq, например, и строит такую аргументацию. Коль скоро поздравительное письмо Киприана написано им от лица «коллег» и «всего братства», то ясно, что оно – соборного происхождения. Но соборы в Карфагене обычно никогда раньше Пасхи не составлялись. О папе же Луции достоверно известно, что он был избран на кафедру 25 июня 253 года, а умер 5 марта 254 года.¹¹⁸⁵ Далее, как видно из анализа соборного Карфагенского послания, оно было уже не первым, а по меньшей мере, вторым: «недавно, когда Господь удостоил почтить тебя сугубою честью в деле служения церкви своей, соделав и исповедником и священником, мы приветствовали тебя (gratulati sumus), возлюбленный брат».¹¹⁸⁶

Следовательно, анализируемое нами, назовем его условно, второе письмо к Луцию не могло быть написано раньше конца июля 253 года, тем более, что оно было отправлено к Луцию после того, как окончилась его ссылка. А такой срок, разумеется, был бы слишком поздним для весеннего собора 253 года, который обычно заканчивался в середине июня. Но собор, поздравлявший Луция с возвращением из ссылки не мог быть и весенним собором следующего, 254 года, потому что в начале марта этого года папа Луций уже скончался, а собор мог состояться только после Пасхи, т.е. не раньше конца апреля. Ясно, выводит из всего этого Leclercq, что собор, поздравлявший папу, мог происходить только осенью 253 года.

В этой аргументации хорошо все, кроме одного – что она нисколько не устанавливает и не доказывает самого факта собора 253 года. Она сама отправляется от него, как от чего-то уже бесспорно данного, и только занята лишь тем, чтобы подыскать для собора более подходящее время (именно, осень). В этой части аргументации Leclercq'a мы охотно соглашаемся с ней, т.е. также признаем, что LXI (51-ое) письмо Киприана к Луцию написано осенью, или зимой 253 года. Но мы решительно расходимся с автором в признании того, от лица какого, именно, Карфагенского собора это письмо было послано? Leclercq (а также и Monceaux), по-видимому, убеждены, что письмо исходило от лица большего, провинциального собора, бывшего осенью 253 года. Мы же утверждаем, что оно исходило от лица малого, местного собора одной только Карфагенской церкви. Против первого утверждения, т.е. против отождествления этого собора с провинциальным мы выдвигаем два главных отрицательных аргумента: во-первых, тот, что здесь нет выразительного и ясного указания на многих, чужих епископов, что является безусловно необходимой чертой провинциального собора. В особенности непонятно и необъяснимо было бы подобное умолчание в устах епископа Киприана, которого, как мы знаем, скорей можно упрекнуть в противоположном – т.е. в излишнем выдвигании епископской группы, чуть ли даже не в ущерб всем остальным. На самом деле, ведь, всякий раз, когда Киприан

говорит от имени большого провинциального собора, он непременно упоминает о своих коллегах – «епископах», говорит иногда о тех областях, из которых они приходили, а нередко дает и поименный перечень епископов-членов собора. А во-вторых, если бы это поздравительное письмо, действительно, исходило от того провинциального осеннего собора 253 года, на котором было отредактировано и письмо епископу Фиду, то крайне трудно, почти невозможно допустить, чтобы в соборном письме к римскому епископу, пусть даже и поздравительном, отсутствовал бы всякий намек на деловую сторону соборной работы, тем более, что она вовсе не была настолько малозначащей, чтобы не заслуживать упоминания: в ней, как раз, затрагивался тот самый крещальный вопрос, которому позднее суждено было стать главным пунктом спора Рима с Карфагеном, (хотя и в существенно ином его объеме).

Наоборот, в защиту своего утверждения – что письмо написано от лица малого собора только одной карфагенской общины, мы можем сослаться на два солидных, положительных аргумента: это, во-первых, на общий тон письма, из которого достаточно ясно, открывается, что здесь мы имеем дело с письмом одной общины к другой – карфагенской к римской. В этом отношении особенно характерно сопоставление тех мест текста, из которых выясняется, кто и к кому писал: «Киприан с товарищами брату Луцию... я, мои товарищи и все братство... мы приветствуем тебя, твоих спутников и все братство...»¹¹⁸⁷ Ясно, что здесь выдержана полная параллель между авторами письма и его адресатами: с одной, карфагенской стороны, – епископ (Киприан), его товарищи и братство, с другой – также епископ (Луций), его товарищи, или спутники и тоже братство. Отсюда, если в карфагенских отправителях письма мы захотели бы видеть членов провинциального собора, то и в римских получателях этого письма должны были бы усматривать то же самое. Но, насколько известно, к римским адресатам никто такой соборно-провинциальной мерки не прилагает. Следовательно, простая аналогия обязывает нас не прилагать ее и к карфагенским отправителям. Во-вторых, как бы для того, чтобы окончательно устранить всякую гипотезу о между

церковном союзе (чем был бы провинциальный собор), Киприан в самом тексте этого письма выясняет понятие о церкви, и именно, несомненно, только о местной церкви, так как говорит лишь об одном епископе, окружающих его пресвитерах и согласном с ними верном народе. Следовательно, здесь мы имеем дело лишь с перепиской местных церквей, и потому, если можно говорить о соборе, то только о малом соборе, местно-церковной карфагенской общины, обратившейся с частным приветствием к другой, соседней церковной общине, находившейся с ней в дружественно-благожелательных отношениях. Таким образом, весной 253 года обычного провинциального собора не могло быть, как это убедительно доказал выше и Leclercq, а осенью его не было потому, что тогда происходил только «местный» собор.

Наконец, против возможности провинциального собора 253 года решительно говорят и тогдашние церковно-политические обстоятельства. 253 год, как мы не раз уж отмечали, был годом разгара чумной эпидемии в Карфагене и северной Африке.¹¹⁸⁸ При таком бедственном положении народа, едва ли бы пастыри церкви, хотя бы даже только на один-два месяца, решились бы покинуть свои паствы и уехать в Карфаген на собор: они ежедневно, чуть ли не ежечасно нужны были на местах: то для напутствия умирающих, то для подкрепления и ободрения остававшихся в живых. Не забудем, что епископы местных церквей фактически стояли тогда еще очень близко к своей пастве и напоминали, скорей, наших приходских пастырей, так что в жизни каждого города-прихода все более важное проходило тогда через руки епископа и совершалось лично им самим. Да обратим, внимание, наконец, и на то, что ведь, 253 год – год серьезных правительственных и общественных вспышек против христиан,¹¹⁸⁹ обрушивавшихся, прежде всего и преимущественно на глав христианского общества,¹¹⁹⁰ был крайне неблагоприятен для многочисленных и сравнительно торжественных собраний этих самых церковных глав. Собираться в такое тревожное время – не значило ли бы лишь еще больше, и без особенной в том нужды, раздражать язычников и устраивать, так сказать, добровольную ловушку

для тех, кого языческое общество считало главными своими врагами и кого оно получало бы возможность особенно легко и удобно захватить, благодаря собору? Подобное, явно неосторожное, даже как бы вызывающее поведение христиан, никогда не было в духе и характере истинного православия, чуждого всякой экзальтации и фанатизма. Из личного примера Киприана мы можем видеть, что христиане, иногда предпочитали даже укрываться, чтобы не усиливать опасного раздражения гонителей. В частности, по отношению к соборам, мы в письмах Киприана от 250–251 годов находим целый ряд вполне определенных заявлений, что в эпохи гонений устройство церковных соборов считалось делом несвоевременным и невозможным, и они обычно откладывались до конца гонений и наступления лучших дней церковного мира и покоя.¹¹⁹¹ А так как 253 год, повторяем, был, во всяком случае, очень тревожным для африканских церквей, то мы не можем допустить даже и априорной возможности устройства в течение его Церковного собора в Карфагене.

Итак, выраженное нами в заголовке настоящего отдела «сомнение» в устройстве провинциального собора в Карфагене в 253 году переходит теперь почти в полное убеждение, что ни весной, ни осенью этого года в Карфагене обычного провинциального собора не было, да и быть не могло, в виду тревожных обстоятельств того времени, обусловленных развитием чумы и вспышками народно-правительственных гонений. Обсуждение же тех недоумений, – случая из дисциплинарной практики *lapsi* и вопроса о крещении младенцев, – которые некоторыми относятся к предполагаемому собору 253 года, в действительности, имело место значительно раньше, на осеннем соборе 251 года, как это выяснялось у нас выше.¹¹⁹²

Х. Четвертый Карфагенский собор при Киприане (осенью 254 года)

Прошел и тревожный, в особенности для западного христианского мира, 253 год. И хотя он, к счастью, не оправдал тех мрачных ожиданий и предчувствий, которые у большинства христиан с ним соединялись,¹¹⁹³ однако унес все же немало христианских жизней, погибших то от чумы, то от народно-правительственных гонений. Довольно указать хотя бы на то, что жертвами этого времени пали в Риме два следовавших друг за другом епископа – Корнелий и Луций,¹¹⁹⁴ а в Карфагене – мученики Рогациан, Фелициссим и значительное число мужей, жен и детей, даже и из числа *lapsi*, которые тем самым вполне реабилитировали себя и показали достойными милости, оказанной им на предшествовавшем майском соборе 252 года.

Но вскоре общественно-политический горизонт для христиан снова прояснился и наступил для них период почти полного мира и покоя, продолжавшийся не меньше трех лет. В междоусобной борьбе с своим соперником Эмилианом осенью 253 года погиб император Галл и на престол войсками был посажен один из популярнейших военачальников Публий Лициний Валериан.¹¹⁹⁵ Это был умный, хитрый и коварный политик. В последствии он оказался одним из наиболее лютых гонителей христиан. Но на первых порах он заявил себя не только вполне терпимым, но как бы даже покровителем христиан, так что о начале его правления Евсевий нашел нужным даже отметить, что «ни один из предшествовавших государей, не исключая и тех, которые явно считались христианами (разумеются, вероятно, Филипп Аравитянин и, быть может, еще Александр Север, за их широкий религиозный эклектизм), не был к ним столь благосклонен и снисходителен... весь дом его наполнялся людьми благочестивыми и был как бы церковью Божиею (καὶ ἦν ἐκκλησία θεοῦ).¹¹⁹⁶ На ряду с этим ослабла и вторая, общественно-народная причина гонения – озлобление язычников на христиан за их мнимую вину в развитии чумной эпидемии. Геройское поведение христиан во

время этого тяжелого народного бедствия, их самоотверженный уход за брошенными на произвол судьбы заразными больными и их широкая благотворительность, не различавшая своих от чужих, радикально изменили взгляд язычников на христиан и снискали им общую любовь и уважение, сменившие прежнюю подозрительность и злобу.¹¹⁹⁷ Таким образом, христиане получили относительную безопасность и со стороны правительства, и со стороны общества и могли снова, и даже еще более беспрепятственно, заняться устройством своих внутренних дел.

Поэтому, в 254 году мы снова наблюдаем возобновление в Карфагене обычая регулярных соборов, из представителей африканских церквей. Полных и подробных актов этого собора не дошло до нас. Но в переписке Киприана сохранилось документальное известие об одном, быть может, самом главном деле Карфагенского собора этого года. Мы имеем в виду «письмо к клиру и народу испанскому о Василиде и Марциале», написанное от лица тридцати семи, поименно перечисленных в самом заголовке письма, епископов.¹¹⁹⁸ Из содержания настоящего соборного послания видно, что оно явилось, в качестве ответа на запрос испанских церквей, как им выйти из одного крайне неприятного и тяжелого затруднения, возникшего на почве дела lapsi? Самые обстоятельства этого дела, поскольку они раскрыты в письме, состояли в следующем. Еще в предыдущее гонение Деция, епископы двух довольно видных испанских церквей – Василид, епископ города Леона-Асторга и Марциал, епископ города Мерида¹¹⁹⁹ не устояли в христианстве и пали, вместе со своими церквями. По-видимому, они были только «либеллятиками», так как в соборном письме Киприана называются «осквернившими себя идолопоклонническими записями» (*libellis idolatriae conmaculatos*).¹²⁰⁰ Но эта, сравнительно еще не особенно тяжкая вина, осложнялась у них и общим невысоким их моральным состоянием, с явно выраженным наклоном в сторону не только чисто бытового, но даже и политико-религиозного общения с язычниками.¹²⁰¹ Все эти вины, разумеется, должны были лишить названных епископов их кафедр, причем Василид подтвердил такое

лишение и добровольным собственным отречением от сана. По канону о lapsi, согласно утвержденному на соборах в Карфагене, Риме и Антиохии, падшие испанские епископы, хотя снова и были приняты в их церкви, но лишь на положении простых мирян. А на их епископские кафедры были избраны другие, достойные кандидаты, в лице, как думают, Феликса и Сабина.¹²⁰² Вскоре, однако, «падшие» честолюбцы, Василид и Марциал, не пожелав довольствоваться скромной ролью простых мирян, заявили претензию на свое прежнее, епископское положение. По крайней мере, из письма Киприана это достоверно известно про Василида: именно, что он поехал в Рим, к вновь избранному папе Стефану и обманным образом добился у него согласия на свои происки. Пример Василида, конечно, не мог не вызвать подражания и у его коллеги – Марциала. Тем более, что и у того, и у другого нашлись сторонники, согласившиеся признать их законно восстановленными, а наоборот, новых их заместителей – незаконно возведенными. Одним словом, в двух испанских церквях возник форменный епископский раскол, при некотором, косвенном участии и римской церкви. Однако значительная часть благомыслящего клира и народа испанских церквей не захотела мириться с таким явным нарушением церковных правил, недавно только что выработанных и одобренных на целом ряде соборов. Вот эти-то поборники правильно понятых церковных интересов и решили предоставить свой спор авторитетному суду ближайшего же очередного собора в Карфагене. С этой целью и снарядили на африканский собор особое посольство из епископов – Феликса и Сабина, снабдив их соответствующими письмами, как от клира и народа пострадавших церквей, так и от некоторых соседних испанских епископов, без-пристрастно излагавших всю историю данной церковной смуты.¹²⁰³

Карфагенский собор 254 года горячо принял к сердцу дело испанских церквей и энергично поддержал их. Ведь, здесь, не касаясь даже общей моральной характеристики Василида и Марциала, допущено было очевидное и вопиющее нарушение церковного канона о «падших», по ясному смыслу которого

каждый падший клирик, хотя бы он был только «либеллятик», уже навсегда утрачивал право на какое бы то ни было место в клире, тем более, конечно, на ответственный пост епископа – главы и руководителя своей церкви. И что особенно важно, канон этот не только подробно был разработан на соборах североафриканской церкви, но всецело принят также и собором римской церкви, бывшим в 251 году при епископе Корнелии, на что с особенным ударением указывает в своем письме и Киприан.¹²⁰⁴ Поэтому поведение римской церкви, или, собственно её нового предстоятеля – епископа Стефана, становилось совершенно непонятным и непоследовательным. И хотя Киприан ни одним словом прямо не обвиняет здесь Стефана в попустительстве расколу, но косвенно он очень чувствительно его задевает, когда приводит целый ряд определенных цитат из св. Писания и сопровождает их таким комментарием: «Писание ясно подтверждает, что заслуживают смерть и наказание не только те, которые худо делают, но и те, которые так делающих одобряют»,¹²⁰⁵ ибо последние становятся полными сообщниками первых и, следовательно, разделяют их участь. Впрочем, ближайшим образом, под преступными сообщниками здесь, очевидно, разумеются те испанские смутьяны, которые держали сторону Василида и Марциала.¹²⁰⁶

В виду полной ясности и бесспорности данного дела. Карфагенский собор не столько, по-видимому, разоблачал неосновательность вздорных претензий низложенных епископов, сколько утверждал законность и правильность выборов лиц, поставленных на их места. Вот почему, рассматриваемое послание включает в себе также и очень ценный материал по вопросу об епископских выборах в древней церкви.¹²⁰⁷ Заключается настоящее послание похвалой испанским церквам за их «благочестивую заботливость и непорочность в вере» и увещанием всячески сторониться от какого бы то ни было «святотатственного общения с нечестивыми, запятнавшими себя священниками», т.е. Василидом и Марциалом и их сообщниками.

Рассмотренное нами соборное письмо Киприана к испанским церквам – это единственный памятник деятельности Карфагенского собора 254 года. На вопрос, занимался ли названный собор чем-либо еще, по отсутствию других данных, мы, к сожалению, никакого ответа дать не можем. Однако едва ли все же правы те авторы, которые, – как, например, Hefele, – дело испанских церквей считают чуть ли не единственным предметом собора и, именно, ему, как поводу, приписывают даже и самый созыв собора.¹²⁰⁸ Не естественнее ли думать, что собор 254 года был обычным, очередным собором африканских церквей, собиравшимся для обслуживания местных церковных нужд? Тем более, что некоторое основание для такого предположения можно находить и в самом тексте письма, где, между прочим, говорится: «собравшись вместе, мы прочли ваше письмо, любезнейшие братья»,¹²⁰⁹ чем, как будто бы намекается на то, что письмо испанских епископов стало известным (а, следовательно, и было получено) лишь после того, как епископы уже собрались на собор. А если это так, то собор, следовательно, состоялся независимо от испанских дел, по своему собственному почину. Достаточным поводом для него могла, например, послужить и окончательно упрочившаяся традиция ежегодных провинциальных соборов, а целью – решение внутренне-церковных дел, вероятно, главным образом, из числа тех недоуменных случаев, которые вызывались дисциплиной падших и интригами раскольников. Однако, не желая поддаваться на счет этого каким бы то ни было иллюзиям, мы предпочитаем строить свои выводы о соборе 254 года на основании, хотя и единственного, но зато бесспорного документа – письма Киприана к испанским церквам.¹²¹⁰

Первый вопрос – можно ли более точно установить время собора, т.е. не только год, но и месяц его? Несомненно, да; и месяц установить, пожалуй, даже еще легче, чем самый год. Судя по равнейшим карфагенским соборам, они знали два срока – весной, непосредственно после Пасхи, и осенью – в начале сентября. Первый срок практиковался, несомненно, чаще; второй – сравнительно реже. Рассматриваемый нами собор, вопреки мнению некоторых,¹²¹¹ должен быть отнесен к

последней группе – осенних соборов и вот на каких основаниях. В деле испанских церквей серьезно замешан римский епископ Стефан, который своим поспешным и недостаточно обдуманном (neglegenter) поступком с Василидом, несомненно, не мало помог усилению и обострению испанского раскола. А Стефан, как известно, – был поставлен в римские епископы лишь около половины мая 254 года.¹²¹² Разумеется, Василид направился к нему не в первую же неделю, по его избранию, а хотя двумя неделями попозже, т.е. не раньше начала июня. Затем, на самую дорогу в Рим, на пребывание там и возврат домой Василиду нужно было употребить не меньше месяца. Да и после возврата Василида в Испанию опять же был необходим некоторый срок, хотя бы опять в 2–3 недели для того, чтобы слух об его римском восстановлении мог распространиться, и он мог нанять себе сторонников. На все это, по самому скромному расчету, нужно было около двух месяцев. Отсчитывая их от половины мая – начала епископата Стефана – мы получаем первую половину июля, т.е. самый жаркий и глухой сезон для Карфагена, когда никакие соборы там были немыслимы, обычно происходя с половины мая по конец июня. Таким образом, тот факт, что на соборе 254 года видное место занимало дело испанских церквей, ни в каком случае не позволяет нам поместить собор весной, а решительно требует перенесения его на осень.

Почти столь же бесспорен и 254 год для данного собора. Он выводится, главным образом, все из того же факта опрометчивого поступка Стефана, свидетельствующего об его мало опытности и неосведомленности в канонах церкви, возможной для епископа только разве на самых первых порах его служения. Впрочем, здесь, конечно, не исключена возможность и другого объяснения, – что папа Стефан сознательно и намеренно проделал все это, с целью показать свою самостоятельность и не связанность теми канонами, которые вырабатывались в карфагенской церкви. Такой взгляд энергично развивает и отстаивает, например, Nelke, который видит в данном письме отголосок не начала, а конца борьбы Киприана со Стефаном, почему и относит его к весне, или даже

к осени 256 года.¹²¹³ Но приводимые Nelke аргументы далеко не такого свойства, чтобы поколебать общепринятый взгляд. Действительно, если бы письмо это редактировалось после окончательного разрыва со Стефаном, то, в виду осязательной виновности Стефана, Киприан, вероятно, не стал бы его щадить и использовал бы этот случай, для того чтобы уронить своего заносчивого оппонента. В данном же письме заметно крайне осторожное, даже бережное отношение к личности епископа Стефана. Его вина как бы совершенно затушевывается и все время идет речь лишь об виновности обманувших его испанских епископов-либеллятиков. Если же кое где, больше между строк, и можно находить косвенные обличения Стефана, то они носят чисто принципиальный, а отнюдь не личный характер, какой, например, получился в позднейших письмах Киприана и Фирмилиана кесарийского, после резкого столкновения их со Стефаном, по вопросу о крещении.¹²¹⁴ Поэтому гораздо логичнее видеть здесь первичное зарождение полемической борьбы Киприана со Стефаном, а отнюдь не её окончательный финал, как то полагает Nelke. Но весьма правдоподобно, что, именно, это самое – наполовину невольное вмешательство карфагенской церкви в распоряжение Стефана относительно Василида – послужило одним из тех *casus belli*, которые, сначала, создали натянутость отношений Стефана с Киприаном, а в дальнейшем – привели их и к более резкому конфликту, закончившемуся полным их разрывом.¹²¹⁵

Здесь весьма уместно вставить сжатый экскурс и о другом, еще более значительном поводе столкновения Киприана со Стефаном, который Benson, по аналогии с предшествующей «испанской апелляции» (the *spanisch appeal*), удачно называет «галльской апелляцией» (the *gaulische appeal*).¹²¹⁶ Это – известное письмо епископа Киприана к папе Стефану по делу галльских церквей, требовавших суда и низложения новацианствующего епископа Маркиана арелатского.¹²¹⁷ Письмо это, как видно из его анализа, было написано Киприаном в ответ на письмо митрополита галльских церквей епископа Фаустина лионского, после того, как неоднократные обращения самого Фаустина и других его коллег¹²¹⁸ к папе Стефану

оказались безрезультатными, в силу чего, оно и получает характер как бы апелляционного вмешательства в дело римско-галльских церквей. Одни из ученых помещают «галльскую апелляцию» непосредственно перед «испанской» (Tillemont, Harnack, Молчанов), большинство других ставят ее тотчас же после неё (Benson, Aubé, Langen, Monceaux, Soden, Дюшен). А некоторые, как, например, отец Молчанов готовы считать обе этих родственных апелляции синхронистичными и одинаково относящимися к работе Карфагенского собора 254 года.¹²¹⁹ Признаемся, что это последнее предположение очень заманчиво и для нас. Но мы все же не рискнем к нему присоединяться, по полному отсутствию объективного материала; да никакого намека на что-либо не находим мы, к сожалению, и у самого Молчанова. Однако чрез все это, «галльская апелляция» не теряет для нас своей цены, так как Она, во-первых, является важным отголоском новацианской схизмы и постановлений предыдущих о ней соборов; во-вторых, дает любопытный материал для характеристики тогдашнего церковного управления и между церковных отношений, и в-третьих – служит непосредственным «введением» к истории последующей драматической борьбы Карфагена с Римом, являясь, по выражению Soden'a, «увертюрой к ней».¹²²⁰ Не входя, за недостатком места, в подробное раскрытие всех этих интересных пунктов, ограничимся указанием на общий тон и характер данного письма: Оно – по словам Soden'a – написано в очень энергичной форме (in ausserordentlich starken Formen), тоном того авторитета, каким Киприан привык писать к Корнелию».¹²²¹ Достаточно сослаться хотя бы на то, что Киприан почти предписывает папе, чтобы тот, как можно скорее, восстановил нарушенный порядок в Арелатской церкви, т.е. чтобы низложил Маркиана и произвел новые выборы, и чтобы обо всем исполненном не замедлил обстоятельно донести ему – Киприану. «Карфагенский епископ имеет здесь вид поборника дисциплины, установленной Корнелием и Луцием, и традиционной политики этих пап, забытой их преемниками. Тон послания показывает, по правде говоря, мало уважения к этому последнему. Заслуживал ли Стефан или нет этих упреков, он

вовсе не мог быть доволен полученным выговором. При этих-то обстоятельствах и разразилась распря из-за крещения еретиков».¹²²²

Снова возвращаясь к истории Карфагенского собора 254 года, закончим свое исследование об этом соборе выяснением его характера и его состава. Надежным опорным пунктом для сего является, конечно, прежде всего, список тех тридцати шести (без Киприана) епископов, которые поименно перечислены в заголовке 67-го письма (55-го р. п.). К сожалению, сам по себе этот список довольно нем, так как при именах епископов нет указания на их кафедры. Заставить этот список кое-что сказать можно лишь путем сравнительного изучения всех соборных списков Киприана и в особенности, путем сопоставления их с самым полным и ясным списком *Sententiae episcoporum*, чем мы и намерены позднее заняться специально. Теперь же, заходя несколько вперед, лишь скажем, что почти все эти епископы приходили в Карфаген из «проконсульской Африки», т.е. были ближайшими соседями своего метрополя, что, в свою очередь, определяло, так сказать, узко-провинциальный объем данного собора, превращало его в собор епископов лишь одной церковно-политической провинции, именно, «Африки», в строгом смысле, или «Проконсульской». Об этом, отчасти, свидетельствует уже и самое число присутствовавших на соборе епископов, меньшее, по сравнению с числом епископов на трех предшествовавших соборах (весенний 251 года – *plurimi*, но число не указано, осенний 251 года – 66 епископов, весенний 252 – 41). Monceaux, впрочем, не без основания подчеркивает сходство и в числе и в самых именах у списков двух последних соборов – весеннего 252 года и осеннего 254 года, – объясняя его тем, что «большинство епископов приходило из окрестностей Карфагена, Или из соседних с ним округов».¹²²³

Основываясь на том, что документ собора 254 года в качестве его членов определенно называет лишь одних епископов (36 *numerus episcoporum*), нельзя ли заключать, что собор был строго-епископским, как это и утверждают многие, не только ультрамонтанские, но также православные и даже

протестантские авторы? Ни в каком случае, и именно, потому что собор этот как видно из всего, был регулярным, одно-провинциальным собором. А состав таких соборов теперь, после обстоятельного специального их изучения, нам хорошо известен: это – во-первых, текущий, изменчивый и подвижной *numerus* провинциальных епископов, а во-вторых – неизменно постоянный *plenum* местной карфагенской общины, в составе её клира и верного народа и во главе с её епископом – всегдашним председателем и самих этих соборов.¹²²⁴ О клире и народе карфагенской церкви, как обязательном и неизменном фундаменте и фоне соборов, Киприан не находит даже нужным и упоминать особо, как о предмете всем ясном и общеизвестном, *implicite* разумеющемся в самом понятии провинциального собора. О текущей же и постоянно изменяющейся цифре епископов Киприан, наоборот, говорит почти постоянно, так как эта величина заранее не могла быть определена; а между тем она была очень важна, поскольку давала представление о том радиусе, который, так сказать, непосредственно описывал собой тот или другой провинциально-соборный круг; а также косвенно она говорила и о степени авторитетности собора для других церквей (чем больше епископов, тем выше и авторитет самого собора). Впрочем, хотя прямого упоминания о клире и народе местной церкви, как активных элементах Карфагенского собора 254 года, по вполне понятным мотивам и нет в письме епископов, однако несколько косвенных указаний на все это можно находить и в нем. И самое веское из таких указаний – это тот весьма высокий взгляд на роль клира и народа в каждой местной церкви, который проходит через все указанное письмо. В данном отношении характерны уже одни адресаты соборного послания – пресвитер Феликс, из церкви города Леон-Асторги, и диакон Эмилий с народом, из церкви города Мерида. Если целый собор, на котором присутствовало не меньше 37 епископов, нашел возможным адресовать свое, подробно мотивированное решение, в одном случае, «пресвитеру», а в другом – даже «диакону и народу», то ясно, что пресвитеры, диаконы и народ, в глазах собора, стояли достаточно высоко и имели все права

на внимание и уважение. Правда, многое здесь объясняется и обстоятельствами дела. В церквях городов Леона и Мерида не было бесспорного епископа, или, выражаясь точнее, хотя Феликс и Сабин и были, как раз, именно, такими вполне законными епископами, но правильность их не для всех была одинаково бесспорна, и вообще нуждалась еще в авторитетном утверждении, которое и сообщил им теперь Карфагенский собор 254 года. Так что, повторяем, адресование соборного послания не на имя епископов двух испанских церквей, а на имя верного их клира и народа, в значительной степени, вызывалось самым предметом спора и сопутствующими ему обстоятельствами дела.¹²²⁵ Но, конечно, для Карфагенского собора, если бы он стоял на почве признания лишь исключительно епископского представительства, все же оставался выход – он мог бы свое послание адресовать епископам соседних с двумя заинтересованными испанских церквей, хотя бы, например, тому же Феликсу, епископу Цезаравгусты, который по этому делу уже сносился с Карфагенским собором.¹²²⁶ Однако собор ничего подобного не предпринимает и без всяких колебаний или оговорок шлет свое послание, в одном случае, «пресвитеру», в другом – даже «диакону и народу», чем молчаливо, но убедительно доказывает, что авторитет клира и народа в каждой местной церкви он ставит очень высоко.

Что касается, наконец, самых постановлений или канонов Карфагенского собора 254 года, то, если судить по единственному дошедшему до нас его памятнику, собор не творил новых канонов, а лишь применял на практике составленные раньше, на предыдущих соборах (Карфагенском и Римском). Отличительной особенностью данного собора можно признать разве только то, что на этот раз канон о «падших» пришлось применить не к простым lapsi, а к епископам, да еще к таким, какие были восстановлены папой. Вот, в истории развития папства, или точнее говоря, исторической критики папских притязаний, данный факт, как и вся, вообще, история столкновения папы Стефана с Киприаном и восточными епископами, имеет глубокий интерес и весьма важное значение.¹²²⁷ Не входя в обсуждение этого серьезного

вопроса, как непосредственно к нашей теме не относящегося, подчеркнем только то, что суть дела здесь ясна и очевидна: папы, очевидно, уже не прочь были считать себя полновластными хозяевами и распорядителями церкви, несвязанными никакими посторонними, пусть даже и соборными решениями.¹²²⁸ Но еще больше очевидно, что ни испанская, ни карфагенская церковь нисколько и не думают признавать за папой такого права, и делают это настолько решительно и твердо, что даже не считают нужным критиковать папских взглядов, а просто их игнорируют, основываясь лишь на Св. Писании, да руководясь постановлениями предыдущих соборов.

Не безынтересен, наконец, и еще один вопрос, стоящий в связи и с историей рассматриваемого нами Карфагенского собора – каким образом Испания, ближайшая соседка Италии и Рима, могла попасть в сферу церковного влияния Африки и Карфагена? Здесь, помимо того сильного влияния, каким пользовались тогда личность Киприана и авторитет его церкви, не только на всем Западе, но в значительной мере даже и на Востоке, многое объясняется еще и этнографическим составом тогдашней западной Испании, а равно и существовавшими тогда путями сообщения. На всем западно-приморском побережье Испании было рассеяно множество финикийских, африканских и малоазийских колоний, вливавших сильную финикийско-азиатскую струю и в основные этнические группы аборигенов Испании.¹²²⁹ Восточная же половина Испании, примыкавшая к Италии, прорезывается несколькими горными хребтами, затрудняющими сообщение с Италией и Галлией. Так что Испания, в особенности, западная, приморская гораздо легче, удобнее и скорее могла сноситься морем с Африкой и Карфагеном, чем сухопутным путем достигать, например, Рима. Наконец, не забудем, главное, того, что испанские церкви ждали сначала справедливого суда от Рима; и лишь после того, как в этом ожидании им пришлось глубоко разочароваться, они, как бы уже в порядке апелляции, принуждены были обратиться к другой влиятельной соседке – к церкви Карфагена, испытанная твердость в вере и мудрость которой в делах этого рода

получили широкую огласку и стояли заслуженно высоко в глазах всего, в особенности, западно-христианского мира.¹²³⁰

Глава 6. Соборы по поводу спора о «крещении еретиков» (эпохи св. Киприана Карфагенского)

I. Характеристика «крещальных споров» киприановой эпохи

Карфагенские соборы киприановой эпохи, как мы выше это уже и отметили, естественно, самыми своими сюжетами, распадаются на две группы: на соборы по делу Iarpsi и соборы по спору о «крещении еретиков».

Первую группу составляют четыре нами уже рассмотренных карфагенских собора – два 251 года (весенний и осенний), один – 252 года (весенний) и один 254 года (осенний). Другую группу образуют три собора, падающие на период глубокого мира церкви, т.е. на первое трехлетие правления императора Валериана (253–256) и по годам они распределяются так: один собор в 255 году (осенний), и два – в 256 году (весенний и осенний).¹²³¹

Связь новых споров – о крещении еретиков – с только что рассмотренными нами – о принятии Iarpsi – самая близкая и очевидная. В самом деле, если церковь принципиально высказалась теперь за обратный прием всех, раскаявшихся «падших», то она необходимо должна была определенно указать и практический путь такого приема, т.е., самый религиозный акт, посредством которого должно было совершаться обратное воцерковление. А на счет этого в тогдашней церкви еще не существовало одного общеобязательного решения. На практике же применялись два способа: или акт полного, повторного крещения, или только акт возложения рук, символизирующий отпущение грехов и низведение даров Св. Духа (аналогия с миропомазанием, *confirmatio*). Первая, более строгая практика, как мы видели, утвердилась в церквях Малой Азии, Сирии и северной Африки; вторая, смягченная – в Риме, Александрии и Палестине.¹²³²

Самое возникновение этой разницы, как мы уже знаем,¹²³³ стоит в связи с ростом церковной ортодоксии и обусловлено борьбой древней церкви с ересями. По мере того, как внутреннее содержание христианства все больше и определенной выяснялось, все точнее и строже

самоопределялось и резче отделялось и от соприкосновенных с ним гностических философов, и его внешняя сторона или церковно-правовая организация также все решительней и строже заключалась в свой собственный круг и яснее отмежевывалась от всего ей постороннего, чуждого и еретического. И чем дальше шел этот естественный церковный процесс, чем яростнее были атаки на церковь со стороны окружавшего ее язычества, а позднее – еретичества и сектантства, тем воинственнее становилось и сама христианская церковь, тем строже она замыкала свои входы и выходы и тем отрицательнее и суровее делалось её отношение ко всем внешним и внутренним врагам, обозначаемым общим понятием «еретиков».

Что церковная борьба с ересями стояла в самой тесной связи со спорами о крещении, это подтверждается и многочисленными фактами их параллельного развития и обострения. Крещальные споры возникли, именно, там, где началась и усиленная борьба с ересями – именно, на Востоке, в церквях Малой Азии, Сирии и Антиохии. Едва ли не первым толчком к развитию таких споров послужила борьба с гностицизмом; а особенно обострила их, как выше мы видели,¹²³⁴ полемика с монтанизмом, вызвавшая составление целых трех соборов по вопросу о крещении еретиков – это Карфагенского, при Агриппине (около 220 года) Иконийского (около 230 года) и Синадского (около 235 года). Недаром мы, в заключение своего исследования об этих соборах, принуждены были констатировать, что «споры и соборы о крещении еретиков как бы шли по следам монтанизма» и проложили аналогичный же путь развития и для борьбы церкви с родственным ему новацианством.¹²³⁵

Но уже одно то, что вопрос о крещении еретиков даже на месте его возникновения вызывал споры и потребовал соборов, говорит о принципиальной его неясности и практической несогласованности в его решениях. Мы уже знаем, что три вышеупомянутых собора сделали постановление об обязательном перекрещивании еретиков. Но отсюда же ясно, что, следовательно, раньше-то такой обязательности не

существовало, что возможны были и другие, облегченные способы приема еретиков в церковь; потому что в противном случае, разумеется, не было бы нужды ограждать авторитетом соборов то, что и так пользовалось общим признанием. Отсюда, более или менее, ясно, что суровая дисциплина перекрещивания еретиков возникла в церкви не от начала, а сложилась в ней сравнительно позднее, приблизительно с конца II века; раньше же ей предшествовала другая, более снисходительная церковная практика. Вот почему и новая, вводимая соборами дисциплина перекрещивания далеко не получала всеобщего признания: в ней видели уклонение от древней апостольской традиции, излишнее и бесполезное новшество, новшество тем более нежелательное, даже вредное, что оно противоречило и догматическому учению об единстве и не повторяемости таинства крещения.

Во главе таких недовольных более строгой практикой перекрещивания стояла влиятельная римская церковь, как это, между прочим, можно заключать и из одного полемического указания известного антипапы – Ипполита римского, где он обвиняет своего более счастливого соперника папу Каллиста также и в том, что «при нем дерзнули ввести в церковь второе крещение».¹²³⁶ Правда, профессор Болотов признает это место из полемического трактата Ипполита одним из самых темных и комментарии к нему считает наиболее запутанными.¹²³⁷ Разбираясь во мнениях и объяснениях ученых, сам Болотов отдает предпочтение взгляду Döllinger'a, согласно которому упрек Ипполита по адресу Каллиста носит чисто пассивный характер: римский епископ виноват уже тем, что не протестовал против повторного крещения, введенного собором Агрипинна карфагенского. Признавая и, со своей стороны, это мнение наиболее удачным, мы получаем ясное доказательство того, что Рим принципиально был настроен против повторения крещения над еретиками, если даже такой, в общем, строгий римский ригорист, каким был Ипполит и тот в повторении крещения видит тяжкое преступление.¹²³⁸

Таким образом, за первую половину третьего века окончательно выяснились и определились две различных точки

зрения на вопрос о крещении еретиков: большинство восточных церквей и церковь карфагенская довольно решительно склонились на своих соборах к практике перекрещивания. Тогда как церкви западные, во главе с римской, а также церковь александрийская (и палестинская) отстаивали не повторяемость крещения и практику иных, облегченных форм приема еретиков (чрез покаяние и возложение рук).

В самом же начале второй половины третьего века разность двух только что указанных точек зрения обострилась до последней степени и привела даже к временному разрыву церквей запада и востока. Обстоятельствами, подлившими масла в огонь, явились, с одной стороны, новацианская схизма, а с другой – личное столкновение двух крупнейших деятелей той эпохи – Киприана карфагенского и Стефана римского. Новацианский раскол, как мы видели,¹²³⁹ возник, первоначально, на почве, в значительной мере, личной борьбы Новациана с предпочтенным перед ним римским епископом Корнелием. Но вскоре это личное недовольство осложнилось и принципиальными мотивами – сначала, протестом против снисходительного отношения к lapsi, а затем и провозглашением абсолютного «кафаризма» новацианской церкви, т.е. полного извержения (или недопущения в нее) всех павших и порочных лиц. Хотя суровое новацианство и встретило решительный отпор на соборах Карфагена, Рима и Антиохии, однако это не помешало ему распространиться и, слившись с родственными ему монтанистическим и, вообще, ригористическими кружками, сорганизоваться в довольно прочные новацианские общины, или церкви. Мы знаем, что кроме родины новацианства – Рима, подобные общины существовали и в Карфагене (еп. Максим) и на всем Востоке, где новацианство нашло, пожалуй, наиболее сочувственный себе прием и чуть ли даже не пользовалось прямой поддержкой некоторых православных епископов.¹²⁴⁰ Характерной чертой новацианских общин, так же, как раньше и монтанистических, являлось их презрительно-гордое и высокомерное отношение к православным церквям: свои общины они считали союзом «святых и чистых христиан», православные же – сбродом

порочных грешников, которых они соглашались принимать в свои общины только после перекрещивания. Таким образом, практику перекрещивания наиболее энергично пропагандировали сами же новациане.

Однако и из среды тех же новациан стали нередки случаи их раскаяния и обращения к церкви. Что на это повлияло – новая ли гуманная тактика церкви в отношении ко всем *lapsi*, или опасность смерти, в виду сильного развития чумной эпидемии, или общее церковно-политическое успокоение? – ответить довольно трудно: вернее всего, что здесь действовали все указанные причины вместе. Но факт был на лицо: новоявленные еретики – новациане стали искать обратного приема в церковь и таким образом, снова поставили на очередь вопрос о способах этого приема, а следовательно, тем самым снова подняли и принципиальный спор о крещении. Hefele и Молчанов предполагают почему-то, что крещальный спор на этот раз начался между папой Стефаном I и восточными, малоазийскими епископами, и что Киприан только позже встрял в этот спор.¹²⁴¹ Но мы совершенно не разделяем такого мнения и не видим, почему бы инициативу спора надо непременно приписывать или папе Стефану или церквям Востока? У Стефана, насколько известно, не было никакого нового повода поднимать старый крещальный спор с Востоком; а церкви Востока всего менее были расположены начинать борьбу с новацианами, хотя бы уже по одному тому, что они, скорее, им симпатизировали, чем с ними воевали. В эту борьбу восточные церкви были втянуты уже позднее, и по мотивам принципиального, а не практического свойства. Все же дисциплинарные споры обычно начинались не с теории, а с практики, с необходимости, так или иначе, решить вопрос, выдвинутый самой жизнью. И вот, подходящую почву для такой-то, именно, житейско-практической постановки данного вопроса мы и усматриваем в церквях Африки, где эти споры первоначально носили чисто-местный характер и зависели от местных же условий. Дело в том, что африканские церкви, географически лежавшие между востоком и западом, и идейно испытывали на себе влияние и того и другого. Потому-то и по

вопросу о крещении здесь никогда не было такого однообразного, строго определенного решения, как, например, в Малой Азии, или в Риме. Правда, после собора Агриппина здесь возобладала восточная практика перекрещивания еретиков. Но, очевидно, и западно-римская точка зрения не оставалась тут без влияния, а кое-где встречала даже еще большее сочувствие, чем восточно-карфагенская, как это можно заключать из переписки Киприана с нумидийскими и еще больше с мавританскими епископами.¹²⁴²

II. Пятый Карфагенский собор при епископе Киприане весной 255 года

Большинство ученых первым документом, имеющим отношение к Карфагенскому собору 255 года, снова поднимающим самый вопрос спора, склонно признавать письмо епископа Киприана к Магну.¹²⁴³ Из анализа этого письма, действительно, открывается, что Магн запрашивал Киприана относительно, того, «должно ли в числе прочих еретиков крестить и освящать в католической церкви (*baptisari et sanctificari in ecclesia catholica*) законным, истинным и единым крещением (*legitimo et vero unico ecclesiae baptismo*) и тех, которые приходили от Новациана, после его бани (*profanum eius lauacrum*)?»¹²⁴⁴ На поставленный вопрос Киприан дает вполне ясный и определенный ответ, и ответ, именно, отрицательный, основывая его на таком силлогизме: действительное крещение может быть совершено только в истинной церкви; новацианская церковь – еретическая, следовательно, крещение её не действительно, а потому, при обращении новациан из еретичества в православие, их необходимо перекрещивать, или точнее, только крестить. Несмотря на всю формальную правильность такого силлогизма, далеко не все были одинаково убеждены в его материальной состоятельности. Даже и в недрах самой североафриканской церкви нашлось не мало таких лиц, которые думали иначе и вызвали Киприана на следующее серьезное сетование: «мы не удивляемся, что они сами (еретики новациане) стоят за свое нечестие... Но то удивительно, даже более – досадно, и прискорбно, что христиане заступаются за антихристов и что внутри самой церкви стоят против церкви нарушители веры и предатели церкви».¹²⁴⁵ В точности, конечно, еще не известно, кого здесь Киприан разумел под противниками церкви, нарушителями веры и предателями церкви» (*praeuricatores fidei atque ecclesiae proditores*)? Весьма возможно, что он намекал здесь и на несимпатичную ему практику римской церкви, во главе с её предстоятелем – епископом Стефаном. Но более вероятно, что

под такими «изменниками своей веры» Киприан разумел здесь всех тех африканцев, которые отступали от постановлений своего же раннейшего собора (при Агриппине). Несомненно, во всяком случае, одно, что корреспондент Киприана – епископ (?) Магн¹²⁴⁶ не имел какого-либо собственного, твердо определенного решения, почему, он и обращался за советом к своему старшему и авторитетнейшему собрату.¹²⁴⁷

Письмо епископа Магна и ответ на него епископа Киприана, при всей их принципиальной важности, были все же делом частной переписки двух лиц – юного и малоопытного епископа, с одной стороны (*Magno filio*) и умудренного опытом и годами старейшего его коллеги, с другой. Но вскоре мы встречаемся и с официальной перепиской по тому же самому вопросу об еретическом крещении (в более широком объеме – не одно новацианское крещение, а еретическое и схизматическое, вообще), – перепиской тем более ценной и важной для нас, что она, по-видимому, происходила между целыми двумя африканскими соборами.

Единственным, дошедшим до нас памятником этих двух соборов является письмо Киприана, отредактированное им от лица собора тридцати одного епископа и адресованное к восемнадцати нумидийским епископам.¹²⁴⁸ Письмо это признается за один из подлинных актов Карфагенского собора 255 года и потому требует особого к нему внимания. В заголовке названного письма помещены два перечня епископских имен: во-первых, список карфагенских авторов послания – тридцать одного епископа из провинции *Africa Proconsularis*; а во-вторых – список его нумидийских адресатов – восемнадцати епископов из провинции *Numidia*. Уже одно простое сопоставление двух списков наводит на догадку, что это – не случайная группа епископов двух провинций, а какое-либо организованное их собрание. По отношению к первой, проконсульской группировке вопрос решается просто и легко первыми же словами самого текста послания: «все мы вместе, на соборе, прочли, возлюбленнейшие братья, ваше письмо» (*cum simul in concilio, essemus, fratres carissimi, legimus littera uestras*). Ясно, что группа епископов проконсульской Африки

представляла из себя собор, и именно, очередной Карфагенский собор 255 года, (вероятно, весенний). Заключая отсюда по аналогии, мы приблизительно то же должны допустить и относительно второй группы восемнадцати нумидийских епископов, т.е. что и она представляла собой также какой-либо местный собор. Но был ли этот собор провинциальным собором всех нумидийских епископов, или здесь собрался только избирательный собор для поставления епископа на какую-либо вакантную нумидийскую кафедру? На это мы, к сожалению, лишены возможности ответить вполне определенно. Учитывая, впрочем, сравнительно небольшое число епископов и имея в виду прецедент аналогичного обращения к Киприану шести епископов, собиравшихся в городе Капсе для поставления своего нового коллеги,¹²⁴⁹ мы склоняемся больше в сторону второго предположения, т.е. что собор восемнадцати нумидийских епископов был не провинциальным, а избирательным.¹²⁵⁰ Во всяком случае, самый анализ приложенных двух списков и их сопоставление с подобными же списками от предыдущих и последующих соборов (252, 254 и 256 годов) очень поучителен и дает ценные выводы по вопросу об объеме и составе африканских соборов той эпохи. Отлагая детальный анализ всех соборных списков на особое приложение к нашей книге, здесь только заметим, что имена первого списка (тридцати одного епископа), за немногими, вполне понятными исключениями (вызванными, например, смертью), почти полностью повторяются в списках соборов 252 и 254 годов, откуда следует, что все эти соборы принадлежали к одной категории, были типичными соборами одной провинции, именно, Проконсульской Африки, во главе с метрополем её – Карфагеном.¹²⁵¹

Существует, впрочем, мнение, что собор 255 года был не регулярным, а чрезвычайным, именно, – вызванным запросом нумидийских епископов, который, хотя и был обращен к Киприану, но, в сущности, заключал в себе совершенно определенную просьбу – передать это дело на решение собора.¹²⁵² Однако с таким взглядом трудно согласиться, так как ему противоречит и заголовок данного послания и самый его

текст. Ниоткуда не видно, что письмо нумидийских епископов было написано еще до собора и адресовано лично к Киприану. Наоборот, из перечня имен обоих списков, помещенных в заголовке письма, следует, что как ответ, так и запрос носили коллективный характер, т.е. направлены были от лица одного собора (нумидийского, избирательного) к другому (карфагенскому, провинциальному). Не вернее ли полагать, что, как раз то обстоятельство, что ко времени собрания нумидийских епископов Карфагенский собор или уже начался, или вскоре имел открыться, и навело нумидийцев на мысль обратиться за разрешением своего сомнения, именно, к нему? Да то же самое подтверждают и начальные слова соборного послания: «все мы вместе, на соборе прочли, возлюбленнейшие братья, ваше письмо...» откуда совершенно ясно, что собор состоялся независимо от этого послания, и только уже после того, как он открылся, а быть может, даже уже успел вырешить свои текущие дела, он занялся чтением и обсуждением и нумидийского послания. Мы констатируем здесь полную аналогию с предыдущим Карфагенским собором 254 года, где точно также видное место занимало расследование постороннего дела – схизмы испанских церквей. Но как тогда мы не сочли возможным признать, чтобы испанская схизма послужила поводом к созыву карфагенского собора, так теперь еще больше не видим основания допускать подобной ошибки. Карфагенский собор 255 года, по аналогии с предыдущими соборами 251, 252 и 254 годов, был очередным провинциальным собором, обычно собиравшимся вскоре после Пасхи, преимущественно в мае месяце, если не встречалось к тому каких-либо особенных препятствий, заставлявших или вовсе отказываться от созыва очередного собора, (как это было, например, в 253 году), или переносить его на осень (как произошло в 254 году). Таким-то весенним, очередным собором был и Карфагенский собор 255 года, зная обычный срок которого нумидийцы могли даже и заблаговременно, именно, к этому моменту приурочить и самую отсылку в Карфаген своего запросного письма.¹²⁵³

В самой трактовке собором вопроса, предложенного нумидийцами, мы не встречаем почти ничего нового, по сравнению с выше изложенной аргументацией Киприана в письме к Магну. Вообще, рука Киприана на редакции соборного послания заметна весьма сильно: большинство не только мыслей, но и самых выражений совпадают с личными письмами Киприана, по тому же самому вопросу.¹²⁵⁴ Единственным дополнением в послании собора является разве только то, что собор усиленно подчеркивает давность своей традиции, как бы полемизируя с теми, кто упрекал их за новизну: «мы изложим вам наше мнение, мнение не новое, но давно уже постановленное нашими предшественниками».¹²⁵⁵ Очевидно, здесь имеется в виду постановление Карфагенского собора, состоявшееся при Агриппине и действовавшее при его преемниках – Оптате и Донате. Основная мысль всего соборного послания та, что «так как у них (еретиков и схизматиков) все ничтожно и лживо (*inania et falsa sint*), то мы и не должны одобрять ничего, совершенного ими»; а, следовательно, не должен признавать и их крещения, производя при их приеме свое, настоящее и единственно действительное крещение. Самый канон данного собора, по-видимому, почти с буквальной точностью воспроизведен в конце послания: «таким образом мы, пребывающие с Господом, соблюдающие Его единство и, по удостоению Его, проходящие священническое служение в Его церкви, должны отринуть, отвергнуть и почитать нечестивым все, совершаемое противниками Его и антихристами; должны тем, которые, обращаясь от заблуждения и нечестия, познают истинную веру одной церкви, преподать вполне таинства божественной благодати и истину единства и веры».¹²⁵⁶

Точно также не находим мы здесь ничего нового и по-другому, всегда особенно интересному для нас вопросу – о составе Карфагенского собора 255 года. Впрочем, важно подчеркнуть уже одно то, что и здесь мы имеем на лицо все, хорошо знакомые основные элементы, из которых обычно состоял регулярно-провинциальный собор, и к тому же наблюдаем их все при тех же, уже определенно известных нам

соотношениях и ролях. Физиономию каждого провинциального собора, как нам это достаточно известно, всегда определяла присутствовавшая на нем епископская группа. Ведь, именно, она – эта группа епископов провинции, съезжавшихся одновременно в церковную общину метрополия и превращала собрание местной метрополичьей церкви в то самое, что получало название провинциального собора. Отсюда совершенно несомненно, что епископская группа и была его главной, образующей силой, которая, собственно, этот собор и составляла, так как без неё собор был бы только местным, а отнюдь не провинциальным. А так как епископы и по своему благодатно-иерархическому положению, и по своему церковно-административному значению стояли во главе церкви, являлись её пастырями, отцами и главными администраторами, то вполне понятно, что и на провинциальном соборе они занимали особое, более активное, руководственно-влиятельное положение, были, так сказать, верхним, наиболее важным и видным соборным пластом. Что все это вполне осязательно и бесспорно засвидетельствовано и в источниках собора 255 года, об этом распространяться не приходится: достаточно указать только на поименный список епископов в начале LXX (57) письма и на не менее ясное обозначение членов собора, как «проходящих священническое (епископское) служение» (*secundum eius dignitatem sacerdotium eius in ecclesia administramus*), чтобы убедиться, что определение собора, и составлено и исходит, именно, от лица бывших на соборе епископов. Так что с этой стороны, и данный Карфагенский собор, как всякий провинциальный (и чрезвычайный), может быть назван «епископским».

Однако, и из самого понятия провинциального собора и из всех ранних прецедентов, нам не менее твердо известно, что на каждом провинциальном соборе присутствовала и вся местная община метрополия – её клир и верный народ, составлявшие как бы низший, основной соборный пласт, его фундамент и опору, где *sententiae episcoporum* проходили чрез *consensus cleri et plebis* и получали общецерковное, канонически-обязательное признание (*receptio ecclesiae*). Этот

необходимый, всегда себе тождественный и неизменный элемент собора как бы *implicite* мыслился в самом понятии о нем. А так как он, кроме того, стоял позади епископата, как бы несколько в тени и был менее активен (да и самая его активность была существенно иною, именно, – коллективной, а не личной, как у членов епископской группы), то совершенно в порядке вещей, что соборные источники говорят об этом элементе всегда меньше и скупее. Почти вовсе молчат об этой соборной группе и наши источники, собора 255 года. Однако, в одном из них мы находим такое, совершенно определенное указание на членов клира – «пресвитеров»: «недавно на соборе постановили об этом предмете мы, весьма многие соепископы, с присутствовавшими сопресвитерами».¹²⁵⁷ Самое сопоставление здесь «соепископов» с «сопресвитерами» не оставляет сомнения в том, что под последними надо разумеать действительных «пресвитеров» – вероятно, членов карфагенского клира. Следовательно, наличность *cleri* – совершенно ясна; а она логически влечет за собой и присутствие *plebis*, ибо это были две связанных группы единого целого (пленума местной церкви).

Естественным заключением истории весеннего Карфагенского собора 255 года и вместе как бы логическим переходом к дальнейшему повествованию является ответ на вопрос – зачем нумидийцы, которые в вопросе о крещении еретиков, по словам соборного послания, «верно и твердо держались кафолического правила» (*ueritatem et firmitatem catholicae regulae*), запрашивали об этом деле Карфагенский собор? Подобный вопрос понятен лишь в устах того, кто, как епископ Магн, или колеблется, или даже больше симпатизирует противоположной практике; но всего менее – в устах тех, кто твердо держится одинаковой с Карфагеном практики. Остроумный и убедительный ответ на поставленный вопрос дает Nelke, который говорит, что нумидийцам авторитетно-соборное подтверждение их практики нужно было не столько для них самих, сколько для их соседей – епископов провинции Мавретании. В этой последней влияние римской практики сказывалось всего сильнее, и она готова была признать

действительность крещения у еретиков и, следовательно, его неповторяемость при переходе в православную церковь.¹²⁵⁸ А когда нумидийцы указывали мавретанцам на их отступление от постановления Агриппинова собора, то мавретанцы мало этим смущались и в свою очередь выставляли на вид, что собор Агриппина ввел «новшество», неизвестное древней церкви. Вот тогда-то нумидийцы и обратились в Карфаген за добыванием новых, более веских полемических аргументов против мавретанцев.¹²⁵⁹ Справедливость этой остроумной догадки в полной мере подтверждается и последующими историческими фактами, ближайшим образом, перепиской Киприана с мавретанским епископом Квинтом, к разбору чего мы теперь и переходим.

В споре нумидийцев с мавретанцами о крещальной практике победа оказалась на стороне первых, так как Карфагенский собор 255 года всецело их одобрил и поддержал. Но и мавретанцы не хотели так легко и без боя сдаваться: они решили лично запросить Киприана и получить от него копию соборного постановления, как бы не доверяя нумидийцам, или опасаясь с их стороны субъективной окраски того, что происходило на соборе. С такой просьбой обратился к Киприану (не известно – устно, или письменно) через пресвитера Лукиана некто Квинт, как выясняется из одного позднейшего письма,¹²⁶⁰ епископ мавретанский. Во исполнение всех этих вполне законных и весьма понятных просьб, Киприан, прежде всего, шлет Квинту «список с письма (*exemplum epistulae*, экземпляр письма), в котором изложено то, что недавно на соборе (*nuper in concilio*) постановили об этом предмете (т.е. крещении еретиков и раскольников) весьма многие соепископы, с присутствовавшими сопресвитерами (*plurimi coepiscopi cum concypresbyteris qui aderant*)».¹²⁶¹ Список этот предназначался не только лично для Квинта, но и для сведения всех находящихся там (т.е. в Мавретании) соепископов.¹²⁶² Во вторых, к копии соборного послания Киприан присоединяет и свое собственное письмо к Квинту, в котором он, отчасти, еще больше усиливает мотивировку принятого собором решения, а главное – устраняет

те встречные возражения, которые, надо полагать, выдвигались, мавретанцами и имели в их глазах особенный вес.

Первое и едва ли не главное возражение – это ссылка на не повторяемость таинства крещения. Да, соглашается, Киприан несомненно, что крещение едино: «но оно едино потому, что церковь едина, а вне церкви крещение не возможно».¹²⁶³ Потому все те, кто крестились вне церкви, в сущности, не получили никакого крещения; и когда таковые приходят в нашу единую истинную и спасающую церковь, то мы их не перекрещиваем (ибо они и не были еще крещены, как следует), а только впервые крестим. На этом основании, если еретик был рожден в православной церкви и отпал от неё в последствии, но затем снова бы стал искать союза с нею, то такого еретика, как некогда правильно крещенного, подвергать новому крещению не следует; а совершенно достаточно только, в знак покаяния, возложить на него руку, чтобы принять в овчарню свою же заблудшую овцу. Но если приходящий от ереси является в истинную церковь только впервые, как совершенно ей чужой и непросвещенный, то, чтобы сделать его овцой духовного стада, необходимо пропустить его в ограду церкви чрез спасительную дверь крещения. Противники анабаптистской практики ссылались, затем, на древность, якобы не знавшую ничего подобного. Киприан готов им уступить в признании самого факта. Но он тут же дает ему объяснение и указывает не приложимость его к изменившимся условиям жизни: в древности существовали лишь первые, еще сравнительно слабые начатки ересей; и в эти ереси уклонялись, преимущественно, рожденные и крещенные в православной церкви. Их, конечно, не было никакой надобности перекрещивать. Но не то стало теперь, когда ереси умножились и развились и когда большинство еретиков никогда и не принадлежало к истинной церкви.

Наконец, оппозиция указывала на местные традиции и обычаи, укоренившиеся в тех или других церквах, ломать которые едва ли позволительно и с чисто церковной точки зрения. В ответ на это Киприан высказывает одну из замечательнейших своих мыслей, что обычай в церкви, сам по

себе, не имеет нормативной силы закона: «не должно предписывать на основании обычая там, где следует доказывать рассуждением».¹²⁶⁴ И эту мысль подтверждает апостольским примером известного антиохийского спора об обрезании двух первоверховных апостолов – Петра и Павла, в котором Петр, хотя и действовал согласно обычаю, однако уступил Павлу, руководившемуся внутренним пониманием самого духа новой религии. «Этим он научал и показывал, что каждому порознь может быть многое открыто к лучшему и что никто не должен отстаивать упорно то, что он однажды задумал и чего держится, но если будет предложено что-либо лучшее и полезнейшее, то всяк должен охотно принимать это».¹²⁶⁵ А так как Киприан свой взгляд на крещальную практику считал лучшим и совершеннейшим, логически вытекающим из догмата единства церкви, то в силу этого он и требовал его общего признания, не взирая ни на какие ошибочные прежние обычаи и традиции. И это тем более, что новую практику «по здравом рассуждении» утвердил и целый собор епископов африканской и нумидийской провинций, состоявшийся под председательством карфагенского епископа Агриппина.¹²⁶⁶ Таким образом, письмо Киприана к мавретанскому епископу Квинту, непосредственно примыкая к истории Карфагенского собора 255 года, прекрасно ее заключает и одновременно вводит нас в историю дальнейшего собора.

III. Шестой Карфагенский собор при епископе Киприане весной 256 года

Весенний Карфагенский собор 255 года, со всеми сопутствовавшими ему обстоятельствами,¹²⁶⁷ не только не локализовал вновь поднявшегося в Африке спора, но лишь сильнее его раздул, втянув в него, сначала, Мавретанию, а затем и Рим с Востоком.

Мы уже ознакомились с тем, как Мавретания, тяготевшая больше к римской крещальной практике, реагировала на постановление предыдущего собора 255 года. Она не хотела ему верить, и в лице одного из своих епископов (Квинта) запросила у Киприана точную копию соборного решения. Киприан не замедлил исполнить эту просьбу, присоединив к соборному посланию еще и свой собственный полемический трактат против держащихся иной крещальной практики. Этим самым всякие сомнения мавретанских епископов насчет взглядов Киприана и Карфагенского собора совершенно уничтожались и мавретанцы окончательно убеждались, что у себя в Африке, вместо искомой ими поддержки, они встречают полное и единодушное осуждение. Тогда они решили обратиться за поддержкой туда, где, как им было не безызвестно, иначе смотрели на дело, т.е. в римскую церковь и к её предстоятелю – папе Стефану.¹²⁶⁸ Последний, надо думать, тем охотнее внял такой просьбе, что, помимо интересов самого дела и защиты своей собственной церковной практики, она давала ему удобный повод свести старые, уже достаточно по разным поводам, накопившиеся счеты с влиятельным карфагенским митрополитом – Киприаном.¹²⁶⁹ Свой первый отклик на африканский спор о крещении папа дал в письме, адресованном к мавретанцам, которое чрез мавретанского же епископа Юбайяна стало известным и Киприану.¹²⁷⁰ Тогда Киприан, видя, что необходимое согласие по спорному вопросу далеко еще не достигнуто даже и для самой Африки и, особенно, чувствуя надвигавшуюся грозу из Рима, решил еще раз пересмотреть вопрос о крещении на ближайшем же

очередном весеннем соборе 256 года, причем самый собор Киприан озаботился пополнить и солидарным с ним во взглядах епископатом соседней провинции – Нумидии.¹²⁷¹

Собор этот, действительно, и открылся в Карфагене, в составе семидесяти одного епископа, прибывших из двух церковных провинций – «Африки» (Проконсульской, Africa Proconsularis) и Нумидии.¹²⁷² Происходил он, вероятно, в свое обычное время, т.е. весной, вскоре после Пасхи, хотя Benson почему-то и заявляет, что собор этот был «перед пасхой» (before Easter).¹²⁷³ По-видимому, он исходит здесь из того соображения, что, в виду исключительной важности вопроса и необходимости поскорее осведомить о нем папу, Киприан должен был особенно поторопиться с этим собором и назначит его не после Пасхи, а перед нею. Впрочем, некоторые авторы проявляют еще большую поспешность и готовы данный собор, как чрезвычайный, отнести даже на осень предыдущего 255 года.¹²⁷⁴ Но едва ли все эти догадки могут быть достаточно обоснованы. Ведь, тогда между осенним и весенним соборами 255 года у нас оставался бы промежуток всего в каких-либо два-три месяца, считая, что весенний собор закончился в июне, а осенний открылся в сентябре, как это бывало здесь обычно. А между тем, мы знаем, что в промежуток между двумя последними соборами произошел целый ряд событий, как-то: распространение, первоначально, смутного слуха о соборе по Мавретании, запрос мавретанского епископа Квинта, ответ на него епископа Киприана, недовольство мавретанцев таким ответом и обращение их в Риме к папе Стефану, сочувственный отклик Стефана мавретанцам. получение известий обо всем этом Киприаном и созыв им нового, более полного, (усиленного по составу) собора. На все это, при тогдашних средствах сообщения, разумеется, необходимо было время, и время сравнительно немалое, по крайней мере, превышающее вышеуказанный срок двух-трех месяцев. Так что весну 256 года следует признать гораздо более приемлемой для собора семидесяти одного епископа, чем осень предыдущего 255 года.¹²⁷⁵

Главным, дошедшим до нас памятником весеннего собора 256 года признается соборное послание, адресованное на имя папы Стефана и содержащее в себе сжатый очерк истории крещального вопроса, как он развивался и выяснялся в церквях африканских провинций за последнее время.¹²⁷⁶ Послание это начинается с довольно глухого заголовка: «Киприан и прочие брату Стефану»,¹²⁷⁷ подавшего некоторым повод отрицать тождество данного собора с тем собором семидесяти одного епископа Африки и Нумидии, о котором с такой определенностью говорится в следующем письме Киприана.¹²⁷⁸ Но полная беспочвенность и произвольность такого отрицания прекрасно разоблачена Nelke.¹²⁷⁹ Далее выясняется задача собора, состоявшая в том, «чтобы привести в порядок и обсудить общим соборным исследованием (et consilii communis examinatione) некоторые дела».¹²⁸⁰ Она и была достигнута собором, «на котором много было обсуждено и выработано» (multa quidem prolata atque exacta sunt).¹²⁸¹ Здесь мы находим, хотя и косвенное, но веское подтверждение той мысли, что собор этот был не чрезвычайным (ein aussergewöhnliches Concil – как думает Nelke 100 s.), т.е. собранным только по вопросу о крещении, а обычным, ежегодно составлявшимся для обсуждения текущих дел, которых за годичный срок, протекший от собора 255 года, действительно, могло накопиться немало (multa).

Но из числа этих, глухо помянутых *многих* дел отцы собора считают нужным осведомить папу только о *двух*, важнейших, потому что они «имеют ближайшее отношение к власти священства (ad sacerdotalem auctoritatem) и к единству и достоинству церкви, проистекающему от богоустановленного порядка (de diuinae dispositionis ordinatione)».¹²⁸² Во-первых, о выработанном еще на предыдущем соборе (255 года, 31-го епископа) и теперь снова подтвержденном решении – принимать еретиков через крещение – и во-вторых, об утвержденном на данном соборе каноне приема бывших клириков, без возврата им сана, а в звании простых мирян. Последний канон не был чем-либо новым, а являлся достаточно уже известным каноном о «падших клириках»,

неоднократно подтверждавшимся на предыдущих соборах, начиная с соборов 251 года и сравнительно недавно повторенным на соборе 254 года, по делу испанских либеллятиков – Василида и Марциала. Тем не менее, большая половина соборного послания посвящена мотивировке, именно, этого канона, что, пожалуй, являлось и излишним, потому что ни в ком не вызывало споров, а главное – было недостаточно осторожно и тактично, так бередило еще свежую рану папы Стефана, полученную им по делу испанской схизмы, где он явно был неправ. Однако, главным предметом послания служил все же не этот вопрос, а первый – о крещении еретиков, бывший в то время предметом оживленных споров. Если же, тем не менее, собор говорит о нем сравнительно немного, то лишь потому, что считает этот вопрос «недавно и со всем тщанием (*diligenter nuper expressum est*)¹²⁸³ уже дважды выясненным, сначала в соборном послании к нумидийским епископам, а затем, в письме Киприана к мавретанскому епископу Квинту. Потому, не желая повторяться, новый собор не делает своей собственной формулировки решения, а всецело принимает и одобряет ту, которая дана была раньше, в двух вышеназванных посланиях, копии с которых он и посылает теперь папе, чтобы ввести, его в курс дела. От себя собор 71-го епископа добавляет лишь один аргумент, как видно, направленный специально против римской практики – это указание на недостаточность для приема еретиков одного руковозложения, без совершения таинства крещения. Римская церковь, как известно, принимала всех еретиков только через возложение рук, которое, с одной стороны, символизировало собой акт покаяния, с другой – заменяло таинство миропомазания, или низведения даров Св. Духа на воспринимаемого от ереси. Послание собора и подчеркивает, что «одного возложения рук для принятия Св. Духа было бы еще не достаточно для них (т.е. еретиков), если бы они не получили с тем вместе и церковного крещения»,¹²⁸⁴ мотивируя это известным евангельским текстом о крещении водою и духом (Ин.3:5) и случаем из апостольской практики – с семьей сотника Корнилия, членов которой апостол Петр повелел все же крестить, несмотря на то что

предварительное сошествие благодатных даров Св. Духа на них было уже очевидным.

Общий тон письма – достаточно решительный и твердый, а его характер – положительный, а отнюдь не условный, или просительный, как хотят, иногда, представить дело авторы ультрамонтантского лагеря, которые находят, что Карфагенский собор будто бы представляет здесь свое предварительное решение чуть ли не на окончательный суд и утверждение папы.¹²⁸⁵ В послании Карфагенского собора нет и тени ничего условного, просительного, тем более заискивающего; наоборот, оно преподает, хотя и в очень деликатной форме, но твердый урок самому папе и написано, в общем, с большим достоинством и даже со властью, как это видно хотя бы, например, из следующего выражения: «к тому, возлюбленнейший брат, по общему согласию и власти, мы прибавляем и присовокупляем».¹²⁸⁶ Но, разумеется, послание собора, как прошедшее редактуру Киприана, носит все же печать его обычной осторожности, умеренности, дипломатичности, даже любезности. Потому-то здесь встречаются фразы о «степенности и мудрости» папы Стефана (*cum tua grauitate ac sapientia*)»,¹²⁸⁷ об его «благочестии и вере» (*pro religionis tuae et fidei ueritate*)¹²⁸⁸ «об общем уважении и чистой любви» к нему (*pro honore communi et pro simplici dilectione*).¹²⁸⁹ Но все это, как справедливо характеризует Nelke,¹²⁹⁰ не более, как «пустые фразы», обычная эпистолярная любезность в устах такого несравненного искусника этой литературы, каким был Киприан, И Ernst, полемизирующий здесь с Nelke, совершенно напрасно усиливается вложить в эти фразы то содержание, которого на самом-то деле они не имеют.¹²⁹¹ В противном случае, совершенно неприемлемой и необъяснимой была бы, например, такая фраза, непосредственно следующая за вышеуказанными комплиментами: «впрочем, мы знаем, что некоторые, раз принявши что-нибудь, ни за что не хотят уже, отказавшись от принятого, переменить своих мнений; и держатся однажды допущенных у себя злоупотреблений, не разрывая однако ж союза мира и согласия с товарищами своими».¹²⁹² Фраза эта,

что называется попадает папе не в бровь, а прямо в глаз, и уж конечно, если бы отцы Карфагенского собора были, действительно, проникнуты каким-то особенно почтительным пиететом к папе, то они не решились бы огорчать его этой колкой правдой и нашли бы для привлечения его на свою сторону иные аргументы и другой, более подходящий, язык. Впрочем, дипломатично-любезный редактор соборного послания тотчас же пытается и смягчить сухость предыдущей фразы таким заключительным признанием: «в этом деле (в споре о крещении) и мы никого не принуждаем, никому не даем закона, потому что всякий предстоятель свободен управлять своею церковью по своей воле, имея дать отчет в своем действовании Господу».¹²⁹³

Таким образом, из анализа соборного послания к папе Стефану с достаточной ясностью открывается, что весенний Карфагенский собор 256 года ставил себе две, совершенно определенных задачи: первую – достичь возможно полнейшего соглашения африканских церквей по вопросу о крещении еретиков, чрез привлечение к обсуждению его еще и нумидийцев; вторую – вызвать папу Стефана, главного вдохновителя оппозиционной партии, на открытое, гласное обсуждение вопроса, и даже попытаться, если это окажется возможным, переубедить его, в пользу карфагенской практики.¹²⁹⁴

В виду важности предмета и почтения к адресату, собор даже снарядил в Рим к папе Стефану особую депутацию из епископов, которой и поручил лично передать это послание папе, а также, быть может, и устно договориться с ним до какого-либо более определенного результата. При этом нисколько не исключалась возможность и того, что спорящие стороны могли и не прийти к соглашению, а каждая остаться при своем собственном убеждении, лишь бы только чрез это не нарушалось единение духа в союзе мира.¹²⁹⁵ Но папа Стефан этим-то, самым важным условием как раз и пренебрег, перенеся все дело на почву открытого разрыва: он вовсе не пожелал принять соборной депутации; да запретил это делать и всем членам своей церкви, поставив тем самым почтенных

африканских епископов в обидное положение каких-то отлученных грешников. Как о самой этой депутации, так и о презрительно-высокомерном отношении к ней папы Стефана мы узнаем случайно, из ответного письма Фирмиллиана, епископа кесарие-каппадокийского к епископу Киприану, где об этом поразительном факте говорят следующие иронические строки: «а как терпеливо и кротко принял он (т.е. Стефан) епископов ваших, отправленных к нему посланниками, когда не допустил их к собеседованию с собою, да сверх того, памятуя о взаимном уважении и любви, приказал всему братству не принимать их к себе в дома, чтобы пришедших лишить не только мира и общения, но даже и гостеприимного крова».¹²⁹⁶ Таким образом, разрыв между Римом и Карфагеном – и разрыв в довольно резкой и обидной форме – открыто начался, и произошел, исключительно, по вине папы Стефана, так как со стороны Киприана и африканских епископов были употреблены все усилия, чтобы предупредить конфликт, или, по крайней мере, возможно его смягчить. Но все было напрасно, так как папа, по-видимому, рад был прицепиться к случаю, чтобы свести старые счета с Киприаном и проявить свой нецерковный абсолютизм.

Послание к епископу Стефану является главным, но все же не единственным дошедшим до нас памятником весеннего собора 256 года. К нему же примыкают и два других документа – письма Киприана: одно к епископу Юбайяну, другое к епископу Помпею, характеризующие отчасти, и аргументацию собора, а главное – те события, которые происходили непосредственно в след за ним, в тот небольшой промежуток времени, который разделял собою весенний и осенний соборы 256 года. Не вдаваясь в подробный анализ внутреннего содержания этих писем, где более полно и обстоятельно развиваются уже хорошо известные нам мысли, отметим здесь лишь то, что знакомит нас с внешней, фактической стороной спора.

По существу дела, оба названных письма Киприана представляют собой полемические трактаты, критикующие определенные литературные произведения, в которых проводилась и защищалась римская точка зрения на спорный вопрос о крещении. Именно, письмо к Юбайяну – это критика

письма какого-то, не названного по имени автора,¹²⁹⁷ а послание к епископу Помпею – прямая отповедь Киприана на присланное к нему письмо папы Стефана.¹²⁹⁸ А так как возражения обоих сочинений, с которыми полемизирует здесь Киприан, нередко сходны до тождества (например, ссылка на обычай, указание на крещение кровью, снисходительное отношение к Маркиону и т.п.), то полагают, что автором их обоих было одно и то же лицо, именно, папа Стефан, принадлежность которому второго трактата известна вполне определенно.¹²⁹⁹

На основании этих двух писем Киприана, а также и другой, синхронистичной им литературы,¹³⁰⁰ самый ход дальнейших событий должно представить в таком виде. Хотя папа Стефан и не принял делегации Карфагенского собора 256 года, однако о состоявшемся на нем решении он, без сомнения, был осведомлен, чем только и можно объяснить его нетерпимое отношение к соборному посольству. Властолюбивый папа настолько был раздражен поведением Карфагенского собора и, прежде всего, его председателя Киприана, что первое время не хотел, или даже психологически не был в состоянии ему ответить. Но задержав свой ответ Киприану, папа поспешил ободрить сочувствовавших ему мавретанских епископов, из-за которых, главным образом, весь сыр-бор и загорелся. С этой целью он отправил туда послание, в котором, наряду с критикой карфагенской точки зрения на крещение, дал наиболее полную и обстоятельную защиту своей собственной, за что и получил от Киприана титул «благоприятеля и защитника еретиков», лица «упорно препирающегося из-за еретиков с братьями и со священниками».¹³⁰¹ Письмо это, как думаем мы, вслед за Ad. Harnack'ом, было уже вторым, отправленным им в Мавретанию, так как о первом, посланном вскоре после Карфагенского собора 255 г., говорилось выше.¹³⁰²

По-видимому, папа Стефан, крайне заинтересованный в торжестве своих взглядов, после каждого из карфагенских соборов, где эти взгляды терпели крушение, находил нужным оказывать поддержку своим мавретанским друзьям, являвшимся в Африке единственным оплотом римской практики.

Полученное мавретанцами новое, более обстоятельное по содержанию и более решительное по тону письмо папы,¹³⁰³ привело их в немалое смущение и поставило в крайне затруднительное положение. В самом деле, ведь мавретанская провинция, хотя сравнительно и была удалена от Карфагена, но все же находилась в административной юрисдикции североафриканской церкви и стояла, следовательно, в известной связи, а если угодно, то даже и зависимости от своего метрополя. Поэтому, разумеется, и двойной вотум Карфагенских соборов (255 и 256 годов) не мог не произвести на епископов Мавретании известного и, надо полагать, внушительного впечатления. С другой стороны, настойчивые убеждения папы, подкрепляемые его специальными посланиями, также не могли оставаться без влияния на мавретанцев, и влияния тем более сильного, что им оправдывалась и закреплялась крещальная практика, которая уже и без того господствовала здесь. Вполне естественно поэтому, что мавретанские епископы искали выхода из создавшегося, крайне затруднительного для них положения, и нет ничего удивительного, что двое из них – Юбайян и Помпей – обратились с мучившими их сомнениями к авторитетнейшему епископу – Киприану.¹³⁰⁴

Первым, бесспорно, обратился к Киприану и получил от него разъяснение епископ Юбайян. Так как он выразил желание «узнать внутреннее основание» (*motum animi*), как бы сокровенные душевные настроения¹³⁰⁵ взглядов Киприана, то последний, со всей обстоятельностью и излагает ему, сначала, самую историю вопроса, (начиная с собора Агриппина и кончая собором 71 епископов 256 года), а затем и его мотивировку, т.е. те догматико-дисциплинарные, отправные точки, из которых исходили и которыми руководились карфагенские соборы. Причем, в этой второй, важнейшей части своего трактата, Киприан очень видное место уделяет и критике римских возражений, с которыми он ознакомился из письма Стефана к мавретанцам, пересланного Киприану тем же Юбайяном.¹³⁰⁶ В общем, ответное письмо Киприана к Юбайяну, по своей исчерпывающей полноте, по своему высокому объективизму, по

своему логически-убедительному и спокойно-миролюбивому тону производит самое благоприятное, располагающее впечатление. Такое же впечатление оказало оно и на Юбайяна, который после того решительно перешел на сторону Киприана и даже благодарил его за братское наставление.¹³⁰⁷

В промежуток между отсылкой Киприаном писем к Юбайяну и Помпею произошло событие, ускорившее развязку и выведшее даже самого Киприана из его сдержанно-ровного, братски-миролюбивого настроения. Мы говорим о резком письме, которое получил в это время Киприан от папы Стефана, в качестве запоздалого ответа на постановления Карфагенских соборов, в особенности, последнего, весеннего 256 года, обращавшегося к папе с своим, увещательным по смыслу, посланием. самого текста этого, крайне важного, послания мы опять, к сожалению, не имеем. Но судить о нем, и даже достаточно подробно, мы все же можем, именно, благодаря тому, что с ним знакомит нас сам Киприан, в своем письме к епископу Помпею.

После того, как слух о полученном в Карфагене письме Стефана дошел до одного из усердных корреспондентов Киприана – епископа Помпея,¹³⁰⁸ то он, естественно, захотел ознакомиться с грозным письмом папы и в этом смысле запросил Киприана. Последний не стал делать секрета из письма папы и охотно отозвался на просьбу Помпея, переслав к нему список с папского письма, да кстати присоединив и свою критику на него. Вот эта-то критика Киприана на послание Стефана и дошла до нас под именем его письма к Помпею. Отсюда-то мы и почерпаем свои сведения о содержании и характер Стефанова ответа. Общий отзыв Киприана о нем – далеко не лестного свойства: Киприан характеризует послание Стефана, как «слишком высокомерное», наполненное содержанием (материалом) или «вовсе не идущим к делу» или «внутренне противоречивым».¹³⁰⁹ У автора послания он находит «наклонность к самомнению и высокомерию»,¹³¹⁰ «упорство и предубеждение»,¹³¹¹ «стремление подражать еретикам»¹³¹² говорит о нем, что он «написал неискусно и необдуманно», «защищает ложь и заразу чуждого кропления»¹³¹³ и даже

называет его в одном месте, хотя несколько и условно, «другом еретиков, а врагом христиан».¹³¹⁴ С материальной стороны, Киприан полемизирует все время, в сущности, с одним тезисом Стефана – с его стремлением опереть свой взгляд на древне-церковную традицию: «ничего, говорит он, да не вводится нового, кроме того, что предано».¹³¹⁵ И письмо Киприана – это, безусловно, самая лучшая, самая сильная и убедительная критика слепого преклонения перед традицией, или обычаем, во имя разумного усвоения внутреннего, духа христианства. «Незаметно вошедший у некоторых обычай не должен служить препятствием к победе и утверждению истины. Ибо обычай без истины есть только старое заблуждение».¹³¹⁶ Нельзя, наконец, не отметить, что и самый стиль письма Киприана значительно иной: из обычно ровного и эпически спокойного он становится нередко нервным, страстным, полемически язвительным, как об этом можно судить хотя бы по следующей тираде, касающейся неудачной ссылки Стефана на пример еретиков, которые иногда не перекрещивали переходивших к ним из православной церкви: «прекрасное же и законное предание предлагает брат наш Стефан своим учением! На приличный же нам авторитет указывает он! До такого-то несчастья унижена Церковь Божия и невеста Христова, что она должна подражать примерам еретиков... Какая эта слепота, какое лукавство душевное!»¹³¹⁷ И Киприан, действительно, не верил, чтобы папа Стефан искренно мог быть убежден в правоте своих взглядов, настолько они казались Киприану нелепыми и явно противоречащими догмату единства церкви, как его понимал и трактовал сам Киприан. Потому-то карфагенский митрополит упорство римского папы объяснял, главным образом, его «высокомерием и самомнением», нетерпящим ничьего чужого мнения, рядом со своим; а также – вытекающими отсюда «ревностью и завистью» ко всякому чужому влиянию и успеху, в данном случае, к влиянию Киприана, обнаружившемуся как в вопросе о крещении, так и в целом ряде других важных общецерковных дел (в деле «падших», в расколе Новациана, в схизме испанской церкви и т.п.). Правда ни в письме к епископу Помпею, нигде-либо еще Киприан ни разу не унижается до

личных препирательств и счетов с папой, на почве оскорбленного самолюбия. Но как раз в это, именно, время он пишет трактат «о ревности и зависти»,¹³¹⁸ в котором, под предлогом отвлеченной разработки чисто моральной темы, дает выход накопившемуся в его душе понятному чувству горечи и обиды на своего невольного соперника, вздумавшего сводить с ним свои личные счета на почве общецерковного дела. Как бы то ни было, но письмо к Помпею показывает, что отношения Стефана к Киприану из области глухого недовольства и тайной зависти папы к его, более влиятельному соседу перешли уже в состояние открытой вражды, угрожавшей даже близким церковным разрывом.¹³¹⁹

Справедливость требует сказать, что со стороны Киприана даже и в этот период разгара крещальных споров не было допущено каких-либо больших крайностей и резких выходов по адресу папы, которые бы исключали возможность примирения с Ним. Наоборот, даже письмо к Помпею, несмотря на некоторую его ответную ироничность и колкость, написано, по признанию беспристрастного католика Монсеаух, в общем «примирительно и искусно, так что с другим папой оно могло бы привести и к соглашению».¹³²⁰ Но не с папой Стефаном, который мало склонен был идти на какие-либо примирительные шаги, как это довольно правильно и учитывал Киприан. Поэтому он не стал продолжать бесплодной личной полемики со Стефаном, а принял меры к возможно большему укреплению своей собственной позиции в данном спорном вопросе. С этой целью, Киприан, во-первых, отправил своего диакона Рогациана к Фирмилиану, епископу кесарие-капподокийскому, с извещением его о всех перепетиях спора, до резко угрожающего последнего письма Стефана, включительно, и с просьбой изложить восточно-малоазийскую точку зрения на дело.¹³²¹ А во-вторых – он решил созвать чрезвычайный, большой собор африканских церквей, на который, вместе с солидарными представителями двух провинций – Проконсульской и Нумидии – пригласил также и представителей Мавретании, откуда больше всего раздавалось голосов, сочувствовавших Риму, чтобы на этом

соборе окончательно установить общее решение всей североафриканской церкви.

Заклячая свое обозрение весеннего Карфагенского собора 256 года, не можем не подчеркнуть двух, самых характерных его черт: во-первых, – его полной аналогии с значительно ранее него происходившим собором Агриппина, а во вторых – его не совсем обычного, увеличенного объема. О родстве настоящего собора с Агриппиновым, по их предметной или материальной стороне, яснее всего говорится в следующих строках письма Киприана к Юбайяну: «впрочем у нас это дело отнюдь не новое и не неожиданное, что мы признаем нужным крестить тех, которые от еретиков обращаются к церкви: тому уж много лет назад, много прошло времени (*quando anni sint iam multi et longa aetas*), как собор епископов, бывший под председательством блаженной памяти Агриппина, постановил то же самое (*hoc statuerint*)». ¹³²² Тождество же обоих этих соборов по их территориальному объему очевидно из сопоставления двух киприановых свидетельств: одного – относящегося к собору Агриппина, другого – характеризующего карфагенский собор 256 года. В первом свидетельстве читаем: «то же постановил и с общего совета, по здравом рассуждении, утвердил муж блаженной памяти Агриппин, с другими своими соепископами, которые управляли в то время Господней церковью в области африканской и нумидийской». ¹³²³ Во втором – имеем следующее: «и теперь, собравшись вместе, мы, епископы Африки и Нумидии, в числе семидесяти одного, общим мнением нашим утвердили то же самое», ¹³²⁴ т.е. необходимость православного крещения для приходящих от ереси и в ней крещенных.

Из сопоставления всех только-что приведенных цитат открывается, прежде всего, то, что дело перекрещивания еретиков не имело в Африке особенно глубоких корней: древность этого обычая, судя по всему, едва ли восходила дальше Агриппинова собора, которой, как мы знаем, имел место в период 218–222 года. ¹³²⁵ А затем – и это для нас здесь главное-сопоставление устанавливает, так сказать, два типа провинциальных соборов Африки, именно – кроме одно-

провинциальных соборов, еще и тип соборов двух провинций. Такими-то, не совсем обычными, увеличенными в своем территориальном объеме и были оба этих собора, (т.е. собор Агриппина, около 220 года и весенний собор при Киприане 256 года), причем оба они охватывали одну и ту же территорию – Проконсульской Африки и Нумидии. Весенний собор 256 года это – первый из соборов киприановой эпохи, о котором имеются определенные сведения, что он был не одно-провинциальным, а составлялся из епископов двух провинций – собственно «Африки» (Проконсульской) и «Нумидии», как это совершенно определенно удостоверяет сам Киприан в письме к епископу Юбайяну: «и теперь, собравшись вместе, мы, епископы Африки и Нумидии, в числе семидесяти одного, общим нашим мнением утвердили...»¹³²⁶ Hans von Soden в самом факте привлечения на собор нумидийцев усматривает уже «нечто чрезвычайное» (etwas Ausserordentliches).¹³²⁷ Эту чрезвычайность Nelke, со ссылкой на О. Ritshl, устанавливает еще категоричнее,¹³²⁸ мотивируя ее, главным образом, вступительными словами соборного послания папе Стефану, где Киприан определенно заявляет, что обстоятельствами дела он «почел себя вынужденным созвать собор (necesse habuimus... cogere et celebrare concilium)». По мнению О. Ritshl, Киприану незачем было бы ссылаться на «вынужденность» коль скоро собор был обычным, регулярным.¹³²⁹ Но не проще ли смотреть на это упоминание Киприана «о вынужденности» обсуждения на соборе щекотливого для папы вопроса и еще более неприятного для него решения собора, как на своеобразную литературную любезность Киприана, который всячески хочет, так сказать, подсластить папе горечь пилюли. «Мы не по собственной охоте занялись этим спорным вопросом, не из желания досадить тебе и огорчить тебя – как бы так утешает Киприан папу Стефана – а потому, что были вынуждены к тому серьезными внутренними мотивами».¹³³⁰

Весенний Карфагенский собор 256 года правильнее всего будет назвать не регулярно-провинциальным собором обычного типа (т.е. одно провинциальным), а расширенным, или увеличенным, хотя и провинциальным же собором, именно,

расширенным на счет включения в его состав и нумидийских епископов, которые, раньше-то, по-видимому, не особенно аккуратно посещали карфагенские соборы. Здесь же, благодаря особой важности вопроса и непосредственной заинтересованности в нем, как карфагенской, так и нумидийской области, приходят в Карфаген и нумидийцы, составляя вместе с «африканцами» более полный и внушительный собор. Вот в этом-то расширении территориального объема, а отсюда и в увеличении самого числа епископов (*numerus episcoporum*), и заключалось главное отличие нового Карфагенского собора (весной 256 года) от ближайших к нему, предыдущих. Все же остальное – самая конструкция собора, положение на нем Киприана, роль чужого епископата и местной общины, формулировка соборного решения, рецепция клира и народа, составление соборного послания и рассылка его по другим влиятельным церквам – все это, как очевидно из анализа соборных документов, происходило на тех же самых, хорошо знакомых нам основаниях, и было уже неоднократно нами разъяснено, почему мы и не считаем здесь нужным еще раз на всем этом задерживаться.

IV. Большой Карфагенский собор, при епископе Киприане (седьмой собор, с 1 сентября 256 года)

Если серию карфагенских соборов киприановой эпохи мы назвали выше¹³³¹ одной из наиболее блестящих глав церковно-соборной истории, вообще, то историю последнего из соборов этой серии – осеннего карфагенского собора 256 года, по всей справедливости, должны признать самой интересной и выдающейся её страницей. Такой мы должны, признать эту историю как потому, что она раскрывает нам величественную картину большего, трех провинциального, и замечательно единодушного собора, так и еще больше потому, что она представляет собой документальный фрагмент этого собора, полное и точное воспроизведение не только духа собора, но и самой его буквы. Таких документально-соборных актов мы за весь исследуемый нами период первых трех веков имеем строго говоря, только один, именно, протокол настоящего собора, или, так называемые «Мнения епископов» (*sententiae episcoporum*); так как то, что дошло до нас от других древних соборов, в виде отрывочных фрагментов, сохраненных у Евсевия и некоторых других авторов, не может идти в сравнение с полной стенограммой соборного заседания от 1 сентября 256 года.

Этот замечательный документ обычно называется по первым двум словам его заголовка «Мнения епископов...» (*Sententiae episcoporum*); но полное его заглавие таково: «Мнения епископов, в числе LXXXVII о подлежащих крещению еретиках».¹³³² По беспристрастному отзыву католического ученого Монсеаух, «этот документ столь полный и столь интересный, удивительно передает физиономию знаменитого заседания 1 сентября 256 года. Несмотря на её наружную сухость, эта протокольная запись превращается в широкую картину, одновременно географическую и моральную, Африканской церкви того времени. Она красноречива тем красноречием, которое исходит от фактов, а не от слов. И она в самой себе носит доказательство, не только своей подлинности,

которая неоспорима и никогда не была заподозреваема (?), но также полной достоверности всего целого и скрупулезной точности редактора».¹³³³ Получить все эти свойства данному протоколу удалось, по мнению Монсеаух, лишь благодаря тому, что он представляет собой точную стенографическую запись всего, происходившего на заседании собора, запись, прошедшую, затем, личную редактуру самого председателя собора – епископа Киприана.¹³³⁴ Следовательно, в *Sententiae episcoporum* мы имеем подлинную, стенографически воспроизведенную запись того, что делалось и говорилось на знаменитом заседании 1 сентября – одного из самых больших и авторитетных соборов древней церкви, восходящих к такой почтенной древности, как начало второй половины третьего века.¹³³⁵

Указанные характер и содержание древнейшего, подлинно соборного акта, казалось бы, сами собой обязывали бы церковно-историческую и каноническую науку к любовно-бережному хранению этого, единственного в своем роде, памятника, и к самому внимательному и научно-тщательному, всестороннему его изучению. Однако, к немалому нашему удивлению, мы долгое время ничего подобного не наблюдаем: богословская наука уделяет названному памятнику слишком мало внимания, говорит о нем скудо и как будто неохотно, нередко языком совершенно неподходящим к значению памятника, а то и вовсе даже его замалчивает. Не лишено показательного значения уже одно то, что и наше русское киевское издание творений Киприана, давшее перевод его писем и большинства его трактатов, почему-то не сочло нужным ознакомить русское общество с «Мнениями епископов», обычно помещаемыми в большинстве изданий среди подлинных трактатов св. Киприана.¹³³⁶ Ведь для такого исключения нет, в сущности, и формального отвода – что это-де не личный труд Киприана, а протокол собора. Нет его, хотя бы уже по одному тому, что в этот протокол занесены и две подлинных речи св. Киприана (вступительная и заключительная), не говоря уже о несомненной личной редакции Киприаном и всего остального текста протоколов. Поэтому, восполняя такой осязательный

пробел, мы даем, в виде особого приложения к настоящему труду, свой собственный перевод *Sententiae episcoporum*.

Столь непростительно безразличное, почти пренебрежительно отрицательное отношение к этому драгоценнейшему соборному памятнику древности становится для нас совершенно ясным и понятным при ближайшем рассмотрении дела. *Sententiae episcoporum*, как мы уж отмечали, это – подробная протокольная запись осеннего собора 256 года, на котором вся карфагенская церковь торжественно и единодушно утвердила канон о крещении еретиков. Но, ведь, такое постановление собора стояло в решительном противоречии с только что перед тем выраженным категорическим требованием папы – не перекрещивать еретиков, а присоединять их к церкви лишь чрез возложение рук. Недаром, поэтому, в науке довольно популярно обозначение данного собора, как «оппозиционного» папе (*Oppositionsconcil*).¹³³⁷ С другой стороны, нам прекрасно известно, что главная разработка церковно-исторической и канонической науки, собрание памятников и их комментарии, долгое время составляли как бы исключительную монополию католических богословов, папистов и даже ультрамонтан. Вполне понятно, что симпатиями подобных ученых не могли пользоваться такие памятники, которые не благоприятны росту папской идеи – свидетельствовали о независимости от папы, о критике его действий и даже о целой внушительной соборной демонстрации против него, чем, в сущности, был большой Карфагенский собор 256 года. Вот почему и акты этого собора, несмотря на всю их документальность, находились в таком пренебрежительном забвении у деятелей католической науки, которые, несомненно, с гораздо большим бы удовольствием готовы были вовсе вычеркнуть их из истории, чем заниматься их анализом и научной популяризацией.

Лучшие времена для *Sententiae episcoporum* наступили лишь с эпохи реформации. Впервые печатно издал их известный гуманист Эразм Роттердамский, в 1520 году (в Базеле), обнародовавши их вместе с тремя, относящимися к ним письмами Киприана. Особенность эразмовского издания та,

что он пред именами некоторых из епископов – членов собора 256 года, поместил особые хвалебные стихи, какие принято было составлять в похвалу мучеников и исповедников. «Но, по справедливому замечанию Routh, добавлений этих не имеют ни древние греческие рукописи, ни позднейшие латинские издания; очевидно, их не было и в письменных актах; привнесены они, несомненно, позднее, и совершенно напрасно».¹³³⁸ Тем удивительнее, что их все же воспроизвел в своем издании соборных актов такой, в общем, довольно осторожный издатель, как Hardouin.¹³³⁹ Но другой известный коллекционер соборных памятников – Mansi издал *Sententiae* без лишних вокабул. У последнего исследуемый нами памятник дан дважды: сначала, одним латинским текстом, с примечаниями Severini Binii и Philippi Labbe, а затем – двумя параллельными столбцами: греческого и латинского текста, предваренными таким же изданием письма Киприана к Юбайяну, а перед ним – еще и любопытным предисловием к данному собору известного канониста Иоанна Зонары, извлеченным из Парижского издания Frontone Ducae 1618 года.¹³⁴⁰ Из последующих изданий *Sententiae* лучшим и наиболее полным следует признать издание De-Lagarde, в котором, кроме греческого, дается еще сирский перевод.¹³⁴¹ Наконец, следует отметить еще ученое издание кардинала Pitra (сирские и армянские фрагменты), Routh (латинский текст, с примечаниями) и Hartelii (лучшее критическое издание латинского текста, с указанием вариантов).¹³⁴²

Названные новые издания *Sententiae*, в особенности издание De-Lagarde, воочию убедили нас, что этот памятник пользовался огромным распространением и уважением в древней церкви, лучшим доказательством чего служит то обстоятельство, что он удостоился редкой чести – перевода с латинского языка на греческий.¹³⁴³ И такой перевод был сделан сравнительно рано, во всяком случае, раньше блаженного Феодорита, который уже пользуется в своих сочинениях мыслями *Sententiae*, хотя латинского языка Феодорит, по заявлению Harnacka,¹³⁴⁴ не знал и, следовательно, должен был пользоваться уже греческим переводом *Sententiae*. Не позже конца VII века, как думают ученые,¹³⁴⁵ *Sententiae episcoporum*

были переведены с греческого и на сирский язык. Около того же времени они получают, если не полную санкцию, то, во всяком случае, сочувственное признание и на известном пято-шестом вселенском, или Трулльском соборе (692 год). В виду важности Трулльского канона, как подтверждающего высокую авторитетность того Африканского собора, который мы исследуем, считаем необходимым привести соответствующую из него выдержку: «согласием нашим запечатлеваем и все прочие священные правила, изложенные от святых и блаженных отец наших... еще же и Киприаном, архиепископом африкийские страны и мучеником, и собором, при нем бывшим, изложенное правило, которое в местах предупомянутых предстоятелей, и токмо у них, по преданному им обычаю, сохраняемо было».¹³⁴⁶ Один из авторитетных канонистов половины прошлого столетия, I. W. Bickel,¹³⁴⁷ справедливо подчеркивает данный факт, как один из «замечательнейших» (*merkwürdigerweise*), потому что это – первый случай внесения в канон вселенской церкви древнейшего постановления поместного». Но он почему-то видит здесь указание на собор не 256 года, а 255 года и даже, точнее, – на письмо Киприана к Януарию (Юбайяну?), явившееся результатом этого собора. Однако большинство позднейших исследователей, во главе с Harnack'ом, находят гораздо правильнее относить цитату Трулльского собора к постановлению Карфагенского собора 256 года и именно, к его протокольным записям, в форме *Sententiae episcoporum*, пользовавшимся столь широкой популярностью на всем востоке.¹³⁴⁸ Впрочем, еще и сам Bickel принужден был отметить, что известный византийский канонист XII века, – Иоанн Зонара, в своем комментарии на канон Трулльского собора, определенно трактовал это, в смысле признания протоколов собора 256 года.¹³⁴⁹

Так как канонисту Зонаре принадлежит очень видная роль в историко-канонической интерпретации рассматриваемого нами памятника, то изложим его мнение более подробно, по той двойной версии (греческой и латинской), какая приведена в издании Mansi.¹³⁵⁰ В предисловии к комментарию Зонары значится следующее: «Этот собор – древнейший из всех. Ибо

древнее прочих есть также тот собор, который был в Антиохии Сирийской против Павла Самосатского, при императоре римлян Аврелиане; но этот по своей древности превосходит и тот. Так как великий Киприан восприял кончину мученика при императоре Деции, а Аврелиан был преемником Деция после длинного промежутка. Много императоров царствовало после гибели Деция и наконец им наследовал в империи Аврелиан. Итак, действительно, этот собор – древнейший из всех (ex omnibus antiquissima). В нем, далее, собрано было восемьдесят четыре епископа (quatuor supra octaginta episcopi)¹³⁵¹ и ими было исследовано, как относительно тех, которые возвращаются, отрекшись от ереси, так и относительно раскольников, которые обращаются к церкви, что тех и других должно крестить. Юбайян, (Iovianus) епископ не знаю какой, и с ним прочие епископы, о той же самой вещи, т.е. что людей подобного рода должно крестить, советовались с Киприаном письменно. Ибо тогда Новат (Новациан), – родоначальник секты тех, которые называли себя кафарами, т.е. чистыми, – пресвитер римской церкви был, собственно, раскольников, а не еретиком. Ибо он ни в каком пункте того, что относится к догматам, не разногласил с православными; но тех, которые в несчастные для христиан времена подпали дурному поведению и жертвы приносили демонам, он не допускал к покаянию... Вот об этих-то раскольниках и других еретиках и спрашивал Юбайян, и к нему и его соепископам, великий Киприан, вместе с своим собором и написал надлежащее письмо».¹³⁵² Далее идет буквальное изложение самого текста письма Киприана к Юбайяну, после чего излагается следующее заключение Зонары: «послание это (epistola haec) повелевает крестить тех, которые крещены раскольниками или еретиками, если они присоединяются к католической церкви; и эту самую мысль подтверждают различными собственноручными и единодушными (epichirematibus ac enthymematibus – латинизированы греческие термины ἐπιχειρημάτων καὶ ἐνθυμημάτων) письменными свидетельствами (testimoniis scripturaeque)».¹³⁵³ Затем Зонара отмечает факт несоответствия данного канона седьмому канону второго вселенского собора,

предписывающему крестить только тех, кто прежде крещен был совершенно неправильно (не во имя Св. Троицы и без троекратного погружения в воду); а прочих разрешено было присоединять через миропомазание. Зонара советует в данном случае следовать предписанию последнего собора, как позднейшего и более авторитетного (вселенского). Впрочем, что канон Карфагенского собора никогда не имел всеобщей силы, это, по мнению Зонары, ясно и из мотивировки второго канона Трулльского собора, в которой значится: «сверх того говорят они (отцы Трулльского собора) должен быть принят и канон, составленный Киприаном, который был архиепископом африканской области и мучеником, совместно с собором, бывшим под его председательством, который соблюдаем был в местах оных предстоятелей (*in illorum praesulum locis*), по преданному от них обычаю. Из этого места следует, что канон этот и в первые времена далеко не у всех имел силу. Таков и самый текст послания: те мнения, которые в общем рассуждении высказаны были каждым в отдельности из собравшихся на собор, имеются в таком виде...»¹³⁵⁴ и далее идет дословный текст *Sententiae episcoporum*.

Отзыв Трулльского собора и интерпретация Зонары – это два сравнительно поздних, но зато особенно ясных и непререкаемо авторитетных свидетельства о подлинности *Sententiae episcoporum*. Но у нас нет недостатка и в гораздо более ранних и не менее авторитетных свидетельствах того же рода. Самым авторитетным и достоверным свидетелем является блаженный Августин, который в третьей главе второй книги «о крещении» совершенно дословно воспроизводит весь текст предисловия к *Sententiae*, начиная с того, как в сентябрьские календы весьма многие епископы Африки, Нумидии и Мавретании собрались в Карфагене на собор и кончая вступительной речью Киприана.¹³⁵⁵ А в VI и VII книгах того же сочинения блаженный Августин подробно, шаг за шагом, излагает и комментирует мнение каждого из 87 епископов, причем, не ограничиваясь подробным собственным перифразом и истолкованием каждого из этих мнений, он не забывает повторять текст их и буквально.¹³⁵⁶ Так что у Mansi в *Notae*

Severini Binii, приложенных к *Sententiae episcoporum*, не совсем без основания высказывается та мысль, что, так называемые, *Sententiae* – ничто иное, как извлечения из книг Августина и писем Киприана.¹³⁵⁷ Но, разумеется, подобный отвод несколько не затрагивает самого существа дела: ведь если даже мы и согласимся признать, что *Sententiae episcoporum* дошли до нас только благодаря критике их блаженным Августином и в его редакции, то тем самым только лишний раз докажем, что такой памятник, действительно, существовал и дал собою обильную пищу для критико-полемиических выступлений блаженного Августина. Ведь никто же, разумеется, не рискнет серьезно утверждать такого абсурда, что блаженный Августин сам сочинил то, что потом опровергал. Ясно, что Августин потому и подверг обстоятельному разбору данный памятник, что он не только существовал, но и пользовался уважением и популярностью, в особенности у донатистов, на что неоднократно, и вполне определенно, указывает сам блаженный Августин.¹³⁵⁸

Наконец, наиболее раннее свидетельство о *Sententiae episcoporum* представляют дошедшие до нас каноны Арелатского собора, бывшего в 314 году, т. е. всего лишь спустя 58 лет после самого собора, когда еще могли быть живы его современники и, пожалуй, даже участники (в особенности из лиц, бывших на Карфагенском соборе в числе младших членов клира). Именно, восьмой канон Арелатского собора буквально содержит в себе следующее: «относительно Африканцев, которые пользуются своим собственным законом, как крестить, угодно (*placuit*), что если кто-либо придет к церкви от ереси, то спросить его символ; и если будет дознано, что он крещен во имя Отца и Сына и Св. Духа, то возлагается на него только рука, чтобы он получил Св. Духа. Если же спрошенный не ответит (требованию) этой троичности, то он крестится».¹³⁵⁹ Отсюда видно, что Арелатский собор изменил какой-то особый закон (*propria lege*), существовавший в Африканской церкви. Мы подчеркиваем здесь слово «закон», а не «обычай», так как стоит латинский термин *lex*, а не *consuetudo*. Закон же общий для всей Африканской церкви мог быть дан только собором всех её

трех провинций, чем и был Карфагенский собор 256 года, выразивший этот закон в единодушном вотуме 87-ми епископов Африки, Нумидии и Мавретании (*Sententiae episcoporum*). Но если наш вывод из довольно общего указания канона Арелатского собора о каком-то «частном законе» африканцев может показаться недостаточно убедительным, то сошлемся на авторитет того же блаженного Августина, который совершенно ясно и определенно заявляет, что Арелатский собор, как позднейший, полнейший и авторитетнейший, изменил постановление Карфагенского, киприанова собора.¹³⁶⁰

Таким образом, подлинность *Sententiae episcoporum*, как протоколов важнейшего Карфагенского собора, состоявшегося при Киприане и окончательно установившего анабаптистскую практику для Африканской церкви, не подлежит никакому сомнению: она засвидетельствована так прочно и авторитетно, как редко какой-либо еще церковный памятник столь почтенной канонической древности. Поэтому, мы считаем себя в полном праве смотреть на *Sententiae episcoporum*, как на точную картину последнего киприанова собора, или, точнее, одного из его важнейших заседаний, и исходя из такого убеждения строить на ней свои, более или менее решительные выводы о характере и типе соборов той эпохи.

V. Хронология собора и его объем

Начнем с вопроса о точной дате того собора, протоколом которого являются *Sententiae*. Отправной точкой здесь служит указание предисловия к *Sententiae*, что собор этот происходил *kalendis Septembribus*, т.е. 1 сентября.¹³⁶¹ А это дает уже надежную точку опоры и для точного определения самого года, сентябрьские даты предшествовавших лет, до 255 года, завершительно, здесь исключаются самой последовательностью фактов, подробно раскрытой нами выше.¹³⁶² Следовательно, речь может идти только о сентябре месяце последующих за 255 годом лет; но однако не дальше сентября 258 года, когда св. Киприан воспринял мученическую кончину.¹³⁶³ Очевидно, этим самым исключается уже и 258 год, так что в нашем распоряжении остаются лишь два года – 256 и 257. Но и 257 год оказывается мало подходящим, или даже вовсе не подходящим: с середины этого года началось снова одно из наиболее жестоких гонений на христиан – гонение Валериана, направленное преимущественно на глав христианских церквей, т.е. на епископов. И поэтому, трудно предположить, чтобы епископы сознательно стали подвергать себя огромному риску сбора в одно место, где так легко было бы всех их сразу захватить. Не забудем также и того, что жертвой валерианова гонения, еще от 2 августа 257 года, погиб также и римский папа Стефан,¹³⁶⁴ которого если не прямо, то *implicite*, имел своим противником «оппозиционный» Карфагенский собор. Поэтому, если допустить, что собор открылся в сентябре 257 года, т.е. спустя всего лишь месяц после мученической кончины папы Стефана, то он, прежде всего, не мог бы, в той или иной форме, не откликнуться на его доблестную кончину; а во-вторых, должен был бы существенно изменить и свой оппозиционный по отношению к папе характер. Если всякая, вообще, смерть противника невольно как-то мирит с ним и заставляет забыть прежние счеты; то смерть в ореоле мученика за веру и вовсе возводила папу Стефана на пьедестал мученика и героя веры, с которым и для

Карфагенского собора, психологически и церковно, положительно не мыслимы были бы никакие критические счета. А между тем в протоколах Карфагенского собора несомненна не только общая оппозиционно-критическая струя, но и прямые полемические упоминания о папе Стефане. Отсюда ясно, что протоколы эти составлены на соборе, который происходил не после смерти Стефана, а еще при его жизни. Таким образом, мы последовательно приходим к тому выводу, что единственно свободными и возможными сентябрьскими календами для большего Карфагенского собора при Киприане могли быть только календы 256 года.¹³⁶⁵

Весьма важен и интересен, далее, вопрос об объеме и составе данного собора, поскольку все это нашло свое отражение в его протоколах. В этом отношении огромную ценность имеют начальные строки введения к *Sententiae episcorum*, где содержатся следующие указания: «когда мы сошлись вместе в Карфаген в календы сентября весьма многочисленные епископы из провинции Африки, Нумидии, Мавритании с пресвитерами и диаконами, в присутствии также весьма большой части народа...»¹³⁶⁶ Здесь, таким образом, совершенно ясно очерчивается объем собора, как охватывавший собою три африканских провинции – Проконсульскую Африку (с метрополем Карфагеном), Нумидию и Мавретанию. Так как в истории североафриканских соборов мы впервые встречаемся здесь с столь обширным, трех провинциальным собором, то вполне уместен вопрос, возможен ли был в то время подобный собор, по существовавшим тогда политическим и церковным между провинциальным отношениям? Ведь, преобладающее большинство карфагенских соборов киприановой эпохи принадлежало, по-видимому, к типу одно провинциальных, т.е. таких, на которых собирались епископы лишь одной провинции – Проконсульской Африки, метрополем которой был Карфаген. Правда, бывали и двух провинциальные соборы – из епископов провинций Африки и Нумидии: определенно нам известны два таких собора – один происходивший еще при Агриппине (около 220 года) другой – при Киприане, именно, весенний 256 года.¹³⁶⁷ Но с соборами

трёх провинций в Африке нам до сих пор иметь дела еще не приходилось.

Однако, все же нет никаких серьезных возражений и против признания таких больших, трех провинциальных соборов. Наоборот, целый ряд мотивов решительно говорит за их возможность. И прежде всего, за это говорит, так сказать, внутренняя логика событий: после весеннего Карфагенского, двух провинциального собора, на котором было установлено полное согласие епископов Африки и Нумидии, по вопросу о крещении еретиков, только епископы Мавретании продолжали еще колебаться, и даже не прочь были склониться на сторону папы. Вполне естественно и понятно со стороны Киприана желание привлечь на свою сторону и этих последних местных протестантов, чтобы установить полное единодушие всех африканских церквей и тем самым возможно сильнее импонировать Риму. Вполне оправдывают возможность подобного объединения и существовавшие в то время между-провинциальные отношения североафриканской церкви, так как, хотя церкви каждой провинций и были автономны, но они не теряли своей связи с обще-африканским метрополем – Карфагеном. Лучшим подтверждением этого могут служить и известные уже нам слова самого Киприана из его письма к Корнелию о Поликарпе адруметском, написанные в середине 251 года:¹³⁶⁸ «но так как область наша простирается далеко, заключая в себе Нумидию и Мавританию», ¹³⁶⁹ откуда с полной очевидностью следует, что подчиненная Карфагену церковная провинция была очень обширна, так как включала в свой состав и те территориально-этнографические единицы, которые имели некоторое самостоятельное положение, нося название «Нумидии» и «Мавретании». А что в каждой из названных провинций христианство имело довольно широкое распространение, об этом мы имеем документальные свидетельства еще из сочинений Тертуллиана и даже еще раньше, из так называемых «актов сциллитанских мучеников», пострадавших около 180 года.¹³⁷⁰ Вот почему, именно, этот год и считается начальной эрой христианства в Северной Африке.¹³⁷¹ Распространение христианства шло там, почти

исключительно, через Карфаген, что и возвышало его на положение *prima sedes*, церкви матери, метрополия христианской Африки.¹³⁷² Поэтому раньше всего и сильнее всего была христианизирована та провинция, столицей которой был Карфаген, т.е. Проконсульская Африка, и чем ближе к Карфагену, тем гуще было христианское население и тем больше отдельных епископских кафедр. Недаром, ученые исследователи соборных списков эпохи Киприана давно уже отметили, что большая часть собиравшихся на собор епископов приходилась на соседние с Карфагеном местечки и города, преимущественно, расположенные на морском побережье Северной Африки.¹³⁷³ За Проконсульской по времени и степени распространения христианства непосредственно следует Нумидия, где следы христианства почти так же древни, как и в Карфагене: по крайней мере существование четырех христианских пунктов Нумидии – Адрумета, Тисдры, Ламбезы, и Утины – засвидетельствовано еще Тертуллианом.¹³⁷⁴ И характерно, что обе этих провинции в сочинениях Киприана выступают часто вместе и даже трактуются, как «одна провинция» (*provincia nostra*),¹³⁷⁵ на что обращает внимание А. Schwartze который объясняет данный факт тем тесным политическим союзом, в котором находились тогда обе этих провинции: «Нумидия, когда она с 37 г. по РХ подчинена была уже не проконсулу, а императорскому легату, стала принадлежать, как бы на положении диоцеза, к провинции Африки». ¹³⁷⁶ Так было в эпоху Киприана и это продолжалось до нового раздела империи при Диоклетиане.

Гораздо медленнее и слабее шла христианизация третьей большой африканской провинции – Мавретании, расположенной на северо-запад от реки Ампасаги. Хотя отдельные случаи христианства можно проследить там также до времен Тертуллиана, но они были спорадичны, и количественно незначительны, так что даже и в гонение Диоклетиана община христиан обозначается, как еще «малая».¹³⁷⁷ Такая, довольно слабая христианизация Мавретании находит свое вполне естественное объяснение, как в сравнительной удаленности её от главного рассадника христианства в Африке – Карфагена, так

и в особенностях её племенного состава и политической истории. Этнографически Мавретания гораздо больше сохранила свой изначальный тип: она населена была маврами, мазиками и гетулами, известными больше под общим именем берберов или кабиллов. В ней так же, как и во всей северной Африке с незапамятных времен утвердилась ханаанская культура финикийян – их нравы, язык и учреждения. В период второй римской республики. Мавретания, вместе с своей соседкой Нумидией образовывали два главных самостоятельных царства северной Африки. Нумидийские цари – Югурта и Массинисса известны своими войнами с Римом. Позднее нумидийские цари вступали в союз с Римом и оказывали ему поддержку при борьбе с Карфагенской республикой. Но в эпоху диктатуры цезаря «великое нумидийское царство обращается в римскую провинцию, а охрана границ от варваров возлагается на римских легионеров».¹³⁷⁸ Царство мавретанское не играло той видной роли, как нумидийское. Но зато оно дольше сохраняло свою независимость: при Цезаре оно поступает в вассальную зависимость от Рима, и только при его преемниках оно окончательно входит в состав римской империи. Еще при императоре Клавдии римляне образовали из него две провинции: Мавретанию Кесарийскую, лежавшую дальше на запад, и Мавританию Тингитанскую, соседнюю с Нумидией. «В этих странах слишком поздно начавшаяся колонизация далеко не в такой степени удалась, как в лежавших к востоку провинциях: римские военные посты не были продвинуты так далеко к югу: прибрежные горы остались во власти независимых племен... римляне проводили большое различие между страной мавретанской и восточными провинциями: их разделяла таможенная стена; счет годам велся в Мавретании не по римским консулам, а по особому местному счислению. Правителями были здесь простые прокураторы, как в диких частях страны Альп».¹³⁷⁹

В период второй римской империи все три главных и прежде самостоятельных части Северной Африки – карфагенская республика, царства нумидийское и мавретанское

– превратились уже в римскую провинцию, которая, однако, в значительной степени сохраняла свой былой общественно-политический уклад. Вся прежняя карфагенская территория с примыкавшей к ней восточной половиной бывшего нумидийского царства, или так называемые, старая» (Карфаген) и «новая» (Нумидия проконсульская) Африка составляли до конца царствования Тиберия одну провинцию этого имени. При разделе римских провинций на сенатские и императорские, Африка досталась сенату и управлялась его проконсулом (*Africa proconsularis*). Но так как она постоянно нуждалась и в военной охране, то туда назначен был также императорский военачальник. Такое двоевластие представителей сената и императора вызывало нередкие между ними столкновения; и чтобы положить им конец, в 37 году по РХ обширную провинцию Африку разделили на две: прибрежная полоса, во главе с Карфагеном, удержала название Африки и осталась под властью проконсула, а западная, нумидийская часть, во главе с городом Циртой, была отдана в распоряжение военного претора.¹³⁸⁰ Но, очевидно, это последнее, военно-политическое деление довольно туго прививалась к народному сознанию и население обеих половин прежней провинции Африки еще долгое время продолжало считать себя принадлежащим к одной провинции.

Из представленного краткого очерка политической истории Северной Африки мы можем пока извлечь для себя два твердых исторических вывода. Первый – это тот, что Карфаген и Нумидия с эпохи римского владычества в Африке были настолько тесно объединены, что долгое время представляли даже одну гражданскую провинцию. Второй – тот, что Мавретания, наоборот, стояла как-то особняком от карфагено-нумидийского союза и вообще, меньше поддавалась романизации и упорнее отстаивала свою самобытность, если уже не политическую, то этнографическую и культурно-бытовую. Сюда же должно отнести и еще одно важное историческое показание, касающееся внутреннего общественно-политического строя африканцев. Так как главными культуртрегерами Африки были «просвещенные

мореплаватели» древности – финикияне, то в своих основанных здесь колониях они ввели то самое общинно-политическое устройство, которое процветало у них и на родине. Это был свободный союз самостоятельных городов, наподобие, средневекового, тоже торгового, «ганзейского союза». Вот почему все североафриканское побережье издавна было усеяно множеством отдельных, независимых местечек и городков, входивших между собой в дружественные союзы для общих торговых, военных и политических целей. А это важно для нас, как показатель того, что в северной Африке той эпохи преобладал общинно-городской строй жизни, что, в свою очередь, содействовало сравнительно быстрым успехам христианской миссии (она везде шла по городам и торговым путям) и обуславливало значительный численный состав её епископата.

Опасаясь перегрузить свое исследование побочным, хотя и весьма интересным для наших целей материалом, (поскольку церковное устройство обуславливалось и общественно-гражданским), мы не будем входить в подробности гражданско-политической истории Северной Африки за период второй римской империи; но интересующихся ею позволим отослать к трудам Моммсена, Marquardt'a, Toulotte, Monceaux'a, Al. Schwarze, Mesnage, и других, где эта история обстоятельно освещена и где она, в особенности, у двух последних авторов, в достаточной мере подкреплена и ценным историко-археологическим, преимущественно, даже эпиграфическим материалом.¹³⁸¹ К сожалению, далеко нельзя сказать того же самого о церковно-административной истории всей этой очень значительной и влиятельной части древнехристианского мира. Здесь мы встречаемся или с совершенно категорически выраженным заявлением, что мы «ничего достоверного не знаем из истории африканского христианства III века, чтобы надеяться утвердить какое-либо соотношение в эту эпоху между гражданскими делениями и делениями церковными»;¹³⁸² или с тем же по существу, но более смягченным по форме, что «мы не можем во всем его объеме точно определить отношение гражданского и церковного деления», (разумеется, конечно,

провинциальное деление), хотя и можем полагать, что оба этих деления не покрывали друг друга».¹³⁸³ С последним мнением такого осторожного и добросовестного исследователя, как Alexis Schwarze, мы вполне солидарны и от него будем исходить.

Вся трудность нашего положения заключается в том, что нам приходится судить о церковно-административном строе Африки эпохи Киприана, почти исключительно, на основании сочинений его же самого, так как предшествующая церковная литература и современные ей исторические памятники, и документы не дают по интересующему нас вопросу ничего, или почти что ничего. Поэтому нам приходится базироваться чуть ли ни всецело на Киприане, лишь изредка обращаясь за справками к его видному предшественнику – Тертуллиану и еще более знаменитому преемнику – блаженному Августину. Из сочинений Киприана важное значение для данной цели имеют, во-первых, некоторые из его писем, где Киприан попутно упоминает о церковных провинциях. Но гораздо важнее, бывшие при нем соборы, в особенности, конечно, те, от которых остались списки их членов-епископов. Среди последних совершенно исключительное по важности место занимает список *Sententiae episcoporum*, так как в нем не только поименно перечислены все 87 епископов, но и точно обозначены их кафедры, что дает ключ, к надежной ориентировке в вопросах церковно-провинциального деления С. Африки.

Судя по письмам Киприана, церковное деление в это время еще не обозначалось с полной определенностью; но, во всяком случае, оно не совпадало с политическим, как это подчеркивает и Р. Монсеах, который говорит: «религиозная организация тогда была всецело независима от организации политической; для общин Нумидии и Мавретании, так же, как и для общин Проконсульской, был один центр – Карфаген, метрополь всех принявших христианство африканцев».¹³⁸⁴ Однако и сам Монсеах дальше признает, что «некоторые черты будущей провинциальной группировки уже намечаются: так епископы Нумидии вступают в соглашения и пишут коллективные письма (*Epistule* 62 и 70)...»¹³⁸⁵ Приблизительно то же мы можем сказать и об епископах Мавретании, которые заявляли о своей

относительной самостоятельности самым фактом своих колебаний и возражений против крещальной практики Киприана. Но несомненно, что сепаратистские тенденции тогда только что еще нарождались, а объединительные были выражены с достаточной силой. Св. Киприан имел полное основание и право говорить, что «провинция наша (разумеется, церковная провинция) простирается далеко, включая в себя Нумидию и Мавретанию»,¹³⁸⁶ и мог называть не только Проконсульскую, но и Нумидию и даже Мавретанию «нашей» провинцией. Карфаген, благодаря своему политическому, значению, своему географическому положению, экономическому и религиозному влиянию,¹³⁸⁷ был настоящим религиозным центром, метрополем африканского христианства. «И хотя, в эпоху Киприана, все епископы принципиально были самостоятельны,¹³⁸⁸ однако фактически, епископ Карфагена в целой стране, до Мавретании включительно, занимал положение примаса.¹³⁸⁹ Он собирает своих коллег в своем епископальном городе, который во всех отношениях является столицей римской Африки; он председательствует на их собраниях, действует за них, говорит от их имени.¹³⁹⁰ Словом, Киприан является настоящим митрополитом всей христианской Африки, потенциально заключающим в своем лице и все прерогативы власти будущего патриарха,¹³⁹¹ наравне с другими его коллегами, – епископами главных провинциальных городов – Рима, Александрии, Антиохии, Кесарии, Ефеса и других.

Карфаген был источником всякого, вообще, просвещения Северной Африки римского периода, а в том числе и даже, по преимуществу, просвещения христианского. Лучи христианства выходили из Карфагена и, разумеется, сильнее освещали ближайшие к нему местности и слабее – отдаленные. Вот почему, в окрестностях Карфагена мы находим сравнительно наиболее густую сеть христианских местечек и городов, которая становится тем реже, чем она дальше отходит от своего естественного центра. Была ли, однако, возможна при таком общецерковном объединении еще и местная провинциальная централизация, например, – епископов Нумидии, или Мавретании? На группировку последних мы не имеем никаких

указаний. Но об организации первых, т.е. нумидийских, кое-что знаем, хотя бы, например, из письма к Киприану шести нумидийских епископов из города Капсы, по делу о падших,¹³⁹² или же из аналогичного запроса восемнадцати нумидийских епископов, по вопросу о крещении.¹³⁹³ Несомненно, что все это – следы нарождающейся провинциальной автономии; но, во всяком случае, автономии еще только намечавшейся, а далеко еще не сложившейся. Уже один тот факт, что нумидийские епископы, даже собравшись в довольно значительном числе, не могут принять какого-либо собственного, самостоятельного решения, а обращаются для этого в Карфаген, уже один он, повторяем, красноречиво определяет истинный характер положения вещей в Нумидии и её отношение к Карфагену. Поэтому мы считаем неосновательным предполагать, чтобы нумидийские епископы могли организовывать свои самостоятельные церковно-провинциальные соборы, аналогичные карфагенским, устраиваемым Киприаном. Вернее, там могли и даже должны были существовать лишь избирательные соборы, т.е. составлявшиеся для выбора и посвящения епископа на вдовствующую кафедру, чем, несомненно, был собор шести епископов в г. Капсе, как вероятно и собор восемнадцати епископов, писавших коллективное письмо к Киприану, с запросом о крещении.

У защитников церковной самостоятельности Нумидии есть, правда, один, на первый взгляд как будто бы даже и веский аргумент – это ссылка на собор в Ламбезитанской колонии, осудивший епископа Привата, общим приговором 90 его коллег.¹³⁹⁴ Но случай этот слишком исключителен и неясен, чтобы на нем можно было серьезно что-либо строить. Такого значительного числа епископов не имел ни один из Киприановых соборов, не исключая даже и последнего (осеннего 256 года), несмотря на то что он состоял из епископов всех трех провинций. В виду этого трудно уже допустить, чтобы одна Нумидия могла выставить такое огромное число епископов, в особенности, если принять во внимание, что судивший Привата собор был, по выражению Киприана, *ante multos fere annos* за много лет раньше Киприана, вероятно, при

епископе Донате, т.е., как думает большинство ученых, еще в 30–40-х годах III столетия,¹³⁹⁵ когда общее число христиан в Нумидии было, несомненно, гораздо меньше, чем 20–30 лет спустя, при Киприане.

В виду всего сказанного, лично нам, например, кажется гораздо более правдоподобным, то предположение, что собор 90 епископов, судивший Привата, происходил не в Ламбезе, а в том же Карфагене. Предположение это легко оправдать и со стороны текста киприанова письма, если только несколько иначе расставить в нем знаки препинания, благодаря чему из фразы: «пришел в Карфаген и старый еретик Приват – тот, которого много лет назад в Ламбезитанской колонии общим голосом осудили 90 епископов...» получаем: «пришел в Карфаген и Приват, старый еретик (из) Ламбезитанской колонии, которого много лет назад общим голосом осудили 90 епископов». Последний перевод филологически даже правильней и ближе к подлиннику, так как он обходится без всяких вставок и прибавок («тот»). Да наконец, если бы подобные, столь многочисленные соборы были возможны в Нумидии за много лет до Киприана, то, конечно, они должны бы были продолжаться и при нем, тем более что новых поводов к этим соборам было немало, как очевидно из писем к Киприану тех же нумидийских епископов. А если бы подобные самостоятельные соборы и на самом деле происходили бы в Нумидии, то положительно не допустимо, чтобы они в той или иной форме не нашли своего отражения, или даже хотя бы простого упоминания, в обширной и разносторонней корреспонденции Киприана. Киприан, зорко стоящий на страже общецерковных интересов, чутко прислушивающийся ко всему, что происходит не только в Африке, но и в Риме, и в Испании, и в Галлии даже на Востоке – уже, конечно, не мог бы обойти молчанием такой крупный факт, как собор епископов в соседней с ним африканской же провинции? Но коль скоро Киприан ни единым словом не выдает существования каких-либо иных, кроме Карфагенских, церковных соборов в Африке его времени, то такое красноречивое молчание получает особую убедительность и твердо устанавливает, что Африканская

церковь эпохи Киприана знала только один пункт для церковных соборов, куда и собирались все желавшие собора и в нем нуждавшиеся епископы, преимущественно, из Проконсульской, но нередко также и из Нумидии, иногда же еще и из Мавретании. Следовательно, существует полное основание думать, что ламбезитанский епископ Приват был осужден на карфагенском же соборе, и именно на таком, где, подобно собору Агриппина, объединялись епископы двух политических провинций – Проконсульской и Нумидии.¹³⁹⁶

Таким образом, корреспонденция Киприана уполномочивает нас на вывод, что церковная организация североафриканской церкви того времени была независима от политической: она представляла собой единое целое, с центром в Карфагене и с ежегодными, регулярными, а иногда еще и экстраординарными церковными соборами в том же Карфагене. Если и можно говорить здесь о некотором параллелизме в строе церковной и политической жизни Северной Африки, то разве только о том, который был обусловлен, одинаково для обоих строев, иными, более глубокими причинами, преимущественно, историко-этнографического характера. Мы разумеем, во-первых, сравнительно значительное количество епископов для небольшой североафриканской территории, что зависело от древне-сложившегося здесь строя, с преобладанием свободных ассоциаций вольных городков и местечек.¹³⁹⁷ А так как каждый подобный городок составлял и особый церковный приход, во главе которого непременно стоял и свой епископ, то отсюда, т.е. из обилия в Африке отдельных городов, объясняется и соответственное обилие в ней епископов, которое там быстро росло по мере распространения христианства в новых местечках и городах Северной Африки.¹³⁹⁸ Во-вторых, нельзя не подчеркнуть сравнительно большего единства и теснейшей связи, которая существовала между Проконсульской и Нумидией, что, помимо чисто географического соседства, бесспорно объясняется также и их прежним (до 37 года по РХ) политическим объединением в одну провинцию, верность которому сохраняло и всегда более консервативное церковное деление.¹³⁹⁹ В-третьих, здесь же можно сделать и

противоположное наблюдение – о сравнительной слабости церковных связей Карфагена с Мавретанией, – что опять же находит свое естественное объяснение в общей истории этой провинции за эпоху второй римской империи.

В полном согласии с случайными и частичными показаниями, извлекаемыми из писем и сочинений Киприана, стоят и те, более многочисленные и определенные данные о церковно-административном строе Африки (главным образом, об епископских кафедрах), которые вытекают из анализа дошедших, до нас соборных списков. Таких списков от исследуемой нами киприановой эпохи мы имеем целых шесть, а именно: четыре списка от карфагенских (регулярно-провинциальных) соборов 252, 254, 255 и 256 годов и два списка от нумидийских (выборных) соборов: от восемнадцати нумидийских (254–255) и от восьми нумидийских же епископов, которым Киприан пересылал пожертвования для выкупа пленных. К сожалению, все эти списки, за исключением одного Карфагенского (список 87 епископов осеннего собора 256 г.), дают лишь голый перечень епископских имен и лишены самого главного – указания на те кафедры и города, где эти епископы резецировали и откуда они приходили на собор. А ведь для нас, именно, это-то обстоятельство и важно, так как лишь оно знакомит нас и с топографией христианства в северно-африканских городах и с теми между-церковными отношениями и связями, по которым группировались и объединялись все эти города. Впрочем, последний список, список 87 епископов большего Карфагенского собора, состоявшегося осенью 256 года значительно исправляет беду и восполняет указанный, крупнейший недочет предшествующих списков, так как он к именам епископов присоединяет и точную номенклатуру их кафедр. И если раннейшие «немые списки», по отзыву Harnack'a, ничему не могли нас научить (*können wir nichts lernen*), то, наоборот, подробный протокол соборного заседания от 1 сентября 256 года полон для нас высокого значения (*von hohen Wert*) и интереса: «мы сразу, благодаря ему, ознакомляемся (*werden wir... belehrt*), с большим числом епископий, какие к тому времени были на лицо».¹⁴⁰⁰ Правда, как

основательно сетует, далее, Harnack, и ознакомление с этим, полным соборным списком, встречает теперь немалые затруднения, вследствие исчезновения, замены и, вообще, крайней трудности, а иногда и невозможности, точного определения некоторых городов из числа помеченных в списке. Но все же знакомство с древними историками, сравнение с более поздними соборами и в особенности богатый археологический и эпиграфический материал, собранный на местах древней Африки, благодаря новейшим исследованиям и раскопкам, значительно помогают делу и позволяют почти полностью реставрировать топографическую карту *Sententiae episcoporum*. А эта карта является лучшим ключом и для расшифровки всех остальных соборных списков той же эпохи. Но для того, чтобы на этом пути историко-топографического и сравнительно-статистического изучения соборных списков, получить сколько-нибудь основательные и ценные результаты, необходимо войти, сначала, в подробный анализ списка *Sententiae episcoporum*, а затем, уже при его помощи, дать сравнительное сопоставление и всех прочих списков. Весь процесс такой кропотливо-сложной работы проделали и мы, опираясь частью на самые материалы (*Corp. Inscr. Latin. VIII t.*), а главным образом, на его более авторитетные обработки (Toulotte, Marquardt, Harnack, Benson, Al. Schwarze, Monceaux, Mesnage etc). Но вводить эту, все же до известной степени, черновую работу, в самое свое исследование мы, по понятным мотивам, все же не решились, а отвели ей особое, специальное приложение к своей книге.¹⁴⁰¹ Здесь же позволим себе ограничиться только некоторыми важнейшими выводами и заключительными результатами, имеющими непосредственное отношение к нашей теме.

Из шести названных нами выше соборных списков фактически в исследовании североафриканских епископских кафедр участвуют только четыре карфагенских списка, как наиболее количественно полных и территориально широких. Два же нумидийских списка имеют не самостоятельное, а вспомогательно-служебное значение относительно тех первых списков, именно, помогая точнее установить некоторые

сомнительные имена и кафедры нумидийской области. А из четырех карфагенских списков, как это вполне понятно, совершенно исключительное положение по степени своей ясности и определенности занимает список, составленный по *Sententiae episcoporum*. Прodelанный нами его анализ показал,¹⁴⁰² что из 87-ми имен этого списка только два имени остаются совершенно не определенными: это – имя, или точнее кафедра – епископа Пелагиана из Люперцианы (№ 44) и Феликса из Бузлацены (№ 63).¹⁴⁰³ Остальные же 85 подписей позволяют определение их то с абсолютной, то с вероятной степенью точности; по областям же единой в то время церковно-политической провинции они распределяются приблизительно так: на долю Проконсульской падает наибольшее количество подписей 51 – на долю Нумидии – 32 подписи и на долю Мавретании всего меньше, только 2 подписи. При более же близком ознакомлении с историко-топографической картой того времени, мы ясно видим, что все это были города важного гражданско-политического, военного, или торгово-промышленного значения. Часть их, не меньше 12 городов, концентрировалась непосредственно вокруг метрополя всей Африки – Карфагена и светила, так сказать, заимствованным из него светом. Затем, около 20 городов представляли из себя приморские, торговые порты, ведущие обширную колониальную торговлю с востоком и западом. Остальные же города являлись или опорными стратегическими пунктами римской колонизации, или крупными торговыми центрами и складочными местами, расположенными по течению больших судоходных рек (Награды, Ампасаги и другие) и по большим, торгово-сухопутным дорогам (из Карфагена в Тевесту, из Тевесты в Ламбезу, из Ассура в Капсу и прочие).

Владея в прокомментированном списке *Sententiae episcoporum*, своего рода, ключом к топографической карте христианства северной Африки половины III века, мы при помощи его получаем возможность, как расшифровать прочие списки, так и увеличить самый запас статистического материала. Благодаря этому, общий список епископов той эпохи у нас вырастает, вместо цифры 87, уже до ста епископских

имен.¹⁴⁰⁴ Из числа них шестнадцать имен встречаются во всех четырех основных списках (карфагенских): четырнадцать – в трех, двадцать шесть – в двух и сорок четыре имени – только в каком-либо одном из списков, преимущественно, конечно в последнем (Sententiae...)

Наиболее показательны и интересны, разумеется, имена епископов первой категории, т.е. тех шестнадцати, которые согласно называются во всех четырех соборных списках, а именно: 1) Виктор из Гордубы (Прок.) 2) Гонорат из Тукки (Прок.), 3) Квинт, из Аггии (Прок.), 4) Лукиан, из Рукум (Прок.?) 5) Никомед, из Сегермеса (Прок.), 6) Поликарп, из Адрумета (Прок.) 7) Помпониий из Дионисианы (Прок.?), 8) Прим из Мисгирпы (Прок.?), 9) Рогациан, из г. Нового (Нумид.?) 10) Саттий, из Сициллибы (Прок.), 11) Сатурнин I из Авитины (Прок.), 12) Сатурнин II из Тукки (Пр.), 13) Сукцесс из Аббир-Германицианы (Прок.), 14) Феликс из Утины (Прок.), 15) Фортунат из Туккабора (Прок.), 16) Цецилиан из Билты (Прок.), неговоря уже, конечно, о бессменном председателе всех этих соборов – епископе Киприане карфагенском. Из этих шестнадцати епископских кафедр, по крайней мере, десять известны вполне определенно, как находившиеся в Проконсульской и расположенные или в ближайшем соседстве с Карфагеном (Сициллиба, Тукка, Гордуба, Утина и другие) или на юго-восток от него, по берегу моря (Сегермес, Адрумет и другие). Надо полагать, что и остальные шесть, сравнительно меньше определенных городов, также находились на территории Проконсульской. Таким образом, основное ядро Карфагенских соборов составляли епископы Проконсульской («Африки»), и именно, северо-восточной её части, получившей позднее название «Зевгитания».

Затем, по степени важности для характеристики состава и объема африканских соборов следует вторая категория епископских имен, т.е. объединяющая в себе епископов, встречающихся в трех списках. Таких, как мы отметили, четырнадцать епископов, а именно, кроме Киприана, каре, еще: 1) Аврелий из Утики (Прок.) 2) Викторик из Табраки (Пр.) 3) Гортензиан из Лар (Нум.), 4) Димитрий из Лептиминуса (Пр.), 5)

Донат из Цибалианы (Пр.), 6) Луций из Аузафы или Мембрессы (Пр.), 7) Сатурнин из Виктории (Нум.). 8) Седат, из Тубурбо (Пр.), 9) Секундин из Карп (Пр.), 10) Фауст из Тимиды (Пр.) 11) Юний из Неаполя (Пр.), 12) Ямб из Германицианы (Пр.), 13) Януарий из Ламбезы (Нум.) и 14) Януарий из Вика-Цезаря (Пр.). Строго и точно определенным из названных городов являются: Утика, Табрака, Лары, Лептиминус, Мембресса, Тукка нум. Карпы, Неаполь и Ламбеза; так что сравнительно менее известными являются лишь четыре города: Цибалиана, Викториана и Вика-Цезаря. В географическом распределении десяти хорошо известных городов мы наблюдаем влияние тех же самых факторов: соседства с Карфагеном (Утика, Мембресса, Карпы) и направления по берегу моря (Неаполь, Лептиминус). Но при этом констатируем и дальнейшее движение на запад, в область пограничной Нумидии (Табрака, Туккабор, Лары), с присоединением южной столицы этой провинции – города Ламбезы. Таким образом, второй, несколько более широкий, концентрический круг африканских соборов киприановой эпохи охватывал собою опять ту же Проконсульскую, с некоторым присоединением к ней еще пограничной полосы Нумидии и её южной столицы.¹⁴⁰⁵

Третий круг епископских кафедр, встречающихся дважды, охватывает двадцать четыре имени. Но, к сожалению, некоторой части их мы определить не можем, именно, той, представителей которых нет в четвертом списке – единственном, где при именах епископов имеются и обозначения их кафедр. Известны из этой группы следующие имена: 1) Адельфий из Тасуалты (Пр.) 2) Венаций из Тиниссы (Пр.), 3) Виктор из Ассуры (Прок.), 4) Виктор из Октавы (Нум.) 5) Винцент из Табары (Пр.), 6) Геминий из Фурни (Пр.) 7) Кассий из Макомад (Нум.), 8) Квиет из Буруки (Мавр.), 9) Либоз из Ваг (Пр.), 10) Марк из Мактары (Пр.), 11) Марцелл из Замы (Нум.), 12) Моннул из Жибры (Пр.), 13) Немезиан из Тубун (Нум.), 14) Павел из Оббы (Пр.), 15) Петр из Иппона Диарритского (Нум.), 16) Привациан из Суфетулы (Пр.), 17) Тенакс из Горреи-Цедии (Пр.). Сюда же должны быть присоединены имена и еще пяти епископов, согласно указанных в третьем и первом списках,

кафедры которых неизвестны, а именно: 18) Геркулан, 19) Донат, 20) Калдоний, 21) Либерал, 22) Маруций, 23) Сатурнин IV и 24) Тертулл.

И в этом списке, подобно двум предыдущим, замечается все та же тенденция – отмечать новые соседние с Карфагеном пункты (Табара, Фурни, Ваги) и приморские города Иппондиарритский, Тинисса, Горрея-Цедия, Тасуальта, Жибра). Но вместе с тем заметно и несколько большее проникновение вглубь Нумидии (Макомады, Тубуны) и как будто бы имеется первое слабое упоминание о Мавретании (Бурук). Но в общем, центр тяжести остается прежний – обширная Проконсульская Африка, именно, в тех её частях, которые позднее стали называться Зевгитанией и Бизаценой.

Из последней, самой обширной группы епископов, названных однажды, перечислим лишь тех, которые имеются в четвертом списке, не только потому что здесь указаны и кафедры, но также и потому, что четвертый список такими уникальными именами всего богаче. По алфавиту они следуют в таком порядке: 1) Ахимм из Авсуаги (Пр.?). 2) Верулл из Рузикады (Н.), 3) Датив из Вад (Н.), 4) Диога из Лептимагнуса (Пр.) 5) Донатул из Капсы (Пр.), 6) Евгений из Аммедеры (Пр.), 7) Евкратий из Тен (Пр.), 8) Зосима из Тарассы (Н.), 9) Ириней из Улулы (Пр.), 10) Карп из Сикки (Н.), 11) Клар из Маскулы (Нум.), 12) Крескент из Цирты (Н.), 13) Левкий из Тевесты (Н.), 14) Литтей из Гемеллы (Н.), 15) Луций из Кастро-Гальбы (Н.), 16) Луций из Аузафы (Пр.), 17) Наталис из Оёи (Трип.), 18) Новат из Томогады, 19) Пелагиан из Люперцианы (Н?), 20) Полиан из Милева (Нум.), 21) Помпей из Сабратены (Пр.). 22) Приват из Суфы (Пр.), 23) Пуденциан из Куикуллы (Н.), 24) Пузилл из Ламазбы (Н.), 25) Сальвиан из Газавфалы (Н.), 26) Теоген из Иппона-Царского (Н.), 27) Терапий из Буллы (Н.), 28) Феликс из Баммакоры (Н.), 29) Феликс из Маразаны (Пр.), 30) Феликс из Бузлацены (?), 31) Феликс из Гургит (Пр.), 32) Ядер из Мидилы (Н.), 33) Януарий из Мосулы (Н.), 34) Юлиан из Телепты (Пр.), 35) Юлиан из Марцеллины.¹⁴⁰⁶ (Н.? Пр.?).

Последняя, четвертая таблица, в смысле выводов, самая утешительная. Она говорит, во-первых, о новых соборных

приобретениях и в старых провинциях, на крайнем юге (Телепта, Суфетула, Тевеста) и юго-востоке Проконсульской и в Триполи – (Сабрата, Оёя и Лептимагнус, Мосула и другие). Но самое важное, что она захватывает новый, весьма обширный район центральной Нумидии и пограничной Мавретании, где называет около двадцати новых кафедр. Всем этим она фактически убедительно доказывает, что осенний Карфагенский собор 256 года был, действительно, большим обще-провинциальным собором, объединившим в своем составе чуть ли не всех епископов тогдашней североафриканской церкви.

Можно бы, конечно, из более детального сличения всех четырех соборных епископов извлечь и еще кое-какие выводы, например, хотя бы подчеркнуть элементы большего сходства, и даже по местам параллелизма, имен в первом и третьем списках, с одной стороны, и во втором и четвертом, с другой.¹⁴⁰⁷ Можно бы, разумеется, обратить еще внимание на то, что два нумидийские списка (18 и 8 епископов), совпадают буквально (конечно, только в 8 случаях) и даже придерживаются приблизительно одинакового распорядка имен, с именем Януария, епископа Ламбезы, во главе; и отсюда предположительно заключать о группировке нумидийских епископов вокруг Ламбезы, как её намечавшегося, местного центра. Но все эти и им подобные наблюдения – довольно относительны и условны, так что от постройки на них чего-либо положительного мы предпочитаем воздержаться.

Более уместны чисто отрицательные выводы. В порядке следования епископских имен нет распределения по важности или значению кафедр, как это видно, например, хотя бы из того факта, что епископы двух незначительных городков Проконсульской – Билты и Мисгирпы – дважды начинают собой списки (2-ой и 4-ый), а также и из того, что епископы двух провинциальных нумидийских городов – Томагады и Тубуны (4-й список), стоят ранье своего столичного епископа из г. Ламбезы. Нет в списках никакой выдержанной группировки и по политическому делению провинций, как это особенно показательно на четвертом соборном списке. Здесь, например; после трех начальных епископий Проконсульской, идут четыре –

Нумидийской провинции, потом две – снова Проконсульской, далее. – пять Нумидийской, пять – Проконсульской, две – Нумидийской, четыре – Проконсульской и т.д. так что получается даже впечатление, что епископы различных политических провинций как будто бы намеренно перетасованы. Довольно трудно говорить и о распорядке епископов по старшинству их хиротоний, так как, например, заведомо младший по хиротонии (как это ясно из его же слов) и стоящий в четвертом списке на последнем месте – Юний епископ Неаполя в первом списке занимает пятое место, а в третьем – даже третье; или еще: епископ видного города Адрумета – в первом списке занимает тридцать пятое место, во втором – сразу повышается на третье, в третьем – понижается на шестое, а в четвертом – снова получает третье место. Хотя нельзя не признать, что из всех других мотивов данный – т.е. старшинство по хиротонии – все же имеет под собой некоторую почву, так как нельзя абсолютно отрицать известного параллелизма имен епископов и занимаемых ими мест в различных списках, а также и заметной тенденции к повышению этих имен в более поздних списках.¹⁴⁰⁸ Но в общем и мы не можем не присоединиться к заключительной характеристике Монсеаух, который говорит: «методическое сравнение листов (т.е. списков), относящихся к различным соборам показывает, что весьма часто имена общие большинству документов, не следуют в одном и том же порядке. В Карфагенских соборах не играли роли ни древность, ни возраст, ни даже происхождение из известной страны: епископы нумидийские перемешаны с епископами проконсульской. Не было ни классификации, ни иерархического старшинства, ни председательствования, за исключением единственного председателя – епископа Карфагена. Без сомнения, здесь был только один порядок – порядок мест, избранных для заседания, который обуславливал собою-и порядок голосований».¹⁴⁰⁹ А этот порядок мест являлся совершенно случайным, лишь отдаленно следовавшим некоторой провинциальной группировке, как это отчасти замечается в четвертом списке, где епископы размещаются

небольшими группами земляков, как это обычно бывает и теперь у нас на каждом большом общественном съезде.

Суммируя, в заключение своей краткой статистики, положительные выводы о церковно-административном и соборном строе североафриканской церкви эпохи св. Киприана, мы приходим к следующему. Главным исходным пунктом и средоточным центром христианства в Африке был город Карфаген. Отсюда, в его окрестностях расположена была наиболее густая сеть христианских городских общин, которая становилась тем реже, чем она дальше отходила от метрополя. Затем, епископские кафедры существовали почти во всех крупных портовых городах, расположенных по морскому побережью, на пути из Карфагена в Александрию. Далее, значительная группа христианских общин сконцентрирована была во внутренней части проконсульской Африки, которая позднее получила название Бизацены. Значительно слабее христианизирована была Нумидия. Однако и в ней можно наблюдать некоторое сосредоточение христианских общин около двух видных центров – на юге около Ламбезы и на севере – около Цирты; причем христианская миссия в первом случае держалась, очевидно, большой военно-торговой дороги из Ламбезы в Тевесту, а во втором – шла по судоходной реке Ампасаге. Не забыто было точно также и морское побережье проконсульской Нумидии. Что касается третьей большой североафриканской провинции – Мавретании, то, хотя следы христианства там и несомненны на протяжении всего третьего века, однако они, сравнительно с Африкой и Нумидией, гораздо малочисленнее и слабее. Но во всяком случае, к эпохе Киприана там существовало уже несколько епископий, как это очевидно из переписки Киприана с некоторыми мавретанскими епископами (Помпеем, Юбайяном) и из факта, возникшего между мавретанскими и нумидийскими епископами разногласия о крещении. Однако, если у мавретанцев, как видно отсюда, и существовали известные сношения с нумидийцами, их связи с Карфагеном были все же очень слабы. Наглядное доказательство этого дают списки Карфагенских соборов, из которых только в одном последнем (*Sententiae episcoporum*) мы

находим указание на мавретанских епископов, да и то не вполне твердое и очень ограниченное (всего два, не исключающих сомнений, случая).

Христианская миссия в северной Африке шла, главным образом, по следам римской колонизации, почему и в самом строе церковной жизни там можно наблюдать значительный параллелизм с гражданско-политическим устройством. Как в политическом, так и в церковном отношении вся эта область представляла из себя единую провинцию, с одним главным центром, или верховным метрополем – г. Карфагеном, к которому она вся и тяготела. Другие опорные пункты римской колонизации – в роде нумидийских городов Ламбезы и Цирты – играли довольно аналогичную роль и в церковной жизни. Но до значения самостоятельных центров, наподобие Карфагена, они еще далеко не развились к тому времени. Самостоятельность не только Мавретании, но и Нумидии находилась тогда, по выражению Leclercq'a, еще «в эмбриональном периоде» и единственным метрополем, царившим над всей Африкой, был только Карфаген.¹⁴¹⁰ Так что тот же Leclercq находит возможным сравнить положение Карфагена в Африке в 250 году с положением Рима в Италии.¹⁴¹¹ Доминирующее положение метрополя всей Африки – Карфагена, слишком слабые следы только что намечающегося провинциального обособления Нумидии и Мавретании, наряду с довольно ясно выраженным их тяготением к Карфагену, наконец, самый факт присутствия нумидийских и даже мавретанских епископов на Карфагенских соборах, все это почти вовсе исключает мысль о существовании тогда в пределах северной Африки каких-либо других регулярно провинциальных соборов, кроме Карфагенских. Соборы этого типа устраивались тогда в Карфагене и только лишь в нем одном. В других же округах и городах (в особенности в Нумидии) могли устраиваться и, действительно, устраивались, лишь малые, избирательные соборы, на которых присутствовали только соседние епископы, и в сравнительно небольшом числе (от 6–18 епископов). В Карфагене же соборы составлялись, по возможности, ежегодно (за исключением эпох гонений и народных бедствий, в роде чумы), предпочтительно

весной, непосредственно после Пасхи, вообще, около 15 мая. Иногда, в зависимости от обстоятельств времени и нужд самой церкви, соборы эти переносились на начало осени (сентябрь – октябрь), а в экстраординарных случаях, устраивались даже дважды (весной и осенью). Ядро этих соборов постоянно образовывали епископы Проконсульской и, главным образом, тех городов или местечек, которые находились вблизи Карфагена, или расположены были по берегу моря, или же лежали на больших торговых и военных дорогах.

Любопытно, наконец, и самое сличение соборных списков, так как оно осязательно указывает на расширение объема соборной территории и на рост влияния епископа Киприана и Карфагена. Первоначально, на соборах присутствуют почти исключительно епископы Проконсульской, да и из них только ближайшие соседи. Но важные обстоятельства церковной жизни, в особенности, живой и ответственный спор с Римом, пробуждает интерес к соборам и у других епископов. Замкнутый круг первых соборов расширяется и захватывает все новые и новые города: сначала, он идет вглубь, во внутренние, наиболее удаленные части Проконсульской, затем, спускается вниз – в Триполи, и наконец, распространяется далеко на запад по Нумидии и Мавретании. Так что на последнем соборе (осенью 256) папа Стефан, по словам Монсеауа «имел против себя все христианство Африки, единодушное в защите своих традиций и своей автономии в деле дисциплины».¹⁴¹² Вот почему, Карфагенские соборы киприановой эпохи, как бы выходят из рамок провинциальных соборов и приближаются к типу универсально-национальных, или, так называемых «пленарных» соборов.¹⁴¹³

VI. Состав собора, самый его процесс и его эпилог.

Состав большого Карфагенского собора 256 года вполне ясно определен в самом предисловии к *Sententiae episcoporum*, которое начинается следующими словами: «когда в сентябрьские календы сошлись на собор в Карфаген весьма многие епископы из провинции Африка – Нумидия – Мавретания, вместе с пресвитерами и диаконами, в присутствии также весьма большой части народа»¹⁴¹⁴ Отсюда с

несомненной очевидностью открывается, что собор состоял из трех основных групп: 1) большой епископской, 2) группы клира (пресвитеры и диаконы) и 3) значительной группы верного народа, т.е. как раз из тех самых элементов, в наличии которых мы каждый раз убеждались и на всех предыдущих киприановых соборах. Попытаемся извлечь из данного авторитетнейшего памятника какие-либо более детальные указания на положение и роль каждого из этих трех основных соборных элементов.

Первая, епископская группа занимала на соборе самое видное, авторитетное положение и выступала особенно энергично-и активно. Число и состав епископов (*numerus episcoporum provinciae*) определили собой и в данном случае, так же, как и во всех предыдущих, всю физиономию собора и сообщили, как собору, так и дошедшему до нас его памятнику, свое имя («собор 87-ми епископов» «Мнения епископов, в числе LXXXVII-ми»). Можно, дополнительно, отметить только то новое, что каждый из присутствовавших и вотировавших на соборе епископов выступает здесь не только, или, точнее, не столько, как индивидуальная личность, заявляющая о своих собственных взглядах, сколько, как выразитель мнения и голоса всей той церкви, в качестве главы и представителя, который он пришел на собор. Таковую догадку мы основываем, главным образом, на том, что в *Sententiae episcoporum* при имени каждого епископа непременно указана и его» церковь, чем, на наш взгляд, довольно прозрачно намекается, что за личностью епископа стоит и вся его церковь, от лица и по полномочию которой он и говорит. Другой, вспомогательный аргумент извлекаем мы из мнения Наталиса, епископа Оёи (№ 83–85), именно, из того факта, что епископ Наталис говорил не только от лица своей Оёйской церкви, но еще и от имени двух соседних триполитанских же церквей – Сабратенской и Лептимагнийской – епископы которых (Помпей и Диога) не присутствовали лично, а передали свои голоса ему. Отсюда законен, по-видимому, тот вывод, что единственно правомочным и полномочным представителем каждой провинциальной церкви на соборе метрополя считался только

её епископ. В случае же болезни епископа и вообще, невозможности для него, по тем или иным причинам, явиться на собор лично, замены его пресвитерами или диаконами его церкви тогда еще не практиковалось; а за него, в таких случаях, разумеется, по его же полномочию и просьбе, представлял кто-либо из соседних епископов. Причем, не исключалась возможность и таких случаев, что один и тот же епископ получал голоса нескольких своих коллег – соседей, пример чего мы имеем и в данном случае. Отсюда же косвенно вытекает и тот вывод, что низшие клирики провинциальных церквей (пресвитеры и диаконы) не имели самостоятельного представительства на соборе метрополя; а если иногда они на собор и попадали, то лишь совместно со своим епископом, в качестве его младших помощников – ассистентов. Да и вообще надо отметить, что ни в одном из 87-ми запротоколированных епископских мнений, мы не находим даже и отдаленного намека на то, чтобы в редакции этих мнений, вместе с авторами их – епископами, принимали бы то или иное участие, в качестве их сотрудников или помощников, и еще какие-либо ассистенты при них, из состава их клира. Так что, если даже и допустить гипотетическую возможность таких ассистентов при некоторых епископах (более престарелых, или менее образованных), то, во всяком случае, необходимо признать, что эти привозные клирики были отодвинуты на самый задний план собора и стояли настолько в тени, что даже и не попали в поле зрения соборных протоколов.

Вторая соборная группа состояла из клириков, причем памятник определенно называет только две степени этих клириков: пресвитеров и диаконов. Весь вопрос теперь в том, что это были за клирики: привозные или местные т.е. приехали ли они из провинции, в качестве ассистентов при своих епископах, или они были здесь, на месте и принадлежали к составу церковной общины метрополя? Некоторые склонны признать первое, основываясь на неправильном понимании текста подлинника: *conuenissent... episcopi plurimi... cum presbyteris et diaconibus*, что они переводят так: «пришли на собор весьма многие епископы вместе со *своими* пресвитерами

и диаконами». Но такой перевод – слитком волен и даже произволен. Прежде, всего, в тексте нет подчеркнутых нами слов: «со своими» (*cum suis*), отсутствие которых сразу меняет все дело и освобождает от необходимости относить этих клириков к категории приезжих епископских ассистентов. Во-вторых, и главным образом, латинский термин *conuenire cum* отнюдь не значит «приходить с кем-либо вместе», т.е. из одного места и «совместно»; а как раз наоборот, значит «одновременно сходиться» из разных мест, соединяться, объединяться в одном месте, или на какой-либо общей почве.¹⁴¹⁵ Следовательно, дословный перевод подлинника должен быть таков: «когда в одном Карфагене в сентябрьские календы весьма многие епископы из провинции Африка-Нумидия-Мавретания, соединились с пресвитерами и диаконами». Отсюда совершенно ясно, что сошедшиеся лица или группы, до момента их схода, мыслились раздельными и обособленными. Следовательно, и здесь две различных группы – епископов и клириков – выступают, как две самостоятельно обособленные коллегии, которые впервые соединились лишь здесь, на соборе в Карфагене. А если так, то уже не представляет особенного труда определить и что это за клирики? Они не могли быть вывезены на собор их епископами, т.е. прийти вместе со своими епископами, потому что этого не допускает точный смысл подлинного текста. Не могли они прийти из каких-либо провинциальных церквей и отдельно от своих епископов, а тем более, без них, потому что, этого, как это мы только что видели, древняя церковь тогда еще не знала и не практиковала. Ясно, таким образом, что группа клириков могла быть только оседлой, местной группой, в соборный союз с которой и вступала теперь пришедшая группа провинциальных епископов.

Труднее сравнительно ответить на вопрос, что же делала эта группа на соборе, в чем заключалась её роль на нем? Наш соборный документ хранит в данном отношении полное молчание, которое некоторые и склонны истолковывать, как аргумент против какого бы то ни было участия клириков – на провинциальных соборах. Но молчание – еще не есть доказательство. В данном случае оно вполне понятно и легко

объяснимо: ведь памятник носит совершенно определенный заголовок «Sententiae episcoporum» т.е. «Мнения епископов»; и он, действительно, содержит в себе только одни епископские вотумы. Было бы, наоборот, удивительно, если бы среди епископских мнений замешались бы и мнения или речи других клириков; тогда и самый памятник получил бы иное название и другой характер. А так как он только – Sententiae episcoporum, то мы не имеем даже и права искать в нем отражения каких-либо иных, кроме епископских, мнений. Но заключать отсюда, что таких мнений и вообще на соборе не было – это значит совершать непростительный логический скачек. Скрытой причиной такого грубого промаха служит неправильное представление о происхождении и смысле соборного памятника – Sententiae episcoporum. Виновные в такой ошибке, очевидно, смотрят на Sententiae, как на исчерпывающе полный протокол всего того, что происходило на соборе; или, по меньшей мере, как на заключительную резолюцию последнего дня соборных заседаний. Но подобный взгляд – глубоко ошибочен: Sententiae episcoporum всего менее похоже на протокол последнего, заключительного собрания; это – скорее, протокол первого, вступительного заседания, так как в предисловии к нему говорится об открытии собора и указываются сентябрьские календы, когда собор мог только начаться, но отнюдь еще не кончиться. Оставляя даже совсем в стороне спор о том, что это – начало, или конец собора? мы должны признать, что это – пусть даже и полный – но протокол не всего собора, а только верхней и главной его палаты – епископской сессии, которая выразила в нем свои мнения, по существу рассматриваемого собором вопроса. А это, как мы хорошо знаем,¹⁴¹⁶ было коренным свойством каждого церковного собора, что определяющие мнения на нем высказывали, сначала, лишь одни епископы, которым и только им одним, принадлежало право «открывать и возвещать волю Божию». Вполне подтверждается все это и самым анализом «епископских мнений», из которых все наиболее оригинальные и самостоятельные мнения, действительно, опираются на Слово Божие и обнаруживают прекрасное знакомство их авторов с

текстом св. Писания не только Нового, но и Ветхого завета.¹⁴¹⁷ Вполне возможно, даже почти несомненно, что письменное изложение соборных протоколов только этим «возвещением воли Божией» через епископов и ограничивалось. Но это еще не значит, что только в этом состояла и вся деятельность собора. Нам известно, что работа провинциального собора проходила еще два последовательных этапа: именно – момент рецепции определений епископского сонма в пленарном собрании местно-церковной общины метрополя (её епископа, клира и верного народа), и заключительный момент объединенного заседания обоих этих кругов – пришлого, провинциально-епископского и местного, общинно-народного, – для окончательной редакции соборного постановления и его торжественной декларации. Клирики местной общины метрополя самое активное участие и принимали, именно, во второй стадии соборного процесса, т.е. в рецептивном обсуждении, или «испытании воли Божией», открываемой чрез епископов, т.е. в определении того, сказали ли им епископы «от себя», или «от Бога»? Здесь, в этом решающем моменте собора, голос клириков звучал веско и авторитетно и имел руководящее значение для суждения и приговора (*judicium et suffragium*) всей общины о достоинстве епископского вотума.¹⁴¹⁸

Переходим теперь к третьей и последней соборной группе – простых мирян. Из кого она состояла и какую роль здесь играла? После только что сказанного нами о клире, ответ уже ясен сам собою, что эта группа образовывалась из верного народа местной карфагенской общины и что она вместе со своим епископом и клиром наиболее активно участвовала в том же втором моменте собора – в его общецерковной рецепции. Однако, но довольствуясь лишь чисто логическим выводом, подкрепим его и фактическими доказательствами, основанными на анализе самого текста *Sententiae*. В нем о положении и роли народа буквально имеются только пять следующих слов: «*praesentibus etiam plebis maxima parte*» т.е. «в присутствии также очень большой части народа».¹⁴¹⁹ О группе народа, или простых мирян здесь, прежде всего, говорится, что она «присутствовала», но без всякого намека ни то, что она

«пришла, или прибыла» на собор, откуда бы то ни было. Не новое ли это доказательство того, что группа «народа» вербовалась не из пришлого элемента, а из местного, из среды тех, именно, карфагенских мирян, – стойких представителей «верного народа», которым, как мы хорошо это знаем, не раз писал Киприан еще из своего убежища и мнением которых их всегда очень дорожил?¹⁴²⁰ Но тому-же. самому термину «*praesentibus*, или *praesente*» усвояют и ограничительный смысл, говоря, что он является лучшим доказательством простого, «пассивного присутствия» мирян на соборе, без всякого «активного участия» в его работе.¹⁴²¹ И филология, по-видимому, благоприятствует такому пониманию роли мирян на церковном соборе, ибо, действительно, латинский глагол *praesum* выражает лишь идею личного присутствия, но присутствия, скорей, молчаливо-созерцательного, чем активно-деятельного. Миряне на соборе, по смыслу такой филологии, были ничем иным, как благородными свидетелями всего происходящего на соборе, обусловливающими публично-открытый, а не замкнутый характер его заседаний. Но и только. К счастью, на выручку нам против такой односторонне-узкой филологии идет техническое употребление данного термина, и именно, самим же Киприаном и что еще важнее – в отношении к тому же соборному процессу. Таким драгоценным свидетельством, бесспорно и окончательно выясняющим данный вопрос, является цитата из одного письма Киприана к карфагенской пастве, где он обещает ей после Пасхи непременно явиться в Карфаген (из убежища), вместе со своими товарищами (*cum collegis meis*=епископами) и в их присутствии (*quibus* «*praesentibus*») по общему нашему совещанию определить и постановить, что нужно делать (с падшими)». ¹⁴²² Определено известно, что здесь идет речь о первом Карфагенском соборе по делу «падших», состоявшемся весной 251 года, на котором, по свидетельству самого же Киприана, деятельно работали «весьма многие коллеги» Киприана.¹⁴²³ Таким образом, если сам епископ Киприан, описывая деятельность многих епископов – членов одного из важнейших Карфагенских соборов – нашел возможным

охарактеризовать их термином *praesentibus*, то ясно, что в его устах данный термин не имеет ограничительного смысла и не указывает непременно на «пассивность» присутствующих. Коль скоро одним и тем же термином квалифицируется работа и епископов, и мирян, то ясно, что у тех и у других она одинаково активна; хотя, конечно, у каждой из названных групп она активна в своем роде: у епископов – активность первичного вотума, у народа же – его последующей рецепции.

Переходя, теперь, к характеристике самого соборного процесса, поскольку он отразился в рассматриваемом нами памятнике, мы должны предварительно вообще заметить, что *Sententiae episcoporum*, в качестве подлинной странички древне-соборной истории, действительно, проливают значительный свет и на типичную форму соборного процесса, знакомят с тем, как и что там делалось, по крайней мере, в первой, чисто епископской фазе соборных заседаний. Судя по краткому предисловию к *Sententiae*, большой Карфагенский собор 256 года открыт был чтением соответствующей литературы, освещавшей новейшие фазы спорного вопроса о крещении еретиков, которые имели место со времени последнего Карфагенского собора, т.е. весеннего, того же 256 года. Это были, прежде всего, те три письма, которыми Киприан успел за это время обменяться с епископом Юбайяном.¹⁴²⁴ Затем, как видно из слов одного автора *Sententiae*,¹⁴²⁵ было еще прочитано письмо Киприана к папе Стефану, – очевидно то, которым он знакомит папу с мотивированными постановлениями двух предыдущих соборов (осеннего 255 и весеннего 256 года);¹⁴²⁶ а также, по правдоподобной догадке Монсеаух,¹⁴²⁷ оглашен был и резкий ответ на это послание со стороны римского папы. Благодаря заслушанию такого важного и обильного материала, члены собора сразу же, и притом документально, вводились в самую суть предстоящего им дела и могли сознательно и отчетливо в нем разбираться. Чтобы еще больше ориентировать их во всем этом и дать надлежащий тон самым рассуждениям епископов, председатель собора – епископ Киприан говорит краткую вступительную речь членам собора, в которой призывает их к полной искренности и

откровенности в выражении своих взглядов, не стесняемой никакими посторонними соображениями и всего менее «страхом тиранической угрозы», чем, несомненно, дается довольно прозрачный намек на папскую угрозу отлучением. Эта речь Киприана – сжата, лаконична, но выразительна и сильна; а главное она проникнута таким истинно-соборным духом широкой терпимости и глубокого уважения к каждому мнению, что ее недаром считают идеальным образцом вступительно-председательского слова на церковном соборе.¹⁴²⁸ Дальнейший ход соборного процесса, т.е. тот живой, перекрестный обмен мнениями, который естественно должен был происходить между собравшимися епископами, не попал на страницы соборного протокола, для чего не было ни самой возможности, ни тем более надобности; а туда занесен только окончательный результат епископских дебатов, который и вылился в форму мотивированных вотумов, произносимых каждым из епископов, поочередно. Из экономии места и времени, мы воздержимся здесь от анализа и характеристики «епископских мнений», тем более что ниже, в специальном приложении мы даем их дословный русский перевод. Здесь же отметим лишь одну наиболее, пожалуй, характерную черту «Мнений» – что все они находятся под самым сильным влиянием писем Киприана и его вступительного слова, так что, в сущности, представляют лишь индивидуальные вариации на те же самые темы. Последнее, заключительное голосование делал председатель собора Киприан, который в самой сжатой форме повторил лишь то, что подробно (*plenissime*) раскрыл он раньше, в своем, оглашенном на соборе, письме к Юбайяну.

Основной лейтмотив всех 87-ми «епископских мнений» тот, что еретиков, приходящих к церкви, необходимо подвергать полному церковному крещению, т.е. с предварительным оглашением (*exorzismus* – заклинание, изгнание злого духа) и последующим троекратным погружением в воду, во имя Отца и Сына и Св. Духа.¹⁴²⁹ Как шло дальнейшее развитие соборного процесса, т.е. как рецепированы были эти «Мнения епископов» пленарным собранием местной церковной общины (метрополя) и в каком виде они были приняты на окончательном

объединенном заседании обоих соборных кругов? – прямо об этом мы ничего из данного памятника узнать не можем, потому что это выходит за рамки его ближайшей задачи – дать изложение лишь епископских мнений. Но косвенно, основываясь на широком распространении и высокоавторитетности *Sententiae*, а также на отсутствии в нем каких бы то ни было позднейших корректур или ограничительных замечок, мы можем вывести, что «Мнения епископов» были полностью рецепированы общиной метрополя и в том же самом виде были признаны за руководственный церковный канон. Догадку же Молчанова,¹⁴³⁰ что «на том же соборе постановлено было, чтобы никто из епископов не дерзал именовать себя главою всех епископов, и чтобы церковь карфагенская не искала суда у церкви римской (за морем)», мы считаем, более или менее, произвольной и не отвечающей общему положительному и спокойно-миролюбивому тону этого собора, так выгодно отличающему его от резко-полемических выходов папы. Свой единственный канон, подробно мотивированный и изложенный, вероятно, в форме протокола – *Sententiae episcoporum*, собор, как это было обычно, разослал и по всем другим важным церквям. По крайней мере, ясные следы знакомства с ним мы находим у двух крупнейших представителей тогдашнего церковного востока – у Дионисия александрийского и Фирмилиана кесарие-каппадокийского.¹⁴³¹

Для полноты и законченности исследования крещальных споров киприановой эпохи, нам необходимо дать, хотя бы самый краткий эпилог данного собора, т.е. рассказать и о ближайших его последствиях. Несмотря на решительную угрозу папы отлучением, собор остался при своем прежнем, противоположном папе убеждении, и даже выразил его особенно решительно и твёрдо. Однако вступать в открытую борьбу с папой собор все же не пожелал и предпочел вовсе умолчать о взглядах папы и об его тактике. Быть может, отцами собора в таком, для нас, признаться, малопонятном воздержании, руководила смутная надежда, что столь внушительный вотум чуть ли не всех епископов африканской церкви образумит, наконец, и самого папу, и если даже не

переубедит его, то все же заставит быть осторожнее и сдержаннее в своих суждениях и приговорах обо всех, иначе мыслящих.¹⁴³²

Во всяком случае африканская церковь заняла положение, которое Дюшен удачно называет позицией «пассивного сопротивления»¹⁴³³ и которое состояло в том, что она торжественно заявила свой взгляд на крещение, не думая тем самым ни навязывать его Риму, ни разрывать с ним общения, по причине выяснившегося несогласия. Но римский епископ Стефан думал и действовал иначе: в таком, еще более внушительном и единодушном вотуме всей карфагенской церкви он усмотрел только новую демонстрацию по его адресу, почему и привел свою угрозу в исполнение, т.е. отлучил Киприана и африканцев, или точнее – разорвал свое, и без того довольно при нем слабое, общение с карфагенской церковью (североафриканской). Несомненность этого печального факта документально подтверждается письмом авторитетного современника и участника данных споров – Фирмилиана, епископа кесарие-капподокийского, который прямо обвиняет Стефана в том, что он, по причине своей «дерзости и гордости» дерзнул «прервать с африканцами мир», который его предшественники всегда ревностно хранили во взаимной с ним любви и уважении, чрез что сам папа «отсек себя от единения любви» и сделал «чуждым для братьев».¹⁴³⁴

Африканская же церковь от такого вызывающего поведения папы несколько не пострадала: она не чувствовала одиночества, так как встретила самую горячую и сильную поддержку на востоке. Еще перед самым началом осеннего собора 256 года, Киприан послал в малую Азию диакона Рогациана с письмом к видному тамошнему епископу Фирмилиану кессарийскому, в котором подробно излагались все перипетии спора с Римом. Письмо это было принято Фирмилианом и, вообще, восточными, как нельзя более сочувственно, потому что здесь еще раньше (на соборах в Иконии и Синааде) была уже одобрена и принята та самая крещальная практика, за которую ратовал теперь Киприан. Повидимому, и в отношениях с восточными епископами у Стефана

дело дошло до сильного охлаждения, если не до полного разрыва.¹⁴³⁵ Положение вещей было крайне обостренным и напоминало то, что полвека назад происходило при папе Викторе, по поводу пасхальных споров.¹⁴³⁶ Фирмилиан держался еще независимее от папы, чем Киприан и даже сам язвительно и беспощадно изобличал папу. Открытый церковный разрыв, при котором, римская церковь очутилась в изолированном положении, продолжался около года. Хотя Дионисий александрийский, подобно Иринею лионскому при пасхальных спорах, и пытался выступить в роли примирителя, но при Стефане он успеха не имел.¹⁴³⁷ Положение вещей изменилось лишь с последовавшей вскоре смертью папы Стефана († 2 августа 257) и вступлением на папский престол более миролюбивого и кроткого его преемника – Сикста II, который восстановил прерванные отношения Рима с Карфагеном и Востоком.¹⁴³⁸

Но и по восстановлении мирных отношений между спорившими церквами, разность крещальной практики некоторое время еще продолжала существовать. Раньше всего отказалась от излишней строгости своих взглядов Карфагенская церковь, которая на соборе в Арлессе (314 год) согласилась принять римскую практику воцерковления еретиков, т.е. без обязательства перекрещивания их.¹⁴³⁹ К этому она вынуждена была борьбой с донатистами, которые, продолжая сурово-ригористическую тактику Монтанистов и кафаров-новациан, требовали безусловного перекрещивания всех, в том числе и православных. А так как донатистский пожар охватил тогда чуть ли не большую половину Африки, то православная сторона, в борьбе с ним, пошла на уступки, и в вопросе о крещении стала на сторону анти-донатистской, т.е. римской практики. Обстоятельство это дало донатистам повод провозгласить православных изменниками чистого учения и отступниками от Киприана и бывших при нем соборов. С этого же времени донатисты воспылали особенной любовью и уважением к Киприану, а *Sententiae episcoporum* избрали, в качестве одного из наиболее употребительных своих орудия в полемике с православными. Вот почему и главному борцу с донатизмом –

блаженному Августину пришлось писать специальный обширный комментарий на *Sententiae*, в котором он установил правильную точку зрения на их содержание и доказал неприложимость их к защите донатизма.¹⁴⁴⁰ Но на востоке прежняя крещальная практика держалась еще и при жизни св. Василия Великого, который в своем сочинении «о святом Духе» (29, 74) и в «письме к Амфилохию» с уважением отзывается об одном из главных восточных её защитников – епископе Фирмиллиане.¹⁴⁴¹ Окончательное решение вопросу о крещении еретиков дано было на первых двух вселенских соборах, в том смысле, что еретиков, отрицающих основные догматы христианства (св. Троицу, божество Господа Иисуса Христа, воплощение, искупление и т.п.) должно принимать через крещение, а всех остальных еретиков и раскольников – чрез отречение от заблуждений и таинство миропомазания.¹⁴⁴²

Таким образом, по существу самого спора о крещении оба главных представителя противоположных взглядов – и св. Киприан карфагенский, и папа Стефан – оказались одинаково односторонни и потому неправы. Но самый спор этот, независимо от его предметного, фактического содержания, продолжает иметь и до сих пор важное идейное значение. Здесь столкнулись две различных церковных идеологии: одна – типично папская и даже ультрамонтантская, требовавшая безусловного подчинения папе, без всяких рассуждений, просто по принципу абсолютного послушания «апостольскому престолу». Другая – истинно-церковная, которая достоинство и заслугу церкви полагает не во внешней униформе, а в внутреннем согласии и мире (возможном и при наличии своеобразных церковных обычаев и местных преданий), а её высшим авторитетом признает собор всех единомыслящих епископов, как выражение факта единства церкви. По этой своей, важнейшей стороне, спор о крещении представляет полную аналогию раннейшему спору – о времени празднования Пасхи; и как раньше, на пасхальном споре папа Виктор, так и теперь, на крещальном папа Стефан, были одиноки, так как даже и солидарные с ними по предмету спора – Иринеи лионский, в первом случае и Дионисий александрийский во

втором – не разделяли папских тенденций и примыкали к противоположной, соборно-церковной идеологии. Вот почему, *Sententiae episcoporum*, – как протокол «оппозиционного», противоположного собора и письмо епископа Фирмилиана, – как уничтожающая критика папского высокомерия и произвола, – являются до сего времени как бы бельмом на глазу для католиков-ультрамонтан и их авторы немало положили тщетных усилий, чтобы так или иначе «разъяснить», т.е. скомпроментировать эти документы и лишить их огромной полемико-апологетической ценности для всех критиков папства.¹⁴⁴³

Подводя последний, заключительный итог своим, по необходимости сильно разросшимся речам о соборах эпохи св. Киприана карфагенского, мы не можем еще раз не повторить того, с чего и начали весь теперь заканчиваемый киприанов отдел (V–VI гл.) – именно, что он является самой блестящей главой в истории древне-церковных соборов, вообще. С полным убеждением и правом мы должны признать, что, именно, здесь в Африке и, преимущественно, в эпоху св. Киприана церковно-соборная форма окончательно сложилась и окрепла во всех своих трёх типических формах (собора избирательного, одно и много-провинциального) в особенности же, во второй форме – регулярных провинциальных соборов. Вместе с характером регулярного института, собор получил и значение высшей, решающей инстанции для всех важнейших общецерковных дел. Параллельно со всем этим шла и разработка внешних процессуальных форм церковного собора, типическим образцом чего служит подлинный стенографический протокол одного из важнейших заседаний большего Карфагенского собора 256 года. А в примере и всей истории этого последнего – самого широкого по своему объему из всех соборов киприановой эпохи, – мы имеем одну из важных подготовительных ступеней и к последующим вселенским соборам, так как на нем была представлена уже почти вся церковная *universitas Africae*.

Глава 7. Антиохийские соборы по делу местного епископа Павла Самосатского 264–269 годы

I. Характеристика Антиохийских соборов и личности епископ Павла

¹⁴⁴⁴ Приступая к изложению последней, заключительной главы своей монографии о соборах древнейшей церкви, мы не без чувства некоторого удовлетворения можем заявить, что принятая нами предметно-хронологическая нить исследования в самом конце намеченного нами пути снова привела нас туда, откуда мы этот путь и начали. А начали его мы с города Антиохии (сирийской), где впервые возникла и обострилась та серьезная иудео-христианская распря, которая вызвала устройство самого раннего из церковных соборов – так называемого, иерусалимского Апостольского собора. И, разумеется, не даром собор этот получил свой сравнительно ранний и яркий отголосок в древней традиции еще и об *Антиохийском апостольском соборе*.

Так что на Антиохию, бывшую родоначальницей самого имени «христиан» (Деян.11:26), мы вправе смотреть если и не прямо как на родину церковного собора, то во всяком случае, как на один из самых древних и видных его центров.

В частности, об одном из недавних Антиохийских соборов нам пришлось кратко упоминать даже и в предыдущей главе, при обозрении соборов киприановой эпохи. То был довольно видный по объему собор восточных епископов, состоявшийся в Антиохии в конце 252 или в начале 253 года, по вопросу о новацианской схизме.¹⁴⁴⁵ Вообще, период высокого развития соборов на западе, в особенности, в Африке половины III века, не менее благоприятен, надо полагать, был и для развития их на востоке, служившем как местом зарождения церковных соборов, так и главной ареной их первичного образования и распространения. Относительно этого мы имеем одно, вполне ясное и высоко авторитетное свидетельство – именно, в письме восточного епископа Фирмилиана кесарие-каппадокийского к св. Киприану карфагенскому, где читаем следующее: «и у нас признано необходимым собираться ежегодно старейшинам и начальникам вместе (ut per singulos annos seniores et praepositi

in unum conveniamus), для распоряжений по делам, вверенным нашему попечению, для решения важнейших общим советом (ut si qua grauiora sunt communi consilio dirigantur) для преподавания, в покаянии, также врачества падшим братьям (lapsis quoque fratribus) и после спасительной бани уязвленным от диавола, – чтобы они чрез нас не столько получали оставление грехов, сколько приводились к уразумению своих прегрешений и возбуждались полнее удовлетворить Господу (et Domino plenius satisfacere)». ¹⁴⁴⁶ Отсюда совершенно ясно, что и восток, современный Киприану, широко практиковал у себя устройство, так называемых, *регулярных* (per singulos annos) провинциальных соборов, причем одним из главных поводов к упрочению такого порядка послужил и здесь, так же, как на западе, вопрос о падших (lapsi). Очевидно все же, что это были сравнительно небольшие ежегодные соборы, на которых сходились вместе все епископы известной церковно-гражданской провинции, или даже двух-трех соседних провинций.

Но кроме таких провинциально-регулярных соборов, на востоке существовали и другие соборы, значительно большего объема, на которых объединялись епископы нескольких, иногда и довольно даже отдаленных друг от друга областей. Одним из последних примеров – этого соборного типа был, между прочим, и Антиохийский собор 253 года, объединивший на себе представителей несколько видных политико-религиозных центров: Тарса, Кесарии палестинской, Кесарии каппадокийской, Антиохии и других, прибывших на собор, как можно заключать из текста Евсевия, не единолично, а в союзе со своими провинциальными коллегами. ¹⁴⁴⁷ Эти, так сказать, расширенные, Между провинциальные соборы составлялись сравнительно реже и вызывались вопросами более важного характера, требовавшими и более авторитетно-веского решения.

Наконец, явились на христианском востоке и такие церковные соборы, которые по степени их внушительного объема и по характеру их исключительной важности, должно признать почти всеобщими (разумеется, только для востока же)

и назвать ближайшими прецедентами будущих вселенских соборов, происходивших на том же православном востоке. Соборами данного типа и были три важных Антиохийских собора по делу местного епископа Павла Самосатского, которые не без оснований некоторыми учеными сближаются с последующими вселенскими соборами.¹⁴⁴⁸ Эти антиохийские соборы сильно напоминают собою и славные Карфагенские соборы киприановой эпохи; в частности, например, большой Антиохийский собор представляет довольно близкую аналогию с большим Карфагенским собором, происходившим осенью 256 года и составившим знаменитые *Sententiae episcoporum*. Но есть между двумя только что названными соборными группами и весьма существенная разница, которую мы усматриваем, как в исторической обстановке обеих этих групп, так и еще больше в характере самых их сюжетов. В первом отношении, т.е. со стороны своей исторической обстановки карфагенские и антиохийские соборы, можно сказать, диаметрально противоположны: поскольку Карфагенские соборы, в особенности большой осенний собор 256 года, являлись внушительной демонстрацией полной солидарности и единства всех североафриканских епископов со своим митрополитом – епископом Карфагена Киприаном, постольку, наоборот, Антиохийские соборы, преимущественно, последний – большой Антиохийский собор 269 года, оказались еще более внушительной иллюстрацией несогласия почти всей восточной церкви с одним из важнейших её митрополитов – епископом Антиохии Павлом Самосатским. Если Карфагенские соборы вполне одобрили всю церковную тактику Киприана (и в деле падших и в споре о крещении) и дружно поддержали его в борьбе с папой Стефаном, то Антиохийские соборы совершенно наоборот – вотировали полное неодобрение учению и поведению епископа Павла Самосатского, осудили и низложили его. Солидарность собора с видным епископом – дело естественное и обычное. Резкое же расхождение с ним – наоборот, событие экстраординарное и исключительное, так что уже одно это обстоятельство сообщает Антиохийским соборам особый, выдающийся интерес.

Такое значение «Антиохийских соборов» вырастает еще больше, в зависимости от характера их главного предмета. Все Карфагенские соборы второй половины третьего века (V и VI гл. настоящего исследования), равно как и «малоизвестные соборы» первой половины этого века (IV гл.) имели своим предметом дисциплинарно-практические споры и вопросы, относящиеся ко внешне-обрядовой, или административно-правовой стороне церковной жизни, затрагивающей вопросы церковного строя, порядка управления и суда. Принципиально иное наблюдаем мы теперь: центр тяжести антиохийских споров лежит в совершенно другой плоскости – в плоскости внутренне-догматических интересов и касается самых основ христианского богословия – догматов Троичности лиц и божественности Господа Иисуса Христа. Таким образом, из области дисциплинарных споров мы снова переходим в сферу догматических, и поскольку христианская догматика превалирует над церковной дисциплиной, постольку и соборы догматического характера имеют решительный перевес, по степени своей важности и интереса, над соборами дисциплинарными. Правда, в ту примитивную эпоху, как мы неоднократно это отмечали,¹⁴⁴⁹ еще плохо отличали догмат от обряда, и вопросам дисциплинарного характера нередко усваивали такое же принципиальное значение, как и чисто-догматическим вопросам. Но все же у лучших и передовых церковных вождей (Ириней лионского, Дионисия александрийского и других) в том числе и у самого Киприана, мы уже замечаем понимание этого различия, когда Киприан, например, говорит, что в вопросе о крещении мы никого не принуждаем следовать непременно нашей практике и что в делах этого рода каждый епископ волен поступать по своему усмотрению.¹⁴⁵⁰ Ничего подобного, разумеется, не могло существовать в области основных, догматических споров, где решение собора должно было иметь строго определенный характер и общеобязательный авторитет. Вот почему, если карфагенские соборы о крещении, с переменой дисциплинарной тактики церкви, вскоре же, через каких-либо 50–60 лет, утрачивают свой канонический авторитет даже для самого же

Карфагена, то Антиохийские соборы, наоборот, имеют непреходящее значение и авторитет, как видная и весьма важная ступень в анти тринитарной и христологической борьбе вселенской церкви против её внутренних врагов. В частности, Антиохийские соборы по делу Павла Самосатского справедливо считаются, ближайшим введением к истории арианской смуты и её разоблачения на двух первых вселенских соборах (Никейском и Константинопольском). Благодаря всему этому, названные Антиохийские соборы получают характер величественной борьбы древней церкви за чистоту своего учения с одним из наиболее сильных и опасных её внутренних врагов, что, разумеется, во всех отношениях серьезно повышает и самый интерес к этим соборам.

Чтобы составить себе более полное и правильное суждение об Антиохийских соборах против Павла Самосатского, необходимо, хотя бы в самом сжатом виде, обрисовать тогдашнее политическое положение Антиохии и характеризовать личность самого епископа Павла, равно как и занимаемое им, довольно исключительное, церковное и, в особенности, гражданское положение. А для того, чтобы успешнее достигнуть этой цели, нам придется вернуться приблизительно на пятилетие от начальной даты антиохийских соборов (264 год) назад, к последним годам правления императора Валериана, омраченным систематическим и жестоким гонением на христиан, производившимся по указам императора Валериана от 257 и 258 годов и направленным, преимущественно, на глав христианского общества, т.е. на епископов и иерархию, вообще.¹⁴⁵¹ Гонение это разразилось довольно неожиданно для христиан, так как в первые годы своего правления Валериан относился к христианам в высокой степени терпимо, почти даже покровительственно, как свидетельствует о том Евсевий.¹⁴⁵² Доискиваясь причин такой крутой и резкой перемены позиции Валериана, ученые наиболее вероятной из них считают дурное влияние на императора приближенного министра Макриана, человека грубого и суеверного, преданного магии и чародейству, и заклятого врага христианства. Внешним же поводом, использованным в своих целях Макрианом, послужили те

общественно-политические невзгоды, которые обрушились в то время на римскую империю и которые Макриан истолковывал, как гнев обиженных богов за измену отечественной религии и попустительство христианам. Особенно тревожно было положение вещей на дальнем Востоке, в областях Армении и Месопотамии, где новая персидская династия Сассанидов не только овладела всей Арменией, но угрожала захватом и старых римских провинций, во главе с Капподокией и Сирией. В сознании такой опасности для всех восточно-малоазийских провинций Рима, император Валериан отправил туда для борьбы с персидским царем Ардаширом I свои войска и принял личное командование над ними. Сначала дело шло успешно, и персы потерпели поражение. Но в одной неудачной схватке император Валериан был разбит и попал в плен к персам, где вскоре и умер. В Риме преемником ему был провозглашен его юный сын Галлиен. Но восточная армия не признала Галлиена и по настоянию коварного Валерианова друга Макриана провозгласили императорами двух сыновей последнего. Предстояло обычное в таких случаях кровопролитное междоусобие, которое и должно было решить судьбу династии. На этот раз положение уже царствовавшей римской династии, довольно неожиданно, спас владетель восточного царства Пальмиры – Оденат, который стал на сторону Галлиена и рядом быстрых и решительных ударов разбил победителей – персов, восстановил границы римской империи и объявил себя верным вассалом римского императора Галлиена. Благодарный Галлиен охотно признал все права Одената и помог ему усилиться. Когда лет через пять после этого Оденат умер, то все его права и привилегии Галлиен укрепил и за его женой – царицей Зиновией, назначенной в качестве опекунши её малолетнего сына Ваалбалата. Зиновия была очень энергичной и предприимчивой правительницей, причем стремилась не только поддержать полученное от мужа политическое наследство, но и значительно его приумножить, насчет соседних, и даже довольно отдаленных, римских провинций (Египет, Халкидон). Она готовилась уже перейти в Европу и овладеть Византией, но тогда преемник Галлиена император

Аврелиан решил, наконец, обуздать свою коварную союзницу и положить предел её завоевательной аванюре. Пальмирская царица оказала энергичное сопротивление, и Риму пришлось вести с ней упорную, двухгодичную борьбу, которая, закончилась лишь в 272 году разгромом столицы пальмирского царства – Антиохии и захватом в плен самой царицы Зиновии.

Епископство в Антиохии Павла Самосатского и все три бывших против него собора падают, как раз, на время наибольшего могущества царицы Зиновии, и это обстоятельство многое выясняет нам в деталях истории вышеназванных соборов. Дело в том, что Павел Самосатский был *persona grata* у царицы Зиновии, при дворе которой он занимал должность одного из высших правительственных сановников (дуценария). Мы не имеем бесспорных данных, чтобы судить о том, получил ли эту влиятельную должность Павел Самосатский уже после того, как он был избран в епископы, или же состоял в ней еще и до своего избрания, но на лицо тот факт, что ко времени судивших его соборов он совмещал обе этих должности, причем гражданской должностью, по словам собора, дорожил даже больше, чем церковной.¹⁴⁵³

Ad. Harnack довольно категорически высказывается за то, что Павел епископом христианским стал раньше своего знакомства с пальмирскими владетелями и независимо от них. Именно, он был выбран на место епископа Димитриана, который, по всей вероятности, был уведен в плен персами, при их завоевательном набеге на Антиохию, около 260 года. Когда, приблизительно через год после этого, Антиохию отнял у персов пальмирский владетель Оденат, то он уже нашел там христианского епископа Павла и вскоре же приблизил его к себе, как лицо, вполне отвечавшее национально-политическим взглядам нового обладателя Антиохии. По словам того же Harnack'a, Оденат, хотя и сильно помог римскому императору Галлиену, но его помощь была далеко небескорыстна: он рассчитывал расширить свое пальмирское царство, на счет Антиохии и смежных с нею римских провинций и управлять им независимо от Рима, лишь опираясь на его военную поддержку для борьбы с персами, главными врагами и его и римлян. Но в

глубине души Оденат все же не сочувствовал римлянам, как своим сюзеренам и мечтал со временем окончательно от них освободиться. В таком, именно, национально-сирийском и антиримском духе и вел Оденат всю, довольно тонкую политику своего почти шестилетнего царствования на новых началах, т.е. в качестве римского союзника и наместника на Востоке.

Однако, в случайно подпавшей под власть Одената Антиохии далеко не все были довольны новым правительственным курсом: многим, по-видимому, больше нравилось состоять в номинальной зависимости от далекого Рима, чем чувствовать на себе реальное давление близкой власти пальмирского соседа. Но немало все же было сторонников и у Одената, за его приверженность к национальной сирской старине и за его оппозицию греко-римским новшествам)¹⁴⁵⁴. Епископ Павел примыкал, именно, к этой последней, консервативно-национальной партии, что одно уже привлекало к нему симпатии Одената. А так как христианский епископ Антиохии был главой очень внушительного к тому времени религиозного общества, то вполне естественно, что Оденат поспешил закрепить свое сочувствие к Павлу предоставлением ему видной и доходной должности. Следовательно, епископ Павел Самосатский был приближен ко двору пальмирского владетеля, в качестве сторонника его национально-патриотической политики и *eo ipso* – противника римской партии. Вот почему, даже и после его соборного осуждения Павел не думает признавать себя побежденным и в течение целых четырех лет еще продолжает жить в епископском доме, пользуясь поддержкой сочувственной ему светской власти. Но потому же самому, когда эта власть сменилась новой, – именно полным торжеством Рима (272 год), наступает конец и произволу Павла.

На почве той же партийно-политической борьбы понятнее всего становится и обвинение Павла Самосатского в сочувствии к иудейству. Обвинение это выдвигает такой авторитетный свидетель, как св. Афанасий Великий,¹⁴⁵⁵ который ставит его в связь с иудеофильством царицы Зиновии. На самом деле, в учении Павла – человека, по-тогдашнему, очень образованного

и тонко мыслящего, разумеется, нет прямых следов грубого иудейства. Поэтому попытки некоторых древних ересеологов, в особенности Филастрия (с. 64), обвинить Павла во введении обрезания и Моисеева закона, вообще, не выдерживают критики, хотя бы уже по полному молчанию о том осудившего его Антиохийского собора (269 год) и еще больше – по ясному свидетельству Епифания, который, хотя и отмечает сходство павлинистов с иудеями, но определенно указывает на отсутствие у первых обрезания. Однако, у Павла есть известная конкретно-реалистическая тенденция, типичная всему национально семитическому складу мышления сирийцев – черта, до известной степени, общая у них, конечно, и с иудейством. Впрочем, связь Пальмиры с иудейством, кроме причин национально психологических, объясняется еще и чисто исторически. Ведь, пальмирское царство возникло на развалинах древней Палестины и Финикии. В частности, столица его – город Пальмира была основана знаменитым иудейским царем Соломоном.¹⁴⁵⁶ После этого нисколько не удивительно, что иудаистические традиции сохранялись и в Пальмире, где они вошли, можно сказать, в самое содержание национальных идеалов и повлияли на образование народного характера.¹⁴⁵⁷ Таким образом, подозрительная, на первый взгляд, дружба Павла Самосатского с пальмирской царицей Зиновией и его, раньше несколько не понятное, тяготение к тенденциям монархического иудаизма объясняется совершенно естественно и просто, коль скоро рассмотрение их мы перенесем на почву истории и этнографии.

Значительно труднее, оказывается, составить себе правильное представление о личности самого Павла, его происхождении, образовании, характере и поведении. И это вовсе не потому, чтобы у нас «не было соответствующего материала, или бы материал этот являлся бы слишком бледным и мало говорящим. Скорей, наоборот, мы имеем много и притом самого яркого, красочного материала для характеристики еретика Павла Самосатского. Но беда в том, что материал-то этот слишком односторонне-тенденциозен и требует большой критической осторожности. Виной всему

обычная писательская манера древних авторов не соблюдать чувства меры в своих похвалах и порицаниях. Вследствие этого, они, если пишут о каком-либо положительном лице, то превозносят его, что называется, до небес. А если им приходится отмечать и отрицательную личность, то не находят возможным сказать про нее ничего хорошего и, так сказать, окончательно топчут ее в грязь.¹⁴⁵⁸ Учитывая эту печальную, типическую черту всех древних характеристик, мы и к резко-отрицательной характеристике Павла Самосатского, данной в истории Евсевия, должны подходить с необходимой и неизбежной критической осторожностью, усугубляемой еще и тем обстоятельством, что автором этой характеристики является лицо, совершенно отрицательно и даже враждебно настроенное в отношении к Павлу Самосатскому.¹⁴⁵⁹ А в этой характеристике портрет Павла Самосатского нарисован самыми темными, исключительно мрачными красками. Так, со стороны своего происхождения и карьеры, Павел, рисуется человеком, который, что называется, из грязи пролез в князи: будучи жалким нищим, он превратился в чрезвычайного богача, достигнув этого путем самых низких, уголовно-наказуемых средств – насилия, угроз и святотатства, благодаря чему и самое свое христианское служение он как бы обратил в постыдный промысел. В своем должностном епископском служении Павел вел себя совершенно не соответственно духовному сану, которым он, впрочем, мало и дорожил, предпочитая скромному званию христианского епископа громкий титул гражданского чиновника.¹⁴⁶⁰ Всю декоративную внешнюю пышность и всю надменность и кичливость светской службы он перенес и в свой епископский обиход: горделиво выступал он на общественных площадях, окружаемый толпой копьеносцев, громогласно читал свои указы в публичных местах, любил пышные церковные церемонии, построил себе особую возвышенную кафедру, наподобие светских тронов, имел у себя начальнический кабинет или, вернее, целую канцелярию (σέκρετον), крайне развязно и даже непристойно держался на церковной проповеднической кафедре, подражая дурным манерам светских ораторов («ударял себя рукой по бедру», и

«топал ногами по кафедре») и даже окружал себя во время проповеди чуть ли не наемными клакёрами (claquer – бить в ладоши, хлопать, вообще, выражать знаки сочувствия и одобрения).

В самом содержании своих проповедей, а также и в отправлении христианского богослужения Павел, по отзыву Евсевия, держался одного правила – унижать всех других и возвеличивать только одного себя. Поэтому, об отшедших истолкователях слова Божия он выражался, например, «весьма дерзко» (φορτικῶς, derogans), наоборот, о самом себе – «с велеречивой похвалой» (καὶ μεγαλορημόνων περὶ ἑαυτοῦ), не как смиренный христианский епископ, а как кичливый языческий «софист и фокусник» (ἀλλὰ σοφιστῆς καὶ γόης). Дерзость Павла дошла, по словам евсевиевой характеристики, до того, что он покусился изъять из церковного употребления «псалмы в честь Господа нашего Иисуса Христа», как якобы позднейшие новшества, что однако же, не помешало ему устроить на праздник Пасхи особый хор из женщин, воспевавших лично его самого (εἰς ἑαυτὸν δὲ... ψαλμῶδεῖν γυναῖκας παρασκευάζων), чего нельзя было слушать без понятного возмущения и негодования. Наконец, в области церковного управления Павел вел себя двояко: с одной стороны, он проявлял преступную слабость и нерадение, в особенности, относительно моральной распущенности подчиненного ему духовенства, где он поощрял, например, институт «духовных жен», (γυναῖκες συνείσακται, virgines subintroductae, с которым боролся Киприан карфагенский); с другой – запугивал всех верных сынов церкви «своим тиранством и властью» (τυραννίδα καὶ δυναστείαν αὐτοῦ πεφόβηνται).¹⁴⁶¹

Такова типично-полемическая древняя характеристика епископа Павла Самосатского, где все, сколько-нибудь положительные и светлые черты старательно обойдены и затушеваны; наоборот, все темновые и даже только нейтральные – тенденциозно освещены и страшно преувеличены. Объективно беспристрастно разбираясь во всем этом материале, мы все же можем составить себе приблизительное представление о Павле Самосатском, как о способной,

энергичной и предприимчивой личности, но к сожалению – натуре недостаточно уравновешенной и излишне честолюбивой.¹⁴⁶² Роковое значение для судьбы епископа Павла, по-видимому, имела и его блестящая светская карьера, которая, что называется, вскружила ему голову и из смиренного служителя алтаря превратила его в гордого и надменного владыку. В лице Павла Самосатского мы видим первый исторический пример государственного служения христианского епископа, яркий прецедент будущих духовных прелатов и князей церкви. В этом, действительно, нельзя не признать серьезной и крупной вины Павла; но и эта вина – не столько личности, сколько положения, обстановки, именно, того ложного государственного положения, в каком очутился христианский епископ, попавший в фавор у светской власти и использованный ею в её же политических целях и интересах.

Что касается самого лжеучения Павла Самосатского, вызвавшего ряд соборов против него, то характер этого лжеучения определяется, по словам Ad. Harnack'a, древними писателями различно: то, как возобновление артемонитства, то, как новоиудейство и эвйонитство, позднее – как несторианство, монофелитство и т.д.¹⁴⁶³ Очевидно, Павел Самосатский был одним из наиболее типичных представителей своеобразных особенностей антиохийской школы, где «отличительной чертой как древних (феодотианство), так и позднейших (Павел Самосатский и арианство) антиохийских богословов является строго-индивидуальное понятие о божественной сущности, исключающее идею об её внутренней реальной триипостасности... логически приводившее «антиохийских» богословов к отрицанию, как догмата о Троице, так и догмата об ипостасном соединении во Христе двух природ».¹⁴⁶⁴ Исходным пунктом богословствования Павла Самосатского был строгий монархианизм, т.е. признание только единой Божеской сущности, соединенный с отрицанием троичности лиц в Божестве: Отец, Сын и Дух – один Бог, одна Божественная Личность» (ἐν πρόσωπον).¹⁴⁶⁵ Можно, пожалуй, по Павлу, в единой Божественной сущности различать Сына, или Логоса, а также Софию, или Духа – но они будут не самостоятельными

личностями, а только различными качествами, свойствами или обнаружениями одной и той же сущности единого Божества. Следовательно, со стороны своей теологии Павел Самосатский был типичным монархианистом-династистом, т.е. представителем учения о строгом монотеизме (иудаистического оттенка) и отрицателем христианского догмата о Троичности, который он перетолковывал лишь в смысле обитания в человеке Иисусе Христе особой, чрезвычайной силы (δύναμις) Божества.¹⁴⁶⁶

В полном соответствии с такой теологией Павла Самосатского находилась и его христология, т.е. учение о лице Иисуса Христа и о соотношении в Нем божеской и человеческой природы, «Христос, по учению Павла, по своей сущности (οὐσία) был простой человек, который за свои нравственные подвиги удостоился того, что божественная сила или Логос (без ипостасный), воодушевлявший его свыше, обитал в нем, как в храме, соделал его Сыном Божиим, хотя не по природе а по благодати (усыновлению, adoptio), «по преуспеянию».¹⁴⁶⁷ «Мария поэтому, родила не Логоса, а только подобного нам человека», и в крещении Дух Святой снисшел не на Логоса, но на человека».¹⁴⁶⁸ Но затем человек Иисус, за свою выдающуюся святость и полную согласованность своей жизни с волей Божества, был удостоен чрезвычайной божественной милости и как бы усыновлен Богом. Таким образом, со стороны своей христологии Павел Самосатский был типичным адопцианистом.

Таким образом, суемудрие Павла Самосатского в корне подрывало самый фундамент христианской догматики (догматы Троичности Лиц и Божественности Христа), а вместе с тем ниспровергало и все спасительное значение христианства. Последнее, как известно, зиждется на тайне искупления рода человеческого, совершенного Господом. Догмат же искупления, в свою очередь, основан на тайне воплощения Богочеловека. А этой исходной тайны Павел не принимал, или искажал ее своим рационалистическим перетолкованием настолько, что, по справедливому отзыву профессора Болотова, «собственно о воплощении у Павла Самосатского не может быть и речи».¹⁴⁶⁹ Значит, по своим отправным пунктам, по своей основной

тенденции и по своим прямым логическим выводам, богословствование Павла Самосатского было очень решительным и последовательно-принципиальным извращением самой сущности христианства и его отличительного характера, как новой, искупительно-возрождающей и благодатно спасающей религии. Во всем этом важны были даже и не столько те или другие детали богословствования Павла, – быть может лишь только слабо намеченные и недостаточно им развитые, – сколько тот общий дух сухого и узкого рационализма, который сказался в самом методе такого богословствования и который еще не раз давал себя знать и потом, в крайних увлечениях богословов антиохийской школы (арианство, несторианство).¹⁴⁷⁰ В исторической же шкале древне-христианских ересей, лжеучение Павла Самосатского представляло собой как бы переход от антитринитарных споров второго и третьего века к христологическим спорам четвертого века и, ближайшим образом, явилось преддверием арианской смуты.¹⁴⁷¹

II. Два первых собора по делу епископа Павла Самосатского

На вопрос о количестве антиохийских соборов по делу епископа Павла, церковно-историческая наука, к сожалению, не дает одного вполне категорического ответа, колеблясь между признанием то двух, то трех таких соборов.¹⁴⁷² Зависит это, очевидно, от того, что главный источник наших сведений об этих соборах – Евсевий также не отличается надлежащей определенностью: с одной стороны, в нем более отчетливо и раздельно выступают лишь два собора – первый, предупредительный и второй – окончательный для Павла. Но, с другой стороны, у того же Евсевия достаточно ясно оттеняется, что Фирмилиан, епископ кесарие-капподокийский, ехавший на последний собор против Павла и скончавшийся во время пути (в Тарсе), раньше этого уже успел дважды судить Павла, что само собою предполагает и существование двух, а не одного предварительного собора по делу Павла. В виду этого, большинство ученых склоняется к признанию трех антиохийских соборов, судивших епископа Павла: двух первых, ограничивавшихся только, более или менее, внушительными предостережениями и вразумлениями Павла, и одного последнего, окончательно его осудившего и низложившего. В таком, именно, порядке поведём и мы свое рассмотрение этих соборов, т.е. сначала, скажем о двух подготовительных соборах, а потом – о третьем заключительном.

Суммарная речь Евсевия о двух первых соборах по суду над антиохийским епископом Павлом излагается в двух смежных главах седьмой книги его «церковной истории» и содержит в себе буквально следующее: «около того же времени (т.е. смены римских епископов Ксиса и Дионисия) и в Антиохии, по преставлении Димитриана, епископство получил Павел Самосатский. Когда, вопреки церковному учению, он начал низко и неуважительно мыслить о Христе, представляя его обыкновенным по естеству человеком; то Дионисий александрийский приглашаем был на собор; но извинясь

старостью и слабостью телесною, отказался от личного присутствования и мнение свое об этом вопросе представил письменно. Прочие же пастыри церквей со всех сторон устремились на Павла, как на хищника стада Христова и поспешно собрались в Антиохии». И непосредственно вслед за этим, с начала же следующей главы читаем: «Из них наиболее знамениты были: епископ Кесарии капподокийской Фирмилиан, пастыри Понтийских епархий, братья Григорий и Афинодор, потом тарсийской епархии Елен и иконийской – Никомас; равным образом епископ иерусалимской церкви – Именей и сопредельной с нею кесарийской – Феотекн; кроме того, прекрасно управлявший бострийскими братьями Максим. Не трудно бы насчитать множество и других, собравшихся тогда по сему делу в вышесказанном городе вместе с пресвитерами и диаконами; но наиболее славившиеся были именно эти. Все они в разные времена и часто сходились в одно место, и в каждом заседании рассматривали отдельный вопрос. Приверженцы Самосатского старались прикрыть и утаить свое иномыслие, а другие ревностно обнажали и выводили на свет ересь и хулу его на Христа. В это время, на двенадцатом году царствования Галлиенова, скончался Дионисий, управлявший александрийской епископией семнадцать лет и преемником его сделался Максим».¹⁴⁷³

Вот главное известие о первом Антиохийском соборе против епископа Павла Самосатского. К сожалению, оно благодаря своей краткости, не сообщает нам ни года этого собора, ни его непосредственного повода, предоставляя обо всем этом догадываться нам самим. Хронологическую дату первого Антиохийского против Павла собора все ученые довольно согласно, в общем, помещают в промежуток времени от 263–265 по РХ.¹⁴⁷⁴ Основанием такого вычисления служат хронологические рамки двух событий – самого вступления епископа Павла на антиохийскую кафедру, в качестве преемника епископа Димитриана (260 год, по Harnackу и Болотову¹⁴⁷⁵), с одной стороны (*terminus a quo*), и год смерти престарелого александрийского епископа Дионисия (264 по Harnack'у или начало 265 по другим),¹⁴⁷⁶ с иной стороны –

(terminus ad quem). В течение указанного периода естественнее всего останавливаться на двух последних годах 264–265: во-первых, потому, что необходимо дать известный срок самому Павлу, чтобы упрочиться в Антиохии и развить свое новое антицерковное учение настолько, чтобы вызвать соборный протест; а во-вторых, крайне важное показательное значение имеет здесь и упоминание Евсевия о дряхлости и болезненности Дионисия александрийского, что уместнее всего отнести к самым последним годам его жизни. Наконец, не лишена известного веса и историческая справка Harnack'a, что Пальмирский владетель Оденат II лишь с 264 года стал почти неограниченным властелином Востока (unumschränkter Herr des Ostens), благодаря чему и его фаворит – епископ Павел мог, именно, с того же времени почувствовать более твердую почву под ногами.

На вопросы, из кого состоял данный собор, кто его собрал и кто на нем председательствовал? приходится отвечать также только лишь предположительно. Из свидетельства Евсевия, по-видимому, вытекает лишь одно, – что собор этот по самой своей задаче был оппозиционным, именно направленным против личности Павла Самосатского и для осуждения его еретических мудрований: «пастыри церкви – говорит Евсевий – со всех сторон устремились на Павла, как на хищника стада Христова и поспешно собрались в Антиохии».¹⁴⁷⁷ В виду этого, как будто бы получает полную убедительность догадка Дюшена, что сам Павел не желал такого собора и он собирался без его инициативы.¹⁴⁷⁸ Если же местный епископ, т.е. в данном случае сам Павел, такого собора не созывал и даже, как полагает Дюшен, его и не желал, то как же все-таки собор организовался? Тут возможны два ответа: или этот собор был очередным провинциальным, или он был чрезвычайным, собранным без епископа Павла и быть может, даже вопреки ему. Впрочем, самым лучшим выходом будет, пожалуй, объединение обоих этих возможностей в одну, именно – собор этот был очередным, провинциальным, наподобие тех, какие, несомненно, существовали в данное время в Кесарии каподокийской.¹⁴⁷⁹ Но будучи по своему происхождению и

своей основе провинциально-очередным, антиохийский собор оказался в то же время и усиленным по своему составу и объему, в виду особой важности подлежавшего соборному обсуждению дела (суд над епископом провинции=митрополитом) и высокой заинтересованности в нем всех соседних церквей.

Кто же, однако, вчинял данный собор, и кто был в нем всего больше заинтересован? А что были, действительно, какие-то особые организаторы собора, это ясно из фразы Евсевия о приглашении на собор епископа Дионисия александрийского. Дюшен, очевидно, основываясь на особенно активной роли в церковных событиях той эпохи известного кесарие-капподокийского епископа Фирмилиана, утверждает, что именно, он был «душой обвинения среди епископов», направленного к обличению лжеучения Павла. Но из того, что епископ Фирмилиан, на всех тех Антиохийских соборах по делу Павла, на которых он присутствовал (т.е. на первых двух, так как перед началом третьего он уже скончался, в дороге, на пути к Антиохии), постоянно как бы брал Павла под свою защиту и склонял решение собора в его сторону, можно выводить, скорее, обратное, – что епископ Фирмилиан несколько не был лично заинтересован в осуждении своего антиохийского коллеги и даже как будто бы щадил его и ему покровительствовал. Поэтому, отклоняя гипотезу о непосредственной соборной инициативе епископа Фирмилиана, мы склонны ближайший повод к созыву собора и его начальный толчок искать гораздо ближе, – именно, в самой Антиохии, в среде её пресвитерата и клира, вообще. Основанием подобной догадки служит для нас та победоносно-обличительная роль, какую играл на третьем антиохийском против Павла соборе местный антиохийский пресвитер Малхион. Она, во всяком случае, показывает, что в недрах самого же антиохийского клира существовало сильное недовольство деятельностью и учением епископа Павла, и что, именно, оттуда вышли его главные обличители и антагонисты. Естественно предположить, что оттуда же исходила и самая инициатива собора: пресвитерат антиохийской церкви, недовольный своим епископом и заподозривший его в ереси,

искал авторитетного суда над ним и соборного решения возникшей церковной распри.¹⁴⁸⁰ С этой целью антиохийские клирики, надо полагать, обратились к соседним епископам и, быть может, к тому же епископу Фирмилиану, прося их прибыть к ним на собор и рассудить их с епископом. Возможно даже, что и сам Павел ничего не имел против собора, рассчитывая на нем реабилитироваться, укрепить свое положение и eo ipso окончательно сломить существовавшую против него оппозицию. Вот почему некоторые ученые не без основания допускают, что Павел Самосатский даже сам мог собирать Антиохийские соборы и, как епископ церковно-гражданского метрополя, сам на них и председательствовал; хотя, конечно, положение Павла, как главного ответчика перед собором, естественно делало его председательствование чисто номинальным, фактическим же председателем, судя по его более активной роли, был, по всей вероятности, епископ Фирмилиан.

Объем и состав первого Антиохийского собора по делу епископа Павла Евсевий определяет в следующих выражениях. «Из них (собравшихся в Антиохию епископов) наиболее знамениты были: епископ Кесарии капподокской – Фирмилиан, пастыри Понтийских епархий, братья Григорий и Афинодор, потом (пастырь) тарсийской церкви – Елен и иконийской – Никомас; равным образом (епископ) иерусалимской церкви – Именей и сопредельной с нею кассарийской – Феотекн; кроме того, прекрасно управлявший бострийскими братьями Максим. Не трудно бы насчитать множество и других, собравшихся тогда по сему делу в вышесказанном городе, вместе с пресвитерами и диаконами; но наиболее славившиеся были именно эти».¹⁴⁸¹ Отсюда видно, что Антиохийские соборы были довольно внушительными по объему – захватывали значительную часть малой Азии (провинция Тарс) и всю область Сирии, Палестины и Аравии. Так что, со стороны своего объема они могут быть названы соборами большей части восточной церкви, в особенности, если принять во внимание, что на них откликнулась и александрийская церковь, именно, в форме того обстоятельного письма, которое Дионисий александрийский прислал на собор,

адресуя его не на имя епископа Павла, которому, очевидно, епископ Дионисий не сочувствовал и не доверял, а на имя всей антиохийской паствы, а, следовательно, и происходившего здесь собора.¹⁴⁸²

Крупный интерес имеет для нас и то небольшое, что говорит здесь Евсевий о составе исследуемого Антиохийского собора. Прежде всего, из отдельных замечаний Евсевия и приложенного им примерного списка выдающихся участников собора с полной несомненностью открывается, что главными членами собора были епископы, и именно, епископы метрополей из провинций: Сирии, Палестины, Финикии, Аравии, Капподокии, Иконии, Вифинии, Понта и т.д. Вся же обширная провинция «Азия», во главе с её метрополем Ефесом, по-видимому, не участвовала на этом соборе, так что собор этот, по всей справедливости, должен быть признан объединением восточно-сирийских, а не западно-малоазийских церквей.¹⁴⁸³ Почти несомненно, что все поименно названные епископы метрополей приходили на собор не одни, а «вместе с прочими» (καὶ τῶν λοιπῶν), т.е. с прочими провинциальными епископами, состоявшими в их церковно-административной юрисдикции. Полное право так думать дает нам, во-первых, ближайший прецедент Антиохийского же собора 253 года, где об епископе города Тарса – Елене, присутствовавшем на обоих этих соборах (253 и 264 годы), определенно заявляется, что он собирался на собор не один, а вместе со своими провинциальными коллегами.¹⁴⁸⁴ А затем, на это уполномочивает нас и прямое указание самого текста евсеиева повествования о настоящем соборе, в котором отмечается «огромное множество других (очевидно из контекста «епископов же»), которое трудно и исчислить».¹⁴⁸⁵ Таким образом, присутствие на Антиохийском соборе множества епископов из целого ряда восточных и центральных провинций Азии, во главе с их митрополитами, засвидетельствовано Евсевием совершенно ясно, пожалуй, даже излишне сильно (разумею его невинную гиперболу ο μυρίους τε ἄλλους).

Однако как ни сильно представлен был епископский элемент на данном соборе, он все же не являлся на нем единственным и исключительным: на соборе имел место еще и

другой элемент – представители клира: пресвитеры и диаконы, с которыми объединились и прибывшие в Антиохию епископы.¹⁴⁸⁶ На первый взгляд несколько как будто бы не совсем ясно, о каких представителях клира идет здесь речь: о местных ли антиохийских, или о приезжих с епископами? И многие, особенно не углубляясь в этот вопрос, а также быть может, руководясь недостаточно точным переводом Руфина, склонялись больше в сторону последнего предположения, или предпочитали вовсе не определять этого элемента, ограничиваясь лишь самым общим о нем упоминанием.¹⁴⁸⁷ Но для нас данный вопрос имеет слишком серьезное значение, чтобы мы могли так легко к нему отнестись. Строго держась почвы евсеиева текста, сообразуясь с характером тогдашнего церковного строя и учитывая многочисленные раннейшие соборные примеры, мы с достаточной категоричностью высказываемся за то, что упомянутые Евсеем, в качестве членов Антиохийского собора, пресвитеры и диаконы не были пришельцами, а принадлежали к составу местной церкви. Против полноправного участия на соборе приезжих клириков, яко бы прибывших вместе со своими епископами, решительно восстает все то, что нам известно о строе церковного управления в древний, до-константиновский период, когда приходы почти исключительно были городскими и неизменно возглавлялись лишь епископами. Поэтому только епископы, и лишь одни они, являлись ответственными главами своих церквей и их полномочными представителями и на общецерковном соборе.¹⁴⁸⁸ Это, конечно, отнюдь не равносильно тому, чтобы остальные клирики ничего не значили при епископе и совершенно, так сказать, обезличивались перед ним. Скорей, наоборот, в каждой местной церкви клир имел очень большой удельный вес, так как представители его, пресвитеры и диаконы, составляли ближайший совет епископа («пресвитериум»), в согласии с которым епископ и правил своей церковью. Поэтому, каждый епископ прежде, чем ехать на собор, должен был держать совет и с своими клиром и верным народом. Но на самый собор он все же ехал уже один, в качестве полномочного представителя всей своей церкви.

Разумеется, этим, конечно, нисколько не исключалось право епископа захватить с собою одного или нескольких клириков, в качестве своих личных помощников и секретарей. Но такие помощники епископа не были и не могли быть полноправными членами провинциального, а тем более, чрезвычайного собора.

Из аргументов положительного свойства остановимся, прежде всего, на букве самого текста Евсевия. Здесь обращает на себя внимание сказуемое $\sigma\upsilon\kappa\rho\omicron\tau\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\varsigma$, несомненно, тождественное по корню с термином $\sigma\upsilon\kappa\rho\omicron\tau\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$. А этот последний термин, как нам хорошо известно из истории еще пасхальных соборов,¹⁴⁸⁹ имел в соборной терминологии Евсевия технический смысл – указывал на совещательные собрания епископов. Следовательно, и здесь при сказуемом $\sigma\upsilon\kappa\rho\omicron\tau\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\varsigma$ мы в праве мыслить только то же самое подлежащее, т.е. епископов, которые одни только и стекались в город Антиохию для суда над епископом Павлом. И только уже здесь, в Антиохии на самом соборе они объединялись с другим местным элементом – с пресвитерами и диаконами антиохийской церкви, как это выразительно и подчеркивается в тексте союзом $\kappa\alpha\iota$. Вообще, подлинный текст Евсевия, и со стороны грамматики, и со стороны терминологии, как нельзя более благоприятствует нашему взгляду, т.е. тому, что на соборе объединялись два главных элемента: один – пришлый, из епископов и другой – местный, из пресвитеров и диаконов антиохийской церкви, за которыми стояла и вся местная паства. Испортил этот текст своим слишком свободным переводом лишь Руфин, который и пресвитеров с диаконами, приравнял к епископам тем самым, что заставил и их приходить в Антиохию. Но этого делать вовсе не нужно, и текст Евсевия не дает на это никакого права. Другим солидным аргументом, именно, за нашу композицию Антиохийского собора является практика всех остальных соборов того времени, в особенности, Киприановских соборов, состав которых нам известен достаточно определенно, в смысле «собора епископов» и пленума местной, метрополичьей церкви. Наконец, за широкое участие в Антиохийском соборе, именно, местного же антиохийского клира, говорит выдающаяся роль местного пресвитерата, во

главе с пресвитером-ритором Малхионом. Но об этом специально будем говорить ниже, при исследовании третьего Антиохийского собора против Павла.

Относительно самого хода соборного процесса, его общего характера и духа мы находим у Евсевия такое, хотя и очень сжатое, но не лишенное интереса сообщение: «все они (т.е. члены собора) в разные времена (так в русском переводе; в подлиннике же κατὰ καιροὺς διαφόρως καὶ πολλάκις – по временам различно и часто) сходились в одно место и в каждом заседании (σύνοδον) предлагали речи и исследования (λόγοι καὶ ζητήσεις)». ¹⁴⁹⁰ Взятая отдельно, фраза эта недостаточно ясна и определена. По-видимому, она наводит даже на мысль о нескольких, частых (πολλάκις) соборах, составлявших в Антиохии в различные времена и подробно расследовавших дело Павла Самосатского. ¹⁴⁹¹ Но сноска это место с последующим контекстом, в особенности, с определенным показанием Евсевия, что Фирмилиан приезжал в Антиохию для суда над Павлом только «дважды» (δὶς ἀφικόμενος), ¹⁴⁹² мы, самое большее, можем говорить лишь о двух антиохийских, предварительных соборах против епископа Павла. Следовательно, и вышеприведённые слова Евсевия, что епископы «сходились часто вместе» и на «каждом соборе» подробно исследовали дело Павла, надо относить не столько к различным соборам (их, пока, было только два), сколько к разным заседаниям одних и тех же соборов. ¹⁴⁹³ Таким образом, подлинный смысл сжатой фразы Евсевия может быть в более распространённом виде передан так: многочисленные члены составлявших в Антиохии двух предварительных соборов внимательно и подробно, со всех сторон (διαφόρως – различно) исследовали и изучали дело Павла, причём часто (πολλάκις) сходились для этой цели и на общие, пленарные заседания, в которых делились результатами своего изучения, предлагая вниманию всех членов собора свои речи и следственные материалы. Отсюда можно выводить, что заседания соборов не были непрерывными, а разделялись известными промежутками времени; во-вторых – что заседаний этих было несколько, назначались они в условное время (κατὰ καιροὺς) и

происходили, в общем, всё же довольно часто (πολλάκις). Наконец, что на этих совместных, пленарных заседаниях спорный вопрос исследовался подробно и всесторонне: говорились речи и производились следствия (λόγοι καὶ ζητήσεις).

Как и где производились эти исследования и словопрения, существовало ли и здесь строгое разграничение собора на две палаты – верхнюю, епископскую и нижнюю, местно-общинную, как это практиковалось, например, в Карфагене? Ни на что такое текст Евсевия не дает ни прямого, ни даже косвенного ответа. И если все же позволительно делать из него какие-либо выводы, то, скорей, в сторону не разъединения, а наоборот – сближения, двух основных соборных групп, как это яснее всего обнаруживается на третьем соборе, где лидером православной стороны и главным обвинителем Павла явился пресвитер Малхион. «Мы видим, следовательно, – справедливо заключает отсюда K. v. Schwartz – что в Антиохии пресвитеры участвовали также и в составлении определений, чего в Карфагене и Риме, как мы нашли, никогда не было».¹⁴⁹⁴

Характеризуя общий дух и тон двух первых антиохийских соборов, нельзя не отметить еще и того, что они отличались чертой высокой терпимости, полного беспристрастия и крайне осторожного отношения к обвиняемому, как все это ясно и убедительно удостоверено Евсевием. Так, он отмечает, что на соборах были партии, стоявшие в совершенно одинаковых условиях и боровшиеся между собой только словом убеждения. «Приверженцы Самосатского (τῶν μὲν ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα) старались прикрыть и утаить своё неправославие (τῆς ἑτεροδοξίας), другие же (τῶν δὲ) старательно пытались обнажить и сделать ясной ересь и хулу на Христа».¹⁴⁹⁵ Осторожность и терпимость соборов доходили даже до того, что партия сторонников Павла Самосатского оказывалась сначала как бы даже победительницей. Правда, со стороны Павла и его партии здесь было больше лицемерия, хитрости и двоедушия, чем настоящей, действительной победы, как это видно из послания третьего антиохийского собора, где читаем: «так как Павел обещался оставить свои мысли; то, веря ему, – в надежде, что дело обойдётся без всякой ссоры за слово, Фирмилиан,

обманутый тем, который отрёкся от своего Бога и Господа и не соблюл прежней веры, – тогда отсрочил приговор».¹⁴⁹⁶ Но во всяком случае характерно, что собор очень терпимо отнёсся к заблуждениям Павла Самосатского, не спешил с его окончательным осуждением и удовлетворился, пока, его, как вскоре же обнаружилось, довольно притворным обещанием исправиться. И что ещё характернее, такое крайне гуманное отношение к Павлу было проявлено не только первым, но и вторым антиохийским собором, который имел перед собой уже доказанный факт неискренности и двоедушия Павла Самосатского. Однако и он всё же не решился низложить Павла, очевидно, в надежде на то, что тот наконец оставит своё суемудрие и сделается искренним поборником православия. Такое крайне снисходительное отношение к Павлу Самосатскому, кроме общего духа высокой толерантности антиохийских соборов, мы склонны объяснять ещё и тем, что Павел, по своему уму и образованности, был выдающейся, или во всяком случае незаурядной, умственной силой, так что собор, без крайней надобности, не хотел терять его для церкви.¹⁴⁹⁷ «Далеко не последнюю роль сыграло в этом и софистическое искусство самого Павла, благодаря которому он мог искусно скрывать свои собственные убеждения и удачно отражать доводы своих критиков и оппонентов»,¹⁴⁹⁸ а всего больше влияла тут неразвитость догматической терминологии, позволявшая в одни и те же термины влагать совершенно разный смысл.

Все, что мы до сих пор говорили о ух, предварительных Антиохийских соборах против Павла, относится, собственно, лишь к одному из них, именно первому, так как каких-либо вполне осязательных следов второго собора у нас, строго говоря, даже почти и нет. Все историческое существование второго Антиохийского против Павла собора держится, можно сказать, буквально на одном слове Евсевия, и притом, самом маленьком, трехбуквенном слове – δις «дважды», употребленным в приложении к епископа Фирмилиану, два раза приезжавшему в Антиохию для увещания и суда над Павлом.¹⁴⁹⁹ А так как перед самым началом большего и

окончательного собора против Павла, Фирмилиан скончался, то двукратный соборный (?) приезд Фирмилиана в Антиохию должен был состояться, следовательно, раньше того. Другим, уже косвенным доказательством второго, промежуточного собора, служит наименование большего Антиохийского собора не вторым, а последним (τελευταία συνόδου), ¹⁵⁰⁰ чем, по-видимому, дается знать, что раньше был не один собор, а несколько, не меньше двух. Признанию сравнительно большего числа судивших Павла соборов благоприятствует, наконец, и общий дух евсеиева повествования о Павле, где ясно сквозит та мысль, что соборная борьба с Павлом долгое время была безрезультатна, и что только после целого ряда соборов Малхиону и его стенографам удалось, наконец, доказать неправомыслие Павла и уличить его в ереси.

Но даже и после того, как мы, хотя отчасти, утвердили шаткую позицию второго Антиохийского собора, мы все же лишены возможности сказать о нем что-либо более конкретное и детальное. Поэтому серьезные церковные исследователи открыто признаются, что им ничего не известно об этом соборе, не известен даже и самый его год.¹⁵⁰¹ Те же, кто несмотря ни на что, пытаются указать точную дату второго Антиохийского собора, предпочитают, вообще, пододвинуть ее возможно ближе к дате третьего собора и останавливаются на 268 году.¹⁵⁰² Во всем остальном, второй собор трактуется исследователями по образу и подобию первого, в качестве его более бледной копии. Отсюда, председателем его считают или самого Павла, или, фактически – Фирмилиана кесарие-капподокийского, членами его – приблизительно тех же чужих епископов и местных клириков; а результат его видят все в той же дипломатически уклончивой политике Павла и снисходительно-нерешительной тактике собора.¹⁵⁰³

III. Большой Антиохийский собор против местного епископа Павла Самосатского

Ряд церковных соборов против епископа Павла Самосатского включает собой знаменитый большой Антиохийский собор 268–269 годов, названный у Евсевия «последним», разумеется, в серии соборов по делу Павла, но являющийся таковым же и для нас, в общем плане нашего настоящего исследования.

Догматическая важность дебатировавшихся на этом соборе Вопросов, его высокая церковная авторитетность и некоторые особенности самого соборного процесса (диспут Павла с Малхионом, стенографическая запись этого диспута и подробные протоколы собора) обусловили большому Антиохийскому собору такую широкую и продолжительную популярность, по степени которой он далеко оставляет позади себя все соборы древнейшей церкви, не исключая и очень известного, в особенности, на западе – большего Карфагенского собора 256 года, с его *Sententiae episcoporum*.¹⁵⁰⁴ В виду этого, от него и о нем дошла до нас значительная и весьма авторитетная еще древняя же литература, которую пополнил один, уже менее надежный, средневековый автор Fridrich Turrannius (XVI век).

Начало всей этой литературе (разумею только источники) было положено еще на самом же этом соборе, по совершенно определенным показаниям Евсевия и блаженного Иеронима. Евсевий говорит, во-первых, о «прении» (ζήτησις), которое вел на соборе Малхион с Павлом, сообщая, что прение это записывали «скорписцы» и что оно «сохранилось до ныне»; а во-вторых – о специальном «послании» собора, адресованном на имя римского (Дионисия) и александрийского (Максима) епископов, где подробно излагалась вся история Павла и откуда Евсевий приводит ряд интересных фрагментов.¹⁵⁰⁵ В одном из этих последних он упоминает вскользь и еще о каких-то «деяниях» (ὑπομνημάτων) собора, которыми с очевидностью доказывается неправомыслие Павла.¹⁵⁰⁶ Но эти «деяния», по-

видимому, справедливо отождествляются с стенографической записью соборных прений, или диспута Павла с Малхионом.¹⁵⁰⁷ Блаженный же Иероним, по существу, не дает ничего нового: он лишь повторяет Евсевия и добавляет только то, что редактуру, как стенографически записанных «прений», так и составленного от лица собора «послания» он более определенно приписывает Малхиону, а также снова говорит, что все это еще существовало и в его время († 420).¹⁵⁰⁸ Следы существования первоисточников большего Антиохийского собора идут и дальше, за весь пятый и шестой века. От пятого века отдельные фрагменты «диспута» сохранились в протоколах третьего вселенского собора (в Ефесе 431 год), а от шестого – в трактатах императора Юстиниана (527–565) и в сочинениях Леонтия Византийского († около 543) и Петра диакона (VI век).¹⁵⁰⁹ Отдельные же слова и понятия из литературы Антиохийского собора встречаются и еще у многих равнейших и позднейших церковных авторов, как увидим это ниже, в последнем отделе настоящей главы. Здесь же отметим, что, к сожалению, полный текст, как диспута, так и соборного послания давно уже утрачен. Тем не менее попытку восстановить все это сделал небезызвестный католический ученый Fridrichus Turrianus (полов. XVI века),¹⁵¹⁰ который и издал целую серию относящихся к этому делу документов, а именно: 1) послание шести епископов Павлу Самосатскому, 2) письмо св. Дионисия александрийского на имя того же Павла 3) десять вопросов Павла, обращенных к Дионисию александрийскому, с ответами на них последнего и 4) послание Антиохийского собора 269 года к Дионисию римскому и Максиму александрийскому.¹⁵¹¹ Из этих опытов реставрации № 2-й – письмо епископа Дионисия александрийского к Павлу Самосатскому – решительно отвергается всеми, как противоречащее ясному свидетельству Евсевия, что Дионисий не направлял никакого письма к Павлу.¹⁵¹² Октальные попытки Turrian'a встречают различный научный прием: одни их, более или менее, признают (Mansi, Routh, даже отчасти Harnack), другие – довольно решительно отвергают (Pape и даже Bardenhewer).¹⁵¹³ Но даже и признающие, с известными

ограничениями, работу Turrian'a соглашаются» с ней лишь постольку, поскольку она опирается на Евсевия и других древних авторов, или, по крайней мере, им не противоречит. Значить, чего-либо серьезно нового и самостоятельно ценного репродукция Turrian'a, во всяком случае, не представляет. А так как она, кроме того, касается почти исключительно лишь внутренней стороны собора, т.е. самых богословских прений, нисколько не затрагивая внешне-исторической обстановки собора, которая нас интересует предпочтительно, то мы и вовсе не видим для себя нужды обращаться к этой производной и искусственной композиции, а предпочитаем иметь дело с подлинным и оригинальным материалом, т.е. прежде всего, с текстом Евсевия, а затем – дополнительно и с свидетельствами других древне-церковных авторов.

Первоисточником всех сведений о третьем Антиохийском соборе, осудившем Павла Самосатского, является текст церковной истории Евсевия, сохранившей в себе несколько весьма ценных фрагментов из того обширного послания, которое было составлено от лица данного собора и разослано по другим главным церквям. Посему к этому авторитетнейшему источнику мы, прежде всего, и обратимся.

Первый фрагмент, сохраненный Евсевием, воспроизводит нам самое начало соборного послания, его заголовок, который читается так: «послание Дионисию, Максиму и всем сослужителям нашим во вселенной, епископам, пресвитерам и диаконам, всей поднебесной вселенской церкви – Елен, Именей, Феофил, Феотекн, Максим, Прокл, Никомас, Элиан, Павел, Волан, Протоген, Иеракс, Евтихий, Феодор, Малхион и прочие епископы, пресвитеры и диаконы ближайших к нам городов и народов и церкви Божии – возлюбленным о Господе братьям желаем здравия».¹⁵¹⁴ Прокомментируем этот отрывок. Он имеет для нас огромную важность и является настоящим ключом к собору, так как ясно указывает кому, и кто писал, т.е. определенно называет видных современников собора и его главных участников. Из числа современников собора – адресатов послания названы только два, но зато самых главных епископа – представители церквей запада и востока: Дионисий

Римский и Максим Александрийский. Оба этих имени, в особенности, последнее имеют крайне важное значение для установки точной хронологической даты собора, в чем мы будем иметь возможность фактически убедиться несколько ниже. Независимо от сего, они лишний раз и очень веско подтверждают уже давно хорошо известный нам важный обычай из практики древних церковных соборов – рассылать свои послания, с более или менее подробным изложением обстоятельств спорного дела и с надлежащей мотивировкой принятого на соборе его решения, по епископам других церквей, в особенности таких, которые стояли во главе целых больших областей (Рим, Александрия, Антиохия, Кесария-Капподокийская, Карфаген). Последнее делалось сколько из почтения к личности самих этих епископов, столько же, или даже еще больше, из уважения к достоинству занимаемых ими кафедр, а также и в расчете на более широкую публикацию из таких крупных центров и самих соборных определений.

Из числа составителей послания – участников последнего антиохийского собора – вступительное обращение определенно называет шестнадцать лиц, которые, судя по прецеденту,¹⁵¹⁵ были наиболее видными и активными его членами. То были: Елен – епископ Тарса; Именей – епископ Иерусалима; Феотекн – Кесарии-Палестинской; Максим – Бостры; Никомас – Иконии, а также епископы неизвестных церквей – Феофил, Элиан, Павел, Волан, Протоген, Иеракс, Евтихий, Феодор и два антиохийских пресвитера – Малхион и Лукий (Лукиан?) Прежде всего, само собою напрашивается сравнение этого нового соборного списка 16-ти со списком 8-ми от первого Антиохийского собора против Павла Самосатского. Оба этих списка являются только, так сказать, примерными, а отнюдь не исчерпывающими, как это видно из сопроводительной ремарки к одному из них.¹⁵¹⁶ Однако же список третьего собора ровно вдвое длиннее списка первого собора, чем, хотя и молчаливо, но как будто бы все же дается понять, что и общее число присутствовавших на последнем против Павла соборе (третьем Антиохийском) было гораздо больше, чем на первом. Невыгодное отличие второго, более длинного списка, по

сравнению с первым, состоит в том, что список 16-ти дает лишь имена, без указания кафедр, каковое указание для нас всегда особенно важно. Этот существенный недостаток отчасти восполняется списком 8-ми, благодаря которому мы получаем возможность приурочить к определенным кафедрам пять епископов второго списка: Елена – к Тарсу; Именея – к Иерусалиму; Феотекна – к Кесарии-палестинской; Максима – к Бостре и Никомаса – к Иконии. Из первого, более краткого списка не вошли во второй еще три имени – Фирмилиана Кесарии каппадокийской и двух понтийских епископов – братьев Григория и Афинодора. О Фирмилиане мы определенно знаем, что он скончался на пути в Антиохию, в Тарсе;¹⁵¹⁷ а о Григорие Чудотворце и его брате Афинодоре лишь предположительно можем судить, что и они к этому времени уже успели скончаться.¹⁵¹⁸ Кроме пяти уже названных епископских имен, во втором списке легко определимы и еще два последних имени: Малхион и Лукий. Пресвитер Малхион – фигура хорошо известная. Лукий же, вероятно, ближайший сподвижник Малхиона, и тоже пресвитер антиохийской церкви.¹⁵¹⁹ Что он – не епископ, это доказывается уже одним тем, что он помещен после пресвитера. Следовательно, он мог быть или тоже пресвитером, или даже диаконом. Полагают, что это был влиятельный в последствии пресвитер антиохийской церкви – Лукиан, преемник Малхиона по риторскому училищу, глава антиохийской школы и учитель целого ряда церковных писателей и деятелей так называемых «солукианистов».¹⁵²⁰ Остальные же девять имен, несомненно, принадлежали епископам (так как они поставлены выше самого крупного из действовавших на соборе пресвитеров – Малхиона) и, вероятнее всего – предстоятелям сравнительно соседних сирско-палестинских церквей.

После такого именного перечня следует характерное общее указание: «и прочие епископы, пресвитеры и диаконы ближайших к нам городов и народов (παροικοῦντες τὰς ἐγγύς πόλεις καὶ ἔθνη) и церкви Божией (καὶ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ) – возлюбленным во Господе братьям радоваться».¹⁵²¹ Из этой небольшой приписки, подобно тому, как из анализа епископских

каталогов карфагенских соборов, мы ясно видим, что на каждом церковном соборе, прежде всего и больше всего, концентрировалось местное провинциально-церковное представительство, то есть епископат соседних с метрополем местечек и городов и клир местной церкви метрополия, в лице его пресвитеров и диаконов.

Нельзя не отметить также и той весьма важной черты настоящего послания, что в нём церковное представительство клира выступает особенно отчётливо и резко. О представительстве этом выразительно упоминается дважды: и при указании адресатов, и при перечислении авторов соборного послания. Причём в том и другом случае представительство от клира не ограничивается рамками какой-либо одной церкви, например антиохийской; нет, оно ясно и определённо носит «вселенский характер» (καὶ τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πᾶσιν συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις). Поэтому мы, например, не совсем согласны с Routh, который находит, что исследуемое нами предисловие написано совершенно в плане известного proemium Киприана к *Sententiae episcoporum* (Annot. 334 p.). Здесь сходство – чисто внешнее. По существу же дела – налицо крупное различие. На западе, как нам хорошо известно, соборное представительство клира ограничивалось лишь рамками местной, преимущественно метрополичьей церкви. А главное – формулировка соборных канонов и редакция соборных посланий принадлежали одним только епископам (пример – *Sententiae episcoporum*). Здесь же, в предисловии к посланию Антиохийского собора, мы видим значительно большее, а именно: и представительство других клириков, кроме антиохийских (хотя во втором указании оно ограничено лишь ближайшими селениями и городами), и, самое важное – наблюдаем их непосредственное участие в составлении соборного послания. В силу этого мы готовы усмотреть в Антиохийском послании родство не с современными западными, а с более древними восточными соборами, в частности, даже с так называемым «апостольским декретом» Иерусалимского собора (Деян.15:22–23). Попутно и вообще позволяем себе отметить, что восток и запад не вполне

одинаково относились к соборному участию клира: на западе епископат раньше сознал себя, как привилегированное *ordo*; на востоке же отношения епископа к клиру дольше сохраняли свою патриархальную непосредственность и близость.

Второй отрывок соборного послания, сохраненный Евсевием, взят им также почти из самого начала и содержит в себе следующее: «извещали мы также и приглашали к себе, для уврачевания смертоносного учения, многих отдаленных епископов (πολλοὺς καὶ τῶν μακρὰν ἐπισκόπων), как-то: блаженной памяти (τοὺς μακαρίτας) Дионисия Александрийского и Фирмилиана капподокийского. Из них один, отсылая послание в Антиохию, начальника заблуждения не удостоил и привета, и писал не и на его имя, а ко всей церкви, список с чего (ἥς καὶ τὸ ἀντίγραφον) мы прилагаем. Другой – Фирмилиан приезжал даже два раза и отверг нововведение Павла, как это знаем и свидетельствуем мы, при сем присутствовавшие, а также и многие другие».¹⁵²² В приведенном фрагменте обращает на себя внимание косвенное указание на экстраординарный характер антиохийских соборов и их расширенный и увеличенный объем, что вытекает из приглашения даже и «отдаленных епископов». Следовательно, Антиохийские соборы по делу Павла Самосатского были гораздо шире по объему обычных соседне-провинциальных соборов, потому что на них, кроме соседних провинций, присутствовали представители и более отдаленных; да и общее число их участников описывается в таких терминах, которые ясно говорят о незаурядном объеме Антиохийских соборов («пастыри устремились со всех концов», «их было весьма много», так что даже «трудно было и пересчитать»)¹⁵²³ Попутно выделим из этого фрагмента и еще два фактических указания: первое – что епископ Дионисий александрийский прислал антиохийской пастве письмо, очевидно, неблагоприятное для епископа Павла, а второе – что собор включил это письмо в свои деяния.

Третьего, самого большего из занесенных Евсевием в свою историю фрагментов из соборного послания мы излагать и комментировать здесь не будем, так как он почти исключительно касается личной характеристики епископа

Павла, а не интересующих нас вопросов соборной организации и делопроизводства. Да к тому же, довольно подробное знакомство с этим фрагментом мы уже имели выше, при характеристике личности Павла и возведенных на него обвинений, равно как вернемся к нему еще и ниже.

Переходим прямо к четвертому и последнему фрагменту, содержащему в себе заключительное определение собора. «Итак мы вынуждены были (=ἡναγκάσθημεν οὖν, igitur necessarium visum est – Rufin.) отлучить этого неуступчивого противника Богу, и вместо него, по Божию, как мы уверены, промыслению, поставить епископом кафолической церкви другого – сына, славно управлявшего тою же епархией, предшественника того, (т.е. Павла) блаженного Димитриана – Домна, украшенного всеми потребными для епископа дарами. Извещаем же вас также и для того, чтобы вы ему писали и от него приняли общительные грамоты (τὰ κοινωνικὰ γράμματα). А тот пусть пишет Артеме и пусть артемино мыслящие с ним и общаются».¹⁵²⁴ В этом заключительном акте собора характерна *implicite* проведенная в нем мысль о специальном божественном внушении, руководившем действиями отцов собора (избранием Домна, а, следовательно, и предварительным освобождением для него антиохийской кафедры, чрез деградацию Павла Самосатского). Особенно типичен в данном случае латинский текст Руфина, с его, столь знакомой нам стереотипно-соборной формулой «visum est». Знаменательно, далее, обозначение антиохийской церкви не как частной и местной, а как общей, вселенской церкви (καθολικὴ ἐκκλησία). Каждая отдельная церковь считала себя, следовательно, живой составной частью всего организма вселенской, соборно-апостольской церкви, или даже смотрела на себя, как на полное отображение всей Христовой церкви,¹⁵²⁵ что, разумеется, возможно было только при наличии живого, единого, проникающего все множество частных поместных церквей, соборно-вселенского духа.

Из более частных пунктов соборного определения, хотя и не имеющих прямого отношения к нашей теме, но любопытных в церковно-историческом смысле, заслуживает упоминания, во-первых, то, что епископы бывали тогда и людьми семейными и

что принцип известной наследственности их служения, по-видимому, даже поощрялся: сын прославившегося своими заслугами епископа («блаженного Димитриана») уже по одному этому получал преимущественное благоволение у местной паствы, невольно переносившей свои симпатии с отца и на его сына (епископ Домна). Лишний раз можно также подчеркнуть и то, в каком широком ходу были тогда, так называемые, «общительные грамоты», или грамоты мира, которыми обменивались древние церкви между собой во всех, наиболее важных случаях их жизни, в особенности, при смене руководителей церкви – их епископов. Наряду с соборами они являлись одним из самых действительных и могучих средств для поддержания живой вселенской связи всех поместных церквей и укрепления их взаимной солидарности.¹⁵²⁶

В дополнение к подлинным фрагментам третьего, или большего Антиохийского собора против Павла Самосатского краткое сообщение об его эпилоге делает от себя уже сам Евсевий. Он именно, говорит о том, что Павел, когда его дело было окончательно проиграно на соборе, проявил вызывающую дерзость и упорство. Опираясь, очевидно, на партию немалых своих сторонников из среды народа и духовенства, а главное на могущественную поддержку пальмирской царицы Зиновии, Павел отказался признать состоявшийся над ним приговор соборного суда, продолжал считать себя правящим епископом Антиохии и даже по-прежнему оставался жить в епископском доме. Все протесты вновь избранного собором законного епископа Домна оставались безуспешны и в Антиохии наступил настоящий епископский раскол, наподобие римской схизмы Каллиста и Ипполита, или Корнелия и Новациана. Такое неопределенно тяжелое положение антиохийской церкви продолжалось до тех пор, пока римский император Аврелиан не положил конца пальмирской аванюре, что произошло около 272 года.¹⁵²⁷ Партия православных антиохийцев обратилась тогда к императору Аврелиану с просьбой выселить низложенного епископа Павла из незаконно занимаемого им церковного дома. И римский император-язычник остроумно решил спор в пользу того из двух тяжущихся христианских

епископов, сторону которого поддерживают итальянские и римские епископы, т.е., следовательно, в пользу епископа Домна. «Тогда-то – отмечает Евсевий, вышеупомянутый муж (т.е. Павел Самосатский) с величайшим стыдом, изгнан был из церкви мирскою властью».¹⁵²⁸

Весь этот дополнительный рассказ Евсевия о последствиях большего Антиохийского собора интересен для нас в двояком отношении. Во-первых, он дает новое и довольно убедительное доказательство тому, ранее выраженному нами положению, что карьера Павла Самосатского, со всеми её удачами и неудачами, в очень сильной степени обязана была и его общественно-политической программе. Он являлся консерватором-националистом, а потому сторонником пальмирской партии и противником римской. А так как обе этих партии, обычно, интриговали и боролись между собою, то следы этой борьбы ясно сказывались и на судьбе Павла: сильна была пальмирская партия и Павел чувствовал себя господином положения, даже невзирая и на низложение его собором; но стоило только этой партии проиграть свою политическую ставку и участь Павла была решена. Причем, особенно характерно, что решение его судьбы было отдано на третейский суд, именно, Италии и Рима, т.е. с точки зрения Аврелиана предоставлено партии римских христиан.

Безотносительное же к судьбе Павла Самосатского, обращение антиохийских христиан к императору Аврелиану знаменательно тем, что это – первый случай вмешательства светской, императорской власти во внутреннюю жизнь христианской церкви. Вмешательство это было сделано по просьбе самой же церкви, и с практически-утилитарной точки зрения оказалось для неё полезным. Но рассматриваемое чисто принципиально, оно было все же нарушением внутренней автономии христианской церкви, тем историческим прецедентом, который как бы открывал собою дверь для доступа в церковь мирской, полицейско-принудительной силы, принесшей немало зла и горя церкви (припомним хотя бы различные «энотиконы» и «типосы» в эпоху монофизитских и

монофелитских смут, или гонения на православие со стороны императоров-иконоборцев).

Мы не отметили бы одной из самых важных отличительных особенностей большего Антиохийского собора, если бы прошли молчанием и тот ценный исторический материал, который предлагает Евсевий в другом месте своей истории, именно, в предыдущей 29-ой главе той же книги, где мы находим следующее: «Около этого времени (т.е. времени смены римских императоров Галлиена и Клавдия) состоялся последний собор из весьма многих епископов. На нем основатель антиохийской ереси был совершенно обнаружен, всеми уже ясно обличен в неправославии и отлучен (ἀποκρίπτεται) от вселенской поднебесной церкви». Здесь еще нет ничего нового, если не считать довольно туманного хронологического указания: «около того времени», т.е. судя по концу предыдущей 28-й главы, времени смены императоров Галлиена, Клавдия и Аврелиана, и даже как будто бы с наклоном ко времени последнего, т.е. императора Аврелиана, что даже и ошибочно, так как император Аврелиан занял престол не раньше половины 270 года, а собор состоялся не позже конца 269 года.¹⁵²⁹

Кстати, попытаемся здесь более точно установить дату последнего Антиохийского собора против Павла. В нашем распоряжении имеются для этой цели следующие синхронистичные собору факты и относящиеся сюда материалы: смерть епископа Фирмилиана, смерть римского епископа Дионисия, расцвет могущества пальмирской царицы Зиновии, кратковременный епископат Домна и поставление ему преемника, в лице епископа Тимея, наконец, показания древних епископских хроник об общей продолжительности правления Павла Самосатского. Не все перечисленные факты одинакового достоинства и значения. Так, смерть епископа Фирмилиана и поставление епископа Домна обыкновенно и сами определяются по соборному низложению Павла – первая, как факт непосредственно ему предшествующий, второе, как обстоятельство тотчас же за ним последовавшее. Наиболее твердо установлена дата смерти одного из адресатов соборного послания, – именно, римского епископа Дионисия,

скончавшегося 26 декабря 268 года.¹⁵³⁰ А так как собор обращается к нему, как к еще здравствующему папе, то, заключает Harnack, самый собор мы должны, следовательно, самое позднее, отнести на конец 268 года.¹⁵³¹ Затем, очень устойчивой оказывается цифра общей продолжительности законного епископата Павла в Антиохии, которую все древнейшие «епископские листы» (ältesten Bischofslisten) согласно определяют в восемь лет.¹⁵³² А так как Павел занял кафедру, насколько известно, около 260 года то следовательно, присоединив цифру 8, мы получаем опять тот же 268 год, как год его низложения собором, который, следовательно, должен иметь место в том же 268 году. Основываясь на всем этом, профессор Harnack категорически и заявляет, что «антиохийский собор, на котором Павел был низложен, происходил не позже, как в 268 году». Признавая за мотивировкой Harnack'a известную степень убедительности, мы все же не считаем ее бесспорной, так как главный фактический аргумент, на котором она зиждется – смерть Дионисия римского, не имеет в наших глазах того значения, какое, очевидно, придает ему сам Harnack. Мы же считаем вполне возможным, что если Антиохийский собор происходил в начале 269 году, то весть о смерти Дионисия римского, последовавшей в самом конце предыдущего года, свободно могла еще не дойти до собора и он bona fide мог адресовать свое послание к уже умершему адресату.¹⁵³³ Так что каких-либо принудительно обязательных мотивов отступать от традиционной даты собора (269 год)¹⁵³⁴ мы не видим и предпочитаем держаться, именно её, тем более, что она и дает больше удобств в размещении двух предыдущих антиохийских соборов и, хотя только на год, но все же сокращает тяжелый для антиохийской церкви период полного, соблазнительного раскола (до 272 года).

Но возвратимся снова к тексту Евсевия и отметим у него следующее: «не смотря на скрытность Павла, особенно опроверг и обличил его Малхион, муж ученийший, начальник одного греко-софистического училища в Антиохии, за выдающуюся (δι' ὑπερβάλλουσιν) веру в Христа удостоенный даже пресвитерства в местной церкви. Он же, вступив с Павлом

в прение, которое, как записали его скорописцы (ταχύγραφοι = стенографы), сохранилось доныне, один только из всех оказался в состоянии (μόνος ἵσχυσεν τῶν ἄλλων) обнаружить мысли этого скрытного и обманчивого человека».¹⁵³⁵ Здесь, как видим, идет речь о главном виновнике победы православных над Павлом Самосатским, или, выражаясь ближе к духу и тону подлиннику, его уловления на словах. До сих пор, на обоих предшествующих соборах ортодоксальные члены собора, хотя и чувствовали не православие Павла, но не могли изобличить его в этом с бесспорной для всех убедительностью. Павлу, как человеку видимо образованному, а главное – изощренному в словесных препирательствах и спорах удавалось искусно маскировать еретичность своих взглядов и обезоруживать своих противников. Но вот теперь епископу Павлу с его софистическими уловками был противопоставлен пресвитер Малхион, человек высокообразованный и бывший начальником антиохийского философско-софистического училища. Ему-то, наконец, и удалось путем своей блестящей диалектики разоблачить пред отцами собора все не православие Павла и избавить антиохийскую церковь от епископа-еретика.

Из этого, весьма категоричного свидетельства Евсевия видно, что пресвитер Малхион играл выдающуюся роль на соборе, был главной активной его силой, или, выражаясь по-современному являлся лидером собора: он вел главный диспут с Павлом, он организовал точную запись этого диспута своими стенографами, он уличил Павла в еретичности и он же, по словам блаженного Иеронима,¹⁵³⁶ редактировал самый текст послания собора. Одним словом, пресвитер Малхион фактически являлся если и не председателем собора, то во всяком случае, самой видной и крупной его фигурой. А это, разумеется, не могло косвенно не свидетельствовать и, вообще, о довольно заметной роли пресвитерата на данном соборе, в особенности, если учесть прокомментированные нами ранее указания послания на «пресвитеров и диаконов».¹⁵³⁷ Правда, пресвитер Малхион на Антиохийском соборе, как раньше и пресвитер Ориген на Бострийском – личности совершенно исключительные и какой-либо общей нормой для роли

пресвитерата на соборах, они конечно, служить не могут. Но симптоматично уж и то, что такие ученые пресвитеры-эксперты появляются почему-то только лишь на восточных соборах, тогда как на западных мы не видим ничего подобного. Что это? – дело ли простого случая, или характерный показатель некоторого различия в соборной практике – категорически решать не беремся. Однако все же заметим, что второе предположение имеет на своей стороне сравнительно больше объективных исторических шансов.¹⁵³⁸

Такова, в целом, версия Евсевия (и самого собора) о суде и приговоре над антиохийским епископом Павлом Самосатским. Относясь к ней с подобающим уважением и должным доверием, мы все же не можем не констатировать её довольно близкой аналогии с предшествующей, исключительно мрачной характеристикой Павла, по тому же Евсевию.¹⁵³⁹ Как раньше там, также точно и здесь теперь епископ Павел рисуется каким-то хитрым обманщиком и изворотливым интриганом, который постоянно лжет, хитрит, двоедушничает, дает ложные обещания, притворно раскаивается и искусно скрывает свои настоящие убеждения, словом, всячески лицемерит. В подобном изображении процесса соборного суда чувствуется не столько голос подлинной, беспристрастной правды, сколько какая-то плохо замаскированная тенденция, или, во всяком случае, неполная и односторонняя правда. Очевидно, и картину соборного суда над Павлом окрасили все те же субъективные влияния, с которыми мы познакомились и при характеристике самой его личности. Необходимо поэтому вскрыть эти влияния и по возможности корректировать их для того, чтобы составить более правильное и глубокое представление обо всем этом деле.

IV. Заключительная характеристика всего дела Павла Самосатского. Последующие отголоски его в древне-церковной литературе

Когда в начале данной главы мы исследовали вопрос о приведенной у Евсевия характеристике Павла Самосатского и о мотивах начавшейся соборной оппозиции против него, то совершенно самостоятельно пришли к предположению, что главной движущей пружиной всей этой истории послужило личное раздражение и недовольство Павлом Самосатским, выходявшее из среды антиохийского клира и объяснявшееся борьбой двух церковно-политических партий – национально-сирийской и эллино-римской.¹⁵⁴⁰ Вскоре после того нам пришлось познакомиться с небольшой, специальной монографией Р. Раре «Die Synoden von Antiochien», где, к немалому своему удовольствию, мы встретили развитие и обоснование той же самой руководящей точки зрения на все это дело. Пользуясь подходящим случаем, мы и приведем теперь несколько дополнительных рассуждений Раре, которые еще больше укрепят занятую нами позицию и помогут нам объективнее и лучше вскрыть истинный характер Антиохийских соборов против Павла, и в надлежащем свете представить себе поведение как самого Павла, так и всех его критиков и оппонентов.

Прежде всего, Раре совершенно определенно различает в антиохийско-пальмирском государстве того времени две взаимно боровшихся партии – национально сирскую и эллинско-римскую. Принадлежность Павла к первой из них он аргументирует и самым его происхождением из восточной Сирии (город Самосата лежит на Евфрате, в округе Коммагене). «Восточная же Сирия с Едессой, как средоточием духовной жизни, была и главным опорным пунктом (die Heimat – родиной, местом происхождения) национально-сирской жизни, в противоположность почти вполне эллинизированной (fast völlig hellenisierten) западной Сирии, с её метрополем Антиохией, где все было проникнуто печатью эллинизма».¹⁵⁴¹ Павел был

видным представителем первой, т.е. национально-сирской партии, которая в эпоху пальмирских владетелей взяла верх над римской партией и в Антиохии, так что задавала тон всей местной жизни. Самый выбор Павла в епископы антиохийскую церковь объясняется, по мнению Раре, именно, его принадлежностью к господствующей национально-сирийской партии – к партии временного большинства. Но здесь же лежит и источник оппозиции против Павла, исходившей из партии меньшинства – сторонников греко-римского влияния. Причем, здесь Раре делает и одно, очень важное дополнение, ближе вводящее нас в самую суть рассматриваемой национально-церковной распри. Он говорит, именно, о том, что общая национально-политическая борьба осложнилась здесь специальным церковным расколом, который, хотя и не развился до степени открытого сопротивления епископу Павлу, тем не менее носил в себе все признаки глубоко затаенного недовольства им, выжидавшего только удобного предложения для того, чтобы перейти в открытую оппозицию и борьбу.

Начало такой церковной оппозиции, по взгляду Раре, было положено еще при самом выборе Павла в епископы (около 260 года), когда боролись две вышеназванных общественно-политических партии. Кандидатом одной партии (греко-римской) был, по всей вероятности, философски-образованный пресвитер Малхион – начальник эллинско-риторского училища, а кандидатом другой (сирской) был Павел Самосатский. Национальная партия собрала значительно большее количество голосов и провела, таким образом, своего кандидата на кафедру. Кандидат же римской партии оказался в меньшинстве и принужден был уступить позицию своему более счастливому конкуренту.¹⁵⁴² Здесь Малхион впервые проявил также и талант дальновидного практического деятеля. Он не повторил ошибки двух римских антипап – Ипполита и Новациана, бывших, в несколько аналогичных с ним условиях, но действовавших более необдуманно и импульсивно. Малхион не стал опорочивать выборов Павла, не отделился от него и не запятнал себя расколом; по внешности, он как будто бы даже вполне примирился с состоявшимся фактом и до поры до

времени ни в чем не обнаруживал своего затаенного недоброжелательства к Павлу, тем более, не вступал с ним в открытую, неравную борьбу. Но по существу дела, Малхион и вся предводимая им римско-церковная партия была крайне обижена нанесенным ей поражением и затаила в себе мечту о реванше.¹⁵⁴³ С этой целью партия оппозиции стала усиленно следить за личной жизнью епископа Павла и всем его церковно-общественным поведением, в расчете собрать таким путем достаточный обвинительный против него материал. В результате этого, вероятно, и получилась та, явно тенденциозная характеристика Павла Самосатского, с которой мы уже имели дело выше. Долгое время, однако, партия оппозиции Павлу не имела почти никакого успеха, тогда как, наоборот, положение его самого, видимо, становилось все тверже и прочнее. Последнее обстоятельство объяснялось, конечно, как общим антиримским духом пальмирского владычества, так и личными качествами самого Павла – во-первых, его видным, гражданско-общественным положением, а во-вторых, особыми приемами вводимого им церковно-богослужебного строя, симпатичного большинству клира и народа антиохийской паствы. О положении Павла, как влиятельного гражданского сановника мы уже достаточно сказали выше;¹⁵⁴⁴ некоторые же особенности же его церковной тактики попытаемся раскрыть здесь.

Различие греко-римских и национально-сирских взглядов, как мы уже неоднократно отмечали, чувствовалось положительно во всем. Проникло оно, разумеется, и в сферу христианско-церковной жизни, где выразилось в различии богословских взглядов и церковных обычаев. О разности теоретического богословствования мы специально будем говорить несколько позже; теперь же скажем несколько слов о различии вкусов в области церковной практики. Довольно определенное представление о нем мы извлекаем из известной уже со-борной характеристики Павла, где ему вменяются в вину, между прочим, такие факты, как: 1) пышность церковного богослужения, 2) живая, свободная проповедь, не чуждавшаяся приемов простонародного ораторства, 3) введение общего

церковного пения, с свободными собственными композициями и 4) поощрение института «девственников». В евсеиевой характеристике все эти факты возведены в значение огромных преступлений Павла и, разумеется, получили соответствующую сему окраску. Но, ведь, сами-то по себе они отнюдь не преступны – даже не только не предосудительны, а скорей похвальны, за исключением разве только первого и последнего фактов (архиерейской пышности и покровительства девственницам), хотя даже и они, несомненно, мотивировались самыми чистыми и благими побуждениями. И если, говоря безотносительно, можно еще спорить по поводу всех этих новшеств и даже сомневаться в их соответствии духу христианского богослужения и благоповедения, то в практической их целесообразности и в популярности у большинства тогдашней антиохийской паствы едва ли приходится даже и сомневаться. Действительно, в характере жителей востока, вообще, а сирийцев-семитов, в частности, и по преимуществу, лежит любовь к пышности и декорации, наклон к пластике и позе. Поэтому, им могла сильно импонировать и та декоративная пышная внешность, какой начал окружать себя Павел; а также должны были прийтись по вкусу и те, в сущности, довольно грубоватые, не лишенные даже комизма приемы вульгарного ораторства, которые практиковал епископ Павел со своей церковной кафедры.¹⁵⁴⁵ Еще больше должны были нравиться народу два других приема Павла – живая, свободная проповедническая речь епископа и введенное им общецерковное пение новых, более простых и понятных народу гимнов.¹⁵⁴⁶ Благодаря всем этим мерам, Павел, без сомнения, был очень популярен в огромной массе простого верующего народа антиохийской паствы. Но он сумел также заслужить расположение и у большой части своего клира. Клир он привлек на свою сторону, конечно, не теми подкупам, в которых весьма недвусмысленно обвиняет Павла автор евсеиевой характеристики,¹⁵⁴⁷ даже не тем попустительством, в котором он дополнительно обвиняет Павла, а общим снисходительно-дружеским обращением с ним и, в особенности, сочувственным отношением к давно бытовавшему в клире обычаю совместного

сожителства клириков с девственницами.¹⁵⁴⁸ Хотя с половины III века обычай этот, видимо, начал вырождаться и терять свой настоящий, действительный смысл, но по своему происхождению, он очень древен, а по первоначальному своему замыслу достаточно целесообразен и высок, почему древняя церковь за него так упорно и держалась.¹⁵⁴⁹ Даже и тогда, когда институт этот уже значительно деморализовался и вызвал против себя борьбу таких архипастырей, как карфагенский епископ Киприан, он все же был сильно распространен среди клира и энергично им отстаивался.¹⁵⁵⁰ Нетрудно поэтому себе представить, при начавшемся довольно дружном гонении на данный институт со стороны многих епископов, как должен был выиграть, в смысле популярности и любви у клира тот епископ, который не только не заносил своей руки на этот стародавний и популярный институт, но даже как бы покровительствовал ему. Вот почему многие и из среды антиохийского клира, по отзыву евсевиевой характеристики, «любили Павла и удивлялись ему», а его положение на кафедре антиохийской церкви настолько упрочилось, что он мог уже перестать бояться оппозиции.

Но в то время, когда епископ Павел был, так сказать, в апогее своей светской власти и своей церковной популярности, с ним как раз и произошли те обстоятельства, которые дали новое направление всему делу. Павел Самосатский стал на опасную почву богословствования и на этой почве поскользнулся и упал: он высказал ряд сомнительных и двусмысленных положений, чем и воспользовались его враги, которые сделали из этих тезисов прямо уже еретические выводы и поспешили приписать их самому Павлу. Важно и интересно, конечно, ответить на вопрос, почему же православный епископ столь видной митрополии, как Антиохия, встал на такой скользкий и опасный путь суемудренного богословствования? Как мог он позволить себе уклониться от чистоты общецерковной догмы, да еще в столь важных пунктах, как учение о Троичности Лиц и Божественности Господа Иисуса Христа? Лучшим ответом на него мы считаем тот, который дан Р. Раре и который главную причину еретического заблуждения Павла видит опять в том же общем его уклоне ко всему

национально-сирскому. Отвлеченное школьное богословствование с его догматическими тонкостями было почти исключительным достоянием философски образованных греков и сторонников греко-римской образованности. Здесь царила александрийская школа с её самым блестящим представителем Оригеном. В Антиохии того времени на почве такого философствующего богословия стояла партия эллино-романистов, во главе с начальником риторско-философской школы – пресвитером Малхионом. Однако, большинство коренного антиохийского населения, выросшее в традициях сирийского семитизма, не было склонно к такому абстрактно-философскому мышлению и предпочитало ему другой путь – путь более простых, конкретно-реальных представлений. И вот, Павел Самосатский, который и сам лично по всему своему духовному складу тяготел к такому, именно, упрощенному богословствованию, сознательно и определенно становится на этот путь, чтобы демократизировать богословие и приблизить его к пониманию простого народа. «В лице Павла господствующая национально-сирская партия (die grosse nationalsyrische Partei) получала человека, который не только в этом пункте (политическом) стоял на её стороне, но также провозглашал простонародное понимание (volkstümliche Auffassung) о Лице Иисуса Христа, чуждое (frei, свободное от) философской спекуляции».¹⁵⁵¹ Очевидно, Павел хотел проделать в данном случае то же самое, что так удачно прошло у него в области церковно-богослужебной реформы, где демократизация богослужения (живая проповедь, общее пение, сочинение новых гимнов), как мы видели, имела большой успех у народа и сильно его популяризовала. Мы не станем повторять здесь самых деталей своеобразного богословствования Павла Самосатского, речь о чем уже была у нас раньше;¹⁵⁵² отметим только, что богословствование Павла имело ясно выраженный наклон в сторону довольно грубого семитического реализма и тех более примитивных, более осязательных и конкретных, если угодно, даже позитивно-материалистических, представлений о Божестве, которыми характеризуется наивное, пластическое мышление сынов востока, вообще, и семита-сирийца в

частности.¹⁵⁵³ Несомненно, отсюда, именно, вытекает и перевес в богословствовании Павла монархианской тенденции над идеей Троичности и известная степень приближения его к «евионитству» и даже «иудейству» в чем, не без некоторого основания, упрекало Павла большинство его противников.

Ясно, что такое семитическо-иудействующее направление Павла должно было резко столкнуться с господствовавшим типом греко-александрийского школьного богословия. Все основные устои последнего, как, например, субстанциальная троичность Лиц в Божестве, персонификация Логоса, предвечное Божество Иисуса Христа и прочее, подверглись у Павла коренной переработке и получили новую, упрощенно-материализованную формулировку. Весьма возможно, что Павел даже намеренно затрагивал, именно, эти, самые главные пункты ученого александрийского богословия, чтобы отчасти исправить их, а главное – одеть в одежду более близких к народу и вполне доступных ему представлений, в замен непонятных и туманно-отвлеченных умозрений александрийских, философствующих богословов.¹⁵⁵⁴ И более, чем вероятно, что усилия Павла и на этом пути – теоретического богословствования не остались бесплодными: пришедшиеся, как нельзя более, по плечу народа упрощенно догматические взгляды епископа должны были широко распространяться, в особенности благодаря тому, что Павел, подобно тому, как в последствии и Арий, влагал свои новые догматические взгляды в специально сочиненные им церковно-богослужебные гимны.¹⁵⁵⁵

Но этот последний успех Павла обошелся ему слишком дорого. Он дал, наконец, в руки антиохийской оппозиции то оружие, которого ей так долго не доставало.¹⁵⁵⁶ Нельзя не отметить, прежде всего, что Павел своим новым богословствованием как бы делал вызов оппозиции, так как задевал ее в самом больном для неё пункте, – переделывал то научно-школьное богословие, которое составляло главную заслугу этой партии и предмет её гордости. Во-вторых, следует подчеркнуть, что Павел и, действительно, становился на ложную дорогу, если не прямого еретичества, то во всяком

случае, очень сомнительного православия. Возможно даже, что сам Павел прямых ересей не проповедовал. Но он все же проводил такие взгляды, которые при желании, легко было довести до степени грубой ереси. А такого желания, такого добровольческого усердия было больше, чем надо у давних противников Павла – членов александрийско-римской оппозиции. Все они теперь с радостью ухватились за новое, более грозное и действительное орудие борьбы против ненавистного им епископа: тщательно отмечали всякие уклонения Павла, тенденциозно их комментировали, а главное – доводили их до степени тех крайних абсурдов, в форме каких они приобретали характер настоящей и очевидной ереси.¹⁵⁵⁷ Следовательно, Сретичность самого Павла Самосатского была больше, так сказать, потенциальной, т.е. заключавшей в себе возможность еретических выводов и заключений. И она, по всей вероятности, объяснялась не столько сознательным злым намерением Павла, сколько, во-первых, общей не выработанностью точной тринитарной и христологической православной догматики; во-вторых, его сравнительно грубым, конкретно-реалистическим мировоззрением и в особенности, языком, и, наконец, отсутствием точной технической формулировки богословских понятий, благодаря чему в одни и те же словесные формулы нередко влагалось совершенно различное содержание, равно как и наоборот – разные термины заключали в себе одну и ту же идейную сущность. Так что не будь в Антиохии того времени таких выдающихся по своему образованию лиц, как местный пресвитер Малхион, а главное – не имей они личных мотивов придирчиво следить за своим епископом и отрицательно к нему относиться, весьма вероятно, что никто и не решился бы усомниться в православии Павла и он, пожалуй, успел бы даже умереть на кафедре антиохийского митрополита, прежде, чем его, быть может даже бессознательное и для него самого, еретичество стало бы для всех ясным и бесспорным. Но Дух Божий, живущий в церкви и заправляющий её судьбами, не попустил заблуждению укорениться и пресек зло в самом его начале. Орудием промыслительных целей и была избрана та партия

александрійско-римської опозиції, яка все час інтригувала проти Павла і ревниво следила за кожним його кроком. Нехай, в виступленні цієї опозиції, в особливості в його цілях і мотивах, було немало особистого і навіть своєкорисливого; але, вирішившись від усіх особистих і партійних оцінок, ми не можемо не визнати, що опозиція зробила велику справу і оказала важливу послугу церкві.

При світлі даних нами роз'яснень, остаточно проясняються і питання про те, хто був душою і організатором Антіохійських соборів проти Павла і чому два перших собори оказались, можна сказати, безрезультатними? Так як з протестом проти хибного богословствування Павла виступила греко-римська опозиція александрійських богословів, во главі з начальником антіохійської богословсько-філософської школи – пресвітером Малхіоном, то їй же, напевно, належить і почин в питанні про соборне розглядання даної справи. К цьому її привела неминувна логіка фактів. Спочатку, звичайно, Малхιον і його партія повинні були висунути свій богословський спір з єпископом на суд місцевій антіохійській церкві, т.е. запропонувати на обговорення її загального зібрання. Але ввиду того, що єпископ Павел, як ми вже переконувалися, користувався широкими симпатіями антіохійського кліра і народу, протест опозиції не міг мати тут бажаного успіху і Павел повинен був вийти переможцем з спору. Тоді опозиції не залишалося нічого робити, як тільки апелювати до вищої інстанції, т.е. до провінціального собору всіх сусідніх єпископів.¹⁵⁵⁸ Щоб організувати такий незвичайний у себе собор, партія антіохійської опозиції, по-видимому, зверталася до єпископів не тільки особисто, але і письмово, як про це можна догадуватися з відповідної відповіді александрійського єпископа Діонісія до членів антіохійської церкви, т.е. по всій ймовірності, до Малхіона і його сторонників.¹⁵⁵⁹ Письмо це характерно ще і тим, що в ньому звучить як би недовіра до Павлу і співчуття до його противників, що було цілком природно для предстоятеля, зокрема, александрійської церкви, під прапором якої стояли Малхιον і вся його партія. Можна йти навіть і ще кілька

далее, именно, предположить, что свои пригласительные письма партия Малхиона рассылала, главным образом, тем епископам, которые были одной с ней богословской школы. По крайней мере, серьезную основу для такой почвы дает текст Евсевия, во-первых, своими двумя перечнями наиболее знаменитых епископов, присутствовавших на Антиохийских соборах; а во-вторых, еще и тем, что он говорит в другом месте своей истории, где перечисляет знаменитых епископов востока, бывших непосредственными учениками Оригена, в ряду которых он называет почти всех главных участников соборов против Павла.¹⁵⁶⁰

Не менее ясной становится теперь для нас и причина неуспеха двух первых Антиохийских соборов. Она состояла не столько в лицемерии, двоедушии и вероломстве Павла, как хочет представить дело Евсевий, сколько в необычности самого повода к собору и исключительной трудности подлежавшего его рассмотрению и суду дела. Поводом собора послужила апелляционная жалоба партии меньшинства антиохийской церкви на партию большинства и, главным образом, на самого епископа. Все это было слишком исключительно и необычно для того времени. Для того, чтобы начать подобный процесс, нужен был не менее, как дружный и единодушный протест против епископа всей его паствы. Но в данном случае, этого-то как раз и не было, а было, скорей, нечто обратное: именно, большинство антиохийской паствы поддерживало Павла, и лишь сравнительное меньшинство выступало против него с своим протестом. Вот почему, мы и называем самый повод к собору, взятый в его исторической перспективе, необычным и даже недостаточным для собора. При наличии такого повода, собор мог состояться только в том случае, если его не только не избегал, но даже искал и желал и сам епископ Павел, что было вполне возможно. После поражения оппозиции на пленарном собрании антиохийской церкви, епископ Павел имел все шансы рассчитывать на подобную же, и даже еще более полную победу, и на областном соборе: епископы, по чувству коллегиальной солидарности должны были поддержать его в борьбе с честолюбивым пресвитером (Малхионом), а

единственно опасный для него оппонент – епископ Дионисий александрийский, по старости и слабости не мог уже прибыть на собор.

И, действительно, расчеты Павла, если и не вполне, то больше чем на половину, оправдались. Собранные епископы, судя по всему, были настроены благожелательно к своему антиохийскому коллеге и не склонны были его осуждать. Хотя, с другой стороны, те же епископы не проявляли готовности, во что бы то ни стало, и оправдывать Павла. По-видимому, несмотря на общий тон благожелательного отношения к Павлу, собор все же чувствовал, что и за ним есть какая-то вина, состоявшая, правда, по мнению собора, не столько в неправильности мыслей, сколько в неясности, неосторожности и соблазнительности их внешней формулировки. Поэтому-то собор и удовлетворился только тем решением, что взял с Павла обещание исправиться в указанном отношении и не давать больше повод к соблазну подобными неосторожными выражениями.

При таком освещении всего дела епископа Павла и хода рассуждений на Антиохийских соборах, рассказ о них Евсевия легко освобождается от тех неясностей и даже почти противоречий, каких в нем немало. В самом деле, Евсевий считает Павла Самосатского крайне безнравственным человеком и грубым еретиком. Но в то же время говорит, что отцы двух первых Антиохийских против него соборов не могли ни в чем серьезно уличить Павла и оставили его на кафедре. Уже тут чувствуется нечто не совсем ладное: не могли же, в самом деле, члены собора отнестись к личности Павла столь снисходительно и мягко, если, не говоря уже о трудно распознаваемом богословствовании Павла, его личное поведение было бы и в действительности крайне соблазнительно и порочно, и совершенно не соответствовало бы положению главного епископа всего азиатского востока. Ведь подобное снисхождение тогда граничило бы с преступным попустительством и даже чуть ли не с молчаливым одобрением Павла. А это тем более удивительно и даже просто непонятно, что в тексте Евсевия мы не находим никаких указаний на то,

чтобы собор зазирал Павла за подобное поведение и требовал бы его решительного исправления и в этом отношении. Здесь дело было вполне просто и ясно: оно не требовало никаких диалектических тонкостей; так что будь Павел в моральном смысле, действительно, виновен в глазах собора, последний, разумеется, не преминул бы уже за одно это его осудить и низложить (в числе проступков Павла Евсевий называет и грех симонии, порока совершенно нетерпимого в епископе и строго караемого еще по апостольским правилам 29-ое прав.).

Во-вторых, рассказ Евсевия грешит еще и такой непоследовательностью: с одной стороны выходит, что собор будто бы убедился в виновности епископа Павла; с другой – он все же не наложил на него никакого наказания, а ограничился одними словесными объяснениями и обещаниями Павла. Тут останавливает на себе внимание полная несоразмерность вины с наказанием: если собор убедился в виновности Павла, то он не мог ограничиваться какими-то пустыми обещаниями. А если он удовлетворился столь малой жертвой со стороны Павла, то не ясный ли это знак того, что собор вовсе не придавал серьезного значения и самой его вине? Если даже допустить, что Павел злоупотребил доверием и снисходительностью отцов первого собора, то второй Антиохийский собор, который всецело шел по следам первого, не мог снова дать в обман Павлу и обязан был судить его с удвоенной строгостью, не только за неисправимость в заблуждениях и пороках, но и за тот сознательный обман, который позволил себе Павел в отношении к членам первого собора. Если же второй Антиохийский собор не делает даже и упоминания об обмане со стороны Павла, то очевидно, что все это дело развивалось в совершенно иной атмосфере.

Наконец, согласно известиям Евсевия, третьему Антиохийскому собору удалось, после долгих усилий, изобличить Павла в еретичности, и то лишь благодаря находчивости и искусству пресвитера Малхиона. Но где же, спрашивается, был этот самый пресвитер Малхион раньше? Почему же они не изобличил Павла на двух предыдущих соборах? Предположение, что Малхиона на них не было вовсе,

едва ли допустимо, в виду ясных слов евсевијева текста, что на соборе были не одни епископы, а также и пресвитеры с диаконами, и в силу того влиятельного общественного положения, какое должен был занимать в местной церкви пресвитер Малхион – начальник философской школы. Если же пресвитер Малхион, как это более чем вероятно, присутствовал на всех трех Антиохийских соборах против Павла, то совершенно непонятно, почему он так долго не мог уличить еретика, который ему давно и хорошо был известен, и изобличение которого для Малхиона не представляло никакой действительной-то трудности? Очевидно, дело здесь не в Малхионе и не в Павле, а в самой соборной атмосфере, в той исторической обстановке этих споров, о которой подробно мы говорили выше. Малхион потому так сравнительно долго и не достигал успеха, что он, как интригующий против своего епископа пресвитер, очевидно, не внушал особого доверия отцам собора (в подавляющем числе епископам же); так что потребовалась длительная и упорная работа Малхиона, чтобы победить такое недоверие членов собора и, так сказать, перетянуть их на свою сторону.

Нарисованная нами картина взаимоотношения всех трех Антиохийских соборов по делу Павла Самосатского (точнее, двух первых соборов, с одной стороны, и третьего, последнего, с другой) получает несколько новых дополнительных штрихов в освещении её у блаженного Феодорита. Он сообщает что неправомыслие Павла на, первых двух соборах еще только исследовалось, но не признавалось ясно: ему предлагали вопросы, обсуждали его ответы, брали с него известные обещания и даже обращались к нему с особым соборным посланием, вызывая его на более подробное и ясное изложение его подозрительного учения. Послание это написано от лица шести епископов, перечисленных в заголовке, почему нередко для краткости так и называется «посланием шести епископов».¹⁵⁶¹ По своему содержанию оно представляет подробное изложение символа православной, еще до никейской церкви, составленного по поводу еретических заблуждений Павла Самосатского, почему у Mansi оно, например, и

сопровождается пояснительной ремаркой: *Catholica fides contra Paulum scripta*. Оно заканчивается таким категорическим вопросом, обращенным к епископу Павлу: «вот, из многого мы обозначили немного (*σημειώσαμενοι*, *notavimus*). Мы хотим теперь знать, одинаково ли с нами ты мыслишь и учишь? И пусть ты обозначишь, соглашаешься ли ты со всем вышенаписанным (*προεγγραμμένοις*), или нет?»¹⁵⁶²

По-видимому, именно, это «послание шести» дало и новый, более решительный оборот всему делу Павла Самосатского. Последний надо думать, не мог оставить письма без ответа;¹⁵⁶³ – а в самом своем письменном же ответе он вынужден был более ясно и определенно изложить, и систематизировать свои мысли, откуда уже сама собою открывалась и вся их еретичность. Если раньше, при устном обмене мнений на двух предшествующих соборах, Павлу удавалось, так или иначе, маскировать свои мысли, то теперь, в письменном изложении такой прием становился уже менее удобным и Павлу пришлось, что называется, показать свое настоящее лицо, и тем самым перед большинством епископов документально обнаружить свое не православие. Одновременно с этим, по правдоподобной догадке Раре, обострилась вражда партий и среди самой Антиохийской церкви. Вполне возможно, что епископ Павел, вышедший по крайней мере, наружно, как бы победителем на двух бывших Антиохийских соборах, захотел теперь смирить оппозицию и её лидеру – пресвитеру Малхиону грозила перспектива опытно познакомиться с проявлениями гнева могущественного епископа. Вместе с этим Павел, по-видимому, вступил в агрессивную полемику и со школой римско-александрийских богословов, как об этом догадываются на основании глухой ссылки Евсевия, что Павел критиковал почтенных «умерших экзегетов», в чем вводят намек на Оригена, а, следовательно, и на оригенистов, вообще. Совокупность всех этих обстоятельств ускорила созыв третьего, «окончательного» собора против Павла Самосатского и предрешила самый его исход: Павел еще больше раздражил оппозицию, яснее обнаружил свое неправомыслие и потерял симпатии епископов.¹⁵⁶⁴ Собору оставалось только, так сказать,

оформить все это и произвести окончательный церковный приговор по затянувшемуся делу. Тем не менее, соборные прения, по свидетельству Евсевия, носили очень оживленный характер – характер ученого диспута между епископом Павлом и пресвитером Малхионом, – в котором решительную победу одержал последний. Весь этот диспут был стенографически запротоколирован и если не целиком, то в главной и существенной своей части, включен в то послание, которое от лица собора направлено было к епископу Максиму александрийскому и папе Дионисию римскому, – к первому, конечно, как к главе той александрийской церкви, богословие которой вышло победителем из продолжительной и упорной борьбы с Павлом; а ко второму – вероятно, как к епископу главного метрополя всей греко-римской империи и церкви.¹⁵⁶⁵

Фактически, однако, как мы знаем, соборный приговор некоторое время не мог быть полностью приведен в исполнение, о причинах чего Евсевий кратко говорит так: «поелику же первый (т.е. Павел Самосатский) и не думал выходить из церковного дома; то обратились с просьбой к Аврелиану, который решил дело весьма справедливо, – предписал передать дом тем, с кем италийские и римские епископы имеют переписку об учении веры. Тогда-то уже вышеупомянутый муж, с величайшим стыдом, изгнан был из церкви мирской властью». Делая справку с церковной и политической историей того времени, мы краткую и субъективно окрашенную заметку Евсевия, можем распространить и корректировать в таком виде. Победа Малхиона над Павлом на третьем Антиохийском соборе была, собственно говоря, торжеством греко-римской партии в недрах местной Антиохийской церкви. Но это все же была только партия, а не вся местная паства, и даже, как, например, думает Раре – партия меньшинства, большинство же осталось верным Павлу и защищаемому им национально-сирскому идеалу богословствования. Так что ближайшим следствием соборного приговора явился лишь фактический раскол антиохийской церкви, где меньшинство приняло нового епископа Домна (греко-римская партия), а большинство продолжало энергично

поддерживать популярного старого – епископа Павла Самосатского. Положение Павла облегчалось еще и тем, что избранный ему в преемники епископ Домн, по-видимому, не отличался сильным характером, а главное, он вскоре же помер, в конце 270 года или в самом начале 271. Правда, на его место был тотчас же избран новый епископ – Тимей, но и он также не принадлежал к числу особенно энергичных, активных деятелей.¹⁵⁶⁶ Так что церковные обстоятельства были вполне благоприятны для Павла. Еще более, разумеется, благоприятствовали ему гражданско-политические обстоятельства, так как эпоха около 270 года была высшим расцветом могущества и влияния пальмирской владелицы Зиновии, всецело симпатизировавшей Павлу. Неудивительно после всего этого, что Павел и после решительного низложения его собором, в течение двух или трех лет, продолжал еще жить в епископском доме и считать себя правящим епископом антиохийской церкви.

Но вот, гражданско-политическая атмосфера резко изменяется: эфемерное пальмирское царство рушится, и римский император Аврелиан триумфатором входит в Антиохию. Национально-сирская партия разбита и терпит унижение, а греко-римская, наоборот, торжествует свою полную победу по всей линии. Совершенно понятно, что и греко-римская партия антиохийских христиан ищет себе поддержки у римского императора в борьбе со старым лидером национально-сирской партии – епископом Павлом Самосатским. Но эта партия получает характерный ответ от римского императора-язычника, что его поддержка будет оказана тому из двух антиохийских епископов (Павел и Тимей), который находится в церковном общении с Римом.¹⁵⁶⁷ Ясно, что Павел Самосатский теперь уже проигрывает свое дело и, как говорит Евсевий, «с позором изгоняется из епископского дома». Финал этой истории – совершенно естественный и ясный, лишней раз подчеркивающий то, насколько важно было влияние партийно-политической борьбы во всем этом деле.

Личность самого епископа Павла Самосатского после сего исчезает с действующей исторической сцены. Но память о нем и

его учении еще долго живет в церковной истории. Прежде всего, с изгнанием Павла церковный раскол в самой Антиохии, по-видимому, не кончился, так как во главе национально-сирской оппозиции стал ближайший последователь и друг Павла – пресвитер Лукиан, (тоже Самосатский). Доказательство этого мы находим в «Церковной истории» блаженного Феодорита, точнее, в приводимом им окружном послании епископа Александра александрийского, где дано следующее, весьма важное сообщение: «учение Ария первоначально принадлежало Еввиону и Артеме и есть подражание ереси Павла Самосатского, который, быв епископом в Антиохии, соборным судом всех во вселенной епископов отлучен от церкви, и которого *преемник Лукиан* (курсив наш) в продолжение многих лет не имел общения с тремя епископами»,¹⁵⁶⁸ под которыми, очевидно, разумеются епископы: Домн, Тимей и Кирилл. Основываясь, на этом, *Ad. Harnack* и полагает, что «Лукиан разделял христологические положения (*christologischen Sätze*) своего великого земляка (т.е. Павла Самосатского) и после его смерти был главой национально-церковной сирской партии в Антиохии, по противоположности с эллинистическо-римской».¹⁵⁶⁹ Еще решительнее утверждает то же самое профессор А. А. Спасский, говоря: «с изгнанием Павла Самосатского из Антиохии не уничтожились все его последователи. Во главе национально-сирской церкви стал Лукиан, и в течение времени от 272 до 303 год¹⁵⁷⁰ действовал как учитель экзегетической школы, стоявшей вне общения с тогдашними антиохийскими епископами».¹⁵⁷¹ Этот формальный церковный раскол в начале гонения Деция и закончился. Но идейное влияние своеобразного богословия «антиохийской школы», несомненно, шло дальше и глубже, и непосредственно приводило к арианству, а чрез него и к несторианству. Вот здесь-то и сыграло решающую роль более тонкое богословие лукиановой школы, которое, по взгляду Спасского, Дюшена и других, как бы перекидывало мост между грубым, материалистическим реализмом Павла Самосатского и сравнительно гораздо более тонким, рационалистическим позитивизмом Ария.¹⁵⁷²

Непосредственная внешне-историческая и более глубокая внутренне-идейная связь учения Павла Самосатского с христологическими движениями четвертого и последующих веков обусловили собою, между прочим и то обстоятельство, что личность Павла, его учение и все его дело, получили особенно яркий и длительный отпечаток в жизни и литературе древней церкви. «Имя Павла – говорит профессор *Ad. Harnack* – с конца III века названо бесчисленное количество раз... в многочисленных цитатах вплоть до конца VI века... Прежде всего, Павел сопоставлен с Артемонам; так уже в самом соборном послании, далее Евсевий, V, 28, Памфил *Apol. pro Orig.* с. 5, *Eriphanus*, 65, 1 и т.д. Потом, явилась в IV века триада – «Евион, Артемон, Павел» (так впервые у Александра александрийского s. *Theodor*, n. e I, 4) перешедшая, затем в четверицу: «Евион, Артемон, Павел, Фотин». В несторианском споре также снова вспоминают Павла; так как и на самом деле антиохийцы учили очень сходно с ним; следовательно, возможно было постановление Антиохийского собора (269 год) обратить против них, тем более что столетием позже ими же (через Леонтия Виз.) оно было пущено и в обращение. Тогда появляются акты, в качестве его отголоска; но в монофелитском споре призрак Павла мог бы еще раз быть процитирован, так как Павел высказывался так, что диофелиты могли на нем дискредитировать своих противников.¹⁵⁷³ Вообще, должно заметить, что личность Самосатского, за эпоху вселенских соборов, являлась символом чуть ли не всех тогдашних, наиболее грубых ересей, и к его имени прилипло немало такого, за что он вовсе не ответственен. В качестве иллюстрации тех исторических нелепостей и анахронизмов, которые соединяются с делом Павла Самосатского и происходивших при нем Антиохийских соборов, не можем не указать здесь на краткую версию о соборе 269 года известного *Libelli synodici*, заставляющую присутствовать, на этом соборе, в числе других епископов, также и Феодора Мопсуестского, родившегося чуть ли не столетием после данного собора.¹⁵⁷⁴

Не желая, без крайней в том нужды, удлинять своего исследования, мы из массы любопытных исторических

отголосков о деле епископа Павла Самосатского остановимся только на тех, которые особенно авторитетны, и непосредственно касаются основного предмета настоящей главы – «Антиохийских соборов против Павла». Таких важных свидетельств, или, выражаясь точнее, авторитетных свидетелей мы имеем не меньше трех, причем, все они касаются одного и того же недоуменного пункта – именно, кажущегося резкого несогласия, даже противоречия, между Антиохийским (269 год) и Никейским (325) соборами в их отношении к главнейшему вопросу тогдашних христологических споров – понятию и термину «омоусиос» (ὁμοούσιος). Суть этой историко-догматической контроверзы, говоря кратко, сводится к тому, что в разгар арианских споров, партия защитников православно-никейской веры, или так называемых, «омоусиан» (т.е. защитников учения о полном тождестве по существу Отца и Сына) сильно соблазнялась посланием отцов большего Антиохийского собора против Павла, где этот самый термин «омоусиос» подвергался решительному осуждению, как характеризующий собою основное заблуждение Павла Самосатского.

Немало над выяснением и устранением этой соборной контроверзы поработал крупный церковный деятель и писатель западной церкви – *Иларий епископ Пиктавийский*, умерший почти ровно столетием позже Антиохийских соборов († 14 января 368). Проживая нередко и подолгу на востоке Иларий узнал, что христиане восточных провинций – «Азии» и Геллеспонта были бы готовы принять никейскую формулу «омоусион», если бы их не смущало категорическое осуждение этого слова в послании большего Антиохийского собора против Павла Самосатского. Желая устранить такое препятствие, Иларий и пишет специальный трактат *Liber de Sinodis seu Fide Orientalium* (вероятно, в конце 359 года). Здесь он вполне ясно представлял себе самое возражение и в должной мере с ним считался.¹⁵⁷⁵ Он парирует его, главным образом, тем, что термин «омоусиос» имеет несколько смыслов и может быть употреблен, как в православном (в смысле равенства по существу всех лиц св. Троицы), так и в еретическом значении

(унитарно-монархианском, отрицающем равноправную личную Троицу).¹⁵⁷⁶ «Антиохийские отцы – комментирует мысль Илария профессор А. Орлов – осудили этот термин в его еретическом (унитаристическом) значении, какое, как мы знаем, хотел навязать ему Павел. Но когда этот самый термин оказался удобным для отражения арианского лжеучения, то никейские отцы имели полное право восстановить его». ¹⁵⁷⁷ «Самосатский нехорошо исповедовал «омоусиос» – говорит Иларий: но разве ариане лучше поступили, отрицая этот термин? Восемьдесят епископов некогда отвергли его, но триста восемнадцать ныне приняли его». ¹⁵⁷⁸ И сам Иларий, не смотря на все свое сочувствие антиохийской школе, ¹⁵⁷⁹ скорее на стороне собора трех сот восемнадцати и за принятие термина «омоусиос», разумеется, в его новом, православном понимании. ¹⁵⁸⁰ Но этим Иларий нисколько не опорачивает авторитета равнейшего Антиохийского собора против Павла Самосатского, так как находит и его постановление вполне правильным, осудившим еретическое употребление термина «омоусиос», как подробнее раскрывает это Иларий уже в другой своей историко-полемической работе. ¹⁵⁸¹

Считается с этим возражением и главный вождь «новоникейской» группы – капподокский архиепископ св. Василий Великий, занимавший на востоке приблизительно ту же примирительную позицию, на какой стоял Иларий на западе. ¹⁵⁸² Но Василий Великий судит об этом все же строже, как это видно, например, из следующих строк его «письма к монахиням»: «слово единосущный (ὁμοούσιος), будучи худо понимаемо, еще не принято некоторыми... И действительно, отцы, собравшиеся по делу Павла Самосатского, опорочивали сие речение, как не совсем удачное. Они говорили, что слово единосущный заключает в себе понятие о сущности и о том, что от этой сущности; почему разделенная уже сущность тем частям, на которые она разделена, дает наименование единосущного. Но такая мысль имеет разве место в рассуждении меди и монет, сделанных из меди; в рассуждении же Бога Отца и Бога Сына не усматривается такой сущности, которая была бы первоначальнее и выше обоих; потому-то и

думать, и говорить это – выше всякого нечестия... И таковых – замечает Василий Великий несколько выше – справедливо иной укорит, но опять же их удостоит и извинения»,¹⁵⁸³ очевидно, за их ревность, хоть и не совсем по разуму.

Но обстоятельнее и глубже всего выясняет исследуемое недоразумение главный столп православия и борец за «омоусию» – св. Афанасий, архиепископ александрийский, в целом ряде своих трактатов, в особенности в «послании о соборах, бывших в Аримине италийском и в Селевкии исаврийской». Он отчетливо ставит самый предмет спора: «нам не нравятся, говорят они (противники «омоусии»), речения от сущности и единосущный, потому что оные некоторых соблазнили и многих возмутили».¹⁵⁸⁴ В особенности, соблазнялись этим почитатели Антиохийского собора против Павла, как отмечает это и св. Афанасий: «но поскольку, как они говорят, (послания же у себя не имею), епископы, осудившие Самосатского, написали, что Сын не единосущен Отцу, а потому и они, уважая и чтя сказавших сие, не приемлют сии речения».¹⁵⁸⁵ Св. Афанасий, вполне понимая такую психологию и даже сочувствуя искренно заблуждающимся, приглашает их к совместной спокойно благожелательной беседе. И прежде всего, он предлагает отказаться от самой неблагочестивой мысли выискивать у отцов соборов какие-либо несогласия, тем более, противоречия: «почему, если кто порицает отцов, сошедшихся в Никеи: будто бы сказали они вопреки определениям прежде бывших; то по справедливости должен он порицать и сих семьдесят, потому что они не соблюли определенного прежде них бывшими... Но противно справедливости обвинять тех и других; потому что все они защищали веру Христову, и все ревностно подвизались против еретиков, и одни осудили Самосатского, а другое арианскую ересь. Как те, так и другие правильно и хорошо написали относительно к предположенной им цели».¹⁵⁸⁶ Вот это-то постоянное внимание к цели собора, отрешение от буквы и проникновение в самый дух их постановлений и должно, по Афанасию, быть нашим руководственным критерием при оценке соборов. «Так, если и отцы обоих соборов (т.е. Никейского и

Антиохийского) различно отзывались о речении единосущный, то нам не надлежит совершенно не соглашаться с ними; но должно вникнуть в их мысль и тогда, без сомнения, усмотрим единомыслие обоих соборов». ¹⁵⁸⁷ И дальше он довольно подробно выясняет и доказывает, что «каждый собор имел основательную причину, по которой одни сказали так, а другие иначе... Ибо низложившие Самосатского речение единосущный понимают телесно, потому что Павел хотел употребить хитрость и говорил: если Христос не из человека сделался Богом, и следовательно, единосущен Отцу, то необходимо быть трем сущностям – одной первоначальной и двум от неё происшедшим; а посему самому, справедливо опасаясь такого лжеумствования, составленного Самосатским, сказали, что Христос не единосущен... О Божестве же Сына написав, напротив, не углубились в точное значение слова единосущный». ¹⁵⁸⁸

«Посему да прекратится всякий спор, и не будем более препираться, если соборы различно принимали речение *единосущный*», ¹⁵⁸⁹ вкладывая в него, каждый раз, вполне православный, только несколько, быть может, односторонний смысл.

Так, вполне веско и авторитетно, лучшие богословы четвертого века защитили честь большего собора в Антиохии, от того, только кажущегося урона, какой, по мнению некоторых наносил ему догматом «омоусии» первый вселенский собор в Никее. На самом же, деле, Никейский собор, в отношении к ереси Павла Самосатского был вполне солидарен с определениями равнейших Антиохийских соборов, и свой строгий взгляд на последователей Самосатского закрепил даже особым каноном об их перекрещивании, в случае обращения их в истинную церковь. ¹⁵⁹⁰ Для нас же вся эта полемика и апология – только лишний и очень убедительный показатель того огромного идейного влияния, какое продолжали сохранять Антиохийские соборы для всего православного востока, даже почти столетие спустя после того, как они там происходили.

«Соборами в Антиохии – говорит Hefele – заканчиваются соборы третьего века», ¹⁵⁹¹ с чем вполне согласны и мы, так как

рассказ Libelli synodici о соборном диспуте в Месопотамии между епископом Архелаем и ересиархом Манесом, по верному отзыву того же Hefele, «не более, как выдумка», а непосредственно следующий, далее, Эльвирский собор принадлежит уже началу четвертого века (наиболее вероятная дата 305 год) и во всяком случае характерен не для гонимой церкви первых трех веков, а для начинающей торжествовать церкви Константиновой эпохи. Поэтому, надеемся, в праве и мы считать себя достигшими естественного предела своего утомительно длинного и многотрудного пути.

Окидывая весь пройденный нами путь, в его целом, одним последним, прощальным взглядом, мы, наряду с чувством понятного облегчения от завершения работы нескольких лет, охвачены порывом самого искреннего преклонения и благоговейного восторга пред внутренним величием, несокрушимой мощью и духовной красотой древнейшей церкви – церкви первых трех веков! Лишенная не только какой-либо внешней опоры, но и самых элементарных прав граждански-легального существования, поставленная лицом к лицу пред враждебным и нередко жестоко ее гнавшим римским правительством и тогдашним обществом, обуреваемая со всех сторон многочисленными внешними и внутренними врагами, эта церковь была преисполнена таких могучих, жизненно-творческих начал, что не только жила, росла и процветала сама, но постепенно подготовляла и свою полную победу над враждебными ей стихиями языческого мира, окончательно приведенного ею при Константине Великом к подножию креста! Всем этим древняя церковь, разумеется, прежде всего, была обязана тому, что она являлась хранительницей и провозвестницей великой небесной религии, принесенной на землю самим Богочеловеком. Но если говорить о земных, естественно-исторических факторах её развития и роста, то в ряду них на одно из первых мест мы должны поставить «церковные соборы», как наиболее действительное и могучее средство возбуждать к работе коллективный разум церкви и возгревать присно живущий в ней дух соборно-вселенского единства.

В этом мы и видим главную заслугу соборов древнейшей церкви и их красноречивый, незабываемый урок, или вернее, святой завет на все последующие времена.

Приложение 1. «Мнения епископов в числе LXXXVII-ми о подлежащих крещению еретиках» (по изданию Hartel'a)

Когда в сентябрьские календы собрались на собор (сошлись вместе *conuenissent in unum*) в Карфаген весьма многие епископы из провинции Африка – Нумидия – Мавритания вместе с пресвитерами и диаконами, в присутствии также большей части народа, и после того, как прочитано было письмо Юбайяна к Киприану, а также и ответное – Киприана к Юбайяну о подлежащих крещению еретиках и то, что после сего Юбайян отписывал Киприану, Киприан сказал: «вы выслушали, любезнейшие товарищи, что писал мне епископ наш Юбайян, советуясь с нашей мерностью, о недозволенном и скверном (*inficito et profano*) крещении еретиков, и что я ему отписывал, придерживаясь, разумеется, того, что раз на всегда (*semel adque iterum et saepe*, однажды и снова и часто) мы положили, именно, что еретиков, приходящих к церкви, надлежит крестить и освящать церковным крещением. Также прочитано вам и другое письмо Юбайяна, которым он, по своему искреннему и религиозному почтению, отвечая на наше письмо, не только соглашается, но даже и благодарит, признаваясь, что он теперь научен. Остается теперь, чтобы об этой самой вещи мы, каждый по одиночке, объявили то, что думаем (*quid sentiamus*, отсюда, очевидно, и *sententiae episcoporum*), никого не осуждая, или не отделяя судом от общения, если кто-либо думает различное (*diuersum*, несогласное, противоположное, обратное). Ибо никто из нас не поставляет себя епископом епископов (*episcopum se episcoporum constituit*), или тираннической угрозой не приводит своих товарищей к необходимости послушания (*obsequendi*, следования, уступки), когда каждый епископ, по праву своей свободы и власти, имеет собственное решение (*arbitrium*) и настолько же не может быть судим от другого, насколько и сам не может судить другого. Но все мы ждем суда Господа нашего Иисуса Христа, который один и только Он один имеет власть и

поставления нас к управлению в Его церкви и суждения за наш поступок».

1. Цецилий из Билты сказал:

Я знаю одно крещение – в церкви, и вне церкви – никакого. Одно будет то, где есть истинная надежда и правильная вера (*fides certa*). Ибо так написано: *едина вера, едина надежда, едино крещение*, но не у еретиков, где нет никакой надежды и где ложная вера, где все ведется путем обмана: заклинает бесов одержимый бесом и вопрошает о таинстве тот, уста и слова которого посылают гангрену, где веру дает неверующий, прощение прегрешений раздает преступник, во имя Христа кропит антихрист, благословляет проклятый Богом, обещает жизнь мертвый, дает мир беспокойный, призывает Бога богохульник, священство правит мирянин, алтарем располагает святотатец. Ко всему этому присоединяется и то зло, что наместник дьявола (*antistes diaboli*) осмеливается совершать евхаристию. Или те, которые при них состоят говорят, что все это – ложно об еретиках. И вот, следовательно, церковь принуждается на таковое соглашаться и принимать без крещения и без прощения преступлений. Мы, братие, этой вещи должны бегать и отделять себя от такого преступления и держать едино крещение, которое даровано Богом одной только церкви.

2. Прим из Мисгирпы сказал:

Полагаю, что всякого человека, приходящего от ереси, должно крестить. Ибо напрасно он думает, что крещен, когда нет крещения, кроме как в церкви, единого и истинного, потому что и Бог един и вера одна и церковь едина, в которой находится едино крещение и освящение и прочее. Ибо что исполняется вне (её, т.е. церкви), то не имеет никакого спасительного действия.

3. Поликарп из Адрумета сказал:

Кто одобряет крещение еретиков, тот упраздняет наше.

4. Новат из Тамогады сказал:

Да будет нам известно, что все Писание дает нам свидетельство о спасительном крещении: следовательно, мы должны выразить нашу веру, что еретиков и раскольников

(haereticos et schismaticos), приходящих к церкви, которые оказываются ложно крещенными, тех надлежит крестить в неиссякаемом источнике; и посему, согласно свидетельству Писаний и согласно определению наших коллег, мужей священнейшей памяти, усматривается, что всех схизматиков и еретиков, которые обращаются к церкви, крестить, а тех, которые были рукоположены – принимать мирянами.

5. Немезиан из Тубун сказал:

Крещение, которое дают еретики и схизматики не есть истинное и повсюду в священном Писании возведено, что сами предстоятели их (praepositi) суть ложные христы и ложные пророки, по слову Господа через Соломона: *кто утверждается на лжи, тот пасет ветры, тот гоняется за птицами летающими: ибо он оставил пути своего виноградника и блуждает по тропинкам поля своего; проходит чрез безводную пустыню и землю, обреченную на жажду, собирает руками бесплодие. И снова: от воды же чужой удаляйся, и из источника чужого не пей, чтобы пожить многое время, и чтобы прибавились тебе лета жизни (Притч.9:12–18).* И в Евангелии божественным своим голосом Господь наш Христос сказал, научая: *«если кто не будет возрожден от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин.3:5).* Это есть Дух, который от начала носился над водою. Ибо не Дух без воды, ни вода без Духа не может действовать отдельно. Следовательно, плохо толкуют себе те, которые говорят, что они получают Святого Духа через возложение рук и таким образом принимаются обратно, так как, очевидно, что и тому и другому таинству надлежит оздоровить их в кафолической церкви. Тогда они могут быть сынами Божиими, по слову апостола: *стараясь сохранить единство духа в союзе мира, одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званія, один Господь, одна вера, одно крещение (Еф.4:3–5).* Все это говорится о кафолической церкви. И снова в Евангелии говорит Господь: *рожденное от плоти, плоть есть, а рожденное от Духа, дух есть, потому что Бог есть Дух и от Бога рожден (Ин.3:6).* Следовательно, все еретики и схизматики и все, чтобы они не делали суть плотское, по слову апостола: *ибо дела*

плоти известны, они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, ереси и тому подобное: о чем я прежде сказал вам, как и предвещаю, что кто это делают, те царствия Божия не наследуют (Гал.5:19–21). Итак, апостол осуждает наравне со всеми злыми и тех, которые делают разделения, то есть схизматиков и еретиков. Следовательно, если они не получают спасительного крещения в католической церкви, которая есть одна, то не могут быть спасены, но осудятся с плотскими, по суду Господа Христа.

6. Януарий из Ламбезы сказал:

Согласно авторитету Священного Писания определяю, что все еретики должны быть крещены и таким путем присоединены к церкви.

7. Луций из Кастро-Гальбы сказал:

Когда Господь в своем Евангелии сказал: *«вы соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем же она приправляется (condietur)? Она уже ни к чему не годна, как разве выбросить ее вон, на погребение людям» (Мф.5:13).* И в другой раз, после своего воскресения, посылая своих апостолов, поручает им, говоря: *«дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.28:18–19).* Итак, да будет очевидно, что еретики, т.е. враги Христа не имеют цельного исповедания таинства, что равным образом схизматики не могут снабжать (condire, приправлять, снабжать) небесной мудростью, когда, удалившись от церкви, которая есть едина, они сами сделались заблудившимися противниками, пусть будет, как написано: *«дома противников закона подлежат разорению» (Притч.14:11);* и, следовательно, тех, которые осквернены, будучи крещены противниками, следует прежде очистить и тогда только крестить.

8. Кресцент из Цирты сказал:

Когда столь большое собрание святейших сослужителей (consacerdotum), по прочтении письма возлюбленного нашего Киприана к Юбайяну, а также и к Стефану, которое содержит в себе такой подбор (descendentium, сходжение,

проникновение) святейших свидетельств из божественного Писания, что по справедливости все мы, объединенные по благодати Бога, должны прийти к соглашению; то я полагаю, что все еретики и схизматики, которые пожелают прийти к католической церкви, не раньше должны быть допущены, как будут предварительно оглашены (*exorcizati*, заклеты, освобождены от злого духа) и крещены; примиряются они, однако, чрез возложение руки, путем церковного покаяния (*in paenitentia ecclesiae reconcilientur*).

9. Никомед из Сегермиса сказал:

Мое мнение таково, что еретики, приходящие к церкви, крещаются для того, чтобы вне (церкви), у грешников не достигалось бы никакого отпущения грехов.

10. Моннул из Жирбы сказал:

Истина матери нашей (католической) церкви (всегда) у нас, братья, пребывала и остается в том, что в крещении есть Троичность, по слову нашего Господа: *«идите и крестите народы во имя Отца и Сына и Святого Духа»* (Мф.28:19). Поэтому, когда мы заведомо знаем, что еретики не имеют ни Отца, ни Сына, ни Духа Святого, то должно приходящих к матери нашей церкви возрождать и крестить, чтобы зараза (*сансер*, рак, габрена), какую они имеют и препятствующий гнев осуждения и заблуждения был бы омыт (*sanctificetur* – освящен) чрез святую и небесную баню (*lauacrum*).

11. Секундин из Цедии сказал:

Так как Господь наш Христос говорит: *кто не со Мною, тот против Меня* (Мф.12:30) и ап. Иоанн тех, которые вышли из церкви называет антихристами, то несомненно, что враги Христа, Названные также антихристами, не могут сообщать (*ministrare*) благодати спасительного крещения. И потому я полагаю, что те, которые прибегают от еретических козней к церкви, должны быть крещены нами, которые названы друзьями Бога, по удостоению от Него.

12. Феликс из Баг сказал:

Подобно тому, как слепец, ведущий слепца падает вместе с ним в ров, так и когда еретик крещает еретика, то оба впадают в

смерть. И потому еретик должен быть крещен и оживотворен (vivificandus), чтобы мы живые не приобщались бы мертвым.

13. Полиан из Милео сказал:

Справедливо еретику быть крещену во святой церкви.

14. Теоген из Иппона Царского сказал:

Согласно таинству (sacramentum) небесной благодати Бога, которое мы получили, верим во едино крещение, которое есть во святой церкви.

15. Датив из Вад сказал:

Мы, поскольку зависит от нас, с еретиком не сообщаемся, разве только, если он будет крещен и получит отпущение грехов.

16. Сукцесс из Аббир-Германицианы сказал:

Еретикам или все позволено, или ничего не позволено. Если они могут крестить, то могут преподавать и Св. Духа. Если же дать Св. Духа они не могут, так как сами Св. Духа не имеют, то не могут духовно (spiritualiter) и крестить. Потому я полагаю, что еретики должны быть крещаемы.

17. Фортунат из Туккабора сказал:

Господь и Бог наш Иисус Христос Сын Бога-Отца и Творца основал церковь на Петре, а не на ереси, и дал власть (potestatem, возможность, полномочие) крещения епископам, а не еретикам. Посему, кто вне церкви и стоит против Христа, хотя и окропляют овец Его и стадо, но извне крестить не могут.

18. Седат из Тубурбо сказал:

Насколько вода во святой церкви по молитве священства омывает согрешения, настолько чрез еретическую речь, как бы через какую-то заразительную гангрену, она умножает грехи. Поэтому, всем ищущим мира, надо всемерно стараться, чтобы никто не был заражен еретическим заблуждением и не раздумывал бы одиноко получить истинное крещение церкви, так как каждый, кто не будет им крещен, становится чужд небесного царствия.

19. Привациан из Суфетулы сказал:

Кто говорит, что еретики имеют власть крещения, пусть прежде скажет, кто основал ересь? Ибо, если ересь – от Бога, то может иметь и божественное отпущение грехов (indulgentiam);

если же она не от Бога, то каким же образом может она иметь, или кому-либо сообщить божественную благодать?

20. Приват из Суф сказал;

Тот, кто одобряет крещение еретиков, что иное делает, как не вступает в общение с еретиками?

21. Гортензиан из Лар сказал:

Пусть видят предубежденные или покровители еретиков: мы объявляем одно крещение, относительно которого мы знаем, что оно бывает не иначе, как только в церкви. И каким же образом могут крестить кого-либо во имя Христа те, кого Сам Христос назвал своими противниками?

22. Кассий из Макомад сказал:

Так как двух крещений быть не может, то тот, кто уступает крещение еретикам, отнимает его у себя. Поэтому полагаю, что достойные слез и тлеющие еретики должны быть крещаемы, когда начнут приходить к церкви, и омытые святой и божественной баней будут воспринимаемы в церковь, (прежде) непросвещенные в свете истины, не врагами, но примиренными, не чужими, но домашними по божественной вере, не блудниками, но детьми Бога, достигшими не заблуждения, но спасения, кроме тех, которые из церкви верных были пересажены к мраку ереси; тех должно восстанавливать чрез возложение рук.

23. Другой Януарий из Вико-Цезаря сказал:

Если заблуждение не повинуетя истине, то тем более истина не сочувствует заблуждению. Мы потому и стоим при церкви, в которой начальствуем (*praesidemus*), чтобы объявлять крещение в ней самой и только в ней одной, и чтобы крестить тех, кого она не крестила.

24. Другой Секундин из Карп сказал:

Еретики христиане или нет? Если христиане, то почему они не в церкви Бога? Если же не христиане, то пусть будут. Или к кому же относится речь Господа говорящего: *кто не со Мною, тот против Меня, и кто со Мною не собирает, тот расточает* (Мф.12:30)? Отсюда следует, что на чужих сынов и питомцев антихриста Св. Дух чрез руковозложение никоим

образом низведен быть не может, так как очевидно, что еретики не имеют крещения.

25. Викторик из Табраки сказал:

Если позволить еретикам крестить и давать отпущение грехов, то за что же мы их хулим и называем еретиками?

26. Другой Феликс из Утины сказал:

Никому, несомненно, святейшие сослужители, что не столько человеческое предрасположение может, сколько величие Господа нашего Христа должно быть почитаемо и прославляемо. Итак, помня об опасности, мы должны не только уберечься от неё, но также и согласно (*ab omnibus nobis* ото всех нас) утвердить истину, что все еретики, которые прибегают к лону матери церкви, крещаются, чтобы еретическая мысль, которая осквернялась продолжительной болезнью (*tabe*), будучи очищена освящением омовения, преобразилась бы к лучшему.

27. Квист из Бурука сказал:

Мы, которые живем верою, должны повиноваться тому, что для нашего научения раньше сказано, на основании достоверного наблюдения. Ибо написано у Соломона: *кто крестится от мертвого, что пользы получает от его омовения?* (Сир.34:25). Это во всяком случае говорится о тех, которые окропляются от еретиков и об окропляющих. Ибо если те, кто у них крещаются, наследуют чрез отпущение грехов вечную жизнь, то зачем приходят к церкви? Если же в действительности от мертвого не получается никакого спасения, и потому от признанного прежнего заблуждения возвращаются с покаянием к истине, то очевидно, что должны и освятиться животворящим крещением, которое есть в кафолической церкви.

28. Каст из Сикки сказал:

Кто, презрев истину, наперед убежден, что он следует обычаю, тот или завидует братьям и недоброжелателен (*malignus*) к тем, кому открылась истина, или неблагодарен по отношению) к Богу, внушением которого церковь руководится.

29. Евкратий из Тен сказал:

Господь и Бог наш Иисус Христос восполнил нашу веру и благодать крещения, и правило церковного закона, лично (*suo*

оге, своими устами) поучая апостолов и говоря: *идите и научите язычников, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф.28:19). Следовательно, ложное и неправое крещение еретиков должно быть отвергнуто нами и лишено всякого удостоверения, из уст которых течет яд, а не жизнь, не небесная благодать, но поругание троичности. И потому очевидно, что приходящих к церкви еретиков должно крестить неповрежденным католическим крещением, чтобы очищенные от богохульного своего предубеждения могли быть восстановлены благодатью Святого Духа.

30. Либоз из Ваги сказал:

Господь в Евангелии говорит: «*Я – истина*» (Ин.14:6), а не сказал: Я – обычай. Итак, по удостоверению самой истины, обычай уступает истине, так что, хотя бы в прошлом кто-нибудь еретиков и не крестил, теперь пусть начнет крестить.

31. Левкий из Тебесты сказал:

Я полагаю, что хулящие и нечестивые еретики, извращающие пустыми словами святыя и достопочтенныя словеса Писаний, должны быть приняты и потому должны быть очищены (exorcizandos) и крещены.

32. Евгений из Аммедеры сказал:

И я полагаю то же самое, что еретики должны быть крещаемы.

33. Также другой Феликс из Баммакоры сказал:

Вот, следуя авторитету божественного Писания, я полагаю, что еретики должны быть крещаемы, а также и те, которые считаются схизматиками. Ибо, если, наверное, наш источник есть собственность Христа, то пусть разумеют все противники нашей церкви, что чуждым он быть не может. И не может двум народам уделять спасительную воду тот, кто есть Пастырь единого стада. И потому ясно, что еретики и схизматики не могут присвоить себе чего-либо небесного, те, которые осмелятся получать от грешных людей, ушедших от церкви. Когда же ничего не значит дающий (нет места дающему), то ни в каком случае не может быть полезно и получающему.

34. Также другой Януарий Музуленский сказал:

Удивляюсь, когда все соглашаются, что крещение едино, но не все разумеют единство того самого крещения. Ибо церковь и ересь – две и различных вещи. Если крещение имеют еретики, то не имеем его мы; если же имеем мы, то не могут иметь еретики. Несомненно также, что одна только церковь владеет Христовым крещением, потому что она одна только обладает и Христовой благодатью, и истиной.

35. Аделфий из Тасуалты сказал:

Без причины, ложным и завистливым (*inuidioso*) словом сражаются с истиной, когда говорят, что мы перекрещиваем, тогда как церковь еретиков не перекрещивает, но крестит.

36. Димитрий из Лептиминуса сказал:

Мы охраняем едино крещение, так как приписываем одной только церкви её дело. Кто же говорят, что еретика истинно и законно крестят, сами суть те, которые допускают (*faciunt*, совершают) не два, но многие крещения. Ибо, так как ересей много, то по числу их сосчитываются и крещения.

37. Винцент из Тибары сказал:

Мы знаем, что еретики хуже, чем язычники. Если бы они, обратившись пожелали бы прийти ко Господу, то пусть, во всяком случае имеют правило истины, которое Господь преподал божественной заповедью апостолам, говоря: *идите, именем Моим возлагайте руку, изгоняйте бесов*. И в другом месте: *идите и научите язычников, крестя их во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Мк.16:17; Мф.28:19). Итак, во-первых, чрез возложение руки в оглашении (*exorcismo*, заклинаниями), во-вторых, чрез возрождение крещения; тогда-то они могут приходить к обетованию Христа. Иначе же не должно.

38. Марк из Мактары сказал:

Неудивительно, если враги и воюющие с истиной присвоят себе вещь истины, и власти, и чуждого достоинства. Но то удивительно, что некоторые наши лицемеры истины содействуют еретикам и противостоят христианам. Потому мы определили, что еретики должны быть крещаемы.

39. Саттий из Сициллибы сказал:

Если еретикам в их крещении отпускаются грехи, то без причины приходят они к церкви. Ибо хотя и есть грехи, которые

наказываются в день суда, но нет ничего такого, почему еретики могли бы бояться суда Христа, если они получают отпущение грехов.

40. Виктор из Гордубы сказал:

Так как грехи отпускаются не иначе, как только чрез крещение в церкви, то, кто присоединяет к общению еретика без крещения, поступает вопреки всякому рассуждению: и еретиков не очищает и христиан оскверняет.

41. Аврелий из Утики сказал:

Так как апостол говорит, что не должно приобщаться чужим грехам, то, что иное (делает), как не приобщается чужим грехам тот, кто сообщается с еретиками без крещения церкви? И посему я полагаю, что должны быть крещаемы еретики, чтобы они получили отпущение грехов, и чтобы с ними, таким образом, возможно было общение.

42. Ямб из Германицианы сказал;

Которые одобряют крещение еретиков, те не одобряют нашего, так как отрицают, что надлежит крестить в церкви, не скажу, измовенных, но загрязненных вне церкви.

44. Луциан из Рукумы сказал:

Написано: *и увидел Бог свет, что он хорош и разделил между светом и тьмою* (Быт.1:4). Если бы возможно свету сойтись со тьмою, можно было бы и нам быть в общении с еретиками. Посему полагаю, что еретики должны быть крещаемы.

44. Пелагиан из Люперцианы сказал:

Написано: *ибо или Бог есть Бог, или Ваал есть Бог* (3Цар.18:21). Так и теперь: или церковь есть церковь, или ересь есть церковь. Далее, если же ересь не есть церковь, то каким образом у еретиков возможно крещение церкви?

45. Ядер из Мидилы сказал:

Мы знаем, что нет крещения, кроме единого в католической церкви, и посему мы не должны присоединять еретика, если он не будет крещен у нас, чтобы он не подумал, что существует крещение и вне католической церкви.

46. Также другой Феликс из Маразаны сказал:

Едина вера, едино крещение, но позволено крестить только одной католической церкви.

47. Павел из Оббы сказал:

Меня не трогает, если кто-либо не признает веры и истины церкви, когда апостол говорит: *ибо что же, если некоторые из них отпадают (excidunt) от веры? Разве неверность их упраздняет верность Божию? Это отсутствует. Ибо Бог верен, всякий же человек ложь (Рим.3:3–4)*. Каким же образом может быть истина крещения у еретиков, у которых нет Бога?

48. Помпоний из Диониссианы сказал:

Очевидно, что не могут крещать и давать отпущения грехов еретики, которые не имеют власти что-либо решить и вязать на земле.

49. Венаций из Тиниссы сказал:

Если муж отправляясь путешествовать за границу передал бы своему другу свою жену для охраны, то не сохранял ли бы этот порученную ему, с возможным для него усердием, чтобы её чистота и непорочность ни от кого не нарушалась бы (*adulteraretur*)? Господь и Бог наш Христос, отходя к Отцу, поручил нам свою невесту. Что же мы, сохраним ли ее неповрежденной и свободной от насилования, или предадим её нетронутость и чистоту прелюбодеям и растлителям? Ибо, кто церковное крещение делает общим с еретиками, тот предает любodeям невесту Христову.

50. Ахимм из Авсуаги сказал:

Мы получили одно крещение и это самое совершаем (*exersemus*, практикуем). Кто же говорит, что позволено крещать еретикам, тот сам делает два крещения.

51. Сатурнин из Викторианы сказал:

Если еретикам позволено крещать, то они, делающие незаконное, извинены и защищены, и я не вижу, почему Христос назвал их своими противниками, а апостол антихристами?

52. Другой Сатурнин из Тукки сказал:

Хотя язычники чтут идолов, однако они знают и признают и высочайшего Бога Отца и творца. На Него Маркион изрекает хулу: и некоторые не краснеют одобрять крещение Маркионово. Каким же образом таковые священники или сохраняют

священство Божие, или его присвоят (uindicant), которые врагов Божиих не крестят и так сообщаются с оными?

53. Марцелл из Замы сказал:

Так как грехи отпускаются не иначе, как только чрез крещение в церкви, то тот, кто не крестит еретика, приобщается грешнику.

54. Ириней из Улулы сказал:

Если церковь не крестила еретика, но кто-либо скажет, что он крещен, то это – еще бóльшая ересь.

55. Донат из Цибальяны сказал:

Я признал одну церковь и одно крещение. И если кто-либо скажет, что у еретиков есть благодать крещения, тот предварительно должен показать и доказать, что там есть церковь.

56. Зосима из Тарассы сказал:

После того, как совершилось откровение истины, страх уступил место истине, потому что и Петр, который прежде обрезывал (circumcidebat), уступил Павлу, проповедующему истину.

57. Юлиан из Телепты сказал:

Написано: *никто не может чего-либо получить, если не будет дано ему с неба (Ин.3:27)*. Если ересь – с неба, она может дать и крещение.

58. Фавст из Тимиды Царской сказал:

Пусть не обольщаются те, которые покровительствуют еретикам. Кто вступает за еретиков в церковном крещении, тот делает оных христианами, а нас еретиками.

59. Геминий из Фурны сказал:

Некоторые из товарищей могут еретиков предпочесть себе, но не могут нам. И потому, как определили однажды, держим, что еретиков приходящих крестим.

60. Рогациан из Новы сказал:

Христос основал церковь, диавол ересь. Каким же образом синагога сатаны может иметь крещение Христа?

61. Терапий из Буллы сказал:

Кто уступает и передает еретикам крещение церкви, чем иначе оказывается, как не Иудой Христовой невесты?

62. Также другой Луций из Мембрессы сказал:

Написано: *Бог грешника не слушает* (Ин.9:31). Еретик – есть грешник, каким же образом он может быть услышан в крещении?

63. Также другой Феликс из Бузлацены сказал:

В принятии еретиков без крещения церкви никто пусть не предпочитает обычая разуму и истине, так как разум и истина исключают обычай.

64. Другой Сатурнин из Авитины сказал:

Если антихрист может кому-либо сообщать Христову благодать, то могут крестить и еретики, которые названы антихристами.

65. Квинт из Агии сказал:

Нечто дать может тот, кто что-либо имеет. Что же могут дать еретики, о которых известно, что они ничего не имеют?

66. Другой Юлиан из Марцеллины сказал:

Если человек может служить двум господам – Богу и мамоне, то может и крещение служить обоим – христианину и еретику.

67. Тенакс из Горреи-Целии сказал:

Писано, что един Бог и един Христос и едина церковь и едино крещение. Каким же образом кто-либо может крестить там, где нет Бога, Христа и церкви?

68. Другой Виктор из Ассуры сказал:

Одно крещение, но в церкви. Где же нет церкви, там не может быть и крещения.

69. Донатул из Капсы сказал:

И я всегда мыслил (*sensī*, чувствовал), что еретики, которые ничего не могут достигать вне (церкви), когда обращаются к церкви, крещаются.

70. Верул из Рузикафы сказал:

Еретик человек не может дать, чего не имеет; тем более схизматик, который, и что имел, то потерял.

71. Пуденциан из Куикулы сказал:

Постановление епископата сделало (*novitas episcopatus effecit*), любезнейшие братья, чтобы я поддерживал то, что решили старшие. Ибо очевидно, что ереси не могут иметь

ничего. И потому, если кто-либо от них придет, весьма справедливо решено крестить.

72. Петр из Иппона Диарритского сказал:

Так как крещение одно – в кафеолической церкви, то ясно, что нельзя быть крещену вне церкви. И посему я полагаю, что, когда окропленные в ереси или схизме приходят к церкви, их должно крестить.

73. Также другой Луций из Аузафы сказал:

По внушению моей души и Св. Духа, так как есть один Бог Отец Господа Иисуса Христа и один Христос, и одна надежда, – один Дух в церкви, одно имеет быть и крещение. И потому я говорю, что если кто-либо у еретиков, будучи поколеблен и подготовлен (*motum aut factum fuerit*), пожелал бы отколотся (*rescindi*), то тех, которые пришли оттуда в церковь, должно крестить.

74. Также другой Феликс из Гургит сказал:

Я полагаю, сообразно с заповедями Св. Писания, что крещенные незаконно, вне церкви, если они пожелают прибегнут к церкви, получают благодать крещения там, где она дается законно.

75. Пузилл из Ламасбы сказал:

Я верю (*credo*), что спасительного крещения нет нигде, кроме кафеолической церкви. Все же, что бывает без католической – подделка.

76. Сальвиан из Газавфалы сказал:

Известно, что еретики не имеют ничего, и потому они и приходят к нам, чтобы иметь возможность получить то, чего у них нет.

77. Гонорат из Тукки сказал:

Так как Христос есть истина, то мы больше обязаны следовать истине, чем обычаю, чтобы еретиков, которые приходят к нам потому, что вне (церкви) не могут получить ничего, мы освящали бы крещением церкви.

78. Виктор из Октавы сказал:

Что вы знаете и сами, я недавно поставлен епископом и потому я ждал мнения предшествовавших (епископов,

praecessorum). Посему я также думаю, что те, которые приходят., так как они от ереси, без сомнения, крещаются.

79. Клар из Маскулы сказал:

Очевидна мысль Господа нашего Иисуса Христа, посылающего своих апостолов и одним только им передавшего власть, сообщенную Ему Отцом, которым (т.е. Апостолам) мы наследуем в силу той же власти, управляя церковью Господа и крестя верующих. И посему еретики, которые не имеют ни власти вне, ни церкви, не могут никого крестить Его крещением.

80. Секундиан из Тамбы сказал:

Мы не должны обманывать еретиков относительно нашего убеждения (praesumptione), чтобы они, не крещенные в церкви Господа нашего Иисуса Христа и не получившие чрез Него отпущения грехов, когда наступит день суда, не поставили бы нам в вину, что они, благодаря нам, остались не крещенными и не получили разрешения божественной благодати.

81. Также другой Аврелий из Хуллабы сказал:

Апостол Иоанн в своем послании изложил: *если кто к вам придет, но учения Христа не имеет, того не допускайте в ваш дом и не говорите ему приветствия (aie, здравствуй). Ибо кто его приветствует, тот приобщается и злым его делам (2Ин.1:11)* Каким же образом безрассудно могут быть допущены в дом Божий те, которым запрещается доступ и в частный ваш дом? Или каким образом без крещения церкви можно вступать в общение с теми, злым делам которых мы приобщаемся, если только скажем им приветствие?

82. Литтей из Гемиллы сказал:

Если слепец поведет слепца, то оба падают в яму. Посему, так как очевидно, что еретики не могут кого-либо просвещать, как слепые, то и крещение их не имеет силы.

83–85. Наталис из Оёи сказал:

Итак, я присутствующий, так же как *Помпей Сабратенский* и как еще *Диога Лептимагнийский*, которые, отсутствуя телом, но присутствуя духом, передали голоса мне (mandauerunt, поручили) – мы полагаем, как и наши товарищи, что еретики не могут иметь общения с нами, если не будут крещены церковным крещением.

86. Юний из Неаполя сказал:

От того, что раз положили, я не отступаю, чтобы приходящих к церкви еретиков мы крестили.

87. Киприан из Карфагена сказал:

Мое мнение весьма полно выразило письмо, которое написано к товарищу нашему Юбайяну, что еретики, которые, согласно евангельскому и апостольскому удостоверению названы противниками Христа и антихристами, когда приходят к церкви, должны быть крещаемы единым церковным крещением, чтобы они могли стать из грешников – друзьями, из антихристов – христианами.

Приложение 2. Краткий историко-топографический анализ кафедр и имен епископов по *Sententiae episcoporum*

Sententiae episcoporum – памятник глубокой древности и высокой авторитетности – является, как мы знаем, настоящим ключом и к топографической карте христианства северной Африки половины III века. Посему изучение его, именно, с этой стороны может составить предмет особого, специального исследования, имеющего бóльшую важность, как в интересах исторической миссии христианства северной Африки, вообще, так и в целях более детального ознакомления с местным соборно-епископальным и церковно-провинциальным строем, в частности, и по преимуществу. Не претендуя в настоящем своем приложении на какое-либо глубокое и всестороннее самостоятельное исследование *Sententiae episcoporum* с указанными целями, мы скромно ограничиваем свою задачу лишь краткой сводкой того историко-топографического материала, который по данному вопросу удалось нам отыскать и собрать у целого ряда ученых и авторитетных исследователей (Mansi, Harnack, Al. Schwarze, Benson, Marquardt, Monceaux, Mommsen, Leclercq, Toulotte, Mesnage etc.).¹⁵⁹²

Первым, после вступительного слова председателя большого Карфагенского собора 256 года епископа Киприана, подал свой голос Цецилиан, епископ города Бильты.¹⁵⁹³ К сожалению, ни об этом епископе, ни о самой его кафедре мы не располагаем вполне точными и определенными сведениями. Тем не менее и прежние и новые авторы согласно относят этот небольшой – в последствии, очевидно, легко затерявшийся городок, или даже только местечко – к Проконсульской Африке, где-либо по соседству с Карфагеном. Так, Mansi категорически отмечает: «Bilta in provincia Proconsulari»,¹⁵⁹⁴ а Harnack, повторяя то же самое, указывает для сего и основание – в списке Карфагенского собора 411 года,¹⁵⁹⁵ к чему Benson присоединяет ещё и указание на списки африканских соборов 525 и 646 годов. Наиболее полную и новую сводку историко-

археологического материала о Вилтине, как и о всех прочих епархиях северной Африки той эпохи, даёт автор специального труда «Description de l'Afrique du Nord. L'Afrique chrétienne, évêchés et ruines antiques» P. J. Mesnage, Paris, 1912. Он Вилтину киприановой эпохи отождествляет с позднейшей Salah el Balthi и считает её епископией, находившейся в Проконсульской.¹⁵⁹⁶

Вотировавший вторым назван у Hartel'a «Примом из Мисгирпы». Но Mesnage, следуя большинству авторитетных кодексов, называет его «Феликсом из Мисгирпы», причём слово «Прим» считает здесь за определяющее числительное: «первый (primus) Феликс», в отличие от ряда других Феликсов, бывших и голосовавших на том же соборе. О самом городке Мисгирпе (Misgirpa, Migirpa, Migrippa) тот же Mesnage, вслед за Moricelli и Toulotte'ом, определённо заявляет, что его следует искать в части Проконсульской, соседней с Карфагеном, мотивируя это одним из трактатов Пасхазия.¹⁵⁹⁷

Подпись третьего епископа – *Поликарпа из Адрумета* – известна нам особенно определённо и хорошо. Достаточно знаком нам, прежде всего, сам епископ Поликарп, с личностью которого мы неоднократно встречались в письмах Киприана.¹⁵⁹⁸ В особенности памятна должна быть переписка о нём и об его адруметской церкви, которую вёл Киприан с римским епископом Корнелием, по поводу непоследовательности адруметцев в отношении к папе.¹⁵⁹⁹ Ещё более известен нам самый город Адрумет – видный торговый пункт и приморский порт, расположенный в Проконсульской, на юго-восток от Карфагена, в заливе of Hammet. У римлян он известен был с давних пор как colonia Concordia Ulpia Trajana Augusta Frugifera, позднее – Hunuricopolis, Justinianpolis, теперь это – Sousse.¹⁶⁰⁰ Al. Schwarse полагает, на основании найденной в Цирте надписи тивериевой эпохи с упоминанием императорского прокуратора города Адрумета, что Адрумет еще тогда был столицей самостоятельного диоцеза.¹⁶⁰¹ Но несомненно, что таким он стал при Деоклитиане, когда этот диоцез был выделен в особую самостоятельную административную единицу, так называемую, провинцию Бизациум, или Бизацену (Byzacium, Byzacena).¹⁶⁰² В

церковном отношении Адрумет, как место прославления христианских мучеников, является также одним из самых ранних пунктов христианской Африки. Из сочинений Тертуллиана определенно известно, что здесь, около 212 года пострадали мученики Мавил и Рутилий.¹⁶⁰³ А позднейшие раскопки обнаружили там следы древнехристианских катакомб и фресок, подобных тем, которые характерны для катакомб Каллиста.¹⁶⁰⁴ «Благодаря двум кладбищам различных эпох, из которых состоят катакомбы Адрумента, коллекция надписей там открытых, без сомнения, одна из самых интересных коллекции во всей северной Африке».¹⁶⁰⁵ В настоящее время там имеется два специальных историко-археологических музея.

Четвертый епископ – *Новат из Тамогады*¹⁶⁰⁶ был нумидиец. Его кафедральный город лежал в юго-западной части провинции Нумидии, по соседству с другими известными нумидийскими городами – Ламбезой, Маскюлой и Багами. Ученые полагают, что начало этому городу положила около 100 года по РХ римская военная колония, превратившаяся, потом, в один из цветущих городов Нумидии, существовавший до эпохи вандальского нашествия в VII веке. Раскопки, ведущиеся теперь на месте этого города, подарили ученый мир целым рядом открытых здесь церквей и монастырей и интересных надписей из ранней поры христианства (III–VII веков).¹⁶⁰⁷

Пятый епископ – *Немезиан из Тубун*/¹⁶⁰⁸ Тубуны, или Тобна был также нумидийский город, расположенный в крайнем юго-западном углу Нумидии. Он являлся пограничной крепостью Нумидии, отделявшей ее от Мавретании, так что Wilmann даже ошибочно относил его к этой последней.¹⁶⁰⁹ Что касается тубунского епископа Немезиана, то Benson считает его одним из старейших епископов (a very senior bishop) и видных соборных ораторов, выступавших, подобно Киприану, даже дважды.¹⁶¹⁰ Mesnage справедливо отмечает, что Киприан упоминает об епископе Немезиане в нескольких своих письмах.¹⁶¹¹

Шестой епископ – *Януарий из Ламбезы*.¹⁶¹² Согласно Деоклетианову разделу римской империи, город Ламбеа стал столицей Нумидии (Numidia Miliciiana) Милицанской, т.е. южной Нумидии, колонизованной римскими милиционными

войсками.¹⁶¹³ Значение главной квартиры римского третьего легиона города Ламбеза получила еще гораздо раньше, в 120 году, унаследовав его от города Тевесты.¹⁶¹⁴ Расположен он был вблизи города Фомагады, немного на северо-запад от него. В эпоху киприановых соборов Ламбеза, бесспорно занимала очень видное место в южной Нумидии.¹⁶¹⁵ В историю христианства Ламбеза попала также значительно раньше Киприана, о ней упоминает еще Тертуллиан. Епископа этого города – Привата, как мы знаем, судили и низложили два африканских собора – один, бывший еще при епископе Донате, в сороковых годах III века, другой – при Киприане, 15 мая 252 года.¹⁶¹⁶

Нельзя не подчеркнуть здесь и особенной точности номенклатуры Киприана, который говоря о старинном еретике епископе Привате, называет его епископом в «Ламбезитанской колонии»,¹⁶¹⁷ так как, действительно, это долгое время был чисто военный римский лагерь, постепенно колонизируемый римлянами же и сохранявший дольше других городов свою специально колониальную физиономию и даже наименование, как об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные, открытые здесь надписи.¹⁶¹⁸ В Ламбезе находилась главная квартира римского гарнизона и от нее шел большой торговый путь через города Тевсату и Тены к Лептис-Магну.¹⁶¹⁹

Седьмой епископ – *Люций из Кастро-Гальбы*,¹⁶²⁰ с точностью не установлен. Ad. Harnack полагает, что он принадлежал также к группе нумидийцев.¹⁶²¹ На это указывает и военно-колонизаторский характер города, образовавшегося, очевидно, из лагерей (castra) полководца Гальбы, что, как мы уже неоднократно убеждались, было особенно типично для Нумидии. К Нумидии же город *Castra Galbae* относит и Mesnage, вслед за Toulott'ом.¹⁶²²

Восьмой епископ – *Крескент из города Цирты*,¹⁶²³ был, несомненно, нумидийцем и управлял церковью хорошо известного, древне-африканского города Цирты, в последствии более известного под именем Константины. Город этот процветал уже в эпоху второй пунической войны и был избран нумидийским царем Массиниссой в качестве столицы

обширного североафриканского государства, которое римляне временно позволили сформировать ему, как своему союзнику в борьбе с Карфагеном.¹⁶²⁴ Но и после полного покорения римлянами всей северной Африки и объединения её в одну Проконсульскую провинцию, город Цирта был выделен и отдан в дар предводителю свободных войск – Публию Ситтию.¹⁶²⁵ При Августовом делении империи город Цирта был сделан метрополем нумидийского диоцеза,¹⁶²⁶ каковое значение он удержал и при последующем Деоклитиановом делении, образовав даже особую провинцию Нумидию Циртенскую (Numidia Cirtensis) с главным городом Циртой-Константиной (Cirta-Constantina).¹⁶²⁷ Последнюю прибавку она получила в честь императора Константина Великого, восстановившего ее после страшного разрушения, которому она подверглась от руки тиранов – Александра и Максентия в 314 году.¹⁶²⁸ В церковном отношении с Циртой, древнее предание связывает, между прочим, один донатистский собор, происходивший в начале IV века.¹⁶²⁹ Вообще, г. Цирта был одним из главных опорных пунктов донатизма, как об этом свидетельствуют находимые здесь древние предметы с характерными надписями: in Deo vivas, Deo laudes.¹⁶³⁰

Девятый епископ – *Никомед из г. Сегермиса*¹⁶³¹ долгое время был совершенно неизвестен. Но в 1884 году, благодаря удачным раскопкам, были открыты развалины древнего городка Сегермиса или Сегермеса, расположенного в Проконсульской (позднее, в Бизацене), в пяти милях от моря, на севере залива of Hammamet, приблизительно на середине пути между Карфагеном и Адруметом.¹⁶³² Город этот находился неподалеку от современного Henchir-Harat'a и древнего Bibae, но все же не совпадал с ними, как это полагают Ad. Harnack и Tissot.¹⁶³³

Десятого епископа – *Моннула из Жирбы*¹⁶³⁴ Ad. Harnack почему-то отказывается определить более точно, и лишь предположительно высказывается за остров Жирбу (Girba), расположенный на границе с Триполитанией и до сего времени удержавший свое историческое имя.¹⁶³⁵ Но Benson категорически утверждает полное тождество древней и новой Жирбы.¹⁶³⁶ Это – именно тот самый широкий остров Mennix в

стране Лотоса, о котором говорит еще Гомер. В эпоху Киприана он населен был одним берберским племенем, усвоившим хананейскую культуру. Меледу прочим, Venson и самое имя местного епископа – Monnulus – находит очень характерным. Оно интересно не только грамматически, – где в буквальном переводе значит: «камень заблуждения» (the stain of error), – но и технически, поскольку находится в широкой практике до наших дней.¹⁶³⁷

Кафедра одиннадцатого епископа – *Секундина из Цедиу*¹⁶³⁸ – находилась в Нумидии, на одной линии с известной нам. Тамогадой, лишь немного её восточнее.¹⁶³⁹ Город этот в последствии стал одним из главных центров донатизма и в нем открыто немало типично-донатистских надписей.¹⁶⁴⁰

Двенадцатым епископом был снова нумидиец – *епископ Феликс из Баг*.¹⁶⁴¹ Город Баги был расположен между Тамогадой и Цедией, несколько на север от них. Он так же, как и два его соседа, прославился главным образом в последующую эпоху донатистских споров, освещенную теперь многочисленными открытыми там надписями, характеризующими период донатистской борьбы: с формулами: Deo gratias и Deo laudes.¹⁶⁴²

На тринадцатом месте в Sententiae значится подпись епископа *Полиана из Милео*.¹⁶⁴³ Определение этого города представляет некоторые трудности. С одной стороны, он очень созвучен с известным нумидийским городом Милевом или Милетом, откуда, между прочим, происходил и известный полемист с донатизмом писатель Оптат Милевийский или Милетский. С другой стороны, стоящее в подлиннике слово Mileo недостаточно тождественно с формой Milev, или Milet и, к сожалению, не имеет на этот раз у Hartel'a никаких иных вариантов. Mansi, в подстрочном примечании решительно высказывается, однако, за форму a Mileto¹⁶⁴⁴, с чем солидарен также и Ad. Harnack.¹⁶⁴⁵ Если это так, то город Milev находился в северо-западном углу Нумидии, между городами Циртой на юге и Туккой, на севере.¹⁶⁴⁶ Последующая церковная история знает о двух видных соборах, происходивших здесь: одном – против донатистов (402 год), другом – против пелагиан (416

год), подробно описанных тогдашним епископом Оптатом Милевийским († 384), а в новое время дополнительно освещенных еще и результатами археологических раскопок.¹⁶⁴⁷

Четырнадцатым подписался *Феоген, епископ Иппона – Царского*.¹⁶⁴⁸ Так назывался приморский город Нумидии, в отличие от соименного ему приморского же города, но находившегося в Проконсульской и называвшегося Иппоном Диарритским (Hippo Diarrhytus).¹⁶⁴⁹ Al. Schwarze считает нумидийский Иппон (в последствии г. Бон) значительным и древним городом, основанным еще финикийцами и пользовавшимся благоволением царя Массиниссы, при котором он получил и свою прибавку «regius» (от rex, царственный, величественный, важный, вообще).¹⁶⁵⁰ Блаженный Августин в одной из своих речей упоминает даже и самое имя епископа Феогена, как славного мученика, пострадавшего, по-видимому, в гонение Валериана, памяти которого посвящена была одна из церквей города Иппона.¹⁶⁵¹ Из сочинений Августина известны имена еще двух иппонских епископов – Леонтия и Фаустина. Но самым главным украшением Иппонской кафедры явился в последствии сам блаженный Августин, скончавшийся в сане местного епископа 28 августа 430 года.¹⁶⁵²

Пятнадцатым подписался епископ *Датив из города Вад*.¹⁶⁵³ Benson, хотя и относит город Вады предположительно к Нумидии, но помещает его в рубрику «неотождествленных» (the cities unidentified).¹⁶⁵⁴ Ad. Harnack на этот раз решительнее Benson'a и, проведя знак равенства между Badis=Vada, Вада (теперь, Ad Badias) категорически помещает названный город по ту сторону Атласа, на крайнем юге Нумидии.¹⁶⁵⁵ Также поступает и большинство других авторитетных исследователей (Moricelli, Toulotte etc.), заменяя Vadis – Hartel'я чтением Badis – по большинству других списков.¹⁶⁵⁶

Менее определенной является кафедра шестнадцатого епископа – Оукцесса из *Аббир-Германицианы* (Abbir Germaniciana).¹⁶⁵⁷ Впрочем, все наши авторитетные руководители согласно ищут этого города где-либо в Проконсульской, причем Ad. Harnack рекомендует искать его поближе к городу Германициане (Germaniciana),¹⁶⁵⁸

находившемся в юго-восточной части провинции, уходя несколько вглубь страны от приморских городов – Адрумета и Лептис-Магны (Hadrumetum et Leptis-Magna). Епископа же Сукцесса Al. Schwarze отождествляет с тем мучеником Сукцессом, пострадавшим вместе с Павлом и товарищами (вероятно, при Валериане), о котором говорится в «Актах мучеников» Африканских.¹⁶⁵⁹

Семнадцатым дал свою подпись под соборным протоколом епископа *Фортунат из Туккабора* (Tuccabori).¹⁶⁶⁰ Это определенно известный город Проконсульской, расположенный в группе городов, соседних с Карфагеном, отстоящих несколько вглубь страны, по направлению к юго-западу от Карфагена. Venson расстояние Туккабора от Карфагена определяет в 40 миль.¹⁶⁶¹ Он был основан еще финикийскими колонистами и довольно упорно сохранял свою пуническую физиономию. Полагают, что, именно, к этому Фортунату Киприан адресовал свое сочинение *De exhortatione martyrum*.¹⁶⁶²

Следующая восемнадцатая подпись принадлежит епископу *Седату из Тубурбо* (Thuburbo).¹⁶⁶³ Так как в известных карфагенских актах мучеников Перпетуи и Фелицата, есть упоминание о них, как о «пригородных мучениках» = *saburbitanische Märtyrer*, то Hilgenfeld'ом¹⁶⁶⁴ и была, между прочим, высказана нелишенная остроумия догадка, что никакого города Тубурбо в Африке вовсе и не существовало. Что это – не более, как искаженная пуническая переделка латинского слова *suburbanus*, т.е. подгородный житель. Сам Hilgenfeld считал названных мучеников пригородными жителями метрополя Карфагена. Но едва ли возможно допустить такую, все же искусственную гипотезу, при наличии исторического существования даже не одного, а целых двух городов с именем Thuburbo: Thuburbo majus и Thuburbo minor. Еще Птоломей говорит о колонии Θουβουρβώ, что подтверждает и Плиний, называя Thuburbis. А в надписях мы то и дело встречаемся с формами Thuburb, Thubur etc. В особенности замечательна одна большая надпись, открытая M. Tissot еще в 1857 г., где имеется форма Thuburbo, т.е. тождественная с текстом Киприана и *Sententiae*.¹⁶⁶⁵ По известиям Плиния, город Тубурбо – одна из

восьми колоний, основанных еще Цезарем, но усиленных Коммодом. Это – Thuburbo Magnus, расположенный по прямой линии на юг от Туккабора, почти в одной широте, с приморским городом Сегермисом. На Арльском соборе 314 года, упоминаются два города с этим именем, которые на соборе 411 года (Карфагенский) уже определенно различаются, как «majus» и «minus».¹⁶⁶⁶ Последний, по Benson'у, находился в окрестностях Карфагена. Если сопоставить это с гипотезой Hilgenfeld'a, то, пожалуй, больше оснований будет думать, что епископ Седат был из Thuburbo minus.¹⁶⁶⁷

Девятнадцатая подпись – *Привациана из Суфетулы*.¹⁶⁶⁸ Город этот расположен был в южной части Проконсульской и позднее вошел в состав провинции Бизацены (Bizacena). Теперь он называется Sbeitla (Mesnage – 318). Благодаря раскопкам археологов Saladina и Cagnit'a, произведенным в 1880-х годах, этот город, вместе с лежащими в той же территории городами – Аммедерой и Лептис Магнусом, Лептис Минусом и Танарурой, теперь значительно освещены, в особенности за эпоху арабского здесь владычества.¹⁶⁶⁹ Из раннейшего римского периода в Суфетуле найдены развалины трех великолепных храмов, построенных, как догадывается A1. Schwarze, еще в IV веке.¹⁶⁷⁰

Двадцатым подписался *Приват из города Суф*.¹⁶⁷¹ Он находился в той же Проконсульской Провинции, несколькими милями севернее созвучного с ним предыдущего города. Benson очень остроумно считает город Суфы (теперь – Sbiba, Mesnage – 141) родоначальником города Суфетулы и производит оба этих имени от одного финикийско-берберийского корня – *suf*, что значит «река» (а дальше – наносимый ею песок, которым так богаты были эти города).¹⁶⁷² Первоначальное население Суф состояло из финикийцев; но уже с эпохи императора Августа среди раскопок начинают попадаться там и римские надписи.¹⁶⁷³ Так, например, одна из этих надписей говорит о пути Антонина, проходившем *inter Sufibus*.¹⁶⁷⁴

Подпись двадцать первого епископа читается так: *Гортензиан из Лар*.¹⁶⁷⁵ Mansi¹⁶⁷⁶ ошибочно указывает этот город в Проконсульской, тогда как в действительности он лежал

в Нумидии Проконсульской (Numidia Proconsularia), на большом торговом пути из Карфагена в Тевесту, в 117-ти милях на юг от Карфагена.¹⁶⁷⁷ Имя епископа Гортензиана в соборных списках Киприана встречается дважды: на соборе 252 и 256 года. По свидетельству Martyrol. hieron. он мученически скончался он мученически скончался в III иды января.¹⁶⁷⁸

Подпись двадцать второго – Кассий из Макомад.¹⁶⁷⁹ Город Макомады, по согласному показанию всех наших авторитетов (Tissot, Al. Schwarze, Harnack, Benson и Mesnage), лежал в центре Нумидии, на большом пути из города Цирты в Мавретанию, в сорока семи милях на юг от Цирты.¹⁶⁸⁰ Al. Schwarze предостерегает от ошибки (в которую впал даже известный De-Rossi) отождествления этих Макомад (теперь Merkeb Talhat – Mesnage, 331) с другими «малыми Макомадами» (Macomades minores теперь – Chorib), находившимися на приморском берегу Проконсульской.¹⁶⁸¹ Benson подчеркивает, что макомадский епископ – Кассий оказывается чуть ли не самым образованным оратором из всех своих нумидийских коллег.¹⁶⁸²

Двадцать третья подпись – *Януарий (другой) из Вико-Цезаря*¹⁶⁸³ – значит в группе «неотождествленных» (unidentified, unbekannt). Известен, впрочем, город с очень аналогичной номенклатурой – «Викус августа» – в Проконсульской, неподалеку от городов Ваг и Туккабора.¹⁶⁸⁴ Но почему-то наши авторитеты не хотят иметь с ним дела и высказываются предположительно за другой Викус – за Викус, именно, Цезаря, которого они ищут в Нумидии.¹⁶⁸⁵

Двадцать четвертая подпись – *«другой Секундин из Карп»*.¹⁶⁸⁶ Это – один из наиболее близких к Карфагену городов, расположенный визави Карфагену, по ту сторону залива. Следовательно, он лежал в Проконсульской, позднее – в Зевгитании. Самая номенклатура этого города несколько спорна. Греки, например, называли его и Κάρπη и Κάρπις.¹⁶⁸⁷ Отсюда и латинская его форма тоже имеет двоякий вид – Carpus и Carpos. Следуя Киприану и показаниям надписей, должно предпочесть форму Carpos, которая, например, в

надписях 350–361 года имела такой вид: kar'pos.¹⁶⁸⁸ В эпоху донатистских споров город этот играл видную роль.

Двадцать пятая подпись – *Викторина из Табраки*.¹⁶⁸⁹ Приморский город, лежавший на границе между Проконсульской и Нумидией, на большом торговом пути между двумя Иппонами, с одной стороны, и городом Булой, с другой.¹⁶⁹⁰ Он был расположен частью на суше, а частью, на соседнем острове и отличался своими выдающимися природными богатствами. Раскопки обнаружили здесь следы довольно раннего и развитого христианства, так что Toutain находит возможным говорить о существовании здесь особого «христианского некрополя».¹⁶⁹¹ Подробные и интересные сведения об открытых здесь базиликах, монастырях, гробницах и кладбищах дает Mesnage.¹⁶⁹²

Двадцать шестая подпись – другого *Феликса из Утины*.¹⁶⁹³ Это – один из тех древнейших христианских городов Африки, о которых есть упоминания еще в сочинениях Тертуллиана.¹⁶⁹⁴ Он находился в Проконсульской, несколькими милями южнее Карфагена, по соседству с городом Тимидой, – древней столицей нумидийского царства.¹⁶⁹⁵ Епископы Утины присутствовали на соборах – Арлесском (314 год) и Карфагенском (411 год). Но в начале VI века самостоятельной кафедры здесь, по-видимому, не стало, так как на соборе 525 года один из его участников подписывается так: «Фелициссим, епископ народа Седеленского и Утинского».¹⁶⁹⁶ Mesnage отмечает, что в начале VIII века в списках александрийского патриархата числилась кафедра Οὔτινα.¹⁶⁹⁷

Относительно двадцать седьмой подписи – *Квиета из Бурука*¹⁶⁹⁸ среди ученых существует некоторое разногласие. Ad. Harnack, например, категорически заявив, сначала, что этот город «неизвестен» (unbekannt), далее, почему-то предположительно указывает его в Проконсульской.¹⁶⁹⁹ Но Venson, на наш взгляд, с большим основанием и правом, указывает этот город в Мавретании.¹⁷⁰⁰ Он считает города «Бурук» и «Новый» – наиболее бесспорными представителями провинции Мавретании в Sententiae episcoporum, так как относительно двух других – Тубуны и Тукки – возможны еще и

сомнения, в принадлежности их, именно, к Мавретании.¹⁷⁰¹ Главный аргумент Benson'a в пользу Мавретании это – материальное и даже вербальное сходство¹⁷⁰² между краткой речью епископа города Burus в Sententiae episcoporum и 71-м письмом Киприана,¹⁷⁰³ более подробно излагающим большинство тех же самых мыслей мавретанского епископа, что Benson документально и подтверждает целым рядом красноречивых сопоставлений. На том же основании он считает ошибочным чтение Hartel'я Quietus и предлагает корректуру Quintus, с чем согласно и большинство других ученых исследователей и издателей данного текста.¹⁷⁰⁴

Двадцать восьмая подпись принадлежит епископу *Касту из Сикки*.¹⁷⁰⁵ Mansi ошибочно помещает город Сикку в Проконсульской,¹⁷⁰⁶ тогда как он лежал в Нумидии (Numidia Proconsularis) и был известен с добавлением Sicca Veneria.¹⁷⁰⁷ Последняя добавка была дана ему за упорное сохранение языческого, древне-финикийского культа Астарты-Венеры.¹⁷⁰⁸ Лежал он на пути из Карфагена в город Цирту и был резиденцией царя Массиниссы. Позднее – он послужил родиной западного писателя – Арнобия.¹⁷⁰⁹

Двадцать девятая подпись – *Евкратия из города Тен*.¹⁷¹⁰ Приморский город Проконсульской, расположенный в юго-восточной её части, в округе Емпории (Emporia, в Бизацене). Это – древний город, встречающийся в сочинениях Страбона, Плиния и Птолемея.¹⁷¹¹ В нем, между прочим, открыт большой некрополь, указывающий на давность заселения. Самое имя – Тены – финикийско-берберийского происхождения и указывает на него, как на город «финиковой пальмы».¹⁷¹² Benson подчеркивает также особую резкость и суровость отзыва епископа Евкратия об еретическом крещении, даже и тогда, когда оно совершается правильно, т.е. с призыванием Св. Троицы, так как «еретиками Троица не славится, а только хулится».¹⁷¹³

Тридцатая подпись – *Либоза из Ваги*.¹⁷¹⁴ Этот город довольно созвучный с вышеупомянутым Багами Нумидийскими¹⁷¹⁵ должен быть отличаем от них, так как он иначе транскрибируется (там Вагае, а здесь Vaga). Город Вага

лежит в Проконсульской, по соседству с Викус-Цезаря и с Туккабором. В период правления нумидийского царя Массиниссы он был важным торговым центром.¹⁷¹⁶ По свидетельству Martyr. Hieron. епископ Либоз претерпел мученическую кончину 29 декабря 258 года. А диптихи карфагенской церкви отмечают под 29 октября целую группу мучеников «Vagenses», что косвенно еще раз подтверждает принадлежность г. Ваги к Карфагенской области.¹⁷¹⁷

Тридцать первая подпись – *Левкия из Тебесты*.¹⁷¹⁸ Это – видный город центральной Нумидии (Numidia Proconsularis). Он был первой стоянкой римских легионеров в Нумидии до 120 года по РХ, когда значение военной столицы перешло к городу Ламбезе.¹⁷¹⁹ Тебеста являлась также конечным пунктом большой военно-торговой дороги, которая шла от Карфагена до границ Нумидии Проконсульской, как она обозначается в целом ряде древних надписей.¹⁷²⁰ Благодаря такому своему положению, город Тевеста, по удачному выражению Al. Schwarze, стал «преимущественными входными путями для проникновения христианства в Нумидию».¹⁷²¹ В церковной истории город Тебеста известен еще, как место мученической кончины исповедника Максимилиана¹⁷²² и как один из видных оплотов донатизма.¹⁷²³ По количеству и качеству произведенных здесь раскопок христианской эпохи город Тебесты занимает одно из первых мест в области Северной Африки.¹⁷²⁴

Тридцать вторая подпись – *Евгения из Аммедеры*.¹⁷²⁵ Город этот отстоял на север от Тевесты не более, как на 19 миль и лежал на той же знаменитой дороге из Карфагена в Тевесту.¹⁷²⁶ Из 282 надписей, открытых здесь, 34 христианских, свидетельствуют о давности и процветании там христианства.¹⁷²⁷ Принадлежал он к той части Проконсульской, которая позднее стала называться Бизаценой.

Кафедра подписавшегося тридцать третьим – другого *Феликса из Баммакоры*,¹⁷²⁸ по-видимому, находилась в Нумидии, как полагают почти все исследователи: Mansi,¹⁷²⁹ Tissot,¹⁷³⁰ Benson с Harnack'ом и Mesnage.¹⁷³¹

Кафедра тридцать четвертого епископа – другого *Януария Мозуленского*¹⁷³² является недостаточно определенной. Профессор Harnack называет ее «неизвестной», хотя предположительно и относит к Проконсульской.¹⁷³³ Но Benson, опираясь на авторитет Tissot, довольно решительно помещает ее в области большего Сирта, 150 милями ниже Lepsis Magna, между городами Dissio и Ficum, в бывшей Проконсульской, а позднее – триполитанской провинции.¹⁷³⁴

Не вполне установлена и кафедра тридцать пятого епископа – *Аделфия из Тасуалты*.¹⁷³⁵ Профессор Harnack высказывает догадку, что, быть может; город этот тождествен с Тисартой, находившейся в южной части Бизациума, на границе с Триполи.¹⁷³⁶ К древней Проконсульской склонен отнести эту кафедру также и Benson.¹⁷³⁷ Греческое имя епископа (ἄδελφός – брат), по нашему мнению, вполне благоприятствуем такой догадке, поскольку свидетельствует о большей территориальной близости к Элладе.¹⁷³⁸

Тридцать шестым дал свою подпись – *Димитрий из Лептиминуса*.¹⁷³⁹ Богатый и влиятельный приморский порт, лежавший в прежней Проконсульской, позднее Бизацене, несколькими милями южнее Адрумета. У равнейших греческих и латинских авторов он известен просто, как Λέπτι или Λέπτις, Lepti.¹⁷⁴⁰ И лишь со второго века по РХ он получил добавку μικρά, minus, в отличие от Leptis Magna, в Триполи.

Кафедра тридцать седьмого епископа – *Винцента из Тиоары*¹⁷⁴¹ находилась в Проконсульской, немного южнее уже известных нам городов Туккабора и Вико-Цезаря. К населению этого города писал одно из своих писем сам епископ Киприан – «письмо Фиваритянам, с увещанием к мученичеству».¹⁷⁴²

Кафедра тридцать восьмого епископа – *Марка из Мактары*¹⁷⁴³ лежала в Проконсульской, (позднее – Бизацена) на прямой линии вглубь страны от города Адрумета. Она расположена была в гористой местности, поднимавшейся чуть не на тысячу футов над уровнем моря и, судя по раскопкам, служила одним из видных культурных центров древней Африки.¹⁷⁴⁴

Тридцать девятая подпись принадлежит – *Самтию из Сицилибы*.¹⁷⁴⁵ Это – одна из ближайших к Карфагену (33 мили от него) станций на великом пути из Карфагена в Тевесту.¹⁷⁴⁶ Следовательно, она находилась в Проконсульской.

Сороковая подпись – епископа Виктора из Гордубы.¹⁷⁴⁷ Hartel почему-то предпочитает сравнительно менее популярное чтение Gorduba, тогда как большинство других кодексов, им же самым отмеченных, а также Mansi и Benson удерживают более краткую форму – Gor.¹⁷⁴⁸ Это – чисто пуническое имя, означающее в переводе «гостиницу» (Hospice).¹⁷⁴⁹ Так назывался город в Проконсульской, лежавший между горным Тубурбо-Большим (Thuburbo Majus) и приморским Сегермисом.

Сорок первая подпись – *Аврелия из Утики*.¹⁷⁵⁰ Старинный африканский город, расположенный в Проконсульской, на реке Багараде, несколькими милями сквернее Карфагена. Тертуллиан называет его *soror civitas*,¹⁷⁵¹ по отношению к Карфагену. И, действительно, известно, что этот город долгое время был вторым после Карфагена и даже соперничал с ним, пока не принужден был уступить своей роли городу Адрумету.¹⁷⁵² Раньше здесь была резиденция римских наместников, до 14 года пред РХ когда, по восстановлении Карфагена, они окончательно утвердились в нем.¹⁷⁵³ Впрочем, посещали его наместники и после этого, как видно, например, из истории мученической кончины Киприана.¹⁷⁵⁴

Сорок вторая подпись – *Ямба из Германицианы*.¹⁷⁵⁵ Город, расположенный в Проконсульской, между Aquae regiae (в 22 милях) и Thysdrus. Его иногда смешивают с городом Аббир-Германицианой, который уже знаком нам по *Sententiae episcoporum*.¹⁷⁵⁶ Benson, для устранения этой путаницы, рекомендует следовать Wilmanns'у, который различает два города Аббира: Abbir Majus или Celense и Abbir Minus, он же Abbir Germaniciana.¹⁷⁵⁷ Поэтому, если выше мы имели дело с Abbir Germaniciana, то здесь уже нет никакого Аббира, а остается лишь город Германициана, лежавший в Проконсульской.

Кафедру подписавшегося сорок третьим – епископа Лукиана из Рукумы¹⁷⁵⁸ Mesnage довольно уверенно относит к

Проконсульской и ищет ее где-либо в приморской её части, основываясь на анализе пунического имени *Rusuma*, где префикс *ru* в переводе означает «мыс, нос».¹⁷⁵⁹ С таким определением *Rusum*'ы согласны в сущности, *Mansi*, *Benson* и *Harnack*.¹⁷⁶⁰

Довольно печально обстоит дело с кафедрой сорок четвертого – епископа *Нелагуана из Люперцианы*,¹⁷⁶¹ относительно которой многие ученые не строят даже и предположительных догадок, или вовсе проходя ее молчанием (*Mansi*), или категорически помещая ее в разряд «неизвестных».¹⁷⁶² Но *Mesnage* не поддается такому пессимизму и вслед за *Tissot* отождествляет *Luperciana* с *Afas Lureici*, или *Luperci*, находившейся в Проконсульской, в 36 мил. к югу от *Тасарае*.¹⁷⁶³

Недостаточно определенной оказывается и кафедра сорок пятого епископа *Ядера из Мидилы*.¹⁷⁶⁴ *Benson* довольно колебательно относит ее то к Нумидии, то, вслед к *Tissot*, к Проконсульской.¹⁷⁶⁵ Более устойчив в этом случае *Harnack*, который склонен отождествить ее с нумидийским епископством Мидилой, получившим большую известность с V века и расположенным, вероятно, где-либо вблизи современного Туниса.¹⁷⁶⁶ Обращает на себя внимание и оригинальное имя епископа – *Ядер*, явно туземного происхождения. В 1890 году открыта одна, несомненно, христианская надпись с тем же именем.¹⁷⁶⁷

Сорок шестая подпись принадлежит – епископу *Феликсу* (тоже другому) *из Маразаны*.¹⁷⁶⁸ Город этот находился в Проконсульской (позднее, в Бизацене), в двадцати двух милях от *Германицианы* и по соседству с известными нам *Суфами*.¹⁷⁶⁹ *Benson* отмечает авторитетность местных епископов и даже упоминает о каком-то бывшем здесь соборе.¹⁷⁷⁰

На сорок седьмом месте стоит подпись епископа *Павла из Оббы*.¹⁷⁷¹ *Mansi*¹⁷⁷² и вообще прежние авторы искали этого города в Мавретании.

Но *Harnack*, вслед за *Tissot*, указывает его теперь в Нумидии (Проконсульской), неподалеку от городов *Лары* и *Мактары*.¹⁷⁷³ На пятом вселенском соборе в Константинополе

(553 год) представителем африканской церковной провинции Тингитаны, (совпадавшей с политической) был Валериан, епископ города Оббы.¹⁷⁷⁴

Кафедра сорок восьмого епископа – *Помпония из Дионисианы*¹⁷⁷⁵ относится к числу «неотождествленных» (nicht undentificirt, unindentified), хотя предположительно и указывается в Проконсульской (Бизацене),¹⁷⁷⁶ чему благоприятствует и греческое имя города, менее уместное для Нумидии и еще меньше для Мавретании. Имя же епископа Помпония хорошо известно по корреспонденции Киприана, так как ему, кроме нескольких общих писем, было адресовано и одно личное письмо.¹⁷⁷⁷

Сорок девятым подписался епископ *Венанций из Туниссы*,¹⁷⁷⁸ под чем Harnack понимает теперешний Тунис, принадлежавший прежде Проконсульской (Зевгитании).¹⁷⁷⁹ Это – старинный, приморский город, лежавший несколько севернее Карфагена, но южнее Иппона Диарритского.

Пятидесятая подпись – *Ахимма из Авсуагу*.¹⁷⁸⁰ Со слов донатистского епископа Примиана на Карфагенском соборе 411 года *Ad. Harnack* заявляет, что существовали два города этого имени, и оба в Проконсульской, хотя, где именно – с точностью неизвестно.¹⁷⁸¹ Mesnage ищет данную Авсуагу где-либо в самом близком соседстве с Vaga (Béja).¹⁷⁸²

Пятьдесят первая подпись – *Сатурнина из Викторианы*.¹⁷⁸³ В определении этой местности среди ученых нет полного согласия. Harnack, заявив об её «неотождествленности», относит ее к Нумидии.¹⁷⁸⁴ А Mansi и Benson – к Проконсульской (Бизацене).¹⁷⁸⁵ Впрочем, у Benson'a приводится выдержка из блаженного Августина, дающая больше оснований относить Викторину к Нумидии, чем к Проконсульской: «Викториной – говорит блаженный Августин¹⁷⁸⁶ – называется город, отстоящий от Иппона (Regius) менее, чем на 30 миль.

Пятьдесят вторая подпись – *другого Сатурнина из Тукки*.¹⁷⁸⁷ В Африке, по словам Mesnage,¹⁷⁸⁸ существовало неменьше четырех городов с таким именем. Но более известны из них были два: один – город Тукка, или Тугга лежал в 46

милях от приморского города Ilgilis'a, на границе Нумидии с Мавретанией; другая – Тукка, или Тугга, с прибавкой, Терebinтская (Tucca Therebintina) – находилась в Проконсульской (Зевгитании), неподалеку от известных нам городов – Оббы и Мактары.¹⁷⁸⁹ Из какой Тукки явился на собор епископ Сатурнин – категорически решить нет данных, хотя Benson¹⁷⁹⁰ и в особенности Mansi¹⁷⁹¹ больше стоят за нумидийскую Тукку. В противоположность им Mesnage решительно высказывается за проконсульскую Туггу.¹⁷⁹²

Пятьдесят третья – *Маркелла из Замы*.¹⁷⁹³ Город Зама попал в историю еще с эпохи второй пунической войны, как место поражения карфагенян римлянами.¹⁷⁹⁴ Победители римляне уступили его своему верному союзнику нумидийскому царю Массиниссе, за что, вероятно, он и получил эпитет Regia, т.е. царской Замы.¹⁷⁹⁵ Расположен он был в центре Нумидии Проконсульской, вблизи городов Лары, Оббы и Мактары, на перекрестке двух больших дорог – из Тен в Ассур и из Тевесты в Карфаген.¹⁷⁹⁶

Пятьдесят четвертая – *Ириния из Улул*.¹⁷⁹⁷ – остается неопределенной, хотя Harnack и делает попытку отождествить этот город с Узелисом или Узалисом, находившимся вблизи Утики, следовательно, в Проконсульской (Зевгитания).¹⁷⁹⁸

Мало определенна кафедра пятьдесят пятого епископа – *Доната из Цибалианы*.¹⁷⁹⁹ Harnack, однако, предположительно высказывается за принадлежность её к Проконсульской.¹⁸⁰⁰

Кафедру пятьдесят шестого епископа – Зосимы из Бараевы,¹⁸⁰¹ Harnack и Benson, гипотетически, относят ее к Нумидии.¹⁸⁰² Но Mesnage вносит поправку, указывая на существование двух Тарасс: одной в Бизацене, другой – в Нумидии. Отказываясь определить категорически, к какой именно, из этих Тарасс принадлежал епископ Зосима, Mesnage все же больше склоняется к Проконсульской Тарассе, так как в тексте Sententiae он помещен между епископами Проконсульской.¹⁸⁰³

Пятьдесят седьмая подпись сделана епископом *Юлианом из Телепты*.¹⁸⁰⁴ Город – хорошо известный. Он находился на юге Проконсульской, в 44 милях на север от города Капсы,¹⁸⁰⁵

известного нам, между прочим, и по письму отсюда шести епископов к Киприану,¹⁸⁰⁶ Benson отмечает также, что и языческое имя Юлий – характерно для Телепты, так как оно неоднократно встречается в надписях, открытых при богатых раскопках в данной территории.¹⁸⁰⁷

Пятьдесят восьмая подпись – *епископа Фауста из Тимиды Царской*.¹⁸⁰⁸ Эпитет *regia* – «царская» указывает на то, что город Тимида был когда-то резиденцией царя. И, действительно, по свидетельству Benson'a,¹⁸⁰⁹ она была древней резиденцией объединенного нумидийского царства. В римский же период она вошла в состав Проконсульской, так как находилась вблизи Карфагена и в непосредственном соседстве с городом Утиной.¹⁸¹⁰

Пятьдесят девятая подпись – *Геминия из Фурниса*.¹⁸¹¹ Имена и епископа, и города нам известны по одному из ранних писем Киприана, содержащему в себе едва ли не первый опыт его дисциплинарных распоряжений.¹⁸¹² Правда, Геминий тогда был еще пресвитером, да еще таким, который подвергся церковному наказанию. Но самый повод к этому наказанию свидетельствует, скорее, о популярности Геминия, выдвигает его, как деятельного пресвитера, а следовательно, как видного кандидата и на епископство. По крайней мере, Nelke¹⁸¹³ находит вполне возможным отождествление бывшего пресвитера Геминия (Фаустина) с настоящим епископом Геминием. Самый же город Фурни находился в Проконсульской, всего на раз-стоянии 29 миль от Карфагена на Адриановой дороге в Тевесту.¹⁸¹⁴

Шестидесятая подпись – *Рогациана из Новой*.¹⁸¹⁵ Относительно этой кафедры профессор Ad. Harnack решительно, но нельзя сказать, чтобы вместе и убедительно, заявляет: «Новая, именно, Новая Спарса, на север от Дианы в Нумидии». ¹⁸¹⁶ Но еще Mansi категорически отнес этот город к Мавретании,¹⁸¹⁷ а Benson указывает для этого и серьезные мотивы. Он говорит, что в новой Африке, за исключением южного Египта, известны были два города с именем «Нового города» (*Oppidum Novum*) и оба они лежали в Мавретании. Один – на крайнем северо-западе, в 62 милях от Тингиса и в

1613 милях от Карфагена. Другой – значительно ближе к Карфагену, всего лишь в 210 милях от Нумидийской границы. Епископ Рогациан был представителем, именно, последнего.¹⁸¹⁸

Шестьдесят первая подпись – *Терапия из Буллы*.¹⁸¹⁹ Mansi относит этот город к Проконсульской.¹⁸²⁰ Ad. Harnack тоже как будто склонен допустить существование какой-то неизвестной Буллы в Проконсульской провинции.¹⁸²¹ Но, впрочем, и он, а еще решительнее Benson, высказываются за тождество данной Буллы с городом Буллой царской (Bulla regia), находившейся в Нумидии (Проконсульской), в 29 милях на запад от Вика-Цезаря.¹⁸²² Это – древний, еще пунический город, современные раскопки которого обнаруживают его былые богатство и славу.¹⁸²³ Но исследователи жалуются на скудость находимых здесь памятников христианской поры.¹⁸²⁴

Шестьдесят вторая подпись – также другого *Луция из Мембрессы*.¹⁸²⁵ Город этот всеми исследователями относится к Проконсульской (Zeug.), так как достоверно известно, что он находился в группе соседних с Карфагеном городов – Фурни, Сициллибы, Тимиды и других. Греческий писатель Прокопий говорит о Мембрессе, как о городе, лежащем «в местности высокой и трудной».¹⁸²⁶ Действительно, он находился на прекрасной, самой природой защищенной возвышенности, господствовавшей над плодородной долиной реки Баграды.¹⁸²⁷

Шестьдесят третья подпись *Феликса из Бузлацены*.¹⁸²⁸ (также другого). Это – одна из наименее определенных кафедр. Уже самое обилие вариантов показывает, что мы не владеем настоящим именем этого города, так как имеющееся, вероятно, представляет его сильно испорченную форму. Moricelli высказал не лишенную остроумия догадку – не имеем ли мы здесь дела с городом Bisica Lucana, лежавшим на запад от Тубурбо Большого, в близком соседстве с предыдущим г. Мембрессой.¹⁸²⁹ Но Harnack относится к этому довольно скептически.¹⁸³⁰ Benson предположительно указывает еще на Visicensis, упоминаемый на Карфагенском соборе 411 года.¹⁸³¹ Mesnage отмечает еще город Lacene, лежавший на север от Gabes и отождествляемый с развалинами Tarf el ma.¹⁸³² С

уверенностью можно только говорить одно, что этот город лежал где-либо в пределах Проконсульской.

Шестьдесят четвертая подпись – другого *Сатурнина из Авитины*.¹⁸³³ Город Авитина или Абитина известен нам, между прочим, благодаря упоминанию о нем блаженного Августина, который рассказывает, как мембресский епископ Сальвий (донатист) злоупотребил доверчивостью Абитинцев.¹⁸³⁴ Отсюда Harnack и другие заключают, что Абитина лежала где-либо по соседству с Мембрессой, т.е. в той же Проконсульской (Zeug.).¹⁸³⁵ Другим важным памятником Авитинской церкви являются «мученические акты Сатурнина, Датива и других» из города Абитины в Проконсульской Африке, пострадавших в Карфагене, в гонение Максимилиана, в 304 году.¹⁸³⁶

Шестьдесят пятая подпись – *епископа Квинта из Аггии*.¹⁸³⁷ С точностью данный город не известен, хотя, предположительно, ученые и относят его к Проконсульской, отождествляя с тем «Агенским городом» (Oppidum Agence), о котором говорится в одном из соборных посланий VII века.¹⁸³⁸

Шестьдесят шестая – *Юлиана (другого) из Марцеллины*.¹⁸³⁹ Harnack категорически признает ее «неизвестной» (unbekannt).¹⁸⁴⁰ Но Benson делает попытку отождествить с Giru Marcelli в Нумидии,¹⁸⁴¹ а Mansi относит к Проконсульской.¹⁸⁴²

Шестьдесят седьмая – *Тенакса из Горреу-Целии*.¹⁸⁴³ Приморский город, лежавший немного выше Адрумета, следовательно, – в Проконсульской. Benson полагает, что имя этого города – греческого происхождения, образовано из формы ἄπὸ Ὀρίων Κελλίων, т.е. от тех небольших, нагорных хлебных магазинчиков (как бы «келиек»), которыми был опоясан этот город – один из главных центров хлебной торговли Африки.¹⁸⁴⁴

Шестьдесят восьмая подпись – другого *Виктора из Ассуры*.¹⁸⁴⁵ К епископу этого города – Епиктету и его ассуританской пастве написано одно из увещательных писем Киприана, по делу их падшего епископа Фиртунанциана.¹⁸⁴⁶ Лежал этот город в Нумидии Проконсульской, между известными уже нам городами – Замой и Оббой, следовательно, на границе с Проконсульской Африкой.¹⁸⁴⁷ Производимые в нем раскопки показывают, что это – одно из

древнейших финикийских поселений и вместе – одна из равнейших римских колоний.¹⁸⁴⁸

Не менее известен нам и следующий, шестьдесят девятый епископ – *Донатул из Капсы*,¹⁸⁴⁹ при посвящении которого шесть епископов отправили Киприану коллективное письмо, с запросом по делу падших». ¹⁸⁵⁰ Хорошо известен и самый город Капса – один из наиболее южных пунктов Проконсульской (позднее, Бизацены), почти на границе уже с Сахарой и Суданом.¹⁸⁵¹ Это – древний, богатый, торговый город, лежавший на пути с юго-востока на северо-запад и бывший одним из первых центров финикийской торговли в центральной Африке, Впрочем, Morigelli, а вслед за ним и Ad. Harnack готовы допустить существование какой-то еще нумидийской Капсы.¹⁸⁵² Но не проще ли думать, что удаленная от Карфагена Капса слабо сознавала свою связь с Карфагеном и Проконсульской и больше тяготела к соседней с ней Нумидии?

Семидесятым подписался епископ *Верулл из Рузикады*.¹⁸⁵³ Rusicade (теперь Philippeville) – Нумидийский порт, лежавший несколько западнее Иппона Царского (Боны). От него шла большая торговая дорога, лежавшая через город Цирту.¹⁸⁵⁴ Здесь, среди местных раскопок, немало найдено и ценных памятников христианства.¹⁸⁵⁵

Семьдесят первая подпись – *Пуденциана из Куикулы*.¹⁸⁵⁶ Западный пункт Нумидии, лежавший уже на самой границе её с Мавретанией.¹⁸⁵⁷ Среди открытых там древних надписей одни говорят о тесном политическо-религиозном союзе Куикулы с городом Циртой, от которой она отстояла на протяжении 37 миль.¹⁸⁵⁸ Al. Schwarze говорит о великом северо-западном пути, который вел от Тебесты, чрез Макомады, Цирту, Милео и Куикулу в мавретанский город Ситифис.¹⁸⁵⁹ «Крескент, епископ святой католической церкви Cuiculitanae» значится в числе членов пятого вселенского собора (553 года).¹⁸⁶⁰

Семьдесят вторая подпись – *Петра из Иппона Диарритского*.¹⁸⁶¹ Известный приморский порт Проконсульской, лежавший несколькими милями северо-западнее Карфагена. Нелестный эпитет διάρρητος был дан ему, как полагает Benson,

за антипатриотическую тактику дезертирства из населения этого города в эпоху пунических войн.¹⁸⁶²

Семьдесят третья подпись – *Луция из Аузафы*.¹⁸⁶³ Кафедра эта открыта сравнительно недавно – в 1884 году.¹⁸⁶⁴ Входила она в состав Проконсульской и лежала недалеко от известных нам городов Ассуры, Замы, Тукки Терebinтской, Мактары и других по дороге в Акву-Регию.¹⁸⁶⁵

Семьдесят четвертая подпись – *Феликса (другого также) из Гургит*.¹⁸⁶⁶ Harnack называет эту кафедру «неотождествленной», хотя и относит ее к Проконсульской (Byzas.).¹⁸⁶⁷ Benson справедливо жалуется на искаженность имени и пытается произвести его то от Gergis в Бизацене, то даже от острова Церцины (Gerg.= Cerc.= Cercina).¹⁸⁶⁸

Семьдесят пятая подпись – *Пузилла из Ламазбы*.¹⁸⁶⁹ Нумидийский город, лежавший 21 милей западнее г. Ламбезы, по дороге к одной из столиц Мавретании – городу Ситифису.¹⁸⁷⁰

Семьдесят шестая – *Сальвиана из Газавфалы*.¹⁸⁷¹ Испорченное имя вместо Gadiaufala.¹⁸⁷² Прокопий определяет ее, как город, лежащий в двух днях пути от Цирты. Находилась она в Нумидии, между городами Циртой и Макомадами.¹⁸⁷³ О найденных здесь христианских надписях из эпохи императора Иустиниана говорит Al. Schwarze.¹⁸⁷⁴

Семьдесят седьмая подпись – *Гонората из Тукки*.¹⁸⁷⁵ В отличие от раннейшей Тукки с епископом Сатурнином,¹⁸⁷⁶ так называемой, Тукки Терebinтской, эта Тукка известна у ученых под именем Нумидийской.¹⁸⁷⁷ Она лежала на границе между Нумидией и Мавретанией, в близком соседстве с Милевом, с которым она, по-видимому, и вообще-то находилась в самой тесной связи.¹⁸⁷⁸

Семьдесят восьмая подпись – *Виктора из Октавы*.¹⁸⁷⁹ Хотя с полной определенностью этот город еще не открыт, однако большинство ученых относит его к Нумидии.¹⁸⁸⁰ И едва ли не главным основанием такой догадки является упоминание Оптатом Милевийским Octabensis'a – города в Нумидии, под которым произошла кровавая резня православных циркумцеллионами.¹⁸⁸¹

Семьдесят девятая подпись – *Клара из Маскулы*.¹⁸⁸² Важный нумидийский город, лежавший на пути из Тевесты в Ламбезу, почти посредине между городами Томагудой и Цедией.¹⁸⁸³ Теперь он называется Khenscheli и известен, как место интересных древнехристианских раскопок.¹⁸⁸⁴

– Восьмидесятая подпись – *Секундиана из Тамбы*.¹⁸⁸⁵ Harnack категорически признает эту кафедру «неотождествленной»;¹⁸⁸⁶ Benson¹⁸⁸⁷ – условно, а Mansi и Mesnage более решительно относят ее к Проконсульской, помещая в Бизацене.¹⁸⁸⁸

Восемьдесят первая подпись – также другого Аврелия из Хуллабы.¹⁸⁸⁹ Профессор Ad. Harnack почему-то отказывается определить этот город.¹⁸⁹⁰ Иначе поступают Benson¹⁸⁹¹ и Schwarze,¹⁸⁹² которые видят здесь испорченную форму слов Chulli или Chullu и находят обозначение приморского города Нумидии, лежавшего по соседству с Рузикадой. Al. Schwarze на основании раскопок, говорит даже о существовании целого особого колониально-городского союза четырех нумидийских городов: Цирты, Рузикады, Милева и Хуллы.¹⁸⁹³

Восемьдесят вторая подпись – *Литтея из Гемеллы*.¹⁸⁹⁴ В то время, как Ad. Harnack¹⁸⁹⁵ называет целых три Гемеллы, не останавливаясь, в сущности, не на одной, Benson¹⁸⁹⁶ определенно указывает нумидийскую Гемеллу, лежавшую на границе с Сахарой. Это был видный стратегический пункт римлян, одно время – даже место стоянки третьего легиона, как заявляет об этом, на основании раскопок, известный Al. Schwarze.¹⁸⁹⁷

Восемьдесят третья подпись – *Наталиса из Оёу*.¹⁸⁹⁸ останавливает на себе особенное внимание потому, что она тройная. Давши свою личную, мотивированную подпись, епископ Наталис подписался еще и по поручительству за двух своих ближайших коллег – епископа *Помпея из Сабратены*.¹⁸⁹⁹ и *Диоги из Лептимагнуса*.¹⁹⁰⁰ Все эти три города находились на крайнем юго-востоке Проконсульской, в области позднейшего Триполиса: Сабрата, по направлению к Карфагену, т.е. на западе, Оеа – по середине и Лептимагнус – на востоке. Не эти ли три древнейших и важнейших города дали, позднее, свое имя и

всей этой провинции, как округу «трех городов» (τρεῖς πόλεις)? Впрочем, триполитанская провинция была также и трех национальна и трехъязычна.¹⁹⁰¹ Но данным исторической археологии, город Оеа был магистратом еще в первом столетии пред РХ; но особенного процветания он достиг при Септимии Севере.¹⁹⁰² О Сабрате, как красивом и важном городе, говорит греческий писатель Прокопий.¹⁹⁰³ Наконец, о Лептисмагнусе, т.е. о Большом Лепте (ливийском) история знает со времен Помпея и Юлия Цезаря.¹⁹⁰⁴ Desjardin предполагает, что триполитанский округ издавна составлял пятый диоцез Проконсульской Африки, с главным городом Лепти-Магнусом.¹⁹⁰⁵

Восемьдесят шестая, предпоследняя подпись была сделана *епископом Юнием из Неаполя*.¹⁹⁰⁶ Mansi и Morcelli,¹⁹⁰⁷ основываясь, по-видимому, только на том, что подпись епископа Юния следует непосредственно за вотумом трех триполитанских епископов и в своем тексте говорит о согласии с тем, «что мы однажды уж решили», готовы думать, что Неаполь был какой-то триполитанской колонией и быть может, находился где-либо в той области. Но в подобной догадке нет никакой надобности, во-первых, потому, что епископ Юний говорил о своей солидарности со всеми товарищами, высказавшимися раньше, а не с одними только триполитанцами; а главное – потому, что город Неаполь нам прекрасно известен, как торговый порт Проконсульской, лежавший на полпути между Карфагеном и Адруметом.¹⁹⁰⁸ Город Неаполь знал еще Фукидид, который называет его Καρχηδονιακὸν ἐμπόρων.¹⁹⁰⁹ Предпоследнее место подписи епископа Юлия наводит Mesnage на остроумную догадку, что этот епископ был секретарем на соборе, почему и подписался в конце соборного протокола, вместе с самим председателем собора.

Заключительную, восемьдесят седьмую подпись сделал председатель собора – *епископ Киприан из Карфагена*, который тем самым как бы скрепил весь соборный протокол.

Приложение 3. Таблицы соборных списков киприановой эпохи

¹⁹¹⁰ III Карфагенский собор с 15 мая 252 года	IV Карфагенский собор 245 год	V Карфагенский собор, весной 255 год
Epistule LVII, русский перевод 49-ое	Epistule русский 56-ое	LXVII, Epistule перевод русский 57-ое
1 Либерал	<i>Цецилий</i>	Либерал
Калдоний	<i>Прим</i>	Калдоний
<i>Никомед</i>	<i>Поликамп</i>	Юний
<i>Цецилий</i>	<i>Никомед</i>	<i>Прим</i>
5 Юний	<i>Лукиан</i>	<i>Цецилий</i>
Марруций	<i>Сукцесс</i>	<i>Поликамп</i>
Феликс	<i>Седат</i>	<i>Никомед</i>
Сукцесс	<i>Фортунат</i>	<i>Феликс</i>
Фаустин	<i>Януарий</i>	<i>Марруций</i>
10 <i>Фортунат I</i>	<i>Секунд</i>	<i>Сукцесс</i>
<i>Виктор</i>	<i>Помпоний</i>	<i>Лукиан</i>
<i>Сатурнин I</i>	<i>Гонорат</i>	<i>Гонорат</i>
<i>Сатурнин II</i>	<i>Виктор</i>	<i>Фортунат</i>
<i>Рогациан</i>	<i>Аврелий I</i>	<i>Виктор</i>
15 <i>Тертулл</i>	<i>Саттий</i>	<i>Донат I</i>
<i>Лукиан</i>	<i>Петр</i>	<i>Луций</i>
<i>Саттий</i>	<i>Януарий II</i>	<i>Геркулан</i>
<i>Секундин</i>	<i>Сатурнин I</i>	<i>Помпоний</i>
<i>Сатурнин III</i>	<i>Аврелий II</i>	<i>Димитрий</i>
20 <i>Евтихий</i>	<i>Венанций</i>	<i>Квинт</i>
<i>Ампи</i>	<i>Квиет (Квинт?)</i>	<i>Сатурнин I</i>
<i>Сатурнин IV</i>	<i>Рогациан</i>	<i>Януарий I</i>
<i>Аврелий</i>	<i>Тенакс</i>	<i>Марк</i>
<i>Приск (Прим?)</i>	<i>Феликс</i>	<i>Сатурнин II</i>
25 <i>Геркулан</i>	<i>Фавст</i>	<i>Донат II</i>
<i>Викторик</i>	<i>Квинт</i>	<i>Рогациан</i>
<i>Квинт</i>	<i>Сатурнин II</i>	<i>Седат</i>

<i>Гонорат</i>	Луций	Тертулл
Манфан	Винценций	Гортензиан
30Гортензиан	Либоз	Сатурнин III
Вериян	Геминий	<i>Саттий</i>
Ямб	Марцелл	
Донат I	Ямб,	
<i>Помпоний</i>	Аделфий	
35Поликарп	Викторик	
Димитрий	Павел	
Донат II		
Привациан		
Фортунат II		
40Рогат		
Моннул		

Таблица епископов, вотировавших в *Sententiae episcoporum*.

Таблица епископов, вотировавших в *Sententiae episcoporum*

Епископ	Его кафедра	Провинция (гражданская)
1 <i>Цецилиан</i>	Бильта	Проконсульская
2 <i>Прим</i>	Мисгирпа	Проконсульская
3 <i>Поликарп</i>	Адрумет	Проконсульская
4 Новат	Тамогады	Нумидия
5 Немезиан	Тубуны	Нумидия
6 Януарий	Ламбсза	Нумидия
7 Луций	Кастро-Гальба	Нумидия (?)
8 Крескент	Цирта	Нумидия
9 <i>Никомед</i>	Сегермис	Проконсульская
10Моннул	Жирба	Проконсульская
11Секундин	Цедия	Нумидия
12Феликс	Баги	Нумидия
13Полиан	Милев	Нумидия (?)
14Феоген	Ипон-Царский	Нумидия
15Датив	Вады	Нумидия
16Сукцесс	Аббир-Германициана	Проконсульская (?)
17Фортунат	Туккабор	Проконсульская
18Седат	Тубурбо	Проконсульская
19Привациан	Суфетула	Проконсульская

20Приват	Суфы	Приконсульская
21Гортензиан	Лары	Нумидия
22Кассий	Макомады	Нумидия
23Януарий	ВикусЦезаря	Проконсульская (?)
24Секундин	Карпы	Проконсульская
25Викторик	Табрака	Проконсульская
26Феликс	Утина	Проконсульская
27 ^К виет (Квинт?)	Бурук	Мавретания (?)
28Каст	Сикка	Нумидия
29Евкратий	Тены	Проконсульская
30Либоз	Ваги	Проконсульская
31Левкий	Тевеста	Нумидия
32Евгений	Аммедера	Проконсульская
33Феликс	Баммакора	Нумидия
34Януарий	Мосула	Проконсульская (?)
35Аделфий	Тасуалта	Проконсульская
36Димитрий	Лецтиминус	Проконсульская
37Винцент	Тибара	Проконсульская
38Марк	Мактара	Проконсульская
39Саттий	Сициллиба	Проконсульская
40Виктор	Гордуба	Проконсульская
41Аврелий	Утика	Проконсульская
42Ямб	Германициана	Проконсульская
43Лукиан	Рукумы	Проконсульская
44Пелагиан	Люперциана	Проконсульская (?)
45Ядер	Мидила	Нумидия?
46Феликс	Маразана	Проконсульская
47Павел	Обба	Нумидия
48Помпоний	Дионисиана	Проконсульская
49Венаций	Типисса	Проконсульская
50Ахимм	Авсуага	Проконсульская
51Сатурнин I	Викториана	Нумидия (?)
52Сатурнин II	Тукка	Проконсульская (?)
53Маркелл	Зама	Нумидия
54Ириней	Улулы	Проконсульская (?)
55Донат	Цибалиана	Проконсульская

56Зосима	Тарасса	Нумидия (?) Проконсульская (?)
57Юлиан	Тфлфпта	Проконсульская
58Фауст	Тимида Царская	Проконсульская (?)
59Геминий	Фурнис	Проконсульская
60Розациан	Новый город	Мавретания (?)
61Терапий	Булла	Нумидия
62Луций	Мембресса	Проконсульская
63Феликс	Бузлацена	Проконсульская (?)
64Сатурнин III	Авитина	Проконсульская
65Квинт	Аггия	Проконсульская
66Юлиан	Марцеллина	Нумидия (?) Проконсульская (?)
67Тенакс	Горрея-Целия	Проконсульская
68Виктор II	Ассура	Нумидия
69Донатул	Капса	Проконсульская
70Верулл	Рузикада	Нумидия
71Пуденциан	Куикуллы	Нумидия
72Петр	Иппон-Диаррис	Проконсульская
73Луций	Аузафа	Проконсульская
74Феликс	Гургиты	Проконсульская
75Пузилл	Ламазба	Нумидия
76Сальвиан	Газавфала	Нумидия
77Гонорат	Тукка	Нумидия
78Виктор III	Октава	Нумидия
79Клар	Маскулы	Нумидия
80Секундиан	Тамба	Проконсульская (?)
81Аврелий	Хуллаба	Нумидия
82Литтей	Гемелла	Нумидия
83Наталис	Оёя	Проконсульская
84Помпей	Сабратена	Проконсульская
85Диог	Лептимагнус	Проконсульская
86Юлий	Неаполь	Проконсульская
87Киприан	Карфаген	Проконсульская

Таблицы нумидийских епископов

Epistule LXII, русский перевод, Epistule LXX, русский перевод
53-е. 7-е

1	Януарий	Януарий
2	Максим	Сатурнин I
3	Прокул	Максим
4	Виктор	Виктор I
5	Модиан	Виктор II
6	Немезиан	Кассий
7	Нампул	Прокул
8	Гонорат	Модиан
9		Циттин
10		Гаргилий I
11		Евтихиан,
12		Гаргилий II
13		Сатурнин
14		Немезиан
15		Нампул
16		Антониан
17		Рогациан
18		Гонорат

Из сравнения двух нумидийских списков легко убедиться, что первый список целиком входит в состав второго, сохраняя даже и основной свой распорядок. Во втором же списке на целых десять имен больше, причем добавочными являются следующие имена: 1) Сатурнин I; 2) Виктор II; 3) Кассий; 4) Циттин; 5) Гаргилий I; 6) Евтихиан; 7) Гаргилий II. 8) Сатурнин II; 9) Антониан; 10) Рогациан.

Сопоставление же нумидийских списков с предыдущими, карфагенскими, во-первых, позволяет установить кафедры следующих восьми епископов: 1) Януария из Ламбезы; 2) Сатурнина I из Викторианы; 3) Виктора I из Ассура; 4) Виктора II из Октавы; 5) Кассия из Макомад; 6) Рогациана из города Нового (пограничного с Мавретанией); 7) Гонората из Тукки и 8) Немезиана из Тубун. Во-вторых, это сравнение показывает, что десять нумидийских епископов, по тем или иным причинам, вовсе не были ни на одном из карфагенских соборов; их имена: 1) Максим; 2) Прокул; 3) Модиян; 4) Нампул; 5) Циттин; 6) Гаргилий I; 7) Гаргилий II; 8) Евтихиан; 9) Сатурнин II; 10) Антониан.

Примечания

¹ - В виду довольно подробной цитации в самом тексте книги и специальных указателей литературы в начале каждой главы, мы смело могли бы и освободить себя от труда давать настоящий перечень всех главных источников и пособий. Но желая поддержать похвальную традицию, все более и более укореняющуюся в нашей научной практике, а также учитывая интересы других работников на том же поприще, мы находим нужным и полезным для дела приложить и такой сводный перечень. На абсолютную полноту этот перечень все же не претендует, так как в него сознательно не введены некоторые случайные и второстепенные для нас цитаты.

² - R. Sohm «Kirchenrecht». Erster Band. Die Geschichtliche Grundlagen. Leipzig, 1892. Vorrede – s. VII–IX. Первая половина этого тома имеется и в русском переводе А. Петровского и П. Флоренского: «Церковный строй в первые века христианства». Издание Религиозно-общественной библиотеки. Москва 1906. Не можем отказать себе в удовольствии сослаться здесь и еще на одну, небольшую, но горячо и убежденно написанную статейку проф. П.В. Верховского. «О хранении предания первых веков христианства», талантливый автор, которой не без основания винит нашу церковно-общественную современность за печальное забвение ею своего христианского Иерусалима, и в воскрешении его заветов видит главное условие нашего духовно-нравственного и церковно-общественного возрождения. «Церковная Правда», № 7, 1914.

³ - См. Всеподданейший доклад Св. Синода от 18–22 марта 1905 г.

⁴ - Литература данного собора, в силу его выдающегося значения и пререкаемости некоторых его сторон, исключительно обширна, можно сказать, почти необъятна. Чтобы дать известное представление о ней, достаточно отметить, что об «Апостольском соборе» говорят почти все специальные сборники по истории церковных соборов (например, Labbe, Coletti, Mansi и другие. Но Hardouin обходит его полным

молчанием) и их позднейшие прагматические обработки (наиболее ценна – Hefele, «Conciliengeschichte», 1 Auflage, 1855 года, 2-е – 1873 года и, в особенности, новейший французский перевод с важными примечаниями и дополнениями учёного аббата Н. Leclercq'a, с 1907 года). Затем, его неизбежно касаются все общие курсы церковной истории (Neander, Hergenröther-Kirsch, Möller-Schubert, Duchesne и другие) и церковного права (Bickel, Hinschius, Friedberg, Sohm, K. Schwartz, Loening и другие). На нём устанавливают своё, более или менее пристальное, внимание все лучшие комментаторы книги Деяний и Послания к Галатам (из святоотеческих – Златоуст, Феофилакт, Епифаний, Феодорит, Икумений, Ефрем Сирин, Кирилл Александрийский, Исидор Пелусиот, Максим Исповедник; из иностранных: Cornelius a Lapide, Calmet, Baumgarten, Olshausen, De Wette, Lange-Lechler, Meyer-Wendt, Holtzmann, Felten, Blass, Knabenbauer, Lightfoot и другие; из русских – Барсов, епископ Михаил, епископ Никанор, епископ Виссарион, епископ Феофан, священник И. Галахов, профессор Н. Н. Глубоковский, профессор Ф. И. Мищенко и другие). Ему отводятся значительные трактаты и во всех, общих и частных, исагогических трудах по Новому Завету (Eichhorn, Schneckenburger, Hilgenfeld, Clemen, J. Weiss, Gregory, в особенности Cornely и Zahn; а из русских – епископ Михаил – Герике, профессор А. А. Олесницкий, И. Николин и другие). Далее, Апостольский собор, так или иначе, почти всегда фигурирует в серьёзных монографиях об апостолах Павле, Петре, Иакове и Луке, а также во всех трудах по истории апостольского века и раннейшего христианства, в особенности в точках его соприкосновения с позднейшим иудейством (Baur, Bothe, Renan, Schürer, Zahn, Harnack, Heinrici, Dobschütz, Lechler, Knopf, Berendts, Hilgenfeld, Brüdern, Lightfoot, Ramsay, Lindsay, Gwatkin, O. Pfleiderer, Wellhausen, J. Seville, Keim, Weizsäcker, H. Achelis и другие); из русских оригинальных и переводных – протоиерей А. В. Горский, Фаррар, Функ, Дюшен, профессор М. Д. Муретов, профессор Н. Н. Глубоковский, профессор А. П. Лебедев, профессор В. Н. Мышцын, иеромонах (ныне епископ) Георгий (Ярошевский), А. Никитин, Арфаксадов

и другие. Об Апостольском соборе – и в специальных статьях, и попутно в других отделах – немало интересного материала дают все лучшие библейские и церковно-исторические словари и энциклопедии (Herzog-Hauck, Hastings, Cheyne-Black, Smith-Wace, Wetzer-Welte, Vigouroux, Vacant-Mangenot, Baudrillart-Vogt-Rouziès, Cabrol, Kraus, Migne, «Dictionnaire des conciles» и другие; из русских – «Православная Богословская Энциклопедия», издававшаяся при редакции журнала «Странник»). Такова только главная, общая литература для научного знакомства с Апостольским собором. Чтобы ещё полнее обследовать эту литературу, а главное – лучше в ней ориентироваться, мы, в особенности, рекомендуем обстоятельный литературный перечень, помещённый в начале книги у Meyer-Wendt'a, «Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament», 8 Auflage, 1899 года, «Die Apostelgeschichte». Главное достоинство этого перечня, помимо его полноты, в том, что он разбит на предметные отделы: исагогика, комментарии, текстуально-критические пособия, курсы общего характера. Менее обстоятелен указатель Knabenbauer'a, помещённый в Prolegomena к «Commentarius in Acta Apostolorum», 1899 года (Cursus Scripturae Sacrae). Но и он полезен тем, что характеризует указываемые труды со стороны их направления и их научного значения. Необходимым продолжением и ценным добавлением к двум названным перечням являются важные (в особенности в области новейшей литературы, после 1899 года) библиографические указания профессора М. Д. Муретова в его критической брошюре: «Критические замечания на книгу профессора Мищенко: 'Речи апостола Петра в книге Деяний апостольских' с приложениями: 1) об Апостольском соборе (Деян. XV глава) и 2) об отношении христиан к мирской власти», Сергиев Посад, 1911 года, 14–16 страницы. Оттиск из журнала «Богословский Вестник» за февраль, апрель, май, июнь 1911 года. Для ознакомления с литературой Послания к Галатам укажем на монографию профессора Н. Н. Глубоковского «Благовестие христианской свободы в Послании апостола Павла к Галатам», Санкт-Петербург, 1902 года, в особенности на прилагаемый в конце её перечень литературы, 153–156

страницы. А для более специального изучения многих частных вопросов истории и философии раннего иудео-христианства, так или иначе соприкасающихся с «Апостольским собором», не можем не указать на монументальный трёхтомный труд того же профессора Н. Н. Глубоковского «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу», Санкт-Петербург, 1905–1912 года. Наконец, Апостольскому собору в Иерусалиме посвящён целый ряд специальных монографий и, в особенности, журнальных статей, из числа которых мы назовём только важнейшие и новейшие. Такова, прежде всего, наиболее отвечающая целям и характеру нашего исследования прекрасная статья Н. Leclercq'a «Le concile apostolique de Jérusalem», помещённая в качестве Appendice к предпринятому им новейшему французскому переводу известной истории соборов Hefele «Histoire des conciles», I tomus, II pars, с 1047–1070 страницы, Paris, 1907 года. В самом же начале этой статьи дан обстоятельный перечень всей новейшей литературы вопроса, который, впрочем, необходимо восполнить, особенно со стороны раннейшей литературы, указаниями самого Hefele (с добавлениями того же Leclercq'a), помещёнными в примечаниях к его тексту об Апостольском соборе – Livre I, pars I, caput I, 125–127 страницы. Затем, ценной, не утратившей своего значения и в наше время, является премированная монография Wilhelm Schenz'a «Historisch-exegetische Abhandlung über das erste allgemeine Konzil in Jerusalem (52 nach Chr.) nebst einer gedrängten Würdigung der neueren Kritik der Gegner aus der Tübinger Schule», Regensburg, 1869 года. В смысле общей, идейно-богословской и исторической интерпретации собора особенного внимания заслуживают две статьи: J. Thomas «L'église et les judaïsants à l'âge apostolique. La réunion de Jérusalem» (Revue des questions historiques, 1889 года, 46 tomus, 400–460 страницы) и A. Hilgenfeld'a «Der Apostel-Konvent, 15, 1–34» (часть его комментария «Die Apostelgeschichte», nach ihren Quellenschriften untersucht», печатавшегося на страницах журнала «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» за 1895–1896 года; в частности, Apostel-Konvent – 1896 года, 39, 4, 59–79 Seiten). Текстуально-критическое дополнение к этому

представляют помещённые в том же журнале ещё две статьи А. Hilgenfeld'a: «Das Apostelkonzil nach seinem ursprünglichen Wortlaut» (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1899 года, 138–149 Seiten) и «Nachwort zu Acta apostolorum graece et latine» (ibidem, 1900 года, 382–399 Seiten). Сюда же должна быть отнесена и более ранняя монография со специальной задачей примирения двух библейских версий Апостольского собора: А. Noyer «La conférence de Jérusalem. Étude sur Actes XV et Galates II», Genève, 1875 года. А также серьёзная и, в общем, довольно умеренная статья О. Pfleiderer'a «Paulinische Studien. Der Apostelkonvent» («Jahrbuch für protestantische Theologie», Leipzig, 1883 года, 78 sq.). Последней новинкой является статья Н. Achelis'a «Das Apostelkonzil und das Aposteldekret», помещённая в первом томе его недавней монографии «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten», I, 45–64 Seiten, Leipzig, 1912 года. Специально по хронологии Апостольского собора можно назвать две английские статьи: Thomas Bams «The Apostolic Conference at Jerusalem. A Study in Chronology and Criticism» (The Expositor, 1896 года, IV volumen, 298–308 страницы) и S. C. Gayford «The Date of the Epistle to the Galatians» (The Journal of Theological Studies, 1902 года, III tomus, 630–633 страницы). Преобладающее же большинство исследований и статей об Апостольском соборе посвящено всестороннему разбору его постановления, или так называемого «апостольского декрета». Из массы относящейся сюда литературы мы назовём только два труда: один, сравнительно ранний – К. Schmidt'a «De Apostolorum decreti sententia et concilio», Erlangen, 1874 года (кстати, отметим, что он же является и автором обстоятельной статьи «Apostelkonvent» in RE³, I, 703–711 Seiten, Leipzig, 1896 года), другой – сравнительно недавний, как бы подводящий итоги вопросу – Pf. G. Besch'a «Das Aposteldekret nach seiner kanonischen und außerkanonischen Textgestalt» (Texte und Untersuchungen, XXVIII, Heft 3 и XIII, 3, Leipzig, 1905 года). Самой новой монографией по этому вопросу является работа К. Six «Das Aposteldekret (Acta XV, 28–29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten», Innsbruck, 1912 года. На русском языке лучшая специальная статья об Апостольском

соборе принадлежит профессору Н. Н. Глубоковскому: «Иерусалимский собор апостольский» (Православная Богословская Энциклопедия, VI том, 427–441 страницы, Санкт-Петербург, 1905 года). Сводку наиболее ценного из предшествующей нашей литературы даёт М. Барсов в своём «Сборнике статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний святых апостолов», Симбирск, 1894 года, 316–354 страницы (выдержки из статей протоиерея А. В. Горского, Фаррара, Н. Комарова, В. Михайловского, епископа Иустина, епископа Михаила, епископа Никанора Херсонского и других). Немало отдельных ценных выводов и замечаний по разным сторонам Апостольского собора рассеяно в магистерской диссертации профессора Ф. И. Мищенко «Речи святого апостола Петра в книге Деяний апостольских», Киев, 1907 года (в особенности глава «Речь на соборе», Деяний 15, 7–11, 309–332 страницы), ценным дополнением к чему служит вышеупомянутая брошюра профессора М. Д. Муретова «Критические замечания на книгу профессора Мищенко...» со специальным приложением: «Об Апостольском соборе», 51–52 страницы, Сергиев Посад, 1911 года. Учёный автор последней брошюры, между прочим, совершенно правильно подчёркивает «огромную важность и захватывающий интерес» вопроса об Апостольском соборе для нашего времени (33 страницы) и даже намечает рамки для желательной специальной монографии о нём (51–52 страницы). Наконец, нельзя пройти молчанием интересных прений по вопросу об Апостольском соборе, имевших место в Предсоборном присутствии 1905–1906 года и напечатанных в его протоколах, изданных в качестве приложения к Церковным Синодским Ведомостям за 1906 года, №№ 16 и следующие. Изданы также и отдельно «Журналы и протоколы заседаний Высочайше учреждённого Предсоборного Присутствия», I–IV тома и V том – указатель, Санкт-Петербург, 1906–1909 года. Особенного внимания заслуживают взгляды и споры наших известных канонистов и экзегетов – профессоров Глубоковского, Бердникова, Суворова, отца Светлова, отца Рождественского, архиепископа Сергия Финляндского, Н. П. Аксакова и других. Наконец, для характеристики общего духа и

стройка ранней церкви не лишена известного значения и популярная брошюра Феодора Самарина «Первоначальная христианская церковь в Иерусалиме», Москва, 1908 года, Религиозно-философская библиотека, выпуск XVI.

⁵ - K. Schmidt «Apostelkonvent» in RE3, I h. 704 s. 15. Leipz. 1896. Сравни Н. Achelis «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten», I h., 47 s. Leipzig 1912.

⁶ - Разумею упрек проф. М.Д. Муретова, сделанный по адресу проф. Ф.И. Мищенко. Отметив, что автор «явно и намеренно уклонился от трех, надо сказать, весьма трудных тем, без расследования коих не может быть решен и вопрос, вызываемый указанными местами из речей ап. Петра» проф. Муретов частнее указывает: «совершенно также относится автор и к другому, не менее трудному вопросу, на тщательное исследование коего вызвала его работа, именно: об отношении христиан к общественной жизни уже внутри самой церкви. Говорим об Апостольском соборе, описанном в 15 гл. Кн. Деяний, на котором ап. Петр принимал видное участие и сказал толкуемую автором речь (стр. 309–332). Обстановка собора, условия его, состав, ход и, особенно, значение собора для настоящего времени, в качестве образца, – все это вопросы такой огромной важности и такого захватывающего интереса, что остается только удивляться тому научному самоотвержению, с каким наш автор уклонился от этих тем». Цит. Брошюра – 33 стр.

⁷ - Mansi «Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio... Tomus I, MDCCLIX. Florentiae. «De tertia conventione apostolorum, quae fuit plenaria conciliorum forma, postmodum a summis pontificibus et sanctis patribus observata et observanda, legimus Act. XV» 23 p.

⁸ - Hefele-Leclercq «Histoire des conciles d'après les documents originaux par Ch. Jos. Hefele... Nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques» Paris, 1907 г. T. I, 2 page: «l'origine de concile remonte au synode des apôtres à Jerusalem en 52 an.» И еще: «Le premier concile, type et models

de tous les autres, fut tenu par les autres. A Jerusalem, entre les annees 50 et 52 apres Iesus-Christ...» Ibidem, 125 p.

⁹ - Bickel Ioh. W. «Geschichte des Kirchenrechts», Giessen, 1843 года, Erster Band, 43 Seite: «Dass indessen Versammlungen (Ap. G. Cap. I, 6, 15 и 21) der Apostel, Ältesten und Brüder zu Jerusalem nicht den Charakter der erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts nach gehöriger Ausbildung des bischöflichen Amts entstandenen Synoden hatten, bedarf keines weiteren Beweises». Hauck, статья «Synoden» in «Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», Herzog-Hauck, 3 Auflage, 19 Band, Leipzig, 1907 года, 263 Seite, 42–43: «Sieht man von dem sogenannten Apostelkonzil ab, das für die Entstehung der Synoden belanglos ist, da die weitere Entwicklung nicht daran anknüpft...»

¹⁰ - Knopf R. «Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden von Beginn der Flavien-Dynastie bis zum Ende Hadrians», Tübingen, 1905 года, 8–9 и 23 Seiten. Bruders I. I. «Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrhunderten der apostolischen Wirksamkeit an bis 175», Mainz, 1904 года, 192 Seiten. Heinrici Georg «Das Urchristentum», Göttingen, 1902 года, 47, 51, 61, 84. Harnack Ad. «Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei Jahrhunderten», Leipzig, 1910 года. «Aber aus Apostelgeschichte 15 ergibt sich, dass in großen Lebensfragen bei der ἐκκλησία (im Verein mit den Zwölfen beziehungsweise den Aposteln) die Entscheidung lag. Wie dabei die 'Synode', das heißt die große Gemeindeversammlung (das heißt eben die ἐκκλησία in einheitlicher und aktiver Darstellung, sehr irreführend 'Apostelkonzil' genannt), zu beurteilen ist, ob sie regelmäßig zusammentrat, wie sich innerhalb dieser 'Synode' die Kompetenzen der Apostel (Petrus) beziehungsweise des Jakobus beziehungsweise der Presbyter abgrenzten, endlich ob 'die jerusalemische Synode' als stetige Einrichtung vorbildlich gewesen ist für die heidenchristlichen 'Synoden' (das heißt ursprünglich die solennen Versammlungen jeder einzelnen Gemeinde), wissen wir nicht sicher», 14–15 Seiten.

¹¹ - А.В. Горский «История Евангельская и церкви апостольской». Академические лекции по подлинным и

собственноручным его записям. Издание второе. Св.-Троицкая Сергиева Лавра. 1902 г. Стр. 437.

¹² - Журналы заседаний 1-го отдела Высочайше учрежденного Особого Присутствия, I т. 16 стр. № 2. 16 марта 1906 года. Прибавление к Церковным Ведомостям, издаваемым при Св. Правит. Синоде. 1906 г. № 16-й, 844 стр.

¹³ - Ibidem – 859 стр. I т. 31 стр.

¹⁴ - Ibidem – 845 стр. I т. 17 стр. Сюда же, пожалуй, должен быть отнесен и проф. Болотов, считающий весь апостольский период переходным между ветхозаветно-библейской и новозаветно-христианской эпохой и потому нетипичным для последней. См. «Лекции по истории древней церкви», 1, Введение, 227–228 стр. СПб. 1907.

¹⁵ - Ibidem – 846–850 стр. I т. 18–23 стр.

¹⁶ - Ibidem – Речи Н.П. Аксакова с 851–859 стр. I т. 23–31 стр.

¹⁷ - Указания древних католических источников (Libellus synodicus, Mansi) на несколько промежуточных соборов, будто бы происходивших за этот период, например, на собор Сицилийский 125 г. На римский собор при папе, Телесфоре (127–139), на Пергамский собор против Федота Кожевника – 150 г., на какой-то восточный собор против гностика Кердона – 160 г. Никогда никем в серьез не принимались, а теперь они и вовсе оставлены. См. У Hefele-Leclercq'a I, I р. 3 с. «Conciles douteux du II-e siecle» – 151 р.

¹⁸ - Подкрепим это и авторитетом профессора Муретова, который с решительностью заявляет, что в Иерусалим. Апостольском соборе есть сторона «новозаветно-апостольская и неповторяемая в истории Церкви, поскольку на соборе присутствовали и руководили сами апостолы – самовидцы Слова, Спасителем самолично поставленные на апостольское служение и имевшие исключительные сверхъестественно-божественные полномочия. Цитиров. Брошюра 51–52 стр.

¹⁹ - Hefele-Leclercq: «Les conciles postérieurs sont devenus convaincus que leurs délibérations étaient guidées par le Saint-Esprit». Op. Cit. I, I, 2 р. Особенно характеристичен в данном

отношении текст Вульгаты: «Visum est Spiritui sancto et nobis», Д. XV, 28.

²⁰ - Столь точная дата этого собора устанавливается на основании анализа писем епископа Киприана и их сравнительного сопоставления, главным образом 49 и 47 писем, по русскому изданию, или, по более принятому изданию Hartel'я, 57 и 59 epistulae. Для года решающее значение имеет указание на близость новой вспышки утихшего было гонения, а для месяца и числа – подлинные слова Киприана о Привате, «который хотел защищать пред нами своё дело на соборе, который был у нас 15 числа прошлого мая» (47 пункт русского перевода, 259 страница; Hartel – 59 epistula, 653 страница). Потому указанная дата у всех учёных считается бесспорной – L. Nelke «Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians», 76 Seite, Thorn, 1902 года. Сравни: P. Monceaux «Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Tome deuxième. Saint Cyprien et son temps», 44 страница, Paris, 1902 года; E. W. Benson «Cyprian. His Life, His Times, His Work», 224 страница, London, 1897 года.

²¹ - В подлиннике эта фраза звучит ещё торжественней и ближе к тексту Апостольского собора: «Placuit nobis, sancto spiritu suggerente et Domino...», S. Thascii Caecilii Cypriani Opera omnia. Recensuit et commentario critico instruxit Wilhelm Hartel. Epistulae (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis), Volumen III, pars II, Epistula LVII, caput 5, 7–8, 655 страница, MDCCCLXXI.

²² - Св. епископ Киприан: «И в Деяниях апостольских: 'Изволися Святому Духу и нам ничтоже множае возложить вам тяготы, разве нужных сих: огребаются от идоложертвенных и крове и удавленины и блуда; и елика не хотите вам быти, другим не творите'». Творения святого священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Издание второе, часть II, Трактаты. 3-я книга «Свидетельств против иудеев», 125 страница, Киев, 1891 года. По изданию Hartel'я это место читается так: «Item, in Actibus apostolorum: Visum est sancto spiritui et nobis nullam vobis imponere sarcinam, quam istam quae ex necessitate sunt, abstinere vos ab idolatriis et sanguine et

fornicatione, et quaecumque nobis fieri non vultis, aliis ne feceritis», Volumen III, pars I, 184 страница, MDCCCLXVIII.

²³ - См. Например, в книге «О единстве церкви», 183 стр. 190, рус. Изд. Ч. I., Изд. 2-ое. Киев 1891. В книге «о молитве Господней» – 225 стр. В особенности характерно выражение первого письма Киприана к папе Стефану: «и потому явно, что тот не сохраняет вместе с другими истины Св. Духа (речь идет о соборных определениях, по делу раскольников), кто, как видим мыслит противное» – 55-е письмо (по Hartel'у 68 ср. 748 p.) 313 стр. I ч. Письма. Киев 1891.

²⁴ - Ближайшие к эпохе Киприана опыты применения данной формулы представляют собой постановления соборов – поместного Арелатского (314 года) и первого вселенского, Никейского (325 года), по крайней мере в том виде, как они изложены у Mansi. Так, заключительное постановление Арелатского собора начинается у него со слов: «Placuit ergo, praesente Spiritu sancto et angelis ejus...» (Epistula Synodi Arelatensis ad Silvestrum papam – 469 страница). Подлинных актов первого вселенского собора, как известно, не сохранилось. Но о том, как современники этого собора смотрели на его постановления и кого считали, так сказать, главным их автором, убедительно говорят многие характерные выдержки из распоряжений и писем императора Константина Великого, где эта сторона собора выясняется достаточно определенно. Так, например, в письме к александрийской церкви по делу Ария и состоявшегося о нём соборного постановления император Константин пишет: «Nam quod trecentis sanctis episcopis visum est, non est aliud putandum, quam solius Filii Dei sententia: praesertim cum in talium et tam praeclarorum virorum mentibus sacer insideret Spiritus, qui illis divinam voluntatem aperuerit», Mansi, Opera citata, II, 922 страница. Не менее в данном смысле характерна и другая выдержка из письма того же Константина к «церквам и епископам», не имевшим представительства на Никейском соборе (qui sancto et magno concilio non interfuerunt): «Salvator noster nobis tradidit, unamque ecclesiam catholicam esse voluit, cujus quidem membra, tametsi in multis variisque locis congregentur, tamen uno Spiritu, hoc est divina voluntate et metu

foventur... His itaque divino iudicio a tot tantisque sanctis episcopis ad hunc modum constitutis, ea velut dona caelitus demissa, et divina vere mandato accipite», Mansi – 923 и 926 страницы.

Окончательное же упрочение в соборном обиходе самой формулы Апостольского собора произошло ещё в эпоху вселенских соборов, как в этом можно убедиться из дошедших до нас их актов – Mansi, VII tomus, 79, 118, 203 страницы, и «Деяний вселенских соборов», изданных при Казанской Духовной Академии в 60-х годах.

²⁵ - В отдел об «апостолической» литературе необходимо ввести новое специальное исследование профессора Томского университета П. А. Прокошева «Didascalia Apostolorum и первые шесть книг Апостольских Постановлений. II. Приложение: Didascalia Apostolorum (текст памятника в русском переводе)» Томск 1913. Лично мы лишены были возможности сделать это потому, что монография профессора Прокошева вышла в свет после того, как соответствующий отдел в нашей диссертации был уже напечатан. По новому переводу рекомендуем проверить и имеющиеся у нас цитаты из самого текста «Апостольских Постановлений» (примечание автора книги, в конце работы, раздел Дополнения и поправки)

²⁶ - Честь открытия данного памятника и его первого научного издания принадлежат никоидийскому митрополиту Филофею Вриеннею, нашедшему памятники еще в 1875 г. И издавшему его в 1883. Лучшие последующие издания, с соответствующим ученым аппаратом, были сделаны: – Ad. Harnack'ом дважды: в 1884 г. «Die Lehre der zwölf Apostel nebst Unters. Z. Ältest. Geschichte der Kirchenfassung and d. Kirchenrechts никоидийскому митрополиту Филофею Врифннею (полное, T. U. U. II, 11), и в 1895 г. «Apostellehre» (сокращенное, но не в самом тексте, а в ученом аппарате к нему T. U. U, 5). А так же – Funk'ом «Doctrina duodecim apostolorum», Paderb. 1887. Очень полный перечень литературы о Дидахэ см. В известном труде О. Bardenhewer'a, «Gesch. D. Alt. Litteratur» I, 83–86 s. 1902. На русском языке прекрасное издание Дидахэ с двойным текстом (греч. И русск.) Сделано Вл. И М.С. Соловьевыми «Учение двенадцати апостолов»

(Правосл. Обозрение 1886 г.). Кроме того, всестороннее литературное освещение памятника дано в превосходной статье Ad. Harnack'a, «Apostellehre» in RE3, 711–730 s. I, Leipz. 1896 и в его же «Die Chronologie der altchr. Litteratur bis Eusebius» I, 428–438. Leipz. 1897. На русском языке есть еще магистер. Диссертация А. Карашева «О новооткрытом памятнике – Учение двенадцати апостолов». Москва 1896 г. И особый отдел в докторской диссертации проф. В.Н. Мышцына «Устройство христианской церкви в первые два века» 268–289 с. Серг. Посад 1909 г.

²⁷ - Самое новое и лучшее издание «Дидаскалии» с солидным научным аппаратом – это труд Achelis und Flemming «Die syrische Didascalia übersetzt und erklärt» (Texte und Untersuchungen, 25 Band, Heft 2, 1904 года). Там же перечислена и вся соответствующая литература, которую можно восполнить статьёй и указателем Ad. Harnack'a «Die Chronologie», II, «Die sogenannte Apostolische Didascalia», 488–501, Leipzig, 1904 года.

²⁸ - Ad. Harnack – «Die Chronologie» II, 489 s.

²⁹ - «Апостольские Постановления» – как памятник компилятивный и сборный из «Дидаскалии», «Дидахэ» и «Канонов святого Ипполита» – новейшими учёными издаётся и исследуется именно под этими частными заголовками. В полном же виде, кроме старых изданий I. Merlin'a, F. Turriani, Cotelarius'a и других, существует издание G. Ueltzen'a «Constitutiones Apostolorum», Lipsiae, 1853 года, P. de Lagarde «Constitutiones apostolorum», Lipsiae – Londini, 1862 года, и J. Pitra in «Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta», I, Romae, 1864 года, а также Migne, Series Graeca, I, 509–1156 columnae. Русский перевод – «Постановления Апостольские», Казань, 1864 года – сделан по устаревшим изданиям Ueltzen'a и Cotelarius'a. Лучшая статья о них – Н. Achelis «Apostolische Konstitutionen und Kanones» in Realencyklopädie³, I, 734–741. На русском языке существует обстоятельная, но уже значительно устаревшая статья П. В. БлагоРазумова «О постановлениях Апостольских» (Православное Обозрение, 1862 года, I–II томы).

³⁰ - Н. Achelis «Apostolische Konstitutionen und Kanones», Realencyklopädie³, I, 735, 37–38.

³¹ - Achelis und Flemming «Die syrische Didascalia übersetzt und erklärt», caput XII и XIV (Texte und Untersuchungen, 25 Band, 2 Heft, 1904 года). Смотри и в русском переводе «Постановления Апостольские», I книга, Казань, 1864 года, 179–184 страницы: «Собравшись теперь вместе, мы – Пётр и Андрей, Иаков и Иоанн, сыновья Заведеевы, Филипп и Варфоломей, Фома и Матфей, Иаков Алфеев и Левий, прозванный Фаддеем, и Симон Кананит и Матфей, причисленный к нам вместо Иуды, также Иаков, брат Господень и епископ Иерусалимский, и Павел, учитель язычников, избранный сосуд, – собравшись все вместе, написали вам это кафолическое учение...» 183–184 страницы.

³² - Мы уже видели, что 3-й век считается бесспорной хронологической рамкой для Дидаскалии. Разногласия ученых касаются более точной фиксации в ее пределах, причем Achelis и Funk стоят за вторую половину III века, а Harnack решительно указывает на его первую половину. Впрочем, в одном из последующих своих сочинений – «La date de la Didascalie des Apotres» 1901 – и Funk перешел на сторону Harnack'a, о чем последний спешит заявить с чувством понятного удовлетворения (Die Chronologie II, 490 s.). Главное основание Achelis'a – упоминание о новацианстве – Harnack считает позднейшей интерполяцией, от которой, к сожалению, немало пострадали и все, вообще, рассматриваемые нами памятники.

³³ - Первое научное издание «Церковных канонов» на двух языках (греч. и немец.) Сделано известным канонистом Bickel'ем «Geschichte des Kirchenrechts» I, Giessen 1843, Beilage I, 107–132 s. Два лучших позднейших принадлежат Ad. Harnack'у: первое уже цитиров. Издание Didache – Die Lehre der zwölf Apostel... 193–238 s. (T. Und U. II, 1, Leipzig 1886) второе – «Die Quellen der sogenannten apostolische Kirchenordnung nebst einer Untersuchung fiber den Ursprung des Lectorats und anderen nieder. Weihen» (T. Und U. II, 5. Leipz. 1886). Дополнительные сведения Harnack'a о том же см. В его «Die Chronologie» II, 484–488 s. Leipzig 1904. «Каноны Ипполита», сначала полностью

были изданы В. В. Haneberg'ом «Die Canones Hippolyti» 1870, а затем переизданы и тщательно научно освещены Н. Achelis'ом «Die aeltsten Quellen des oriental. Kirchenrechts. Die Canones Hippolyti» (T. Und U. VI, 4, Leipzig 1891). Вся научная литература о них очень полно указана Harnack'ом «Die Chronologie...» II, 502–503 s. Vorbem. 3. Leip. 1904. На русском языке существует обстоятельная статья проф. А.П. Лебедева «Так называемые церковные каноны и их значение в вопросе о церковных должностях в древности» (Прибавление к творениям святых отцов, 40 т. 1887 г. 375–437 стр). А также краткая, но дельная статья проф. Л. Писарева «Каноны церковные святых Апостолов» (Православное богословие Энциклопедия VIII т. 448–455 стр. СПб. 1907), и отдел в доктор. Диссертации профессора В.Н. Мышцына «Устройство христианской церкви в первые два века», 362–371 стр., Сергиев Посад, 1909.

³⁴ - Ad. Harnack «Die Lehre der zwölf Apostel... Die Apostolische Kirchenordnung. Die Quellen derselben», 215 Seite (Texte und Untersuchungen, II, 4, Leipzig, 1884 года). О. Bardenhewer «Geschichte der altkirchlichen Literatur», I, 82 Seite, Freiburg im Breisgau, 1902 года.

³⁵ - «In bezug auf das Alter der Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt besteht noch eine kleine Kontroverse. Achelis, Ehrhard und Bardenhewer wollen nicht über das I. Jahrhundert 300 heruntergehen, während ich auch den Anfang des 4. Jahrhunderts offen gelassen, ja ihn empfohlen habe, und Funk, der früher das Büchlein bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts hinaufgerückt hatte, sich mir angeschlossen hat». Ad. Harnack «Die Chronologie», II, 485 Seite.

³⁶ - Л. (проф. А.П. Лебедев). «Так называемые церковные каноны...», 387 страница, Прибавления к творениям святых отцев, 40 часть, 1887 года.

³⁷ - Н. Achelis «Die Canones Hippolyti», 215, 236, 245 Seiten (Texte und Untersuchungen, VI, 4, Leipzig, 1891 года). Сравни статью того же Achelis'a «Apostolische Konstitutionen und Kanones» in Realencyklopädie³, I, 736 Seite, Leipzig, 1896 года. В ней автор, между прочим, говорит: «Подозрение, что в VIII книге Апостольских Постановлений использовано сочинение

Ипполита, лежит близко к истине и подтверждается непосредственным исследованием: глава дышит духом Ипполита и проникнута церковными отношениями Рима его времени», 736 Seite, 37–40.

³⁸ - Н. Achelis «Die ersten sechs Bücher beruhen auf der syrischen Didascalia, der erste Teil des siebenten Buches auf der Didache, das achte Buch auf Schriften des Hippolitus von Rom» in Realencyklopädie, I, 735, 18–20. Смотри также специальную монографию I. S. Drey «Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel», I. Untersuchungen über die Bestandteile, Entstehung und Zusammensetzung und kirchlichen Wert der apostolischen Constitutionen.

³⁹ - Ряд относящихся сюда древних свидетельств приведён в статье Н. В. Благоразумова «О Постановлениях Апостольских», Православное Обозрение, 1862 года, 446 страница и следующие.

⁴⁰ - F. Lauchert-Krüger «Die Kanones der wichtigsten Konzilien nebst den apostolischen Kanones. Concilium Quinisextum», 101 Seite, Freiburg im Breisgau und Leipzig, 1896 года. Сравни Никодима, епископа Далматинского: «Правила православной церкви с толкованиями», том I, 434 и 440–444 страницы, Санкт-Петербург, 1911 года.

⁴¹ - Доказательства этого смотри у профессора Н. А. Заозерского «Об источниках церковного права в первые два века», Прибавления к творениям святых отцов, 1894 года, 170–235 и 476–523 страницы, и у Н. П. Аксакова «Предание церкви и предания школы», II глава «Авторитет Апостольских Постановлений как канонического памятника», 17–22 страницы, Сергиев Посад, 1910 года.

⁴² - Любопытную аналогию данному факту представляет и история другого апостольского установления – так называемого «института семи» (Деян.6:1–6). Будучи чисто местным и временным явлением иерусалимской церкви, вызванным к бытию особыми, случайными обстоятельствами (Златоуст, Беседа XIV-я на VI главу Деяний, IX, 1 книга, 133 страница и следующие, Санкт-Петербург, 1903 года), институт этот вскоре

исчез из жизни, уступив своё место другим, более развитым служениям харизматической и должностной иерархии (профессор В. Н. Мышцын, Цитируемое сочинение, 36–37 страницы). Но спустя два века, то есть в ту же «около-киприановскую эпоху», память о нём снова ожила в церковном сознании, которое соединило этот институт с иерархическим «диаконатом», и притом столь тесно и прочно, что древняя церковь строго держалась и самой цифры «семь» в исчислении диаконов, закрепив её даже особым соборным канонем (Неокесарийский собор, 15-е правило).

⁴³ - Недурной разбор их дан ещё в старых статьях Н. Комарова и В. Михайловского «Об Апостольском соборе и мнимой распре апостолов Петра и Павла», частично приведённых в сборнике М. Барсова «Сборник по истолковательному и назидательному чтению Деяний святых апостолов», Симбирск, 1894 года, с 316–354 страницы. С современным состоянием вопроса знакомят профессора: Ф. И. Мищенко «Речи апостола Петра по книге Деяний», глава IX «Речь на соборе», 311–325 страницы, Киев, 1907 года, и В. Н. Мышцын «Устройство христианской церкви в первые два века», 2–10 страницы, Сергиев Посад, 1909 года. Обстоятельный обзор и разбор всех критических теорий относительно источников Апостольского собора неоднократно предложен профессором Н. Н. Глубоковским: «Благовестие христианской свободы в послании апостола Павла к Галатам», 56–80 страницы, Санкт-Петербург, 1902 года, и «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу», книга I, 111 и 132 страницы, Санкт-Петербург, 1906 года. Сжатый, но прекрасный очерк этого дан и в его вышеупомянутой статье «Иерусалимский апостольский собор» (Православная богословская энциклопедия, VI том, 427 страница и следующие, Санкт-Петербург, 1905 года).

⁴⁴ - Carl Clemen Carl Clemen «Die Chronologie der paulinischen Briefe aufs neue untersucht», § 6 «Die Bestreitung der paulinischen Briefe», 28 sequens, Halle, 1893 года.

⁴⁵ - O. Pfleiderer «Paulinische Studien. Der Apostelconvent» (Jahrbuch. Für Protestant. Theologie. Leipzig 1883).

⁴⁶ - K. Schmidt «Annahme jetzt als antiquiert betrachtet werden» in RE3, «Apostelconvent» 704, 23. Meyer-Wendt выражается о подобных тенденциях, что они теперь «merklich geschwunden» – Kritisch-exegetische Kommentar... Apostelgeschichte 14 s. 8 Auf. Göttingen. 1899.

⁴⁷ - G. Besch «Das Aposteldekret nach seiner kanon. Und ausserkanon. Textgestalt untersucht», XXVIII, 3 H. II ser. XIII, 3. 2 s. Leipzig 1905.

⁴⁸ - Лучший разбор возражений старотюбингенской школы дан в монографии Wilhelm Schenz'a «Historisch-exegetische Abhandlung über das erste allgemeine Konzil in Jerusalem, nebst einer gedrängten Würdigung der neueren Kritik der Gegner aus der Tübingen Schule» (разобраны Баур, Швеглер, Целлер и Гильгенфельд). Последующая отрицательная литература критически освещена в трудах Thomas «L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique. La réunion de Jérusalem» (Revue des questions historiques, tomus XLVI, 400–461, 1889 года); R. Cornely «Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros», III pars, editio altera, Parisiis, 1896 года, 329 pagina и sequens; M. Gotth. Resch «Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt», 1905 года (Texte und Untersuchungen, XXVIII, 3 и XIII, 3); Alf. Seeberg «Die beiden Wege und das Aposteldekret», Leipzig, 1906 года; Theod. Zahn «Einleitung in das Neue Testament», zweite Auflage, Leipzig, 1900 года, I Band, 120, 121 и 127 Seiten, и II Band, 346 Seite; Harnack «Lukas, der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte», Leipzig, 1906 года, 90–96 Seiten, и его же «Die Apostelgeschichte», Leipzig, 1908 года. В русской литературе сжатые, но обстоятельные разборы и старых, и новых возражений сделаны в трёх уже названных трудах профессоров Глубоковского, Мышцына и Мищенко. Так, у последнего мы, между прочим, читаем: «Обозревая все эти теории (новейших фрагментаристов), можно подумать, что в позднейшее время сделаны какие-нибудь выдающиеся открытия и найдены древнейшие источники книги Деяний... Но в действительности ничего подобного не случилось. Все эти сложные, иногда претендующие едва ли не на математическую точность,

построения созданы исключительно путём силлогизмов и выводов на почве единственного и единого фактически существующего текста книги Деяний». «Речи апостола Петра по книге Деяний», 313–314 страницы.

⁴⁹ - В дополнение к предыдущей литературе, сошлемся еще и на статью К. Schmidt'a написанную, в общем очень умеренно и объективно и удостоверяющую подлинность известий Луки об Апостольском соборе: «Lukanische Bericht von AK durchaus geschichtlich treu ist» (RE. «Apostelkonvent», I b.–705 s. 3 Auf. Leipz. 1896). На русском языке общий вопрос о композиции книги Деяний обстоятельно разработан в магистерской диссертации Ивана Николина «Деяния святых апостолов», Серг. Посад 1895.

⁵⁰ - Th. Barne «The apostolic conference, at Ierusalem: a study in chronology and criticism» 307 p. The Expositor, 1896, 4.

⁵¹ - H. Soden – «Hand-Kommentar zum Neuen Testament». Apostelgeschichte2. Freib. In Breisg. 1893.

⁵² - O. Holzmänn – «Der Apostelconvent» Zeit. F. Wissen. Theolog. 1882, Hef. 4 и 1883, H. 2.

⁵³ - C. Clemen – «Die Chronologie der paulinischen Briefe» Halle, 1893. Ejusdem «Paulus, sein Leben und Wirken» I–II, Th. Giessen 1904.

⁵⁴ - Schenz – Opus citir. 39 s.

⁵⁵ - Zahn – Op. Cit. См. Хронология, таблицу, прилож. В конце II тома.

⁵⁶ - Lighthfoot – «Dissertation of the Apostolic age», London 1892, 151 и 156 p.

⁵⁷ - Мышцын – Цитируемое сочинение – 38 стр.

⁵⁸ - Глубоковский «Иерусалимский Апостольский собор». Бог. Энцикл. VI т. 431 стр.

⁵⁹ - Мищенко – Цитируемое сочинение, 309 стр.

⁶⁰ - Hefele-Leclercq «Historie des Conciles» T. I. Pars I, 125 p. И II, Appendic 1, p. 1047.

⁶¹ - Mansi – Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio – 24 p.

⁶² - Фр. К. Функ – «История христиан. Церкви от времен апостольских до наших дней». В русский переводе, со значит. Измен. Дополн. И предисловием проф. П.В. Гидулянова. Москва 1911 г. Стр. 28.

⁶³ - Дюшен – «История древней церкви», 31 стр. Том I, перев. С пятого франц. Изд. Под ред. Проф. И. В. Попова и А. П. Орлова». Книгоизд. «Путь», Москва 1912.

⁶⁴ - K. Schmidt «Apostelconvent» in RE3 705, 56.

⁶⁵ - Meyer-Wendt Kritisch-exegetische Kommentar iiber N. T. III Abth. Apostelgeschichte, 66 s. 8 Aufl. Göttingen 1899. За 52 г. Довольно решительно высказывается и R. Achelis «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten» I, 45 и 61 s. Leipzig 1912.

⁶⁶ - Лучшим руководителем на этом весьма трудном и ответственном пути, требующем также и солидной филологической эрудиции, является универсальный Ad. Hamack в двух своих специальных новых работах: «Lukas der Arzt». Leipzig 1906 и «Die Apostelgeschichte», Leipz. 1908, В предисловии к последней Harnack, упомянув о том, что еще предшествующей работой (Lukas...) Ему удалось снять значительную часть неосновательных упреков с св. Луки, говорит, что по тому же пути должны идти и дальнейшие труды – «nicht durch historisirende, mehr oder weniger, subjective Apologetik, sondern durch den ptinktlchen Aufweis von Tatsachen und einander sttitzenden Beobachtungen», 20 s. На русском языке полезна здесь вся «глава восьмая диссертации И. Николина 299–355 стр.

⁶⁷ - Schürer E. Geschichte des izraelitischen volkes im Zeitalter Jesu Christi III, 32 s. Leipzig 1902. Он относит событие Juden-Austreibung fus Rom к 49 году по РХ

⁶⁸ - Прекрасным пособием для установки внешних хронологических данных служит Chronologische Obersicht Zahn'a. Приложенный к его замечательному «Binleitung in das Neue Testament», II, 629–645, Leipz. 1900. А также и § 10 De temporibus rerum narratum у F. Blass'a в «Acta apostolorum» 21–24. Gottingen 1895.

⁶⁹ - Zahn «Binleitung...» II, 629–631, и профессор Н.Н. Глубоковский «Благовестие христианской свободы в послании к Галатам», 72–74 стр. СПб. 1902.

⁷⁰ - О крепкой внутренней связи, которая первоначально существовала между названными христианскими общинами и их церковью-матерью в Иерусалиме убедительно свидетельствует авторитетный и древний вариант текста Деян.9:31. Современный text. Resept., следуя кодексам EHLP, имеет здесь форму: Αἱ ἐκκλησίαι... Но научно-критические издания текста считают это неправильным и основываясь на более древних кодексах XABC восстанавливают первоначальное чтение ἡ ἐκκλησία, чем удостоверяется тот важный факт, что в более раннее время все палестинские христианские общины (Иудея, Галатия, Самария) не образовывали отдельных самостоятельных церквей, а входили в состав одной – Иерусалимской церкви. Изменение этого, по призыванию F. Blassa последовало лишь позднее (Αἱ ἐκκλησίαι – Деян.15:41; 1Кор.16:1; Гал.1:22). Frider. Blass – «Acta apostolorum»... 121 p. Cöttingen 1895. Ср. Ф. Мищенко – Цитируемое сочинение, стр. 276, прим. 2-ое. См. Также в диссертации Вл. Троицкого (ныне архимандрита Иллариона) «Очерки по истории догмата о церкви», 15 стр. И 54–56 стр. Сергиев Посад 1912.

⁷¹ - Möller-Schubert «Греческая библия В. 3. (Septuaginta) сама по себе – памятник начавшегося сплава (Verschmelzung) еврейского духа с эллинистическими элементами», Lehrbuch der Kirchengeschichte» 2–48 s. Tübingen 1902.

⁷² - Th. Tomas: «Фактически Иерусалимская церковь, во главе с апостолами и старцами, долгое время сохраняла всецело иудейскую физиономию (phisionomie toute juive). Она продолжала участвовать в церемониях храма и имела те же часы молитвы (Деян.2:46, 3:1, 21:24, 26, 24:17–18). Первые христиане по внешности ничем не отличались от иудеев, разве только как люди более усердные и преданные (plus fervents et plus dévots)... Они ничем не отличались от своих соотечественников в послушании закону и культу и не отрицали ничего из того, на что прежде имели обычай смотреть как на религиозную обязанность». «L'église et les judaïsants à l'âge

apostolique» (Revue des questions historiques, 407, 408 paginae, tomus 46, 1889 года). Möller-Schubert: «Само собою понятно, что они (иерусалимские иудео-христиане) оставались в формах освящённого отеческого закона, не только в области нравов и житейского обихода, но и в сфере богопочитания». «Lehrbuch der Kirchengeschichte», Leipzig, 1902 года, I, 2 Auflage, 55 Seite, Tübingen.

⁷³ - Н. Achelis: «Soweit es in ihren Kräften ('зилотствующих') stand, stellten sie es wiederum zu einer innerjüdischen Sekte machten». Opera citata, I, 55 Seite.

⁷⁴ - Этот Иаков, получивший название «Праведного», был, по всей вероятности, сыном Клеопы и Марии и приходился двоюродным братом Господа по плоти. См. Обстоятельное исследование данного вопроса в брошюре проф. А. П. Лебедева «Братья Господни. Обзор и разбор древних и новых мнений по вопросу». Москва 1905. Ср. Th. Zahn «Brüder und Vettern Jesu in Forschungen» VI t. 1900.

⁷⁵ - Н. Achelis: «In der Gemeinde Jerusalem eine Radikalpartei gab, ehemalige Pharisäer, die auch als Christen den Eifer um das väterliche Gesetz sich bewahrt hatten». Opera citata, 46 Seite

⁷⁶ - А.В. Горский. «История евангельская и церкви апостольской. Академические лекции по подлинным и собственноручным его запискам». 279 стр. Издание второе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902 г.

⁷⁷ - Э. Ренан «Антиохия – «столица Востока – третий город всего Мира (после Рима и Александрии – Ios. Flav. De bello jud. III, II, 4 et Strabon XVI, II, 5) была центром христианства северной Сирии. В этом городе насчитывалось свыше 500 тыс. Жителей, другими словами, он почти равнялся Парижу, до его недавнего разроствания. В нем же была и резиденция римского наместника Сирии. «Апостолы», перев. С франц. М.А. Шишмаревой, изд. Н. Глаголева, СПб. 151 стр. Сравн. В известном труде Н. Achelis'a «Das Christentum... – специальный экскурс Die drei Weltstädte, II, 430 s. Leipz. 1912.

⁷⁸ - В ветхозаветных книгах оно известно под совершенно иным именем אַרָמָא или אֲרָמִיָא «Арама» или «Арамитов»,

служившим одновременно обозначением и самой страны, и населявшего ее народа (4Цар.18:26; Езд.4:7; Дан.2:4). Но еще LXX перевели это греческим термином ἡ Συρία и Συριοί, что представляет из себя сокращенную форму слов Ἀσσυρία и Ἀσσυριοί – первых и главных поработителей Арама, сообщивших ему и свое имя. В такой, именно, или аналогичной с ней форме (Su-ri, Su-edin) фигурирует это имя и в клинообразной, древневавилонской литературе. См, G. Beer «Syrien» in RE3, 281 sq. 19 b. Leipz. 1907.

⁷⁹ - Сходясь в признании того факта, что последователи новозаветной религии, именно, здесь и в это время получили имя «христиан», ставшее для них главным и собственным именем, ученые историки и экзегеты сильно разногласят в определении источника этого термина и его первоначального смысла. Одни считают его почетным именем, которым назвала себя самоопределившаяся община христиан, в отличие от родственной ей группы иудеев. «Так как в Антиохии было много необрезанных последователей новой религии, то они не захотели считаться сектой иудейства и почувствовали потребность в новом наименовании» – говорит например, популярный протестантский комментарий Meyer-Wendt'a. – 214 s. Но другой, не менее популярный, католический комментарий освещает вопрос совершенно иначе: «так как союз (coetus) верных был составлен здесь, по большей части, из язычников и людей чуждой нации, то он уже eo ipso отличался от иудейской синагоги, почему и получил от жителей города новое наименование. Сами христиане называли себя «братья», «ученики», «святые», «верные...» А иудеи называли их «назореями». Следовательно, новое имя дано было язычниками, по аналогии с «иродианами», «карпократианами», «симотанами» (см. У Тацита, Светония и другие). Snabenbauer Comment. In Acta Apostolorum, 204, Parisiis 1899. Не трудно видеть, что католический экзегет здесь почти всецело повторяет то подробно филологически и исторически мотивированное объяснение термина «христиане», какое дал еще Э. Ренан, который из латинской (christianus), а не греческой формы этого термина остроумно вывел, что оно «было дано римскими

властями, как полицейская кличка» (Э. Ренан «Апостолы» – 161 стр.). К такому объяснению примыкает и Harnack, который также склонен видеть в имени «христианин» первоначально даже чуть ли не презрительную кличку (Spottnamen), опирая эту догадку и на свидетельство одного христианского писателя II в. (Феоф. Ad Autolic. I, 12 «περὶ τοῦ σε καταγελᾶν μου, καλοῦντά με Χριστιανόν, οὐκ οἶδας ὃ λέγεις» см. «Mission und Ausbreitung d. Christentums» 2 II, 102 s.

⁸⁰ - Евсевий «Церковная история», кн. 2, гл. 3-я, стр. 66-я. Eusebius, «Kirchenge-schichte» II, 3, 4, 114 s. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten, herausgegeben von der kirchenvster-Commision der Königlich-Preussisehen Akademie der Wissensehaften. Recen. Ж. Schwartz und Th. Mommsen (Rufin.) 1906 г.

⁸¹ - По Zeittafel'ю Th. Zahn'a. (Einleitung in d. NT, II, 644 s. Leipz. 1900) голод этот имел место в Иудее около 46–48 г. А путешествие Павла и Варнавы в Иерусалим приходилось на осень 44 года.

⁸² - I. Thomas «Проповедь Варнавы и Павла звучала, как новая религия, где иудеи и язычники принимались безразлично и где иудеям мало-помалу поглощался и пропадал (absorbe et perdu)». Op. Cit. 412 p.

⁸³ - А.В. Горский. «цитируемое сочинение» 273 стр. Ср. Schenz'a: «Теперь осуществилась вся совокупность условий, которая делала Антиохию плодоносной матерью многочисленных языческо-христиан, подобно тому, как Иерусалим всего больше произрастил иудео-христианских насаждений». Op. Cit. Э. Ренан. «Именно здесь (в Антиохии) впервые основалась христианская церковь, свободная от связи с иудейством, здесь началась великая проповедь апостольской эпохи, здесь окончательно сформировалась личность св. Павла. Антиохию можно назвать вторым этапом развития христианства. В смысле чистоты (?) Христианской идеи с ней нельзя сравнить ни Рим, ни Александрию, ни Константинополь». «Апостолы» – 156 стр.

⁸⁴ - Так как в первом стихе XV главы Деяний дан, так сказать, casus belli антиохийской распри и самого Апостольского собора, то точная установка его текста и правильная его интерпретация имеют особенную важность и для нашей цели. Со стороны текста здесь есть серьезные варианты. Основной текст по критическому изданию F. Blass'a имеет здесь следующую форму: Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῇτε [τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως], οὐ δύνασθε σωθῆναι. К нему он указывает, во-первых, одну важную пояснительную вставку, имеющуюся в кодексах Syr. ph. mg. после Ἰουδαίας – τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων, и одну незначительную замену, по кодексам D, Sah., Syr. ph. mg., после слов καὶ τῷ ἔθει – Μωϋσέως περιπατῇτε. Первая вставка (она заверена Златоустом) относительно того, что «некоторые, пришедшие из Иудеи, были и уверовавшими от фарисейской ереси», представляет из себя, очевидно, конъектуру на основании последующего контекста (5 стих) и совершенно согласна с истиной. Действительно, христиане из бывших «фарисеев» были самыми нетерпимыми «ревнителями» закона, принесшими с собой и в христианство тот «квас фарисейский», от которого предостерегает и апостол Павел (1Кор.5:6–7; Гал.5:9). «Что в Иерусалиме были такие неумеренные ревнители закона – это ясно и из Гал.2:4–5; что они могли прийти в Антиохию – это косвенно можно вывести оттуда же – Гал.2–12. В Антиохию же они пришли как в главный центр «языко-христиан». Snabenbauer – 254–255.

⁸⁵ - Н. Achelis в своей статье Das Apostelkonzil und das Aposteldecret (in Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. 1, 51 sq. Leipz. 1912) остроумно подмечает существовавшее тогда разделение христиан на «великих» и «малых» – Die Grossen und Geringer, – основанное, по-видимому, на неправильность толкования слов Спасителя (Мф.5:19).

⁸⁶ - Критическое издание Бласса (Blass) к данному стиху предлагает следующие важные варианты. Во-первых, начало стиха вместо родительного падежа самостоятельного, согласно второй редакции основного текста, имеет полную форму:

ἐγένετο δὲ (или οὖν) στάσις καὶ ζήτησις οὐκ ὀλίγη. В кодексе E. 68 слово ζήτησις опущено. Сам Бласс указывает в качестве параллели к этому месту Ин.3:25, где используется форма συζήτησις. Далее, вместо πρὸς αὐτούς в кодексе D читается σὺν αὐτοῖς. Особо значима вставка, следующая за этими словами, в Syrus Philoxenianus marginalis Gigas (Sur. ph. mg. Gig.): «ἔλεγεν γάρ ὁ Π. μένειν (Blass: manere jubebat) οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν διισχυριζόμενος, οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς τῷ Π. καὶ Β. τισὶν ἄλλοις ἀναβαίνειν, ὅπως κρίθῃσιν ἐπ' αὐτῶν περὶ τούτου». Здесь спор Павла и Варнавы с иудаистами обрисован более резко и конкретно; при этом путешествие в Иерусалим представлено как прямой результат вызова иудаистов, что, по мнению Бласса (Blass, 165), противоречит Гал.2:2, где говорится (κατὰ ἀποκάλυψιν – Blass 165 s.).

⁸⁷ - Мысль о том, что здесь затрагивалась и национальная гордость иудеев подробно развита св. Иоанном Златоустым в XXXII беседе на Деяния Апостолов, издание Петербургской Духовной академии, т. IX 289–294 стр. 1903. См. Также статью В. Троицкого «Понятие о церкви в противу иудейской полемике первых двух веков», стр. 2: Иудейство того времени, когда встретилось с ним христианство, можно охарактеризовать двумя чертами. Это, во-первых, – строгий национализм иудейской религии, во-вторых, внешний обрядовый характер этой религии... Национализм религии тесно был связан с обрядовой жизнью иудейства; обряды делали иудеем (прозелитизм), а без обрядов иудей был ренегатом своего племени». Богословский вестник, май, 1912. Статья эта – отдел из вышеназванной диссертации «Очерки из истории догмата о церкви», см. Стр. 64-ю.

⁸⁸ - . Snabenbauer «Isti Judaisantes provocabant ad apostolos in Jerusalem», т.е. Они ложно провоцировали авторитет иерусалимских апостолов... Commentarius 256 p.

⁸⁹ - Н.П. Аксаков «Итак уже с антиохийского собрания, постановляющего и избирающего, открывается соборная деятельность неразделимой церкви. Прибавление к церковным синодальным ведомостям – 1906 г. № 16, 851 стр. Журналы и Протоколы заседаний...» I, 23 стр. СПб. 1906.

⁹⁰ - Основная критическая редакция текста имеет здесь форму τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν, что Бласс (Blass) совершенно справедливо относит к антиохийским братьям (Blass, 165). Вторая редакция (D, Syrus Philoxenianus) имеет менее определённое αὐτοῖς; но и её только одно, сравнительно малоавторитетное издание Gigas, переводит как aliquis ex illis, то есть с намёком на иудействующих.

⁹¹ - Полную аналогию этому Thomas остроумно видит в факте раннейшего укрывательства апостола Павла из Иерусалима и его бегства в Кесарию, которое в одном случае мотивируется настойчивыми просьбами «братий» (Деян.9:29–30), а в другом – специальным божественным откровением (Деян.22:17–21). Thomas 422 s.

⁹² - При таком взгляде на антиохийское посольство, проясняется и смысл довольно загадочной безличной фразы текста: «то положили Павлу, Варнаве и некоторым другим из них отправиться по сему делу...» (Деян.15:2). Фразу эту, очевидно, надо превратить в личную и тогда она получит такой вид и смысл: «Павел, Варнава и некоторые другие из них (т.е. Антиохийцев) положили, или решили отправиться по сему делу». Догадка же г. Аксакова, что при сказуемом «положили» надо разумеать подлежащее «смущенные братья», т.е. Вся антиохийская церковь, якобы увлеченная Иерусалимскими пришельцами, и не иметь надежной опоры в тексте, и, главное, совсем не вяжется с выясненной нами внутренней логикой фактов. В полном согласии с нами освещается вся история антиохийского посольства и у протоиерея А.В. Горского «цитируемое сочинение» 279–280 стр.

⁹³ - Недаром, поэтому, проф. Глубоковский подчеркивает «необычайное значение разбираемого эпизода в личной истории Павловой, так как здесь затрагивался ее жизненный нерв. Поэтому отмечается и особый мотив божественного откровения (Гал.2:2), которым апостолу внушено было свыше, что, исполняя поручение антиохийцев, он получит удовлетворение и личных и миссионерско-благовестнических запросов». «Благовестник христианской свободы» – 76–77 стр.

⁹⁴ - Такому соблазну поддается, между прочим, и один из лучших комментариев данного текста Meyer-Wendt'a: «der feirlichen Entsendung aus Antiochie entspricht die feirliche Aufnahme in Jerusalem.» – 258 s.

⁹⁵ - Термины «οἱ δοκοῦντες», «στῦλοι», «qui videbantur» «мнимые» – некоторыми принимаются за оттенок иронии, будто бы сквозящей в словах и отзывах апостола Павла о старейших апостолах, главное основание к чему усматривают в Гал.2:6. Но весь контекст повествования и самый характер взаимных отношений апостолов исключают возможность подобного предположения. Несомненно, что апостол Павел отзывался о старейших апостолах bona fide, как это ясно и из целого ряда параллелей (1Кор.11:5, 12:11). Поэтому, если даже, в согласии с Гал.2:6, тут и допустить возможность некоторой иронии, то необходимо относить ее не к самим апостолам, но к манере иудействующих трактовать это слишком внешне и показно. См. Thomas – 420 p. и профессор Глубоковский – 73 стр.

⁹⁶ - Развитие и доказательства этого смотри в обстоятельной статье Sieffert'a in RE3 «Pharisäer und Sadducäer», в особенности 268 и 279 s. 15 b. Leipz. 1904.

⁹⁷ - Так, именно смотрит на дело и св. Иоанн Златоуст: «восстали же некоторые из фарисеев, еще страдавшие любоначалием и желавшие подчинить себе верующих из язычников» – Беседа XXXII, 291 стр. т. 9. СПб. 1903. Твердое основание для сего дает и Евсевий, когда говорит, что в числе уверовавших иерусалимских иудеев находилось «много и из бывших старейшин» – πολλῶν οὖν τῶν καὶ ἀρχόντων πιστευόντων Eusebius, II, 23, 10, 168 s. Евсевий, II, XXIII, 103 стр.

⁹⁸ - Hefele-Leclercq Op. Cit. Appendice I. Le concile apostolique de Jerusalem, 1057 p. Наоборот, догадка Mansi, Calmet и Cornelius a Lapide, основанная, в свою очередь на Епифании и Филастрии, что во главе иудействующих зилотов стоял известный еретик апостольского века Керинф, не выдерживает исторической критики: во-первых, по полному молчанию об этом священных авторов и наиболее авторитетных ересеологов (Ириней и Феодорита); а во-вторых, и потому, что выступление Керинфа по свидетельству Евсевия и Феодорита падает на

эпоху Домициана, или даже Траяна, т.е. Тридцатью-сорока годами позднее иерусалимского собора, когда уже никого из 12-ти апостолов, за исключением Иоанна Богослова, не было даже и в живых (Mansi. «Op. Cit.») I, 24. Notae. Sev. Binii. Schenz. «Op. Cit.» 23 и 43 s. Евсевий Памфил «Церковная история» III кн. XXVIII гл. 160–162 стр. Справ. Eusebius, Werke II b. 255–259 s.

⁹⁹ - Meyer-Wendt: «Требование обрезания имело принципиальное значение: с ним был соединен весь закон Моисея» (Гал.5:3). Kritisch-exegetischer Kommentar über die Apostelgeschichte, 8-е издание, Göttingen, 259 с.

¹⁰⁰ - H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr., Mainz, 1904, 191 с.

¹⁰¹ - Hefele, K.J. von, Leclercq, H., Histoire des conciles d'après les documents originaux, Paris, 1907–, т. [уточнить], 1050 с.: «L'exclusivisme juif se maintenait à l'aide d'une triple barricade qui rendait l'affiliation au judaïsme illusoire quand elle n'était pas absolument impraticable. Cette triple barrière, c'était la circoncision, l'interdiction des mariages mixtes et la distinction entre viandes permises et viandes défendues».

¹⁰² - Из протестантских канонистов сошлемся на K. Schwartz'a, R. Sohm'a, Bickel'я и A. Harnach'a, а из русских приведем мнение профессора Бердникова «Считать апостольский собор вселенским едва ли возможно». Архиепископ Финляндский Сергей приравнивает его к епархиальному, так как тут одна община – иерусалимская, отвечает другой – антиохийской». Церковные синодальные ведомости 1906 г. № 16, 844 стр. I т. 17 стр. Здесь, кроме неправильной исторической перспективы, допущена еще одна неточность: местным назван собор касающийся, по взгляду самого же автора, не столько местных, сколько посторонних интересов (антиохийской церкви), что ведет к нежелательной путанице терминологии.

¹⁰³ - Это мнение защищают Mansi, Opus citatum, том I, 23 страница; Schenz, Opus citatum, в особенности параграфы 16–17 «Generalsynode» и «Der encykliche Charakter des Schreibens»,

60–98 страницы; Leclercq, Henri, Manuel d'archéologie chrétienne, Paris, 1907, том I, 103 страница; и его же Appendice I в Hefele, Karl Joseph von, Leclercq, Henri, Histoire des conciles d'après les documents originaux, том I, часть II, 1047 и следующие страницы. Из русских – протоиерей А.В. Горский, П.Я. Светлов, Н.П. Аксаков. Отчасти профессора – Н.Н. Глубоковский и Н.А. Заозерский

¹⁰⁴ - Профессор Н.Н. Глубоковский, «Журналы Предсоборного Присутствия», в Прибавлениях к Церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Синоде, за 1906 год, номер 16, страница 847. Смотри также том I, 19 страница.

¹⁰⁵ - Н. Аксаков «Не вопросы одной только антиохийской церкви или внутренний раздор самой иерусалимской церкви занимал Апостольский собор; но мировой вопрос о том, быть ли христианству только сектой иудейства, как представляли его иудеи, или явиться новой верой и новой тварью, в которых закон упразднен благодатью»? Протоколы... I, 26 стр.

¹⁰⁶ - За аналогию иерусалимского Апостольского собора, именно, со вселенскими, а не с ближайшими после него монтанистическими или пасхальными соборами говорит и то общее состояние церковной жизни, при котором происходили все эти соборы. Несомненно, что в эпоху иерусалимского собора, когда христианских церквей было немного и когда они были сосредоточены, приблизительно, в одной и той же территории, а главное, когда все они были объединены верховным авторитетом самих апостолов, все условия церковной жизни благоприятствовали, именно, росту вселенской идеи церкви. Иначе было во II–III веках, когда прежние духовные связи сильно ослабели, а новые – начавшие действовать со времени торжества христианства в IV в., еще не сложились. Мы, разумеется, исключаем здесь тенденциозную протестантскую теорию – что «кафоличность» церкви, как искажение ее чистой примитивной формы – явилась будто бы позднее и не могла существовать в первоначальной апостольской церкви. Косвенное же подтверждение нашего взгляда укажем еще и у профессора Суворова «Прибавление к церковным синодальным ведомостям» 1906 г., № 21, стр. 1035.

¹⁰⁷ - Schenz «Opus cit.» 61 s.

¹⁰⁸ - Baumgarten M. Apostelgeschichte, oder Entwicklungsgang von Jerusalem bis Rom I–II b. Zweite Aufl. 1859. Meyer, H. A. Wilgelm «Apostelgeschichte» (Commentar...) Gottingen. 1838. 1 Aufl. Но Meyer-Wendt, 8 Aufl. Gottingen 1899, мнение это несколько смягчил и изменил, как увидим ниже.

¹⁰⁹ - Mosheim I. L. Commentarii De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum. Helmst. 1753.

¹¹⁰ - Weiss. B. «Die Apostelgeschichte». Leipzig 1893. Fr. Spitta «Die Apostel geschichte, ihre Quellen und deren geschichtlichen Werth». Halle 1891. A. Hilgenfeld «Die Apostelgeschichte nach ihren Qucllenschriften untersucht», 1896. Wemacker «Die apostolische Zeitalter der christliche Kirche». Freiburg im Beisgau 1892. Meyer-Wendt «Die Apostelgeschichte» 8 Aufl. Gottingen 1899. Впрочем, последний автор, как умеренный протестант, хотя и допускает присутствие на соборе всей церкви, но активную роль народа несколько ограничивает. Так, в комментарии на 6 ст. мы у него читаем: «присутствие более широкого представительства общины при собрании более почетных» (по его терминологии Honoratioren) здесь не отмечено; но судя по 12 и 22 стихам оно предполагается. Фарисеи предъявили свое требование о соблюдении Моисеева закона в открытом собрании общины, где Павел и Варнава возвещали о своей благословенной миссии. Услыхав это, «более почетные» собрались для обсуждения данного пункта. При этом обсуждении присутствовали и прочие члены общины». 259 s. Из членов Предсоборного присутствия такие взгляды проводили: Аксаков, о. Рождественский, о. Светлов и «Особое мнение меньшинства».

¹¹¹ - «Apostoli tamquam hujus controversiae judices, ad decidendum et definiendum; presbyteri, velut inquisitores veritatis, ad disputandum et consultandum; plebs autem non vocata interfuit, non quidem ad examinandum, sed ad audiendam apostolorum sententiam, cui obtemperare deberet» – Mansi «Op., cit.» 24 s.

¹¹² - Schenz «Op. Cit.» 62 s. У него же и цитата из Schmidt'h «Die Bisthumsynode» I, 175 s. Anmerk. 1. Кстати, любопытно здесь отметить, что, со взглядами двух приведенных нами

католических богословов совпадает и мнение профессора-протоиерея П. Я. Светлова, говорившего, буквально следующее: «бесспорно, что этот первый вселенский собор представлял всю церковь: епископов – апостолов, пресвитеров и мирян. Здесь только не ясно решено, какую юридическую ценность имело участие пресвитеров и мирян. Но юридическая обстановка исключалась обстоятельствами, при которых состоялся собор, характером эпохи, когда действовало начало любви, когда у верующих было одно сердце и один дух» (Прибавление к церковным синодальным ведомостям, 1906 г., № 16, стр. 844. См. Также I, 16 стр.). Не поторопились ли, поэтому, некоторые из членов Предсоборного присутствия обвинят отца Светлова в симпатиях к протестантизму?

¹¹³ - Leclercq Op. Cit. Appendice I, 1057 p.

¹¹⁴ - А.В. Горский «цитируемое сочинение» 281 стр.

¹¹⁵ - Профессор Н.С. Суворов «Журналы и Протоколы Предсоборного присутствия» Прибавление к церковным синодальным ведомостям, 1906 г. № 21, 1305 стр.

¹¹⁶ - Профессор П.П. Глубоковский «Иерусалимский собор апостольский», Православная богословская энциклопедия, VI т. 432 стр.

¹¹⁷ - Несколько позднее, именно, на заседаниях Предсоборного присутствия профессор Н. Н. Глубоковский сделал попытку углубить экзегезис соответствующего отдела книги Деяний и вывести отсюда ряд более определенных заключений. Но едва ли и эту попытку можно признать вполне удавшейся, так как она хотя и вносит большую определенность в его окончательные выводы, но также далеко не свободна со стороны своих посылок от упрека во внутренней несогласованности и в противоречии с тем, что сказано было раньше. Так, например, мы очень затрудняемся определить то крайне тонкое, можно сказать, неуловимое различие, какое он проводит в двух своих выводах (под цифрами 2-й 3-ей) между прелиминарными рассуждениями антиохийцев: 1) со всей иерусалимской церковью и 2) лишь с одними апостолами. Антиохийцы и по отзыву профессора Глубоковского,

«апеллируют ко всей иерусалимской церкви и со всей с нею делятся своими сообщениями»; но, с другой стороны, он тут же добавляет, что «фактически, антиохийцы обращаются лишь к апостолам и пресвитерам» (1 т. 19 стр.). А как же, спрашивается, если не тоже фактически обращались они ко всей церкви и предварительно диспутировали с ней, о чем так сильно и так хорошо он сам же говорил в вышеприведенной цитате: «после неоднократных общих рассуждений при равноправном участии всех верующих»? и т.д. При чем же теперь вновь вводимое ограничение, что фактически и до собора антиохийцы обратились лишь к одним апостолам и старцам? Если только это последнее обращение считать фактическим, то как же смотреть на признаваемые автором (следов. тоже фактическая) «неоднократные общие рассуждения со всей церковью»? Ведь не считать их же их, в самом деле, в отличии от первых, «официальными» или «юридическими» так как это коренным образом противоречило бы самому существу взглядов автора. Значит и эти «общие рассуждения» можно назвать только фактическими. Тогда исчезает всякое различие между теми и другими prelimинарными, предсоборными рассуждениями (т.е. между частной беседой с апостолами и между общими рассуждениями со всеми). Автор, по-видимому, и сам прекрасно чувствовал недостаточную логическую спаянность всех своих посылок, почему и вынужден был прибегать здесь ко множеству уступительных и ограничительных частиц – «однако же», «но», «лишь», «тем не менее».

¹¹⁸ - Затрудняемся мы также понять и еще одну, по счету четвертую, посылку профессора Глубоковского, и установить ее связь с предшествующими. В тех он признал, что для расследования дела на соборе присутствовали только (курсив автора) «апостолы и пресвитеры» (3-й вывод). А здесь он рядом с апостолами Петром и Иаковом допускает и активное участие на соборе «прочих» (конечно, не апостолов же, а старцев и братии). Еще непонятнее та роль, какую почтенный автор отводит на соборе этим «прочим». «Определяющие мнения и заключения – справедливо говорит он – даются

именно апостолами Петром и Иаковом, а прочие соучаствуют лишь в побочных рассуждениях, которые были вне хода соборного решения» (4-й вывод, курсив наш)». Можно и даже должно различать голоса на всяком церковном и, в особенности, на этом, Апостольском соборе (не по юридической их силе, а по их моральному весу). Но вводить гипотезу каких-то дополнительных, «побочных рассуждений» – это значит фантазировать уже вне почвы текста и модернизировать древнейший собор по типу чуть не современных парламентарных учреждений с их редакционными комиссиями и подкомиссиями и их пресловутыми кулуарами. Наконец, мы совершенно не можем себе представить, как жаркие дебаты (πολλή συνζήτησις или только ζήτησις), ведшиеся хотя бы и в побочных сессиях собора (так сказать, в его «кулуарах», выражаясь современным техническим языком) могли остаться вне хода (курсив наш) соборного решения, когда известно, что всякое соборно-общественное решение обуславливается всем ходом прений и, так называемых, закулисных прений, пожалуй, даже больше, чем открытых. Не будь здесь этих прений, или лишились они всякого значения и смысла, не было бы и самого собора, а была бы одна торжественная апостольская декларация, безапелляционно решающая спорный вопрос. Но апостолы не того хотели и не то дали, как это ясно видно из библейского текста, раскрывающего пред нами картину настоящего, подлинного собора.

¹¹⁹ - В кодексе Syrus Philoxenianus после слов οἱ πρεσβύτεροι следует добавление σὺν τῷ πλήθει, что Бласс (Blass), основываясь на дальнейшем контексте (Деян.15:12), считает даже более правильным. Но во всех остальных кодексах указание на πλῆθος опущено, и это имеет свой глубокий смысл, молчаливо подчёркивая тем самым меньшую активность народа сравнительно с апостолами и старцами.

¹²⁰ - В этом повинны также и все члены нашего Предсоборного присутствия, беспочвенно, а потому и безрезультатно спорившие о составе Апостольского собора.

¹²¹ - Такой взгляд разделяет, по-видимому, и профессор Глубоковский, когда иерусалимских пресвитеров называет

«носителями апостольства и епископства». Протоколы... I. 21–22 стр.

¹²² - Вот, например, как рисует себе картину Апостольского собора умеренно-либеральный автор одной специальной и, в общем, очень хорошей монографии: «На названном соборе в Иерусалиме сначала происходил род «общего собрания» (Generalversammlung); затем апостолы и пресвитеры предприняли особое обсуждение в своем более тесном кругу; и наконец свое решение они сообщили уже третьему собранию – всего народа». Н. Bruders «Die Verfassung der Kirche von d. Erst. Jahrzeit. D. Apostol. Wirksamkeit bis 175 an. 192 s. Forgschungen Cristl. Litteratur IV, 1–2 Hef. Mainz 1904. Вообще, мысль о трех фазах собора – одна из самых популярных, в особенности у католических авторов. Например, известный Spaenbaier относящийся сюда комментарий так и заглавляет – «Conventus triplex» – 257–267, причем на втором соборе он допускает участие только апостолов и пресвитеров – 261 s.

¹²³ - Профессор А.П. Лебедев «Духовенство древней церкви (от времен апостольских до ixв.)», X т., полн. Собр. Сочинений. Москва 1905. 57–64 стр.

¹²⁴ - Профессор В.Н. Мышцын «Устройство христианской церкви в первые два века». Сергиев Посад 1909. См. Главу «Пресвитеры» с 37–49 стр. Очень обстоятельный и дельный очерк.

¹²⁵ - Weizsäcker «Das apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche», 604 s. Freib. Im Breisgau 1902.

¹²⁶ - Профессор В.Н. Мышцын «цитируемое сочинение», 41 стр.

¹²⁷ - Meyer-Wendt «Всего правильнее судить, что должность «семи» была учреждена ближайшим образом лишь для конкретных нужд еще небольшой иерусалимской общины, и что она вследствие гонения, последовавшего за смертью архидиакона Стефана, прекратилась и, по-видимому, никакого прямого продолжения в позднейших общественных должностях не имела (Vitringa «De synagoga vetere» 2, 1726, 920, Sohm «Kirchenrecht», I, 73 и 122). Но, как первый пример церковно-

административной должности, он (институт «семи») стоит в некоторой аналогии с последующими – «ἐπίσκοποι и διάκονοι» Comment, die Apostelgesch. 8144–145 s.

¹²⁸ - Профессор В.Н. Мышцын «цитируемое сочинение», 41 стр.

¹²⁹ - Прекрасное выражение этой мысли в более общей форме – в форме активного усвоения и претворения христианской церковью лучших элементов окружающей его местно-исторической среды – дал известный ученый W. M. Ramsay «The Church in the roman empire histoire A. D. 1709, London 1907, 361 p.: «административные формы, в которые церковь постепенно начала организоваться, определялись положением общества и духом века... Церковь растет, как крепкий, здоровый организм, который вбирает в себя окружающие влияния и перерабатывает их, приспособительно к своим целям. Но сама линия этого роста определяется тем, что его окружает. Аналогия между церковью и государств. Организацией – тесная и реальная. Но было бы ошибкой объяснять это сознательным подражанием, тем более видеть здесь прямое заимствование».

¹³⁰ - E. Schürer «Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi» II, 3. Leipzig 1898. 176 s. «Diese Organisation wird nun im Wesentlichen auch für die spätere Zeit anzunehmen sein. Auch in der persischen und griechischen Zeit werden öfters «die Ältesten» der Stadt erwähnt (Esra 10, 14. Judith 6, 16. 21. 7, 23. 8, 10. 10, 6. 13, 12).

¹³¹ - Benzinger «Älteste in Israel» in RE3. I, 224 s. 31–34.

¹³² - Главный интерес документальных исследований Дейссманна (Deissmann) заключается в том, что он, по-видимому, открыл происхождение самого термина πρεσβύτερος. Термин этот представляет сравнительную степень от πρεσβύτερος, «старый», что параллельно еврейскому. Откуда же, спрашивается, взялась сравнительная степень «старейший»? На это Дейссманн отвечает – она египетского происхождения, где уже давно служила техническим обозначением носителей коммунальной службы. Так, в Papyrus Lugdunensis A, 35 том

(птолемеевского периода), сделано упоминание ὁ πρεσβύτερος τῆς κώμης – без сомнения, официальное обозначение. То же подтверждается и двумя другими египетскими папирусами, где стоит множественная форма οἱ πρεσβύτεροι (Papyrus Flinders Petrie II, IV, 6, 13 – 255–254 годы до РХ и декрет жрецам Диасполиса в честь Каллимаха – 40 год до РХ). На основании документальных же открытий Лемана (Leeman), Пейрона (Peuron) и Вилькена (Wilcken) автор даже заключает, что во II веке до РХ египетские деревенские магистраты состояли из коллегии этих пресвитеров (не менее 3 лиц). Отсюда, по мнению Дейссманна, термин πρεσβύτερος был занесён и в греческий перевод Септуагинты (LXX) для обозначения еврейского «старейшин» (זִקְנִים); а через его посредство он попал и в церковно-христианское употребление. Из того же египетского источника он в пост птолемеевскую эпоху начал распространяться и по провинциям Малой Азии, как это удостоверяется многочисленными надписями, открытыми Кребсом (Krebs), Вилькеном (Wilcken), Франкелем (Frankel) и другими. Так что при своём сравнительно очень раннем распространении по малоазийским городам христианство и здесь постоянно сталкивалось с этим техническим термином. Дейссманн, Ad. Deissmann, Bible Studies, авторизованный перевод Alexander Grieve, Edinburgh, 1901, 154–155 и 233–235 страницы. Всё это в более полной и развитой форме повторено и у Н. Bruders, Die Verfassung der Kirche, Mainz, 1904, 373–386 страницы: «In Aegypten leiteten zur Zeit der Ptolemäer fünfundzwanzig Presbyter oder Buleuten die Geschäfte die Priesterschaft; diese teilte sich nach der Abstammung in fünf Phylen. Das Presbyterkollegium änderte sich jedes Jahr», 375 страница. Сравни специальный очерк Hausehildt, Πρεσβύτεροι in Aegypten im I – III Jahrh. n. Chr., Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, 1903, том 3, 235–242 страницы. Смотри ещё статью профессора С. И. Соболевского, Κοινὴ διάλεκτος, в Богословской энциклопедии, том IX, Санкт-Петербург, 1909.

¹³³ - E. Schürer³ II. 176 s. Op. Cit.

¹³⁴ - Ibidem – 190 s. «Так как у Ездры II, 2=Неем.7:7, 12 мужей названы вождями выходцев, то можно полагать, что в первое время после плена двенадцать старейшин – родов (Geschlechts – Aelteste) были поставлены во главе общины (так Stade «Geschichte des Volkes Israel. II, 102, 195; подобным образом Kohler «Lehrbuch der bibl. Geschichte II, 2, 1893).

¹³⁵ - Ibidem – 191 s. Первое упоминание об-иудейской γερουσία находим мы у Иосифа от времени Антиоха Великого (223–187 – Antiquit. XII, 33). Ее аристократический характер очевиден из самого ее имени. Но яснее всего герусия выступает в эпоху Маккавеев – Иуды 2Мак.1:10; 4:44; 11:27), где она же обозначается и как πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (1Мак.7:33), Ионафана (1Мак.12:6. ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους, 1Мак.11:23, οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραὴλ 1Мак.12:35 οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ) и Симона (1Мак.13:36, 14:20, 28).

¹³⁶ - Strack H. L. «Synedrione» in RE3, 19 b. 228, 26 u. Sq. Со ссылками на Иосифа Флавия. Antiquit. XIV, 9, 3–5, и XV, 1, 1; 6, 2) и Талмуд (трактаты Sota 1, 4; 9, 1 и Sanhedrin XI, 2, 4). Весьма любопытно здесь отметить и наблюдение E. Schürer'a, что Иосиф Флавий впервые лишь в Antiquit. XIV, 9, 3–5 употребил термин συνέδριον для обозначения Иерусалимского сената (der Senatus von Ierusalem), а с того времени пользуется им довольно часто» Op. Cit. II. 193. Ср. Арфаксадов Ф. «Иерусалимский синедрион», 12 стр. Казань 1903.

¹³⁷ - Schürer3, II, 199–200: «об отдельных категориях членов синедриона мы имеем надежное свидетельство в многочисленных показаниях Нового Завета и Иосифа. Оба они согласны в том, что ἀρχιερεῖς были собственно руководящими личностями. Почти повсюду, где в Новом Завете перечисляются отдельные категории, ἀρχιερεῖς называются на первом месте» (и далее многочисленные новозаветные цитаты, а также параллели из Иосифа Флавия с терминами ἀρχιερεῖς = δυνάτοί = γυνώριμοι = βουλευταί). Здесь же на странице 200, в примечании 34 дан богатый подбор, преимущественно евангельских цитат, доказывающий очень раннее существование у иудеев формулы ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι. В виду чего совершенно странным оказывается заявление Achelis'a о том, что термин «пресвитер»

иудеи чуть ли не заимствовали у христиан, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, том I, 103 страница, 1912.

¹³⁸ - Арфаксадов – стр. 61, 64: «ἀρχιερεῖς – члены правительствующих священнических фамилий: Фабия, Боэта, Кафара, Анана и другие. Это – бывшие первосвященники и члены их фамилий».

¹³⁹ - E. Schürer³ – II, 201 «Γραμματεῖς – партия знатоков закона (die Gesetzkundigen von Fach), пользовавшаяся большим влиянием в синедрионе... Фактически, именно, они в эту эпоху играла преобладающую роль в нем». Об аристократизме саддукеев – ἀρχιερεῖς и демократизме фарисеев γραμματεῖς см. и у Арфаксадова 73 стр.

¹⁴⁰ - E. Schürer³ – II, 201: «те заседатели синедриона, которые ни под одну из двух специальных категорий не подходили, назывались просто πρεσβύτεροι, каковое общее обозначение могло включать в себя одинаково, как священнических, так и несвященнических сочленов (Sowol priesterliche als nichtpriesterliche Mitglieder). Но Арфаксадов почему-то говорит, что они были только «миряне из светской аристократии» 65. Хотя раньше и сам признавался, что точно определить эту группу невозможно.

¹⁴¹ - Dr. K. Löning «Die Gemeindeverfassung der Urchristentums» 61 s. Halle 1889.

¹⁴² - Профессор А.П. Лебедев «Когда иудеи порвали связь с христианами и даже воздвигли на них гонение, то христиане иерусалимские остались, так сказать, без начальства: синедрион перестал их считать своими чадами; в виду этого христианам ничего не оставалось делать, как установит у себя начальство: так они и сделали. Образца искать не приходилось: иудейский синедрион был налицо. Копию с него и представлял Иерусалимский пресвитерий». «Духовенство древней церкви...» 60–61 стр.

¹⁴³ - Профессор В. Н. Мышцын «цитируемое сочинение» 45 стр. Веское подтверждение дает и один из древнейших и авторитетнейших церковных писателей, начала II века – Игнатий Богоносец, у которого мы неоднократно встречаемся с

уподоблением христианского πρεσβύτεροι иудейскому – συνέδριον (Ad. Trail, с. 3. Magn. С. 6 и Philad. – с. 8. Editio Lighthfoot «The Apostolic Father» II, London 1889).

¹⁴⁴ - Данный факт отмечает и Евсевий в той главе своей истории, которую он специально посвящает рассказу о мученической кончине первого иерусалимского епископа Иакова Праведного, брата Господня. Здесь мы читаем: «когда же уверовавших оказалось много – даже и между старейшинами...» Евсевий, II кн. XXIII гл. 103 стр.

¹⁴⁵ - Главное своеобразие Иерусалимского пресвитерата в том и заключается, что он гораздо больше был еще продолжением иудейского старейшинства, чем предвосхищением этническо-христианского пресвитерата, хотя он же, вероятно, послужил и естественным мостом между ними.

¹⁴⁶ - Профессор В.Н. Мышцын Цитируемое сочинение 43 стр.

¹⁴⁷ - Meyer-Wendt Op. Cit. 144 и 257 s.

¹⁴⁸ - Рудольф Зом «Церковный строй в первые века христианства» § 11 Старейшины. С 224–254. Впрочем, взгляды Зомы на данный вопрос не отличаются желательной определенностью, вследствие того что он не проводит резкой грани между иерусалимскими старейшинами и древне-христианскими пресвитерами, вообще.

¹⁴⁹ - Профессор А.П. Лебедев «Духовенство древней вселенской церкви». Москва 1905 г. 57 стр.

¹⁵⁰ - Подобная догадка получает тем большую убедительность, что в состав растяжимой иудейской группы πρεσβύτεροι, мы легко предположительно можем включить и «ученых книжников» (υραμματαῖς), знатоков и ревнителей закона, и представителей «фарисейской партии», этой партии национально-религиозных демократов, весьма популярной в то время у простонародной массы.

¹⁵¹ - О степени пренебрежительности взгляда евреев на прозелитов красноречиво говорит такое, например, определение их в Талмуде: proselyti sunt sicut scabies (парша, лишаи) Israeli»

– Цит. Взята у профессора Мищенко Цитируемое сочинение 277 стр.

¹⁵² - Такой взгляд на это гонение проводится у профессора Горского Цитируемое сочинение 256 и в комментарии Meyer-Wendt – 150–122 s.

¹⁵³ - Разумеется, нет никакой нужды обострять спор апостолов со старцами и раздувать его до степени открытой вражды или упорной оппозиции со стороны последних. Совершенно достаточно для цели представить его себе в виде серьезного идейного разногласия по принципиальному вопросу; причем не исключена возможность, что до собора не было полного единомыслия по данному пункту даже и среди представителей каждой из этих двух групп, что, конечно, только еще более увеличивало необходимость в авторитетном соборном обсуждении и решении вопроса.

¹⁵⁴ - Нельзя не обратить здесь серьезного внимания и на спорную текстуально-критическую сторону дела. Чтение οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί подвергается сомнению, и у Blass'a, например, категорически заменяется ἀδελφοίς, то есть указанием на адресатов. Snabenbauer подкрепляет это и параллелью – Деян.16:4. Meyer-Wendt предлагает видеть здесь аппозицию и читать καὶ οἱ πρεσβύτεροι – ἀδελφοί, в параллель с обычным в Деяниях ἄνδρες – ἀδελφοί (Деян.15:7; сравни Деян.15:29, 37 и другие). Так что чтение καὶ οἱ ἀδελφοί следует признать, по меньшей мере, довольно спорным.

¹⁵⁵ - После того как заподозрена правильность чтения καὶ ἀδελφοί (23 стр.), единственным текстуальным основанием предполагать участие на соборе и «мирян» служит термин τὸ πλῆθος «множество» (Деян.15:12), который в сопоставлении с πλῆθος (30 стих, «народ») этой же главы понимается в смысле указания, именно, на множество присутствовавшего на соборе народа. Но и эта почва ускользает из-под ног после документальных исследований известного лингвиста, берлинского профессора Deissmann'a. Он доказал, что термин τὸ πλῆθος отнюдь не синоним латинского multitudo, то есть не показатель простого, беспорядочного множества или случайной

народной толпы, а технический термин, служащий обозначением народа как политически организованного целого (1Мак.8:20; 2Мак.11:66; сравни ὁ δῆμος τῶν Ἰουδαίων – Деян.25:24). То же подтверждается и анализом современных той эпохе греческих надписей, открытых на острове Родос (τὸ πλῆθος τὸ Ῥοδίῳν, τὸ πλῆθος τὸ Λινδίῳν). Причём наблюдается и тот любопытный факт, что термин τὸ πλῆθος преимущественно употребляется для обозначения религиозных ассоциаций, служа обозначением религиозной конгрегации в её целом. С таким, именно, значением перешёл этот термин и в новозаветное употребление (Лук.1:10; Лук.19:37; Деян.2:6), где он означает не простое множество народа, но организованное, упорядоченное церковно-религиозное общество. Deissmann-Grieve, *Opus citatum*, 232–233 страницы. В частности, для иерусалимской церковной общины такая организованность, как мы видели, достигалась ничем иным, как институтом «почётных старейшин», или «пресвитеров», являвшихся уполномоченными представителями общины.

¹⁵⁶ - См. Например, Schenz *Op. Cit.* 61 s. Однако, не смущаясь иронией католиков, мы готовы признать, что фраза ἐσίγησεν τὸ πλῆθος – все же показательна: в меньшем случае, она говорит о гласном, открытом ходе соборных прений, позволявшем членам иерусалимской общины так или иначе реагировать на них. Впрочем, Meyer-Wendt видит здесь молчание не народа, а лишь иудействующей оппозиции антиохийцам, которая замолчала потому, что признала себя побежденной – 261 s.

¹⁵⁷ - Здесь мы усматриваем новый веский довод против мысли о непосредственном, личном участии на соборе всей иерусалимской общины *in corpore*. Количество ее членов, по скромным расчетам, должно были ко времени собора даже превышать цифру 10 тысяч (Деян.3:41, 4:4, 5:14, 6:7 и т.д.). Такую огромную массу народа трудно было, прежде всего, сосредоточить в каком-либо одном пункте, хотя бы даже и на площади. Еще труднее было сделать ее продуктивной для собора. Наконец, такого сборища не допустили бы и тогдашние иерусалимские власти, которые, как известно, не отличались

расположением к христианам, и не раз уже обрушивались на них с гонением.

¹⁵⁸ - См. Ученые дебаты об этом между профессорами Н.Н. Глубоковским и Н.П. Аксаковым в Прибавление к церковным синодальным ведомостям, 1006, № 16 стр. 847 примеч. И 852–853. Ср. «Журналы и Протоколы» I, 21, 24–25 стр.

¹⁵⁹ - Не можем не отметить здесь, что даже католический экзегет – Спабен-баиер и тот считает эту речь ап. Иакова публичной, произнесенной пред всем множеством собравшегося на соборе народа и рассчитанной на то, чтобы ему объяснить и его убедить (*explicare et persuadere*) 262 s.

¹⁶⁰ - «Jacques, frère du Seigneur, était évêque de Jérusalem. C'était un saint, mais d'un type particulier. Chrétien demeuré inviolablement attaché aux observances traditionnelles du judaïsme, il réalisait en sa personne la fusion de la Loi ancienne et de la Loi nouvelle, s'attirant le respect et la considération de tous... Jacques se replia dans son rôle de consultant et limita sa réponse aux proportions du débat... Par un projet de mutuelles concessions il prépara habilement un terrain d'entente». Leclercq, *Opus citatum*, стр. 1059.

¹⁶¹ - Mansi – *Op. Cit.* 24.

¹⁶² - В протестантской литературе существует тенденция ограничивать присутствие на Апостольском соборе самих-то апостолов только четырьмя определенно названными в библ. Тексте (Петр, Павел, Иаков Иоанн). Но никаких объективных оснований для такого отвода она не указывает. Предположение же о миссионерстве остальных апостолов плохо достигает цели, ибо и столпы церкви также служили делу миссии. Древне-церковная традиция свидетельствует, например, об активной роли на этом соборе св. Ап. Иоанна Богослова (Ириней Лионский *Adv. Haeres.* III, 12, 15). «Есть некоторые основания даже полагать, что он действовал здесь примиряюще» Иеромонах (ныне епископ) Евдоким «Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов», стр. 210. Сергиев Посад 1898 г.

¹⁶³ - Кроме обширной специальной литературы, указанной выше, в самом начале нашего очерка, отметим краткий, но

содержательный экстракт Leelereq'a, Op. Cit. Appendice I, IV, 1060–1066 p.

¹⁶⁴ - Окончания фразы со слов «не делать другим того» многие кодексы не имеют, и потому оно считается позднейшим добавлением, заимствованным из Евангелия от Матфея 7:12. «Что это позднейшее дополнение, можно видеть из самого определения: по греческому тексту ἐξ ὧν διατηροῦντες нельзя перевести “соблюдая сие”, но “удерживаясь от сего”, а это можно отнести только к ἀπέχεσθαι τῶν εἰδωλοθύτων». Горский, А.В., Цитируемое сочинение, 284 страница, примечание.

¹⁶⁵ - См. Об этих «новых заповедях у E. Schürer'n «Op. Cit.» 3 III, 128 s.

¹⁶⁶ - «Четыре заповеди декрета с так называемыми семью Ноевыми заповедями стоят в таком взаимоотношении и связи, что через принятие их языческо-христианская церковь становилась к иудейско-христианской приблизительно в те же отношения, в каких прежде находился прозелитизм к древнему Израилю» Schenz, 132. Meyer-Wendt⁸. «Большинство экзегетов теперь принимает, что эти четыре заповеди примыкают к тем требованиям, которые здесь ставили необрезанным прозелитам и под условием которых только и соглашались входить с ними в жизненное общение (Ritschl, Lipsius, Overbeck, Pfeid. Holzmann, Weissäcker, Zockler etc), – 265 s.

¹⁶⁷ - Н. Achelis «Das Christentum... I, 57 s.: «das sollte die Bedingung sein, unter der die Judenchristen ihrerseits die pharisaischen Speiseregeln fallen liessen und unbefangen mit den geborenen Heiden Lebens und Tischgemeinschaft übten».

¹⁶⁸ - Внутренний смысл соборного постановления и его значение для тогдашних иудеев и христиан обстоятельно раскрыты в лекциях покойного протоиерея А.В. Горского «Цитируемое сочинение» 282–283 стр.

¹⁶⁹ - Schenz – Op. Cit. 96 s.

¹⁷⁰ - В характеристике соборных депутатов, как «мужей, начальствующих между братьями» мы находим новое, веское подтверждение своей гипотезы, что под «пресвитерами» Иерусалима должно разуместь здесь иудейско-христианских

старейшин». Депутаты эти, известные нам даже поименно, не были ни апостолами, ни простыми рядовыми мирянами. Следовательно, они были только «пресвитерами». А через это сам дееписатель проводит знак полного равенства между понятиями «пресвитеры» и «мужи, начальствующие между братьев». А такими «начальствующими», т.е. особо влиятельными в иудействе лицами были, как мы доказали это выше иерусалимские старейшины» (Honoratioren – Meyer-Wendt, notables – J. Reville). Значит и «пресвитеры» суть те же самые старейшины.

¹⁷¹ - Однако мы все же не можем, например, признать убедительным аргумент Pusey о непогрешимости Иерусалимского собора, на том основании, что здесь присутствовали непогрешимые апостолы, устами которых говорил сам Св. Дух: The Council of Ierusalem would be a precedent, not for Council which (as all admit even of General Councils) may err, but for infalliable Provincial Councils... In which Aposteles «filled with the Holy Ghost» the commissioned. And inspired teachers of the Church, the instruments of the Holy Spirit in giving to us the Holy Scriptures...» E. B. Pusey, The councils of the Church from the council of Ierusalem a. D. 51 to the Council of Constantinople a. D. 381 Oxford 1857 г. 28–29 p. Автор ставит вопрос в совершенно ложную перспективу, когда к вопросам, имеющим временное, историческое значение (дисциплинарным, а не догматическим), прилагает критерии апостольской непогрешимости.

¹⁷² - Священник Михаил Фивейский «Духовные дарования в первоначальной христианской церкви» стр. 4, 10, 86 и сл. Москва 1907.

¹⁷³ - Ad. Hamack «Entstehung und Entwicklung der Kirchenfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten» 95 s. Leipzig 1910.

¹⁷⁴ - Rud. Sohm «Kirchenrecht» Erster band. Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig 1892, 293 s.

¹⁷⁵ - B. Sohm – 294 s.

¹⁷⁶ - Mansi – Op. Cit. 67–68 p.

¹⁷⁷ - Hardouini I. «Conciluorum collectio regia maxima» It. In Indice. Parisii MDCCXV.

¹⁷⁸ - Fr. Torres, или латинизированное Turannius «Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum et pro epistolis decretalibus I t. XXV c. Florentiae 1572.

¹⁷⁹ - D. Coustant «Epistolae roman. Pontificium» Parisiis, 1721, col. 851.

¹⁸⁰ - Baronius «Annales» ed. Mansi, II t. 22 p. Editio. Aug. Theiner II t. 188 p. Parisiis 1876.

¹⁸¹ - Fabricius «Bibliotheca graeca» t. VII 23–24 p. Edit. Harles t. XII, 153–155 p. И 361.

¹⁸² - Pitra «Juris eccl. Graec. Historia et monumenta» I t. XXXI p. Rom. 1864. В этом издании собрано целых пять манускриптов канонов антохийского собора, из которых четыре греческих, с XI–XIV в. И один – латинский начала XVI века.

¹⁸³ - P. De Lagarde «Reliquiae Jur. Ecclesiastici antequissimae» Leipzig 1856, 18–20p.

¹⁸⁴ - Ad. Harnack «Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius» I t. 775 s. Leipzig 1893. Leipzig, 1893. В этом труде Harnack готов был допустить происхождение от апостольского антиохийского собора одного фрагмента, сохранённого у Иринея – Δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις. Позднее, впрочем, Harnack отказался от веры в историчность и фрагмента, и самого антиохийского собора, посвятив этому вопросу целую главу Das angebliche Apostelkonzil zu Antiochien в своём известном недавнем труде Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 1902, 52–60 страницы. Во втором издании – 1906 год – этот экскурс, к сожалению, выпущен автором.

¹⁸⁵ - Папа Иннокентий I в письме к Александру, епископу Антиохийскому, писал: «Advertimus non tam pro civitatis (Antiochiae) magnificentia hoc eidem attributum, quam quod prima primi apostoli sedes esse monstretur ubi et nomen accepit religio Christiana et quae conventum apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit». Mansi, том III, 1055 страница; Hardouin, том I, 1012 страница. Деяния VII вселенского собора, по Mansi,

том XII, 1018 страница: «Γρηγόριος ἐπίσκοπος Πισινούντος εἶπεν· Ἐν τῇ κατὰ Ἀντιόχειαν συνόδῳ τῶν ἁγίων ἀποστόλων εἴρηται, τὸ μηκέτι πλανᾶσθαι εἰς τὰ εἰδῶλα τοὺς σωζομένους, ἀλλ' ἀντεικονίζειν τὴν θεανδρικήν ἄχραντον στήλην τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ».

¹⁸⁶ - J. Daille, De pseudepigraphis apostolicis libri III, книга III, 687 и следующие страницы, Harderwick, 1653

¹⁸⁷ - Noël Alexandre Historia ecclesiastica saeculi I, диссертации XVIII–XIX, 198–212 страницы, Luccae, 1749.

¹⁸⁸ - Tillemont Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, том II, часть XXXIV, 524 страница, Paris, 1701.

¹⁸⁹ - Bickel J. D. «Geschichte des Kirchenrechts» Erstl. B. Giessen 1843. 101–104. Und Beilage III, 138–143 s.

¹⁹⁰ - P Lejay «Le concile apostolique d'Antioche» (Revue de Clerge français, 1903. XXXVI, 343–355.

¹⁹¹ - F. Nau «Canons des apotres» art. In Dictionair. De theol. Cathol. II t. Col. 1619–1625. 1905.

¹⁹² - Leclercq-Hefele Op. Cit. Appendice II á I t. II pars. 1071–1087. Автором дан французский перевод самого текста канонов и блестящий исторический анализ их, откуда открывается, что они представляют собою сплошную мозаику из Евангелия, Деяний, посланий апостола Павла, Варнавы, Иустина, Дидахэ, Дидаскалии, апостольских постановлений, Оригена и прочее.

¹⁹³ - Leclercq – Op. Cit. 1078: «le pseudo-concile d'Antioche reproduit presque textuellement les prescriptions du concile apostolique de Ierusalem, les développe, les fortifie et les complete par les dispositions dirigées contre les judaisants sur lesquels il prend la revanche».

¹⁹⁴ - Lejay Op. Cit. 346 s.

¹⁹⁵ - Так смотрит на него F. Nau – автор спец. Статьи в Dictionnaire de theol. Christien. T. II, col. 1625.

¹⁹⁶ - Общее понятие об этой литературе мы дали в самом начале своего настоящего исследования, (17–24 стр.) Более же подробное знакомство с ней мы считаем уже выходящим за пределы нашей прямой задачи. Для тех же, кто интересуется последующей судьбой апостольского декрета и его отражением в жизни и литературе древних христиан, укажем три

специальных монографии; К. Biickenhoff «Das apostolische Speizegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten» Paderbom 1903, G. Resch'a, «Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt» (T. Uud U. XXVIII, 3, 1905) и К. Six «Das Aposteldecret (Act. XV, 28–29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten» Inshruck 1912.

¹⁹⁷ - Главнейшая литература о монтанизме и вызванных им церковных соборах. Источники: Eusebii, Die Kirchengeschichte, bearbeitet von Dr. Ed. Schwartz mit lateinischer Übersetzung des Rufinus, bearbeitet von Dr. Th. Mommsen, Zweiter Band, Erste Hälfte, Editio der Kirchenväter-Commission der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, IV, 27, 388 страница; V, 3, 432 страница и 14–19 главы, 456–480 страницы, Leipzig, 1903. Срав. Евсевия Памфила, Церковная история, том I, 241 страница, 270 страница, 287–301 страницы, Санкт-Петербург, 1848 год. Tertulliani, De pudicitia, De jejuniis, De monogamia, De virginibus velandis, Ausgabe der Wiener Akademie von A. Reifferscheid und G. Wissowa, Erster Band, Wien, 1890 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XX). Martyrium Carpi et Passio Perpetuae, 13 страница, 61 страница, ed. Gebhardt'a, Acta Martyrum Selecta, Berlin, 1902. Hippolyti, Philosophumena, VIII, 19, X, 25. Pseudo-Tertulliani, Adversus omnes haereses, 21. Epiphani, Haereses, 48–49. Philastri, De haeresibus, глава 49. Didymi, De trinitate, III, 41. Hieronymi, Epistola ad Marcellum, 41. Augustini, De haeresibus, 26, 62, 86. Praedestinati, 26, 86. Theodori, Haereticarum fabularum, III, 2, 4. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, том I, 692–693 страницы: Concilium Hierapolitanum. Harduini, Collectio conciliorum, том V, колонка 1493 страница. Routh, Reliquiae Sacrae, том II, 2, 39–73 и 183–217 страницы. H.G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, Leipzig, 1891. Здесь в особом приложении полностью приведены тексты Епифания, Ипполита, Родона (?) и неизвестного автора, имеющие отношение к монтанизму, 331–345 страницы. E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampf des Abendlandes (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XII, 4), Leipzig, 1895. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis

Eusebius, Erster Theil, I. Hälfte, III Abteilung, Christliche Schriften aus Kleinasien, Gallien und Griechenland, 2 Hälfte des 2 Jahrhunderts, 235 и следующие страницы, Leipzig, 1893, и том II, 1, 363–381 страницы. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, I век, § 29 «Die montanistische Literatur», 363–365 страницы, и § 37 «Antimontanisten», 522–528 страницы, Freiburg im Breisgau, 1902; II век, § 89 «Die ältesten Märtyrakten», Acta Carpi, Papyli et Agaphon. Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis; Acta sanctorum Perpetuae et Felicitatis; Acta Montani, Lucii et aliorum, 611–641 страницы, 1903. Литература. Лучшая монография о монтанизме с критическим обзором прежних исследований (Magdeburgische Centuriatoren, Baronius, Tillemont, Mosheim, Walch, Neander, Schwegler, Ritschl, Baur, Hilgenfeld, Gottwald, Möller, Réville, de Soyres, Renan, Harnack) и с приложением подлинных изречений монтанистических пророков принадлежит G. Nathanael Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen, 1881. Пересмотр и восполнение её сделаны самим автором в Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE), 3-е издание, статья «Montanismus», том XIII, 417 и следующие страницы. Dr. F.C.A. Schwegler, Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübingen, 1841. W. Belck, Geschichte des Montanismus, Leipzig, 1883 (сильно зависима от Bonwetsch'a). Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig, 1884. Ad. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, 7-е издание, 1907; Ejusd. Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4-е издание, Tübingen, 1909, I век, «Der Ursprüngliche Montanismus», 427 страница и следующие; Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Erster Band, 362–381 страницы, Leipzig, 1897; Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2-е издание, том I, 1–176 страницы, и том II, 180, 190 страницы, Leipzig, 1906. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, том V, «Die Chronologie des Montanismus», 3–57 страницы, «Avercius, Marcellus von Hierapolis», 57–99 страницы, и «Apollinaris, Apollinarius, Apolinarius», 99–109 страницы, Erlangen und Leipzig, 1893. D. Völter, Das Ursprungsjahr des Montanismus,

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, том XXVII, 23–37 стр. W.M. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia, тома I–II, Oxford, 1897 (лучшее пособие по географической номенклатуре и анализу древнефригийских надписей). Weinel, Die Wirkungen des Geistes und die Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg, 1899. E.C. Selwyn, The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse, London, 1900. P. de Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique, Revue d'histoire et littérature religieuses, 1906, том XI. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, том I, 127–132 страницы, Paris, 1907. Смотри также соответствующие отделы в церковных историях Hergenröther – Kirsch, Möller – Schubert, Duchesne и, в особенности, Н. М. Gwatkin, Early Church History to A.D. 313, том II, глава XVI, «Montanism», 73–96 стр. London, 1909. На русском языке: аббат В. Геттэ, История церкви от Рождества Господа нашего Иисуса Христа до наших дней, том I, 486 и следующие страницы, Санкт-Петербург, 1872. Братья Ф. и С. Терновские, Три первые века христианства, 18 чтение по Гизлеру и Гагенбаху, 153–156 страницы, Киев, 1878. А. М. Иванцов-Платонов, Ереси и расколы первых трёх веков христианства, 62 страница, 142 и следующие, часть I, Москва, 1877 год. Протоиерей Косицын, Д.Ф., Расколы первых веков христианства, глава II-я, монтанизм, Прибавления к творениям святых отцов, 43 часть, 1889. Фр. Кс. Функ, История христианской церкви от времён апостольских до наших дней, перевод профессора Гидулуянова, Москва, 1911 год. Дюшен, Л., История древней церкви, перевод с V французского издания под редакцией профессора Попова и Орлова, том I, 180–190 страницы, 1912. Болотов В.В., Лекции по истории древней церкви, посмертное издание под редакцией профессора А. Бриллиантова, том II, глава III-я, монтанизм, 348–367 страницы, Санкт-Петербург, 1910 год (лучшее пособие на русском языке). Троицкий Вл. (архимандрит Иларион), Очерки из истории догмата о церкви, IV-я глава, учение о святости церкви и борьба с монтанизмом, 255–360 страницы, Сергиев Посад, 1912 год.

¹⁹⁸ - Ad. Harnack. «В качестве первого христианского собора прежде обыкновенно указывали на иерусалимский

Апостольский собор, о котором говорится в 15 главе книги Деяний и канонами которого считается, так называемый, «апостольский декрет» (Деян.15:24–29)... Но при принципиальном сопоставлении его с параллельным местом (Гал.2:1–2), скорее можно признать в нем первообраз пастырской конференции (das Urbild einer Pastoralconferenz), чем собора... Первые известия, которыми мы владеем о соборах, исходят от времени после середины второго века. Они были вызваны распространением монтанистического движения». «Geschichte der Altkirchl. Litteratur his Eusebius» I, 2, Con-cilien – 797 s. Leipzig 1893. Hawk: «Не взирая на Апостольский собор, который в вопросе о возникновении соборов значения не имеет, так как последующее развитие соборов к нему не примыкает, древнейшие соборы, которые упоминаются, это, прежде всего, – малоазийские, по поводу монтанизма»... RE3 «Synoden» XIX, 263:42–44. Leipzig 1907. K. V. Schwartz: «соборы, вызванные монтанизмом, это – первые, о которых мы, вообще, слышим в церковной истории». «Die Entstehung der Synoden in den alten Kirche» 51 s. Leipzig 1898. W. Möller-Schubert: «принято считать, что против монтанизма были организованы первые соборы, о которых мы знаем». Lehrbuch der Kirchengeschichte², 171 s. Tub. U. Leip. 1902. N. Bonwetsch: «первые соборы в церкви Малой Азии, о которых стало нам известным, были вызваны монтанизмом». Die Geschichte des Montanismus 154–155 s. Erlangen 1881. Проф. П. В. Гидулянов: «древнейшими известными нам соборами были соборы по поводу учения Монтана»... «Митрополиты в первые три века христианства» 149 стр. Москва 1905. Но, впрочем, тот же ученый в идейном смысле ведет историю церковных соборов с Апостольского: «в этом случае Гефеле совершенно прав признавая несомненным происхождение соборов от Апостольского собора в Иерусалиме». Там же – 146 стр. Проф. В. В. Болотов: «многократные соборы в Малой Азии, – первые соборы, о которых знает церковная история (так, например, в Иераполе, под председательством местного епископа Апполлинария), осудили фригийских сектантов». «Лекции по истории древней церкви» II, 353 стр. СПб. 1910.

¹⁹⁹ - Euseb. Kirchengeschichte V, 16, 10 Ed. Schwartz II, I, 464 s. 10–14 s. Leipzig 1903. Из помещенного здесь научно-критического аппарата отметим в 10 s. γὰρ – лишняя вставка, 11s. τῆς Ἀσίας – отсутствует в Σ, вместо τοῦτο – вар. ταῦτό 14 s. εἴρχθησαν ΑΤ' ΒΔ ἀπείρχθησαν Ср. Также текст Rufini: «frequenter tamen adventantibus ex Asia fratribus vesani, et contra fidem Christi bacchantes confutati ut haeretici corruptoresque veritatis ab ecclesiae conventu et societate depulsi sunt». Ed. Mommsen'a, Ibidem 465 s. 10–13.

²⁰⁰ - Евсевия Памфила «Церковная история». Перевод Санкт-Петербургской Духовной академии. Том I, 291 стр. СПб. 1848 г. Лично мы позволим здесь предложить и свой, более точный перевод данного текста: «после же того, как верующие в Азии часто и во многих местах Азии сходились относительно этого (т.е. монтанизма) и исследовали нелепые учения и объявили их вредными и признали за ересь, то они (т.е. монтанисты) были изгнаны из церкви и лишены общения».

²⁰¹ - Rufinus «Kirchengeschichte» V, 16, 2–5, 461 s. 3 s: Ed. Th. Momsen Im Auftrage d. Kirehenvater – Commision der kongl. Preuss. Akademie. Leipz. 1903.

²⁰² - Hieronimus «De viris illustribus» 37 и 39. Ср. Ал. Иеронима Стридонского, творения, ч. 5, 311–312 стр. Киев 1879 г.

²⁰³ - Ad. Harnack. Geschichte der altchristl. Litteratur... I, 241 s. Leipz. 1893.

²⁰⁴ - Eusebius, V, 16, 2–460 s. 5. Евсевий, V, XVI, 288 стр.: «начиная свое сочинение против еретиков, прежде всего замечает, что он состязался с ними и не на письме».

²⁰⁵ - Ibidem, V, 16, 5, 460, 25–26: καὶ τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν Ζωτίκοῦ τοῦ Ὁτρηνοῦ...

²⁰⁶ - «Когда аноним известного Зотика Отринского называет ὁ συμπρεσβύτερος ἡμῶν (Eusebius, Historia Ecclesiastica, V, 16, 5), то из контекста ясно следует, что он в этом ἡμῶν не Аверкия Маркелла объединяет с собой, но обозначает или только себя одного, или со включением какого-либо третьего лица, или многих других лиц... Из этого места следует, что аноним, как и

Зотик, был пресвитером, или, вероятнее, епископом. Так как по примеру 1Пет.5:1 и позднейшие епископы (например, епископ Киприан Карфагенский) нередко именовали себя *συμπρεσβύτερος*... Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, том V, 91–92 страницы и примечание, 93 страница, Erlangen und Leipzig, 1893.

²⁰⁷ - Th. Zahn находит наиболее приемлемой гипотезой допущение, что адресат, которому аноним писал свой трактат – Аверий Маркелл – был никто иной, как известный борец против монтанизма, Аверий, еп. Иерапольский «Avercius Marcellus von Hierapolis» in *Forschungen* V, 57 usw. Besond. 91 s.

²⁰⁸ - Th. Zahn. «Chronologie des Montanismus» *Forschungen*... V, 3–57 s. Schliis-se – 56 s. Ad. Harnack «Die Chronologie der altkireh. Litteratur» I, 362–3 81 s. Hesond. 365 и 381 s. Решающее значение оба автора придают указанию анонима на тринадцать лет сплошного мира, что, по их мнению, может быть отнесено в конец второго века только к царствованию императора Коммода (17 марта 180 года Марк Аврелий; и 31 декабря 192 Коммод, процарствовав 12 лет и 9 месяцев), год смерти которого и был вероятным хронологическим термином для трактата анонима.

²⁰⁹ - Евсевия Памфила «Церковная история» СПб. 1848 г. 288–289 стр. Ср. Eusebius, *Werke* KG. V. 16. 4. 460 s.

²¹⁰ - «Sed adversum haeresim Catafrygarum scutum validissimum protulit Apollinaris Hierapolites, de quo supra memoravimus, alique quam plurimi ad id locorum eruditissimi viri adversum eos pro veritatis defensione certarunt, qui etiam nobis ad historiae textum monumenta validissima reliquerunt. Interim, ut diximus, Apollinaris scribens adversum hanc haeresim et designans in praefatione, quod per ecclesias Galatiae vicinarumque provinciarum digrediens et plurimos ab eis inretitos videns multos quidem et eorum disputando correxerit». Rufinus, V, 16, 1–5. Ibidem, 459–461 стр.

²¹¹ - Евсевий – Цит. Сл., – VI, XX–353 стр. VII, XXIV, 434–437.

²¹² - Bud. Sohm Kirchenreeht. Erster Band. Die gesehiehtliehen Grundlagen. 279 s. И примеч. 62. Leipzig 1892.

²¹³ - Ibidem – 279 s. Сам же Sohm бесспорно отдает предпочтение чисто мирскому элементу рассматриваемых собраний, приводя в подкрепление этого и выдержку из письма Серапиона, епископа Антиохийского о том отвращении к монтанизму, которое питало к нему «все, живущее на земле братство». Евсевий V, XIX, 2.

²¹⁴ - R. Sohm «Op. Cit.» 282 s.

²¹⁵ - K. Von Schwartz «Die Entstehung der Synoden» Leipzig 1898. «Dies that aber die Einzelgemeinde nur dann, wenn sie. In der Synode nicht die Erweiterung irgend einer Gemeindeversammlung sah. Sondern nur wenn sie entweder selhsl irgendwie auf derselben vertreten war, oder wenn sie in der Zahl und Stelluner der Versammelten genügende Garantie für die Richtigkeit des Beschlusses hatte». – 52 s.

²¹⁶ - По теории R. Sohm'a, зарождение церковно-соборного института произошло не в крупных церковно-политических центрах, а как раз наоборот, в незначительных и захолустных, которые бессильны были справляться со своими делами сами и нуждались в подкреплениях извне, от более сильных влиятельных церквей.

²¹⁷ - Karl v. Schwartz «Op. Cit.» 52 s.

²¹⁸ - В. Троицкий (архимандрит Илларион) «Очерки по истории догмата о Церкви» стр. 363: «даже у св. Иринея и Тертуллиана каждая отдельная церковная община рассматривается в отношении учения, как нечто самостоятельное и самодовлеющее».

²¹⁹ - Они происходили приблизительно в одно и то же время и главное – на пространстве одной и той же, не особенно обширной территории.

²²⁰ - Eusebius, V, 16, 10, 460–464 s.; Евсевий, V, XVI, 291 стр.

²²¹ - Mansi, Opus citatum, Concilium Hierapolitanum, habitum circa annum Christi CLXXIII: «Auctor libelli synodici narrat sanctum synodum Hierapoli Asiae civitate celebratam ab Apollinario urbis illius episcopo aliisque viginti sex episcopis ejusdem provinciae, abdicasse

et extirpasse Montanum et Maximillam pseudoprophetas, simulque cum illis damnavisse Theodotum Coriarium», 691 страница.

Несколькими страницами ниже Mansi даёт из того же libelli synodici, вместе с латинским переводом, и греческий текст этой традиции: «Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ τοπική, ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας, συναθροισθεῖσα ὑπὸ Ἀπολлинаρίου, τοῦ ταύτης ὀσιωτάτου ἐπισκόπου, καὶ ἐτέρων εἰκοσιῆς ἐπισκόπων, ἀποκηρύξασά τε καὶ ἐκκόψασα Μοντανὸν καὶ Μαξιμίλλαν, τοὺς ψευδοπροφήτας. Οἱ καὶ βλασφήμως, ἥτοι δαιμονιῶντες, καθὼς φησιν ὁ αὐτὸς πατήρ, τὸν βίον κατέστρεψαν. Σὺν αὐτοῖς δὲ κατέκρινε καὶ Θεόδοτον τὸν σκυτέα», 723 страница.

²²² - Ibidem: «Synodus divina et sacra particularis, congregata a sanctissimo Achilliarum episcopo Sota, aliisque duodecim episcopis: quae refutatum Theodotum Coriarium abdicavit: Montanum item cum Maximilla, qui octingentos septuaginta octo Aeonas docebat, seque ipsum pro Spiritu sancto venditabat» 724 s.

²²³ - Hefele-Leclercq «Op. Cit.» I, I, 128 p.

²²⁴ - Ad. Harnack «Geschichte der altchr. Litteratur» I, I, 801. Leipz. 1893

²²⁵ - Mansi – «Op. Cit.» I, 25–26, not. I.

²²⁶ - Ad. Harnack «Geschichte d. Altehr. Litt. 801 s.

²²⁷ - Leclercq-Hefele «Histoire des conciles» I, I, 128 nota 3.

²²⁸ - Mansi Op. Cit. – 25–26, nota 1.

²²⁹ - Hefele-Leclercq «Op. Cit.» I, I, 128. Довольно резкую заметку об этом делает Ad. Harnack в одной из позднейших специальных статей об Аполлинарии Клавдии: «показание в высшей степени подозрительного (des hochst verdachtigen) Папповского Lib. Synod, «что Аполлинарий держал собор в Иераполе против монтанистов, защищается Hefele» RE3 «Apollinarius, Claudius» I, 676, 51–53.

²³⁰ - Так, именно, смотрит на данный вопрос и Ad. Harnack, который, приведя выдержку из Lib. Synod, (и также по изданию Mansi) об Иерапольском противомонтантском соборе, сопровождение ее следующим комментарием: «не касаясь происхождения и достоверности всей книги, датируемой обычно около 900 года, нельзя однако не отметить, что уже одно то, что

ее впервые открыл Andreas Damarius, возбуждает сильнейшее подозрение (den starksten Verdacht) – относительно приведенного места, и заставляет утверждать, что он предлагает свободное извлечение из Евсевия –V, 16». GAL, I, I, 245 s.

²³¹ - Eusebius, IV, 26, 1, 380 s. Rufinus: «Melito... et Apollinaris... celeberrimi inter ceteros habebantur». Ibidem – 381 s. Ср. Евсевий – IV, XXVI, 236 стр. Routh «Reliquiae Sacrae»2, Vol. I, 174 p. – склонен считать Аполлинария чуть ли не непосредственным преемником известного мужа апостольского – Папия Иерапольского.

²³² - Eusebius, Historia Ecclesiastica, IV, 27, 388 страница. Сравни Евсевий, Historia Ecclesiastica, IV, 27, 241 страница.

²³³ - На это нас наводит, главным образом, термин συγγράμματα, который употребляется Евсевием довольно часто и обозначает не отдельное законченное целое (λόγος, βιβλος, ἐπιστολή), а именно сборник целого ряда писем, посланий или заметок, как, например, собрание заметок Папии о «Господних изречениях» (Eusebius, Historia Ecclesiastica, III, 39, 1, 284 страница), или сборник полемических трактатов антимонтаниста Мильтиада (здесь совершенно те же оба термина συγγραφεύς... συγγράμματα – Eusebius, Historia Ecclesiastica, V, 17, 1, 470 страница). Позднее мы с удовольствием убедились, что совершенно того же взгляда на сочинение Аполлинария держится и известный Th. Zahn, который буквально говорит: diese Schrift des Apollinarius nicht ein eigentliches Buch, sondern ein kirchliches Sendschreiben gewesen ist, Die Chronologie des Montanismus, 5 страница, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, том V, 1893.

²³⁴ - Евсевий Памфил, Церковная история, V, 19, 300–301 страницы. Сравни Eusebius, Historia Ecclesiastica, V, 19, 478–480 страницы: «Τῶν δὲ Ἀπολινάριου κατὰ τῆς δηλωθείσης αἰρέσεως μνήμην πεποιήται Σεραπίων, ὃν ἐπὶ τῶν δηλουμένων χρόνων μετὰ Μαξιμίον ἐπίσκοπον τῆς Ἀντιοχείας ἐκκλησίας γενέσθαι κατέχει λόγος, μέμνηται δ' αὐτοῦ ἐν ἰδίᾳ ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Καρικὸν καὶ Πόντιον (πόντιον ΒΔΣ, Hieronymus, ποντικὸν ΑΤΕΡМ), ἐν ᾗ

διευθύνων καὶ αὐτὸς τὴν αὐτὴν αἵρεσιν, ἐπιλέγει ταῦτα: „ὅπως δὲ καὶ τοῦτο εἰδῆτε (ἴδητε – ΑΤ) ὅτι τῆς ψευδοῦς ταύτης τάξεως τῆς ἐπικαλουμένης νέας προφητείας ἐβδελύκται ἡ ἐνέργεια παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι (κόσμῳ ἀδελθότητι – ΑΤΕΡ, τῷ κόσμῳ ἀδελφότητι – Μ, ἡ ἀδελφότητι τῇ ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ὅλην – ΒD), πέπομφα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολιναρίου, τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου, γράμματα. Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ τοῦ Σεραπίωνος ἐπιστολῇ καὶ ὑποσημειώσεις φέρονται διαφόρων ἐπισκόπων, ὧν ὁ μὲν τις ὧδέ πως ὑποσημειώσεται (ὑπεσημήνατο Α): „Αὐρήλιος Κυρίσιος μάρτυς ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὐχομαι“. Ὁ δὲ τις τοῦτον τὸν τρόπον: „Αἴλιος (αἴλιος – Π, αὐρήλιος Σ, aelius, aemilius, aurelius, uarelius Α, HSS) Πούπλιος Ἰούλιος ἀπὸ Δεβελτοῦ κολωνίας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος· ζῇ ὁ Θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅτι Σωτᾶς ὁ μακάριος ὁ ἐν Ἀγχιάλῳ ἠθέλησε τὸν δαίμονα τὸν Πρισκίλλης (Πρίσκης – Σ) ἐκβαλεῖν, καὶ οἱ ὑποκριταὶ οὐκ ἀφῆκαν“. Καὶ ἄλλων δὲ πλειόνων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμψήφων τούτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσιν γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις. Καὶ τὰ μὲν κατὰ τούτους ἦν τοιαῦτα».

²³⁵ - Блаженный Иероним: «197 год. Рукополагается VIII-ой епископ Антиохии Серапион». «Изложение хроники Евсевия Памфила». Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5. 378 стр. Киев 1879 г. «Серапион, поставленный в одиннадцатый год царствования императора Коммода (180–192 г.) Епископом антиохийским, написал послание к Карику и Понтию об ереси Монтана» – Блаженный Иероним «Книга о знаменитых мужах». Там же, стр. 303-я гл. XLI. Eusebius, Chronic, вступление Серапиона Антиох. На кафедре помещает над 2206 годом, от Авраама, что=(2206–2015) 191-му году по РХ – см. Harnack GAL, I, II, 503 s. «Тогда (после 10 года царствования императора Коммода и почти одновременно со вступлением римского папы Виктора и александрийского епископа Димитрия) в церкви антиохийской знаменит был восьмой от апостолов епископ Серапион (Евсевий – V, XXII). «В антиохийской же церкви, по упокоении Серапиона, принял епископство Асклепиад и во время гонения прославился» (Евсев.6:11) – разумеется гонение в первый год правления Каракаллы, Февр. 211 г. – Harnack chal, I, 212 s.

²³⁶ - Harnack – chal, I, 212 s. Cp. Schwartz «Einleit. Und Uebersicht. Und Register zu Eusebius, Kirchengeschichte. CCXLI s. Leipzig 1909. O. Bardenhewer GAL, I, 534 s. O. Krüger «Serapion, Bischof v. Antiochien» RE3, 18b. 219 s. 25–26.

²³⁷ - «Τοῦ μὲν οὖν Σεραπίωνος τῆς περὶ λόγους ἀσκήσεως καὶ ἄλλα μὲν εἰκὸς σῶζεσθαι παρ' ἑτέροις ὑπομνήματα, εἰς ἡμᾶς δὲ μόνα κατῆλθεν τὰ πρὸς Δόμνον... καὶ τὰ πρὸς Πόντιον καὶ Καρικόν, ἐκκλησιαστικοὺς ἄνδρας, καὶ ἄλλαι πρὸς ἑτέρους ἐπιστολαί». Eusebius, Kirchengeschichte, VI, 12, 1–2, 544 страница.

²³⁸ - О сильном распространении здесь Иудейства см. У Harnack'a Mission und Ausbreitung d. Christentums², II, 181–182 и в особенности, у W. M. Ramsay «The Cities and Bishoprics of Phrygia» I, II, 667 p. Oxford 1897.

²³⁹ - Давая еще больший простор своей фантазии, мы склонны даже предположить, что Понтий и Карик, в сущности, не два различных лица, а одно, которое надо читать или «понтийский Карик», или «карийский Понтий». На такое предположение нас наводят, во-первых, чисто априорные предположения: трудно допустить, чтобы епископ Серапион антиохийский буквально тождественные послания отправлял «церковным мужам» двух различных провинций: различие провинций, казалось бы, всегда отразилось и на различии, адресованных к ним посланий, даже и при сходстве основного содержания. Еще труднее предположить, что оба этих адресата принадлежали к составу одного и того же клира, так как двойственность адресатов являлась бы тогда излишней. Но догадка наша не лишена и некоторой фактической опоры – мы, разумею те авторитетные варианты текста, где вместо существительного Πόντιος, стоят прилагательные – πόντιος ВΔΣ и даже ποντικός АТЕРМ. В таком случае у нас получился бы более определенный и естественный адресат – клирик Карик из понтийской церкви, т.е. из той самой, которая, по словам Евсевия, была особенно сильно увлечена монтанизмом (Евсевий V, XVI, 288 стр.).

²⁴⁰ - Останавливает на себе внимание и типично латинская форма имени Аврелия (Aurelius Quirinius). Но при той сильной романизации, которой подверглись все малоазийские провинции

в период второй римской империи, это обстоятельство, само по себе, ни на какие особенно ценные выводы нас еще не уполномачивает.

²⁴¹ - Th. Zahn «Die Chronologie des Montanismus» 6 s., Vorbemerk. 2. Forschungen V. Прежде придавали еще особое значение и термину μακάριος, приложенному к Соте и указывающему на него будто бы, как уже на «покойного». Но сам же Zahn, а также еще и Bonwetsch убедительно доказали, что данный термин с равным правом прилагается Евсеем и к живым лицам (VI, 11, 6; VI, 19, 18 и т.д.).

²⁴² - Ad. Harnack «Тот факт, что письмо Серапиона снабжено подписями других епископов, делает близким предположение, что от него ведет происхождение какой-то собор» GAL, I, II, 504 s. Bonwetsch же более склонен видеть здесь результат специальной переписки Серапиона с другими епископами, по вопросу о монтанизме, подобно аналогичной переписке галльских исповедников с малоазийскими церквами – Op. Cit. 312 s.

²⁴³ - Th. Zahn «Die Chronologie des Montanismus» Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur V, 5 s. Erlangen und Leipzig 1893.

²⁴⁴ - Routh «Reliquiae Sacrae» 2, I, 458: Apollinarii scripta (γράμματα) contra Montanistas hic designari videntur, quae quidem missa sunt cum subscriptionibus a Serapione, quo certiores Caricus et Pontius fierent, quantopere universa ecclesia noram detestata sit atque aversata prophetiam».

²⁴⁵ - Th. Zahn «Op. Cit.» 5 s.

²⁴⁶ - Ad. Harnack «Apollinarius, Claudius» in RE – 676 s. 40–43. O. Bardenhewer «Op. Cit.» I, 535 s.

²⁴⁷ - В долине Ликоса расположены были три римских провинции, естественно взаимно тяготевших: Лидия, Кария и Фригия. В древней истории последней известны были три главных центра – Лаодикия, Иераполь и Колоссы. Из них Иераполь, как «священный город» (ἱερὰ πόλις) и в языческой древности играл роль главного религиозного центра. В древнехристианскую эпоху ту же славу упрочил за ним ряд

выдающихся христиан, во главе с ап. Филиппом и его пророчествующими дочерьми. См. Ramsay «The Cities and Bishopric of Phrygia» I, ch. III. Hierapolis. Holy City 84 sq. J. Weiss «Kleinasien» RE3, X, 547. Harnack Miss. U. Ausbr.2 I, 72 s. II, 60, 73. 156. 189.

²⁴⁸ - Ramsay «Op. Cit.» I, 120 p. Appendix II, Bishops of Hierapolis Справ. Routh «Reliquiae Sacrae»2 I, 174, который называет Apollinarem, Papiae in sede Hierapolitana successorem...

²⁴⁹ - Zahn период времени, в которое действовал Аполлинарий, ограничивает пределами 160–190 г., а в частности, редакция интересующего нас послания относит к 80-м годам. Op. Cit. 12 и 8 s.

²⁵⁰ - Евсевий, Historia Ecclesiastica, V, 19, 4, 480 страница: καὶ ἄλλων δὲ πλείονων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων σύμψηφων τοῦτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσιν γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις. Евсевий, XIX, 300–301 стр.

²⁵¹ - Предположительно можем мы назвать и еще одного исповедника, наверное, присутствовавшего на этом соборе, именно – исповедника Праксея, прибывшего в Рим из Малой Азии при папе Елевферии (175–189) и энергично сражавшегося здесь с монтанистами. Очевидно, за это Праксей впал в немилость у Тертуллиана, написавшего против него специальный трактат, в котором он представил его чуть ли не главой модалистов-патрипассиан. (Tertullian, «Advers. Praxean»). Но профессор Болотов удачно его реабилитирует. Лекции... II, 309–312 стр.

²⁵² - Профессор В. В. Болотов: «обыкновенно они (монтанисты) рьяно стремились к мученическому венцу, лишь только открывалось гонение». Лекции II, 364 стр.

²⁵³ - Прекрасным свидетельством: «именно, такого взгляда церкви на значение исповедников служит письмо галльских исповедников к малоазийским христианам (провинций Азии и Фригии), относящееся к той же самой эпохе (177 г.) И, до известной степени, санкционирующее моральное право мучеников «вязать и решить» (Евсевий, V, I–II гл. В особенности 268 стр. Где буквально читаем: «они всех разрешали и никого

не вязали»)... Нельзя, конечно, утрировать этого, чисто морального права мучеников до степени их какой-то харизматической монополии, якобы неправильно узурпированной у них позднее епископатом, как это делает большинство современных протестантских ученых. Но нельзя впадать и в противоположную крайность чисто ультрамонтантской тенденции, унижающей дисциплинарные права мучеников до степени простого, обыкновенного ходатайства их пред епископом. Против этого решительно свидетельствует вся логика покаянно-дисциплинарных споров древней церкви эпохи Каллиста и Ипполита и еще больше эпохи Киприана Карфагенского. Вот почему даже автор, в общем далеко не склонный преувеличивать роли мучеников и исповедников древних времен церкви принужден все же согласиться, что «мученики были в большом почитании в древней церкви, может быть их Тертуллиан называет *San Dei*». Владимир Троицкий (архимандрит Илларион). «Очерки из истории догмата о церкви» 336 стр. Сергиев Посад, 1912.

²⁵⁴ - Все эти сведения о епископах современниках Клавдия Аполлинария почерпнуты нами у Евсевия (преимущ. IV, 19–20 V, 8 и 26 гл.) И взяты в обработке их Ad. Harnack'ом «Die Chronologie» I. Viertes Capitel. Die ältesten Bischofslisten, 70 sq. Besonders 75–76. 89, 201. 213. 221. 224. Leipz. 1897.

²⁵⁵ - Задается данным вопросом и известный комментатор древних авторов M. I. Routh: «Sed non sine causa mirari subit, cur in hac epistola Serapionis Antiocheni episcopi, subscriptiones episcoporum Thraciae fuerint adiectae... Praeterea qua ratione fieri posset ut episcopi Thraciae subscriberent litteris episcopi Antiocheni»? И сам же отвечает на него в том смысле, что подпись Девельтского епископа была выражением коллективного голоса всех церквей Фракии, обменивавшихся, в той или иной форме, своими суждениями о монтианизме с церквами Азии и Фригии: «Credibilis itaque est id quod dixi, episcopos scilicet Thraciae communi nomine scripsisse ad ecclesias Asiae et Phrygiae». Причем Routh приводит здесь и догадку Baronii (Annal. Ad annum Christi 173, num. 19) относительно того, что известная цитата Тертуллиана «о соборах по всей Греции»

(de jeuniis с. 13) относится будто бы, именно, к Фракийским соборам. Хотя, впрочем, сам же Ruth эту догадку и ограничивает говоря, что цитата Тертуллиана свидетельствует не о православных, но о монтанистических соборах. Reliquiae Sacrae 2, I, 456–457.

²⁵⁶ - Евсевий V, XVI, 292–3 стр. Здесь говорится о том, как святые епископы обличали духа, пребывавшего в Максимилле, но встретили противодействие в лице ее сторонников. Рассказывает также о том, как монтанистический «дух» оказался бессильным в борьбе с команским епископом Зотиком и апамейским Юлианом, и как монтанист Фемизон со своими приверженцами заграждали уста епископов, очевидно, опасаясь своего полного изобличения.

²⁵⁷ - Евсевий, V, XIX, 300 стр. Ср. Eusebius, V, 19, 2, 478–480 s.

²⁵⁸ - G. Nathanael Bonwetsch «Die Geschichte des Montanismus» – 127 s. Erlangen, 1881.

²⁵⁹ - Ibidem. Beilage I. Die Aussprüche montanistischer Propheten. 197–200 s. Все последующие цитаты взяты отсюда. Он же, в связи с самым текстом Епифания, Ипполита и т.д. Приведены и в Beilagen к монографии G. Voigt'a. «Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes» 331–345 s. Leipzig, 1891.

²⁶⁰ - Epiphanius, haeres. 48. 4. II. 430. Ed. G. Dindorf, Lipsiae 1860.

²⁶¹ - Ibidem. 10. 437 s. 11, 437 и 439.

²⁶² - Didym. De trinity. 41, 1. (PG 39, 984).

²⁶³ - Epiph. haer. 49, 1. 444 s.

²⁶⁴ - Eusebius, h. e. V, 16, 17.

²⁶⁵ - Epiph haer. 48, 2. 427 s.

²⁶⁶ - Tertullian, De pudic. 21.

²⁶⁷ - Tertullian, Adv. Prax. 8.

Так, Мелитон, епископ Сардийский, свои полемические сочинения против монтанистов специально озаглавливал: «О пророках» и «О пророчестве» (*Евсевий*, Церковная история, IV, 26, 237 страница. Сравни Eusebius, Kirchengeschichte, IV, 26, 1, 380–382 страницы). Это подтверждает и блаженный Иероним, который говорит, что Мелитон написал «о жизни пророков одну книгу» и «о пророчестве одну книгу» («О знаменитых мужах», 24, русский перевод: Творения блаженного Иеронима Стридонского, часть 5, 306 страница, Киев, 1879 год); причём здесь Иероним добавляет, что критикой данных сочинений служит трактат Тертуллиана De extasi, книга VII (до нас не дошедший), в котором он отдает дань тонкому уму и литературному таланту (elegans et declamatorium ingenium) Мелитона. Впрочем, Harnack, наоборот, говорит об ироническом отношении Тертуллиана к труду Мелитона (предпочитает чтение cavillatur dicens вместо laudans dicit – Melito und seine Schriften, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2 Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, Texte und Untersuchungen, том I, 241 страница, Leipzig, 1883). Другой видный писатель-антимонтанист Мильтиад (вероятно, современник Иустина Философа и Иринейя Лионского), которого Тертуллиан называл «софистом», то есть дидаскалом, или учителем церковного красноречия (ecclesiarum sophista – Tertull. adv. Valentin. глава 5), писал специальную книгу о ложном пророчестве монтанистов, в отличие от истинного, содержимого церковью (*Евсевий*, Церковная история, V, 17, 294–295 страницы. Сравни Eusebius, Historia Ecclesiastica, V, 17, 470 страница).

О Клавдии Аполлинарии, епископе Иерапольском, как видном полемисте против монтанизма, мы знаем лишь со слов Евсевия, который называет его «несокрушимым оружием» (ὄπλον ἰσχυρόν, твердым оплотом) в этой борьбе и упоминает о нём неоднократно (Eusebius, Historia Ecclesiastica, IV, 26, 1; V, 16, 1 и V, 19, 1 и следующие страницы). Самое важное из этих упоминаний, соединяющее с именем Аполлинария и имя его

младшего современника – Серапиона, епископа Антиохийского, мы уже подробно анализировали выше (117–125 страницы). В данном случае ещё раз подчеркнём в письме Серапиона слова «ложное училище так называемого нового пророчества» (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, 19, 2, 478 страница), которыми характеризует здесь монтанизм епископ Серапион, в полном согласии с епископом Аполлинарием, на авторитет которого он и ссылается.

Под именем «Анонима» в данном случае разумеется тот неизвестный по имени писатель-антимонтанист, на сочинениях которого Евсевий, главным образом, и основывает всё своё повествование о начальной исторической фазе восточно-фригийского монтанизма (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, 16, 458–468 страницы). Из сочинения этого «Анонима» Евсевий приводит целый ряд убедительных выдержек, прекрасно характеризующих собой монтанизм. И главной, доминирующей чертой этой характеристики опять же является притязание еретиков на «пророчество», в действительности оказывавшееся «лжепророчеством» (ψευδοπροφητείας, Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, 16, 4, 460 страница). Таким исступлённым пророком, подпавшим влиянию «противника» (τῷ ἀντικειμένῳ – очевидно, разумеется «диавол»), был сам родоначальник ереси – Монтан, и такими же одержимыми «зломыслящим, лстивым и обманчивым духом» (τὸ βλαψίφρον καὶ ὑποκορύπτικὸν καὶ λαοπλάνον πνεῦμα) были и все последователи Монтана, во главе с двумя какими-то женщинами (Прискиллой и Максимиллой, как открывается из дальнейшего), исполненными «подложного духа» (τοῦ νόθου πνεύματος) и говорившими поэтому «бессмысленно, неуместно и странно» (ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἄλλοτρίοτρόπως). Наконец, тот же «Аноним», передавая один довольно легендарный рассказ о другом расколовожде – Феодоте, называет его οἷον ἐπίτροπον λεγομένης προφητείας, «как бы блюстителем, или попечителем (казначеем?) так называемого пророчества», то есть новоявленной монтанистической организации, в которой, следовательно, признак «пророчества» был наиболее характерным, сообщавшим своё имя и всей этой секте. Очень

сильную критику начального монтанизма даёт, дальше, антимонтанист самого конца II или даже начала III века – некто Аполлоний (по Harnack'у – епископ Ефесский), написавший эту критику, как сам он замечает, «через сорок лет» по выступлении Монтана (то есть, по Zahn'у и Harnack'у, около 196–197 года, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, том I, 380–381 страницы). Критика эта не дошла до нас, но с содержанием её довольно подробно знакомит Евсевий, отводящий ей целую главу в своей истории (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, 18, 473–478 страницы). И здесь мы снова видим, что вся эта критика состоит или в доказательствах лживости монтанистических пророчеств, или в разоблачении недостойной жизни самих этих новоявленных пророков (Монтана, Приски, Фемизона, Александра, Максимиллы), откуда опять следует, что «пророчество и пророки» были центром и душой монтанизма. В полном согласии со специальными критиками монтанизма стоят и более или менее случайные заметки о монтанизме, принадлежащие другим древним писателям. Так, Климент Александрийский († 216 год) самой типической чертой лжеучения «фригийцев» (то есть монтанистов) выставляет их преклонение перед «новым пророчеством» (τῇ νέᾳ προφητείᾳ – *Stromata*, IV, 13, 93, ed. Dindorf, том II, 369 страница, Oxford, 1869). Ориген, в толковании на Послание к Коринфянам, оспаривает право монтанистических пророчиц на публичное выступление в церкви (*Catenaе in Pauli ep. ad Corinth.* ed. Cramer, Oxonii, 1841, 279 страница). Ипполит Римский († 220–240 годы) лишь кратко отмечает неосновательные и ставшие в его время уже безопасными притязания монтанистов на то, чтобы сборники изречений их новых пророков поставить выше апостольских писаний (*Philosoph. lib.* VIII, 19). Из последующих древних церковных писателей-ересеологов всего больше уделяет внимания монтанизму Епифаний, который точно так же характеризует его, преимущественно, как «новое пророчество» (*Eriph. Haeres.* 48, 1–10 и следующие страницы), как учение, претендовавшее на возрождение новозаветной апостольской харизмы во всех её чрезвычайных проявлениях, в особенности в даре пророчества (*Ibidem*). Мы не говорим уже о Тертуллиане,

все монтанистические сочинения которого самым решительным образом свидетельствуют, что монтанизм он считал за «новое пророчество» (*nova prophetia*) и что в признании Параклета как первоисточника этого пророчества он видел главную черту, отличающую монтанистов («пневматиков») от православных («психиков»). Tertulliani, Opera Adv. Marc. IV, 22; Adv. Prax., 30; De monog. глава XIV, и другие.

²⁶⁹ - В. В. Болотов – II, 356–357 стр.

²⁷⁰ - 1Пет.4:10; Рим.12:6; 1Кор.1:7, 12:4, 31. Специальная харизма исцелений – 1Кор.12:9, 28: харизма евангельской проповеди – 1Тим.4:14; 2Тим.1:6 и т.д. Из памятников древней литературы см. Διδαχή – XI, 8 «говорить в духе»; «Пастырь» Ермы. XI зап. и IX подробно об этом у профессора А. П. Лебедева «Духовенство древней вселенской церкви» I гл. Том X-й, Москва 1905 г. 3–26 стр., а также монография священника М. П. Фивейского «Духовные дарования в первоначальной христианской церкви» Москва 1907 г.

²⁷¹ - Мф.16:4; Деян.2:16; 13:1; 15:22, 32; 1Кор.14:29–30, 32; Еф.4:20, 4:11. Διδαχή – X–XI гл. И XV гл. 1–2. В дополнение к вышеуказанным трудам профессора Лебедева и отца Фивейского см. еще диссертацию профессора В. Н. Мышцына, «Устройство христиан. Церкви в первые два века» Сергиев Посад, 1909 г. 93–120 стр.

²⁷² - Διδαχή, «Учение двенадцати апостолов» гл. XI–XIII. На греческом и русском языках, изд. «Православное Обозрение, 1886 г. 34–36 стр.

²⁷³ - Вл. Троицкий «Очерки из истории догмата о церкви» 293 стр. Сергиев Посад, 1912 год.

²⁷⁴ - Neander Allgem. Geschichte d. Chr. Rel. Und Kirche»3, I b. 278 sq. Bonwetsch «Die Geschichte d. Montanismus» Erlan. 1881. Harnack – Lehrb. Der Dogmengeschichte 3, I, 390 sq. и «Mission und Ausbreit. Christentums»2... I, 176; II, 180 sq.

²⁷⁵ - Профессор В. В. Болотов. «Лекции по истории древней церкви» II ч. 358 стр. СПб. 1910.

²⁷⁶ - Н. М. Gwatkin «Early church History» II vol. Ch. XV, Montanism 74–75 p. Oxford 1909. А автор специальной статьи о

монтанизме (in Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of religious thought, edit. T. H. Blunt, 1903) ставит его в параллель со всеми визионерно-ригористическими движениями, в роде учения аббата Иоахима, или проповеди Петра Оливера и «фратричеллов», а также Георга Фокса и ирвингиан. 537 р.

²⁷⁷ - «In spiritu enim homo constitutus praesertim cum gloriam Dei conspiciat, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est» Tertul. «Adv. Marc.» IV, 22.

²⁷⁸ - Epiphanius, 84, 4. См. у Bonwetsch's. Op. Cit. 57.

²⁷⁹ - Epiphanius, Haereses, 48, 13. Смотри у Bonwetsch, Opus Citatum, Beilage I, 190 стр.

²⁸⁰ - О сборниках монтанистических пророчеств, наподобие Евангелия и апостольских посланий, неоднократно, как мы видим, упоминает Евсевий (Historia Ecclesiastica, V, 3; V, 16; VI, 20 и другие), а также и многие другие церковные авторы, приводящие даже примеры монтанистических изречений: Epiph. 48 и 49; Hippol. Philos., VIII, 19; Did. De trinitate, III, 11, 3; Niceph. IV, 22. Смотри Bonwetsch в Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, том XIII, 423 стр., издание 3.

²⁸¹ - Протоиерей Д. Касицин. Расколы первых веков христианства. «Монтанизм», Прибавление к творениям святых отцов, 43 ч. 1889 г. 434 стр. Ср. Bonwetsch Op. Cit. 121–123 s. Основания этого см. у Tertul. «De virgin, veland.» 1 с.

²⁸² - Припомним характерную выдержку Евсевия из анонима, что «этот гордый дух учил злословить всю кафолическую поднебесную церковь» (Ев. V, 16) стр. 290.

²⁸³ - Проф. В. Болотов «цитируемое сочинение» – 359 стр. То же самое говорит и Bonwetsch: Das Gehiet seiner (Montanis) reformatorischen Tätigkeit ist vielmehr nicht das Dogma sondern die Sitte, er ist novae disciplinae institutor». Op. Cit. 81 s. Но Вл. Троицкий думает иначе и целым рядом свидетельств устанавливает факт несоответствия у монтанистов, в особенности, у Тертуллиана, слова с делом. Однако и сам г.

Троицкий вынужден признать, что это развилось сравнительно позднее. «цитируемое сочинение» 295–296 стр.

²⁸⁴ - Евсевий, Церковная история, V, 18, 296 стр.

Любопытны аналогии, приведённые Дюшеном:

«Монтанистическое переселение не представляет исключительного явления. Ипполит (In Daniel IV, 8) рассказывает об аналогичном факте, случившемся в его время. Один сирийский епископ увёл в пустыню на сретение Христа громадную толпу христиан, мужчин, женщин и детей. Кончилось тем, что несчастных арестовали как разбойников. Другой епископ из Понта предсказал кончину мира, имеющую наступить в течение ближайшего года; его паства распродала свой скот и побросала поля, чтобы подготовиться к великому дню. В III веке в Каппадокии возникает вопрос о какой-то пророчице, двинувшей целые толпы народа на дорогу к Иерусалиму (Сург. ер. LXXV, 10)». Дюшен, Цитируемое сочинение, 181 стр., примечание.

²⁸⁵ - «Μετ' ἐμὲ προφῆτες οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια» (Eriphanius, Haereses, 48, 2, ed. Dindorf, том II, 427 стр. Сравни Eusebius, Historia Ecclesiastica, V, 16, 18).

²⁸⁶ - «Πολλάκις δὲ ἐν τῇ αὐτῶν ἐκκλησίᾳ εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἐπὶ τινες παρθένοι, λευχειμονοῦσαι, δῆθεν ἔρχομεναι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ» (Eriphanius, Haereses, 49, 2).

²⁸⁷ - См. У Болотова «цитируемое сочинение» 359 стр.

²⁸⁸ - Подробный обзор каждого из этих пунктов см. В монографии Bonwetsch'a 81–118 s. Кратко о том же у Болотова – 361–365.

²⁸⁹ - Евсевий – V, 16, 293 стр. «Die ganze Aufgabe der Neuen Prophetie aber gait der Vorbereitung für das nahe Ende» – говорит также и Bonwetsch in R-E art. «Montanismus» XIII в. 421 s. 43.

²⁹⁰ - «Принципиально, монтанизм – обратная сторона (the exact revers) гностицизма... Это – аскетическая реакция материалистическому веку, хотя и навеянная аристократическим духом древнего мира» Gwatkin «Early Church...» II, 77 and 78 p. Oxford 1909. «Монтанизм – реакция с

энергичным требованием утвердить первоначальный вид церкви» Bonwetsch «Montanismus» RE3, 13, 420, 10. «Вообще, должно быть признано, что монтанизм обозначает серьезный (bedeutsame, значительный) кризис в отношении церкви к миру, что он есть реакция за восстановление истинного первоначального христианства против омирщения церкви». Bonwetsch «Die Geschichte Montanismus» 15 s. «Монтанизм восстал с силой элементарного религиозного движения, в качестве крайней реакции древнего христианства. Монтанизм полярно противоположен (Gegenpol) гностицизму, поскольку последний представляет острую эллинизацию Евангелия». Harnack «Miss. und Ausbreit.» 2, 1, 367. «Проникновение христианства в мире вызвало вскоре после середины II века, сначала, в Малой Азии, а потом также и в других областях христианства, особую реакцию, которая пыталась сохранить древние настроения и состояния (Stimmungen und Zustände), или, точнее, снова их восстановить, и оградить христианство от обмирщения (vor Verweltlichung) – Harnack «Dogmengeschichte», 4 I, 425–426 s. «Монтанизм есть реакция дисциплинарная, ригористическая, притягательная (attirant), концентрированная, возвеличивающая старые формы и старые обычаи, от которых церковь, скорее, всегда имела тенденцию освободиться». Reville «Tertull. et montanisme» Revue des deux mondes, 1864, Novem. 166 p. «На границе двух периодов развития (чрезвычайной, первенствующей эпохи и последующего, исторического периода) возникла реакция, которая вопреки естественной эволюции (Umschwunge) христианства, желала навсегда закрепить его первенствующую форму» Aug. Neander «Allg. Geschichte...» 3 I, 281 s. «Монтанисты, замкнувшись после осуждения их церковь, в свой тесный кружок, представляли из себя партию строгих ригористов и пуритан. Они претендовали на роль истинных представителей древне-христианской традиции» Aubé «L'Eglise et l'Etat» Paris, 1885, 193 p. «Мы помещаем монтанизм в категорию иудействующих ересей, хотя он по происхождению своему и не имеет отношения к синагоге, как эвионизм. Тем не менее и он обращен к мозаизму по своей общей тенденции, по своим

формам и по частным обрядам... Номизм, мечтательность, апокалиптика, аскетизм – все это основы иудействующего христианства, которое под разными именами часто вновь появлялось в церкви, но никогда с большей силой, чем в монтанизме». E. De-Pressansé Histoire des trois premières siècles d. Eglise chrétienne» I, 131–132 p. Paris 1861. В большинстве приведенных нами характеристик монтанизма (особенно, у протестантских авторов) подчеркивается та мысль, что монтанизм был реакцией против обмирщения церкви и ее морального упадка, предпринятой во имя идеала изначальной, первенствующей церкви. Но если даже и принять такой взгляд, то его необходимо сильно ограничить, чрез добавление; той мысли, что те пути, при помощи которых монтанизм хотел возродить угасающую харизму апостольского века, были лишь покушением с негодными средствами. Более подробное развитие и обоснование такой, вполне правдивой оценки монтанизма смотри в диссертации Владимира Троцкого (архим. Иллариона) 327–360 стр.

²⁹¹ - Профессор В.В. Болотов «Лекции...» II, 351 стр.

²⁹² - Еще Цицерон называет фригийцев народом «незначительным и пустым» – Pro Flacco, 27. Это подтверждает и христиан. Писатель Иустин Фил. В своем «Диалоге» 119. «Фригия была одной из стран древности, наиболее склонных к религиозным мечтаниям... Христианство приняло у них с самого начала характер, по преимуществу, мистический и аскетический. Уже Павел опровергает в послании к Колоссянам те заблуждения их, в которых можно было усмотреть признаки развившегося впоследствии гностицизма и крайности плохо понятого аскетизма. В других странах христианство почти повсюду стало религией больших городов; здесь же, как и в заиорданской Сирии, оно было религией маленьких городков и деревень. Некто Монтан, из городка Ардабав, в Мидии, на границе Фригии, сумел придать этим религиозным безумствам заразительный характер, какого они до той поры не имели». Э. Ренан «Марк Аврелий и конец античного мира. Перевод с французского Л.Я. Гуревич. СПб. 1906. 123–124 стр. «Сама Фригия с точки зрения интеллектуальной не пользовалась

доброй репутацией... Но нравственный характер этих простецов был довольно высокий. Эти люди вообще были замечательно честны, божились крайне редко. В несколько угрюмом естественном складе фригийцев заложено было глубокое религиозное чувство, сказавшееся в особом исступленном культе матери богов – Кибеллы, который пользовался здесь большим распространением» профессор Болотов «Цитируемое сочинение» 351–2 стр. «Новую профетию», конечно неправильно выводить только из фригийского народного характера, но необходимо признать, что она испытала влияние от него, сказавшееся в этой «своеобразной смеси дикого энтузиазма и строгости» (Harnack «Die Mission» 2, II, 180 s.). Некоторое напоминание о монтанизме и формах его аскезы могут дать и современные фригийские дервиши» Bonwetsch «Montanismus» in R-E. XIII, 420 s. (Cp. Tertul. de jejuni. 2).

²⁹³ - «Оба этих движения не столько отрицали церковь, не столько противоплакали себя ей, как заблуждающейся, сколько ставили себя над нею, признавая у себя высшие истины, а в церкви только низшие. Замечательно, что монтанисты, как и гностики, себя называли «пневматиками» *spirituales*, а членов кафолической церкви «психиками», душевными. Здесь сказалося аристократически-гордое воззрение на кафолическую церковь, вообще... Т.е. Для них кафолическая церковь была не столько погрешающей, заблуждающейся, сколько церковью отсталою...» Профессор Болотов – 367 стр.

²⁹⁴ - Ibidem – 366 стр. Справ. Pseudotertullianus: «in apostolis quidem dicunt spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelio protulisse». Взято у Harnack'a Dogmengeschichte⁴, I, 430, n. 2.

²⁹⁵ - Здесь невольно бросается в глаза связь древнего монтанизма с современным «богоискательством», доходящее чуть не до полного тождества их терминологии («апокалипсическая церковь», христианство третьего завета» «церковь Логоса и Иоанна», «мистические переживания» и т.п.).

²⁹⁶ - Всего яснее это сказалося в полемике Тертуллиана с рим. Папой Каллистом. См. Об этом Erie. Preuschen «Tertullians

Schriften «de poenitentia и «de pudicitia» mit Rücksicht auf die Busssdisciplin untersucht» Inaug. Dissert. Giessen 1890.

²⁹⁷ - Hergenrother-Kirsch Op. Cit. 189. A. Neander усматривает в монтанизме помрачение христианского принципа, с одной стороны, в пользу иудейства, с другой, – язычества. Allgemeine Geschichte d. Ch. Rel. I 286 s. Gotha 1856.

²⁹⁸ - Протоиерей Д. Касицин Цит. Статья. Прибавления к творениям святых отцов, 43 ч. Москва 1889 г. 455 стр. К тому же административная организация возникла в монтанизме сравнительно уже позже, а никак не во II веке.

²⁹⁹ - В подтверждение этого сошлемся, прежде всего, на главного специалиста по монтанизму – Bonwetsch'a: «Монтанизм – говорит он – выступает в двоякой (doppelten) противоположности относительно должностной иерархии (kirchlichen Amt – церковной должности). Существо церкви состоит не в благодати, изливающейся на церковь через посредство должности, но в благочестии (Frömmigkeit) отдельных членов церкви, которые получают к этому пророческое руководство (Anleitung); и не носителями должности – епископами стоит порядок церкви (das Regiment in Kirche), но свободно избранными, чрез Его инспирацию, органами Духа... Монтанизм есть, следовательно, представитель (Vertreter – защитник) общины против иерархических притязаний епископата» «Die Geschichte Montanismus» 116–117 s. К отрешению монтанистов от всякой церковной организации побудительно располагали и те напряженные эсхатологические ожидания, которые особенно характерны были, именно, для начального, малоазийского монтанизма, с его наивной проповедью собираться всем в Пепузе и ожидать здесь спуска с небес нового Иерусалима – Bonwetsch «Montanismus» in RE3, XIII, 422 s. Укажем также и на отзыв видного английского церк. Историка Gwatkin, который, в главе о монтанизме, между прочим, говорит: «монтанизм был протестом, обусловленным интересами духовной религии против роста механического официализма и против отнятия у мирян их царственного призвания к высшему священству...» «The Early Church...» II, 87. Что «монтанизм... Противопоставлял

иерархии авторитет своих пророков, в которых говорил сам Бог» признает и наш ученый историк – профессор Болотов «Цитируемое сочинение» II, 365 стр. Более подробно раскрывает и аргументирует те же мысли и автор новой серьезной монографии по истории догмата о церкви – Вл. Троицкий, который типичнейшими чертами монтанизма признает «учение о святости церкви в смысле нравственного совершенства ее членов, присвоение власти ключей только монтанистическим пророкам и отрицание этой власти у иерархии психиков». И он же, подводя итоги своему исследованию об эклесиологии монтанистической эпохи, еще определеннее заявляет: «в связи со своим учением о новом откровении монтанисты отрицали власть епископов вязать и решить смертные грехи и приписывали эту власть одному только Богу и своим пророкам, в которых говорил сам Бог». «Очерки из истории догмата о церкви» 337 и 359 стр. Сергиев Посад, 1912.

³⁰⁰ - Самым ярким выразителем таких взглядов является тюбингенец Schwegler, который в своей известной монографии о монтанизме (*Der Montanismus und die christliche Kirche d. Zweit. Jahrhunderts*) Tübingen 1841) пытается доказать, что монтанизм был не расколом, и, вообще, не новым движением в христианской церкви, а прямым продолжением древнего, примитивного христианства, – христианства апостола Павла и коринфской церкви, с ее обилием духовных дарований и пневматической глоссолалией (83 s. Usw.), и что даже наоборот, великая церковь, осудившая монтанизм, тем самым сама отказалась от заветов первенствующего христианства и приняла иное, как обычно технически называют его немцы, «кафолическое» направление, характеризующееся созданием прочной, правовой иерархии и господством укоренившейся, обязательной традиции. Самые же корни монтанистического духа Schwegler отыскивает еще в ессенизме и евионитстве: «Er ist nämlich, urn das Resultat des Folgenden vorwegzunehmen, in dieselbe Reihe dogmatischer Bestrebungen einzufügen, welche sich in ihren mannigfaltigen Entwicklungsformen von ihrer Wurzel, dem Essäismus, an durch die Partei der korinthischen Irrlehrer und

die Ebioniten des Epiphanius hindurch bis zu den pseudoclementinischen Homilien als ihrem wahrscheinlichen Culminationspunkt verfolgen lasst.» (90–91 s.). Schwegler настолько увлекается созданной им теорией борьбы «кафолической» церкви с «примитивной», что, вопреки всякой очевидности, готов отрицать историческое существование личности Монтана и объясняет такое, а не иное, название этого движения чистой случайностью (243, s. И sq.). Под влиянием Schwegler'a, надо думать, стоит и Al. Ritschl, который также происхождение монтанизма объясняет борьбой различных церковных течений («Die Entstehung der altkatholischen Kirche» Bonn, 1857. 463 s.). Не далеко от них ушел и Э. Ренан, который особенно подчеркивает момент клерикальной оппозиции в монтанизме: «простые, но экзальтированные умы вообразили себя призванными восстановить чудеса личного откровения вне отяжелевших цепей церкви и епископата... В данном случае, пророчество исходило из среды народа; оно совершенно не считалось с мнениями духовенства и желало управлять Церковью помимо церковной иерархии... Подобно средневековым флягеллянтам, они (монтанистические аскеты) черпали в своем поведении мотив для безумной гордости и возмущения против духовенства». «Марк Аврелий и конец античного мира» – 123, 125 и 130 стр.

³⁰¹ - Эрн. Ренан «Марк Аврелий и конец античного мира». Перев. с франц. Л. Я. Гуревич 139 стр. СПб. 1906 г.

³⁰² - Я. Sohm «Kirchenrecht» I, 272 usw. Говоря так, мы, однако, отнюдь не думаем отрицать существование этих маленьких соборов местных церквей, или, выражаясь точнее, их пленарных собраний (Gemeindversammlung). Что подобные собрания, несомненно, были, что на них присутствовали иногда влиятельные посторонние лица, и что такие собрания, по временам, объединяли членов не только местной, но и соседней церкви, обо всем этом выше (стр. 104 и сл.) Мы говорили подробно. Теперь же мы хотим подчеркнуть лишь то, что нельзя к подобным соборикам сводить всю церковную борьбу с монтанизмом: он грозил всей церкви и грозил очень серьезно, так что тем самым вызывал и ее на дружный,

сплоченный протест, выражением которого и должны были явиться более обширные церковные соборы.

³⁰³ - Н. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, том II, 44: «Die Bischöfe witterten in der Prophetie den Gegner, nahmen den Kampf auf und traten den Montanisten entgegen im Angesicht ihrer Gemeinden».

³⁰⁴ - Schwegler: «Selbst ein geschichtlicher Zusammenhang beider Seiten geht aus dem Umstand hervor, dass Kleinasien als das eigentliche Vaterland der Concilien erscheint, und dass eben der Montanismus es war, der die erste Provincialsynode veranlasst hat» (*Opus Citatum*, 235 стр.). Толчком к пробуждению соборной работы церкви считает монтанистическое движение и автор специальной монографии о происхождении древних соборов – К. von Schwartz, *Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche*, 78 стр., Leipzig, 1898. А также и Bonwetsch, *Opus Citatum*, 154 стр.

³⁰⁵ - См. II отд. С 116–125 стр.

³⁰⁶ - На преобладающую роль епископата указывает и то, что большинство писателей-антимонтанистов – было из числа епископов (Мелитон Сардийского, Аполлинария Лаодикийского, Серапиона Антиохиского, Мильтиад?). Всего же больше за это говорит общая роль епископата той эпохи, относительно чего даже либеральный протестантский канонист Bickel говорит так: «в течение уже этого периода епископат рассматривался, как орган единства разрозненных христианских общин и потому епископы были теми лицами, которые устанавливали связи с внешними церквами». «*Geschichte des Kirchenrechts*» I, 30–31 s. Giessen 1843.

³⁰⁷ - Tertull.: «Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum» «*De pudicitia*», с. 21.

³⁰⁸ - Tertullianus «Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis consilia ex universiis ecclessiis, per quae et altiora quaeque (курсив наш) it commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur» *De Jejun.* 13 с. Harnack под Грецией разумеет здесь, преимущественно,

малоазийскую провинцию «Азию», наиболее сильно эллинизованную и заселенную Греками. Он находит, что именно здесь всего сильнее была развита соборная форма, имевшая для себя прецедент в широкой практике гражданских провинциальных собраний – *Mission und Ausbreitung* 2... II, 155–156 Vorb., со ссылкой на Lübeck'a «*Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients*» § 3 Provinziallandtag und Provinzialsynode – 32–45 s. Münster 1901.

³⁰⁹ - Выразительную жалобу на трудности точной хронологической датировки начала монтанизма находим мы у Harnack'a: «твердая установка хронологии монтанизма стоит под сложными условиями. С одной стороны, нет другого явления в церковной истории II века, для которого мы располагали бы столь большим хронологическим материалом; с другой стороны, материал этот в значительной части не может быть нами использован, так как он еще не расшифрован *Die Chronologie*, I, 363–364 s. Еще конкретнее указывает на эти трудности Bonwetsch: «трудности, которые представляет хронология монтанизма, выясняются уже из той разницы на целых полвека (126–180 г.) Между различными датами, которые принимаются для профетического выступления Монтана» «*Die Gesch. Montan.*» 140 s.

³¹⁰ - Такого мнения, между прочим, держится и Harnack, у которого оно является выводом из анализа известного текста Евсевия о первых соборах против монтанизма (*Eusebius, Historia Ecclesiastica*, V, 16, 10): *Es hat also mehrere Jahre gedauert, bis die Excommunication erfolgte* (*Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, том I, 367 стр.)

³¹¹ - По-видимому, честь открытия этой догадки склонен приписать себе Daniel Völter, который в одном из примечаний к своей статье *Das Ursprungsjahr des Montanismus* говорит так: *meine a. A. o. aufgestellte Vermuthung, dass Γράτος verschrieben sei aus Κοδρῆτος, hatte die Annahme zur Voraussetzung, dass das Jahr 156 wirklich das Ursprungsjahr des Montanismus sei.* Но вся беда в том, что здесь же Völter и отказывается от этого предположения; тогда как Zahn и в особенности Bonwetsch продолжают его держаться. Смотри Bonwetsch, *Montanismus*, в

Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 3-е издание, 419, 1–2 стр.

³¹² - Указанная дата «Хроники» Евсевия имеет и некоторые варианты. По изданию Schoene, «Хроника», действительно, указывает 2181 год от Авраама, что в переводе на христианское счисление даёт 172 год. А в обработке, или точнее, в переводе этой «Хроники» блаженным Иеронимом стоит даже 173 год, под которым значатся следующие события: «Славится Аполлинарий, иерапольский епископ, в Азии. Славится Дионисий, епископ Коринфский, и Пинит Критский, муж красноречивый. Получает начало лжепророчество, называемое „Катафрига“, исходящее от Монтана и безумных пророчиц Прискиллы и Максимиллы» (Творения блаженного Иеронима, часть V, 376 стр., Киев, 1879). Наконец, в так называемой «Пасхальной хронике» (находящейся под сильным влиянием Евсевиевой «Хроники») и вовсе указывает 182 год как время, когда ἄθεος ψευδοπροφητεία Μοντανοῦ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ παραπληγῶν γυναικῶν αὐτοῦ Πρισκίλλας καὶ Μαξιμίλλας συνέστη. (Ed. Dindorf, том I, 490 стр.).

³¹³ - Eusebius, IV, 27; V, 16, 1. 7. 19; 17, 4. И т.д.

³¹⁴ - Ad. Harnack «Chronologie...» I, 369 s. N. Bonwetsch «Montanismus» in RE3, 419, 18–19.

³¹⁵ - Epiphanius, Haereses, 48, 1: αὐτοὶ γὰρ γεγόνασι περὶ τὸ ἐννεακαίδεκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς τοῦ μετὰ Ἀδριανόν.

³¹⁶ - Ibidem, 48, 2: ἔτη γὰρ ἐστὶν ἐκτότε πλείω ἢ ἐλάσσω διακόσια ἐννενήκοντα ἕως τοῦ ἡμετέρου χρόνου δωδεκάτου ἔτους Οὐαλεντιανοῦ καὶ Οὐάλλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλείας.

³¹⁷ - Zahn «Die Chronologie des Montanismus» Forschungen V, 5 s. Erlan. Und Leipzig 1893.

³¹⁸ - Harnack «Ich vermuthe also, dass «190» Jahre (für 290) zu lesen sind». Die Chronolog. I, 373 s. Причем Harnack усиленно подчеркивает не абсолютный, а приблизительный смысл этой цифры – «около 190 лет», именно, как он думает, 196–197 лет, так как за год смерти Максимиллы, он, на основании целого ряда изысканий, входит в которые нам нет здесь надобности, принимает 179–180 год.

³¹⁹ - Евсевий, V, XVI, 293 стр. Ср. V, XVII, 295 стр. Выдержку из сочин. Мильтиада: «хотя от смерти Максимиллы идет уже четырнадцатый год». Eusebius, V, 16, 19–468 s. И 17, 4, 472 s.

³²⁰ - Harnack: «Der hier geforderte Zeitraum einer 13 jährigen Periode des friedens im Reiche (keine Kriege) und der Rue fiir die Christen ist schlechterdings nur in der Zeit des Commodus zu finden» Chronologie I, 364–365 s. Ср. Bonwetsch RE3, XIII, 419 и Zahn «Op. Cit.» 19 s.

³²¹ - Eusebius: «οὐχ ὁμοῦ κατὰ δὲ τὸν τῆς ἐκάστου τελευτῆς καιρόν». – V, 16, 13, 466 s.

³²² - Harnack: «Maximilla ist die letzte des Trifoliums (Montanus, Priscilla, Maximilla) gewesen, die gestorben ist» Chronologie I, 365 s.

³²³ - Eusebius, V, 18, 9, 476 стр. Ср. Евсевий, V, XVIII, 298 стр.

³²⁴ - Eusebius, V, 18, 14, 478 стр. Ср. Евсевий, V, XVIII, 299 стр.

³²⁵ - Eusebius, V, 18, 12: ὥς ἄρα τεσσαρακοστὸν ἐτύγχανεν ἔτος ἐπὶ τὴν τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ γραφὴν ἐξ οὗ τῇ προσποιήτῳ αὐτοῦ προφητεία ὁ Μοντανὸς ἐπικεχείρηκεν – 478 S.

³²⁶ - Harnack: «Dieser Proconsul ist z. Z. Unbekannt» Chronologie I, 371 s.

³²⁷ - Zahn «Op. Cit.» 25–26 s. Forschungen, V.

³²⁸ - Tertull. Advers. Marcion. IV, 22 и V с. Такая дата этого трактата (212 г.) Взята нами у Zahn'a (27 s.) Но Harnack указывает более ранние даты: «Wir werden daher nicht irren, wenn wir den Anti-Marcion I–IV (3 Bearb.) In die JJ. 207/8–209, Advers. Marc. V aber ein paar Jahr später ansetzen». Chronologie II, 283–284.

³²⁹ - Ad. Harnack «Chronologie d. Lebens und die Schriften Tertullians», in «Die Chronologie» II. 296 s. Leipzig 1904.

³³⁰ - Iren. «Haeres. III». «Не желая принять дара Св. Духа, ниспосланного на человеческий род по благоволению Отца, они не принимали Евангелия Иоанна, в котором Господь обещал Утешителя (Παράκλητος) и равным образом отвергал дух пророческий».

Harnack: «Zwischen 181–189 schreibt Irenaus sein grosses Werk» Chronologie I, 381 s. Ср. Иванцов-Платонов: «первое и важнейшее между ними (т.е. ересеологическими сочинениями) есть сочинение против ересей св. Иринейя Лионского . Это сочинение писано в восьмидесятих годах второго столетия» Ереси и расколы первых трех веков христианства – 64 стр. Москва 1877.

³³² - Ad. Harnack, в полном согласии с Zahn'ом, устанавливает, на основании, главным образом Иринейя и Иппол. Римского, что малоазийская ветвь «алогов» существовала уже между 170–180 г. «Monarchianismus» in RE3, XIII, 309, 30–35.

³³³ - Иванцов-Платонов: «Такой образос естественно объясняется и самое происхождение «алогов» реакцией против распространявшегося тогда в Риме монтанизма». Цитированное сочин. 161 стр. Ср. Harnack: Die Aloger sind im Gegensatz zu den Montanisten aufgetreten» Chron. I, 379 vorb. 2.

³³⁴ - Поэтому мы вполне понимаем Harnack'a, когда он заявляет: Das Auftreten der Aloger ist übrigens ein starker Beweis für die Richtigkeit der Chronologie des Montanismus (im Gegensatz zu der des Eusebius)» Ibid.

³³⁵ - Harnack Die Chronologie I, 362–3, Bonwetsch – Gesch. Montan. 32–56.

³³⁶ - Zahn: «157 (156) – Erster Auftreten des Montanus (Epiphanius, 48, 1) zu Ardabau unter dem Proconsulat des Gratus» Op. Cit. 55 s. Bonwetsch «Bald nach 155 hat demnach Montanus zu weissagen angefangen, um 177 musste er aus der Grosskirche ausscheiden» Gesch. Mont. 145 s. Буквально повторяет Zahn'a и Harnack – Chronologie I, 380 s. Недаром, потому D. Volter начинаен свою статью Das Ursprungsjahr des Montanismus с такого характерного признания: «Die Annahme, dass das erste Auftreten des Montanus in die Mitte der fünfziger Jahre des zweiten Jahrhunderts zu verlegen sei, scheint gegenwärtig immer allgemeinere Anerkennune; zu finden. Zeitsch. Für wissen.

Theologie 27 Jahrg. I H. 23 s. Leipzig 1883. Однако сам Völter высказывается за более позднюю дату Евсевиевой «Хроники», но делает это недостаточно убедительно.

³³⁷ - Доказательством их духовного родства может служить, например, неоднократное упоминание о Духе, как «ходатае» и «советнике» галльских исповедников (παράκλητος Χριστιανῶν χρηματίσας, ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ – V, 1, 10, 406 s., ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν σύμβουλον αὐτοῖς V, 3, 3, 432 s.) – упоминание, очень близкое к монтанистическому взгляду на Параклета.

³³⁸ - Eusebius, V, 3, 4, 432 s. Ср. Евсевий, V, III, 270 стр.

³³⁹ - Ah. Migne в своем Dictionnaire universel et complet des Conciles помещает данный собор около 177 года. И говорит, что ближайшим поводом его созыва послужило жестокое гонение Марка Аврелия. Но кроме того, на нем были выработаны encore des instructions importantes et le jugement des fidèles des Gaules touchant l'affaire des montanistes; ce qui peut la faire considérer comme une lettre synodale. 1177 p. 1846.

³⁴⁰ - Самым ранним памятником отрицательного отношения Рима к монтанизму является письмо папы Елевферия Ad Galliae provincias, в котором он осуждает и неумеренный ригоризм монтанистов и в особенности их притязания на родство, с Параклетом. Mansi относит его к 177–179 г. «Sacrorum concil. nova et amplissima collectio» I, 695–697 p.

³⁴¹ - Hefele-Leclercq «Histoire des Conciles» I, I, 133, n. B.

³⁴² - Свое исследование монтанизма и вызванных им соборов мы сознательно ограничиваем здесь лишь рамками начальной, восточно-малоазийской его фазы, не выходящей за пределы второго века. Всей же последующей, очень интересной истории этого своеобразного антицерковного движения мы не захватываем, хотя некоторых отдельных его пунктов, по связи с дальнейшим обзором соборов, нам и придется еще коснуться (при обозрении пасхальных и крещальных споров, а также и новоцианской схизмы). Для желающих же получить более цельное и законченное представление о внешней и внутренней истории монтанизма, кроме специальных монографий

Schvegler'a Bonwetsch'a и Belck'a. Назовем еще отдел из Dogmengeschichte Harnak'a «Der spätere Montanismus» 4 Auf. I, 433–437 s. Tillemont «Histoire ecclesiastique» II, 474–488 p. Paris MDCXCIV. Blunt «Montanists» (Dictionary of sects heresies, ecclesiastical parties... 1903, 340–341). H. Ahelis «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten» II, 50–54, 420 s. Leipz. 1912. Болотов В. В. «Лекции по истории древней церкви» II, 353 и сл. СПб. 1909. Дюшен «История древней церкви», I, 187–188 стр. 1912. Владимир (архимандрит Илларион) Троицкий «Очерки из истории догмата о церкви» Глава 4, 250–358 стр. Сергиев Посад. 1912.

³⁴³ - Будучи весьма живым и важным в первые века церкви, спор о празднике Пасхи, как отмечает Hefele (Histoire des Conciles. I, I, 133. Paris 1907) – вызвал еще более ожесточенные (plus acharnées) дебаты в части ученых XVIII–XIX веков». В школе тюбингенских богословов, так называемый, «пасхальный спор или вопрос» (Paschalstreit, Paschalfrage) был одним из главных опорных пунктов их критики четвертого Евангелия (Johannes-Evangelium) и их своеобразных представлений о первохристианстве, как продукте борьбы христианских и иудейских течений (павлинизма и петринизма). Неудивительно, поэтому, что данный вопрос породил огромную критико-историческую и полемико-апологетическую литературу. Но так как нас он интересует лишь с одной, чисто исторической стороны, то из всей массы относящейся сюда древней и новой литературы отметим лишь сравнительно немного – основные источники и главнейшую, монографическо-журнальную разработку их. Источники: Eusebius «Kirchengeschichte» IV, 26, 380–382 с. V, 23–25; 488–498 с. Edit. Kirchenväter-Kommission Berlin. Akademie, Leipzig 1903. Евсевий Памфил «Церковная история» IV, XXVI, 237 с. и V, XXIII–XXV, 305–312 с. СПб. 1848. Chronicon Paschale, – собрание ценного материала из древних авторов – Ипполита Римского, Климента Александрийского, Аполлинария Лаодикийского и прочих. Существует в нескольких изданиях – Dindorf'a, Du-Cange, Migne. Hypopol. Philosophum. VIII, 18. Pseudo-Tertullian «De praescriptione haereticorum» 53. Epiphani. Haeres. 50. 70. Aphraates, Homiliae XII (Texte und

Untersuchungen III, 3) Philastr. 58. Photius. Bibliotheca 115 c. Mansi «Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio» I, 705–706, 725 c. Hardouini «Conciliorum collectio regia maxima» I т. 192 sq. Parisii MDCCV. Routh Martin Joseph «Reliquiae Sacrae» 2, I, 113–153, 153–174, II, 11–16 и Annotationes 17–36. Oxonii MDCCCXLVI. Bardenhewer Otto «Geschichte der altkirchlichen Literatur» I, 578–582, Freib. im Breisgau 1902 Литература: A. Hilgenfeld «Der Paschalstreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung» Halle, 1860. E. Schürer «De controversiis paschalibus» Leipzig 1869. У обоих этих авторов дан обстоятельный исторический обзор раннейшей литературы (G. Daniel, Neumann, Mosheim, Ernesti, Neander, Ideler, Rettberg, Giesler, Baur etc.). Steitz «Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier» (Theologische Studien und Kritiken, 1856 Erste Heft, 721–809 c.). A. Neander «Verschiedenheit der kleinasiatischen und römischen Passahfeier» in Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Dritte Auflage I, I, 164–165, Gotha 1856. Pitra «Specilegium Solesmense» IV, 553 c. L. Duchesne «La Question de la Pâque au concile de Nicée» (Revue des questions historiques, 28 том, 5–42 c. Paris 1880). Fjusd. «Origines du culte chrétien» 3, 236 c. Paris 1903. Funk «Die Entwicklung des Osterfastens» in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I, 241–278. Paderborn 1897. Th. Zahn «Geschichte des neutestamentlichen Kanons» I, 180 c. Ejusd. «Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur» VI том, 283 и след. Erlangen und Leipzig 1891 и VI том, 162, 169–174, 208–214. 1900. Er. Preuschen «Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten» Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche R3, 14 Band, 725–734 c. Leipzig 1904. Jos. Schmidt «Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa» Wien 1905. E. Schwartz «Christliche und jüdische Ostertafeln» Berlin 1905. Hefele-Leclercq «Histoire des Conciles» I, 133–151, I, I, Paris 1907. Hergenröther-Kirch «Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte» I, 222–226, – Der Osterstreit. Freiburg im Breisgau 1902. H. Achelis «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten» – Passahstreitigkeiten – II, 217.

Leipzig 1912. На русском языке смотри соответствующие отделы в курсах церковных историй В. Геттэ, Робертсона, Функа, Дюшена и прочих. Братья Ф. и С. Терновские «Три первые века христианства», 150–152, Киев 1878. А. И. Парвов «Пост четырехдесятницы по древним правилам и обычаям» (Христианское Чтение, 1863 г.). Профессор В. В. Болотов «День и год мученической кончины св. Евангелиста Марка» (Христианское Чтение, 1893, 2 часть, 122–174 и 405–434 стр.). Его же «Из эпохи споров о Пасхе в конце II века» (Христианское Чтение, 1900, I, 439 и сл.). Его же «Лекции по истории древней церкви», Споры о времени празднования Пасхи» V гл. II, 428–451 стр. СПб. 1910. А. В. Петровский «Предпасхальный пост в истории его развития» (Христианское Чтение, 1900, I, 587–600 стр.). Специально о пасхальной вечери Господа I. X. D. Chwolson «Das letzte Passamahl Christi und der Tag Seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Iohannis» (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VII série, Tome XLI, № 1) и лучший критический разбор ее, сделанный профессор Н. Н. Глубоковским «К вопросу о пасхальной вечери Христовой» (Христианское Чтение, 1893, 2 часть, 83–121 стр.)

³⁴⁴ - А эти детали, несомненно, например, Steitz'a и Preusschen'a, разделяли спорящих на три группы. Одни утверждали, что 14 Нисана должно справлять только строго-иудейскую Пасху, без всякого отношения к новозаветной истории. Другие держались противоположного взгляда, что 14 же Нисана надо справлять только одну христианскую Пасху (евхаристическую жертву), так как она сменила и вытеснила собою ее ветхозаветный прообраз). Наконец, третьи шли на компромисс и рекомендовали соединять обе этих Пасхи, т.е. Сначала, по примеру Господа, исполнить весь ветхозаветный ритуал, а затем, в воспоминание тайной вечери Господа с учениками, принести и новозаветную, евхаристическую жертву. (Steitz «Differenz d. Occiden. U. Kleinasiat. In d. Paschafeier» 722 s. Preusschen «Passah, altkirchliches und Paschalstreitigkeiten, 727 s.).

³⁴⁵ - Вопрос о самом дне или числе празднования Пасхи, т.е. Именно о 14-м Нисане, (а не о 13-м и не о 15-м Нисане), по-видимому, особой роли не играл в древней церкви, считавшейся не с кажущимися разностями евангелистов (трех синоптиков, с одной стороны, и Иоанна Богослова, с другой), а с ясным и категорическим требованием Моисеева законодательства (Исх.12:18; Лев.23:5; Чис.23:16; Втор.16:1). Но он сделался центральным пунктом споров у богословов тюбингенской школы, усматривавших якобы непримиримое различие между синоптиками (Мф.26:17–20; Мк.14:1, 12–16; Лк.22:1, 7–14) и Евангелистом Иоанном (Ин.13:1, 18:28), определяющим тайную вечерю Господа днем раньше синоптиков. Впрочем, это несогласие евангелистов было известно, по-видимому, и древним христианам, как можно заключать из одной цитаты Аполлинария иерапольского, упрекавшего своих противников за то, что они выискивают противоречия у самих евангелистов (Chronic. Paschale, proem. 13 p. Ed. Dindorf). Лучшим опытом гармонизации их мы считаем вышеназванную статью профессора Глубоковского, который выход из коллизии указывает в том, весьма правдоподобном предположении, что Господь со своими учениками совершил Пасху накануне обще иудейской Пасхи; а это в уважительных случаях дозволялось и законом, и обычаем.

См. выдержку из письма Ириней Лионского у Eusebius, KG. V, 24, 12–13, 494 s. Евсевий, V, XXIV, 309–310 стр. Обстоятельный комментарий к ней дан в начале статьи Funk's. «Die Entwicklung des Osterfastens» Kirchengeschicht. Abhandlungen, I, 242–247. Paderborn 1897. Там же приведены аналогичные свидетельства Тертуллиана, Апостольской Дидаскалии, Дионисия Александрийского, Оригена, Апостольских постановлений, канонов Ипполита и т.д. (248–256 s.).

³⁴⁷ - Διδαχὴ VIII, 1. Herm. «Pastor.» Simil. V, 1. Tertullian. II, 14; Clemen. Alex. Strom. VI, 75.

³⁴⁸ - Дюшен Л. «История древней церкви» I, 192 стр. 1912. Тертуллиан в своем трактате о посте мотивирует данный пост ссылкой на евангельское изречение о необходимости поститься, когда будет взят жених (Мф.9:15). «De jeunio» с. 13).

³⁴⁹ - «Les chrétiens ne consèrverent point toutes les fêtes juives; et quant à celles, qu'ils retinrent, ils y attachèrent de bonne heure une signification appropriée à leurs croyances... On ne conserva que celles de Prâques et de la Pentecôte» Buschesne «Origine du culte chrétiennes» 235–236 p. Гораздо категоричнее об этой связи раннего христианства с иудейской синагогой говорит Н. Achelis «Das Christentum» in den ersten drei Jahrhunderten... См. Специальный отдел Ihr Zusammenhang mit der Synagoge. I, 114–119 s. Leipzig 1912.

³⁵⁰ - Не без влияния на это оказалось, по остроумной догадке Möller'a, и чисто фонетическое сходство терминов – еврейского pesah (פסח) с греческим πάσχειν, закреплявшее идею страдания в представлении о Пасхе. См. Möller Schubert «Lehrbuch der Kirchengeschichte» – 1902. Tübingen und Leipzig – 276 s.

³⁵¹ - Деян.2:2, 42, 12:12, 16:13, 17:5 и т.д. См. Так же выше, стр. 72.

³⁵² - Сначала, при Тите и Веспасиане (конец 70-х годов), а затем, при императоре Адриане, около 130 г.

³⁵³ - Деян.20:7; 1Кор.16:2; Варнава, послание 15 гл. Игнатий Богоносец «Послание к магнезийцам» 9. Иустин Философ, Апология I, 67 τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ – в так называемый «день солнца». Tertullian, «De corona militis» 3. Apolog. 16 сар. Письмо Плиния к императору Траяну, не позже 112 г.

³⁵⁴ - Братья Ф. и С. Терновские «Три первые века христианства». Споры о времени празднования Пасхи. 151 стр. Киев 1878.

³⁵⁵ - Под сильным влиянием иудействующих течений слагалась большая часть, так называемой апокрифической литературы – различные Евангелия, Деяния, Хождения и Откровения. Значительный налет этих влияний заметен и на ортодоксальной литературе II века.

Так заключают по письму Ириния Лионского к папе Виктору, где в качестве самых ранних предшественников Виктора, снисходительно относившихся к пасхальным разностям, названы папы Телесфор (125–136?) и Ксист (116–125?) Евсевий, V, XXIV, 310 стр.

³⁵⁷ - «Allein es kann nicht keinem Zweifel unterliegen, dass in der 1 Hälfte des 2 Jahrh. Wiederum im bewusster Anlehnung und Abweichung gegenüber des jüdischen Festsitte, die Feier eine irgendwie christlich umgedeuteten Passahfestes sich überall eingebürgert hatte». Möller-Schubert – 276.

³⁵⁸ - Выше, на стр. 171, примечание 1-ое, мы уже слегка касались данного спорного пункта. Теперь выясним его окончательно. Что среди крайних четырнадцатников были и такие, которые, основываясь на неправильном понимании еврейского текста св. Матфея, утверждали, что христианам надлежит справлять полную ветхозаветную Пасху, с закланием агнца, об этом сохранилось авторитетное известие епископа Аполлинария иерапольского: «есть, и такие, которые по невежеству поднимают об этом споры. Их можно извинить; неведение еще не есть ошибка. Они утверждают, что 14 Господь вкушал агнца с учениками и что Он пострадал в великий день опресноков (15). Они объясняют Матвея по своему разумению. Но эта система не согласуемая с законом; она только вводит противоречие между евангелистами» (Chronicon Paschal, ed. Dindorf, 13 s., ed. Migne, SG, t. XCII, 80). Что же касается существующего несоответствия между евангелистами (тремя синоптиками и автором четвертого евангелия), то, как мы уже отмечали выше, лучший из известных нам опытов гармонизации предложен профессором Л. Н. Глубоковским, в его специальной статье: «К вопросу о пасхальной вечери Христовой» (Христианское Чтение, 1893 г., II ч. С 84 стр. И далее). Суть этой остроумной и простой, как все, отвечающее истине, конъектуры профессора Глубоковского состоит в следующем. Законная, общеиудейская Пасха того года, когда надлежало пострадать

Христу, справлялась 14 Нисана, в пятницу, т.е. в день самой крестной смерти Господа. Об этой-то обще иудейской Пасхе и говорит св. Иоанн Богослов. А так как Господь Иисус Христос, которому «надлежало исполнить всякую правду» (Мф.3:15) захотел в последний раз совершить и эту Пасху со своими учениками, то ясно, что Он мог ее совершить только в последний день своей земной жизни, т.е. накануне обще иудейского празднования. И в таком поступке Господа не было ничего противоречащего закону, или хотя бы только несогласного с ним, так как еврейские законы и обычаи предусматривали в крайних, экстраординарных случаях, возможность совершения Пасхи накануне 14 Нисана, и такая Пасха была тоже вполне законной. О ней-то и говорят синоптики. Таким образом, св. Иоанн говорит о законной, ординарной обще иудейской Пасхе 14 Нисана; а синоптики – о законной же экстраординарной пасхальной вечери. Господа, совершенной Им 13 Нисана, точнее, в ночь с 13 на 14 число.

³⁵⁹ - Убедительные доказательства всей сложности и запутанности астрономических и вообще календарных вычислений того времени представляет собой статья профессора В. В. Болотова «День и год мученической кончины св. Евангелиста Марка» (Христианское Чтение, 1893, II, с 122 стр.) – настоящий шедевр филологии, астрономии и исторической критики.

³⁶⁰ - Так Нарцисс епископ Иерусалимский (конца II века) Пишет; «уведомляем вас, что и в Александрии празднуют Пасху в тот же день, в который празднуем ее мы. От нас отправляются письма к александрийской церкви, а из александрийской – к нам. Поэтому празднование святого дня у нас бывает согласно и вместе с ними». Евсевий «Церковная История» V, XXV, 312 стр. Безусловно, этим же вызваны были и те опыты «пасхалий», которые дошли до нас от древности с именами Ипполита Римского, Дионисия Великого, Афанасия и Кирилла Александрийских.

³⁶¹ - Профессор В. Болотов «Из эпохи споров о Пасхе в конце II века» (Христианское Чтение, 1900, I, 450 и сл.).

³⁶² - Евсевий «Церковная История» III, XXVII: «эвиониты хранили субботы и вообще вели образ жизни, подобный иудеям» (τὴν ἄλλην Ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν) 160 стр. О существовании у евионитов ветхозаветной Пасхи говорит Епифаний XXX, 16. А Ориген прямо называет отпадением в эвионизм (cadens in Ebionitismum) обычай справлять Пасху по-иудейски. Origen. In Matth. serm. 79 (ed. Lommatszsch, IV, 406 s.).

³⁶³ - В таких, именно, красках рисует евионитов и Н. Achelis в своей новейшей монографии о первых веках христианства. «Etwas zanireicher, als die Nazoraer seheint die zweite Gruppe der Judenchristen gewesen zu sein, die Ebionäer oder Ebioniten... Die Züge der judischen Lebensweise treten bei Ebioniten noch etwas deutlicher als bei den Nazordem... Ein elementarer Hass gegen Paulus war in ihren Kreisen traditionell. «Das Christentum in der erst, drei Jahrhunderten» I, 232–233, Leipz. 1912. Впрочем, термину «эвионизм» мы склонны придать здесь расширенное толкование, включив в его объем и назореев и так называемых, «элкезаитов». Срв. Harnack «Dogmengeschichte» 4 I, 330.

³⁶⁴ - Schwegler «Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts», Tübingen 1841, 187 s.; «das Johannische Evangelium und der Montanismus, und es ist hiedurch – jene Thatsache vorerst einseitig fixirt – die Vermuthung nahe gelegt, es seyn beide in einem und demselben Kreise theologischer Bewegung entstanden». Сравни еще стр. 212–215. А. Hilgenfeld «Der Paschalstreit der alten Kirche» Halle, 1860, 29 s.: «Die Entstehung des Johannes – Evangelium selbst ward nun in die Geschichte der Paschalstreitigkeiten hineingezogen, in den Kampf gegen die altjohannische, judisch-christliche Paschafeir verflochten».

³⁶⁵ - Socrates (Hist. Eccl. IV, 28), Sozomenus (Hist, eccles. VII, 18) und Pseudo-Chrysostomus (Oratio VII in Pascha) versichern einstimmig, dass die Montanisten das Pascha nach judischer Sitte feierten, ja dass selbst die Novatianer, seit sie mit den phrygischen-Montanisten sich vermischten, ihrer hisherigen römischen Festgebrauch aufgaben, und sich dem kleinasiatischen anschlossen». Schwegler «Op. Cit» – 251 s.; «Aus Asien hatte Blastus von 170 an die judaistische Paschafeier nach Rom gebracht;

auch der Montanismus, welcher der romern, wie man aus Tertullian's Schritt de jeuniis sieht, als eine Judaismus erschien, hatte von Asien aus in Rom einzudringen versucht» Op. Cit. – 80 s. N. 1. «In den Paschastreitigkeiten, die sich nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts zwischen Kleinasien und Rom entspannen, wurde von beiden Partheien an die Tradition der betreffenden Kirchen, von seiten der Orientalen namentlich an die apostolische Auctoritat des Johannes appellirt» Ibid. – 191 s. Еще убедительнее в этом смысле отзыв Er. Preusschen'a: «Es wird kaum ein Zufall sein, dass die Streitigkeiten über die Passahfeier um etwa dieselbe Zeit beginnen und dass einer der energischsten litterarischen Vertechter der kirchlichen Sitte, Melito, von Sardes, zugleich in zahlreichen Schriften die Montanisten bekämpfte und eine Auseinander-setzung über Passah verfasste». RE3, 14b. 729 s. Leipzig 1904. Ниже мы раскроем, что монтанистам принадлежала едва ли ни самая главная роль в обострении пасхальных споров, в особенности, на востоке («великий Лаодикийский спор о Пасхе»).

³⁶⁶ - См. выше стр. 34, 41–42, 50–51, 81–82, 145–146.

³⁶⁷ - Профессор В. В. Болотов «Лекции... II» – 434 стр.

³⁶⁸ - Такое понимание Hilgenfeld'a мы выводим из следующих его слов: «Der hohe Ernst des Streits, welcher über die Paschafeier in der alten Christenheit entbrannte, lässt ja von vornherein auf einen tiefern Grund jener Entzweiung schließen. Ist es denn glaublich, dass man sich schon im zweiten christlichen Jahrhundert um bloße Äußerlichkeiten ohne tiefere Bedeutung, um eine bloße Verschiedenheit des Herkommens gestritten haben sollte, bei welcher jeder Teil dem andern, unbeschadet seiner religiösen Grundansicht, recht gut nachgeben konnte?» Хотя автор здесь, в сущности, лишь оспаривает встречное мнение (анти-түбингенское), но самым тоном и характером своей критики (условно-вопросительной) ясно обнаруживает, что сам-то он держится средней, примирительной позиции. А. Hilgenfeld «Opus Citatum» I s.

³⁶⁹ - Hefele говорит относительно этого буквально следующее: «nous trouvons que la manière différente de célébrer la Pâque employée par les quartodécimans ou les johannistes et

celle usitée dans le reste du monde ne touchait pas la foi et n'était pas d'une importance capitale dans le fait...» И ещё несколькими строками выше: «que l'antiquité chrétienne ne considérait pas comme une question de principe ni comme une question dogmatique la différence, qui existait dans la manière de célébrer la Pâque». В первом случае автор бьет мимо цели, так как никто и не утверждает того, чтобы пасхальная разница была строго принципиальной и глубоко-сознательной, логически ведущей к целому ряду других аналогичных отступлений. Говорят же лишь о подсознательной почве и общем жизненном наклоне в известную сторону. Во втором – он утверждает нечто большее того, на что имеет право. Он мог бы сказать, что христианская древность той эпохи еще не выработала ясного различия между догматом и обрядом, между теоретическими принципами и жизненными навыками; но утверждать, что в пасхальных спорах она не усматривала решительно никаких важных принципиальных сторон Hefele положительно не имел права. Так что приходится пожалеть о первоначальной точке зрения автора, (выраженной им в первом издании, от чего он теперь отрекается), когда он свою критику тюбингенцев ограничивал только тем, что кроме двух их партий («петринистов» и «павлинистов») допускал еще третью – евионитско-иудейскую, которой и приписывал главную роль в пасхальном вопросе. Hefele-Leclercq «Op. Cit.» 144 p. И 134.

³⁷⁰ - В. В. Болотов «Лекции по истории древней церкви» II, 433 стр. Свою характеристику малоазийцев автор подкрепляет вескими соображениями и фактами. Так, например, указывает на мотивировку ими своей пасхальной практики: «Христос совершил Пасху в тот день (14 Нисана) И потом пострадал и нам надлежит делать, как Он сотворил», где подчеркивается момент не страданий Христа, а совершения Им ветхозавтеной Пасхи. Далее, он останавливается на характеристичном термине τηρεῖν– «соблюдать» 14-й день месяца, что по аналогии с историей Иерусалимского Апостольского собора (Деян.15:5, 24, 29) указывает, именно, на исполнение Моисеева ветхозаветного закона. Наконец, он присоединяет еще и такую весьма правдоподобную догадку: «и вопрос еще далеко не

решенный в отрицательном смысле – не употребляли даже в 190 году малоазийские христиане опресноков. Поликрат говорит, что все светочи малоазийских церквей «соблюдали» тот день, когда народ (ὁ λαός) отлагал квасное, не определяя прямо, что этот народ – иудеи (у Руфина *judaeorum populus*) «Ibid. 433–434 стр.

³⁷¹ - Вопросу о времени празднования Пасхи Константин Великий, по словам Болотова, придавал едва ли не большее значение, чем самому арианству, и потому на первом вселенском соборе им занимались очень много, следы чего сохранились у Евсевия (*Vita Constant. III, 17*), Феодорита (*Historia Ecclesiastica Tomus I, 9*) и св. Афанасия Александрийского (*De Synodis, 5 с. и epist. ad Afros 2*). Была попытка реконструировать и самый канон Никейского собора. Но она оказалась неудачной. Сравни 1-й канон Антиохийского собора.

³⁷² - Eusebius, *Kirchengeschichte V, 24, 14, 494–496 s.* Евсевий, *Церковная история V, XXIV, 310 стр.* Хронология пап указана по Функу «Хронологическая таблица пап», приложенная к его истории.

³⁷³ - Erwin Preuschen in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3, 14 Band, 729 s.*

³⁷⁴ - В дополнение к тому, что нами уже было сказано об этом выше (стр. 175), сошлемся еще на Steitz'a, который говорит, что по вопросу о существовании в так называемых павлинистических церквях иудео-христианских праздников «die vorhandenen Quellen lassen uns hier ohne Antwort. Justin der Martyrer, der uns von besonderer Wichtigkeit sein muss, erwähnt nirgends Jahresfeste; namentlich scheint ihm das Pascha als christliches Fest unbekannt (*Theol. Studien und Kritiken, 1856, I, 737 s.* Еще решительнее повторяет ту же мысль Er. Preusschen, *RE3, Passah... 14 band, 726 s.*: «der Mehrheit der christlichen Gemeinden ein derartiges Fest (Passahfest) überhaupt abzusprechen».

³⁷⁵ - Почему, именно, в Риме, а не где-либо еще раньше всего определилось и сильнее всего чувствовалось это

столкновение? – ответить сравнительно нетрудно. Во-первых, потому, что миродержавный Рим очень рано стал проявлять свои притязания на гегемонию и в области христианско-церковной жизни. А, во-вторых, и потому, что в столице мировой монархии, в этом «торжище народов» («Völkerherberge» как бы всенародной гостинице Möller-Schubert – 277 s.) Легче и скорее всего могли войти в столкновение различные обычаи и взгляды.

³⁷⁶ - Евсевий «Церковная История» V, XXIV, 311 стр. Ср. Eusebius, Werke «Kircheng.» V, XXIV. 16–17, 496 s.

³⁷⁷ - См. у Eusebius, Kirchengeschichte V, 24, 36, 496: περὶ τοῦτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριότησαντες εἰς ἑαυτοὺς.

³⁷⁸ - См. У Langen'a, «Geschichte d. Römischen Kirche», 147 s. N. 2. Bonn, 1881.

³⁷⁹ - Wietzel «Die christlicher Passahfeier der drei ersten Jahrhunderten», 95 s. Pforzheim 1848.

³⁸⁰ - Th. Zahn «Sendschreiben des Irenäus an Victor von Rom» Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur IV, 298 и след. Erlangen und Leipzig 1891. Он глагол τηρεῖν считает здесь синонимом ἐπιτηρεῖν «выжидать», т. е. допускать известный промежуток строжайшего поста между днями смерти и воскресения Господа.

³⁸¹ - Er. Preusschen «Op. Cit.» RE3, 14, 729.

³⁸² - «В Риме св. Поликарп пользовался таким авторитетом, которого епископ той церкви иметь не мог: Аникита не был, подобно Поликарпу, непосредственным учеником апостолов и не мог сказать, как епископ Смирнский: «вот учение, слышанное мною из уст Иоанна». В Риме находилось тогда множество еретиков и свидетельство Поликарпа об учении апостольском открыло им глаза до того, что многие возвратились в недра церкви. Со властью, которую придавали Поликарпу, лета его и добродетели, он мог говорить: «истина, которую проповедует церковь, есть та, которую я слышал от апостолов», В. Гетте «История церкви» 392–3 стр. СПб. 1872. Срав. Случайную заметку Евсевия о величественной наружности Поликарпа, поразившей даже языческих сыщиков – Евсевий, IV, XV, 210 стр.

³⁸³ - Так, Neander, например, относит к 162 году – «Allgemeine Geschichte der chr. R. Und Kirche» Dritte Aufl. Gotha 1856, 164 s. Usser год смерти Поликарпа определяет как 169, Valesius – согласно с хроникой Евсевия 167, Clinton и Masson – 166, Hilgenfeld 166 г. – см. Об этом у последнего «Der Paschalstreit d. Alten Kirche» 241–244 s. Halle 1860.

³⁸⁴ - Harnack, Zahn, Lightfoot, Leclercq, Möller-Schubert, Hergenröther-Kirsch. Preuschen usw.

³⁸⁵ -) Harnack «Die Chronologie d. Altchristliche Litteratur» I b. 334–335 s. Leipzig 1897.

³⁸⁶ - Bonwetsch «Polykarp» in R-E. XV, 536, 47. Dritte Aufl. Leipzig 1904.

³⁸⁷ - Harnack «Die Chronologie... 337–3 38 s. I b.

³⁸⁸ - Th. Zahn «Seit der epochenmachenden Abhandlung von Waddington, welcher auf Letronne's und Borghesi's Forschungen weiterbauend zuerst bewiesen hat, dass Polykarp am 23 Februar 155 starb, ist dieses Datum so vielfach wieder geprüft und namentlich durch Lightfoot mit so überzeugender Klarheit und fast erschöpfender Gründlichkeit aufs neue erwiesen und gegen die seither erhobenen Einwände verteidigt worden...» Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, IV, 266–267 s. Решающее значение имеют здесь два показания: во-первых, то, что св. Поликарп пострадал «в великую субботу» (σαββάτου μεγάλου = ἐνισταμένου), что удобнее всего может быть отнесено к субботе пасхальной недели. А 23 февраля на пасхальную субботу около этого времени падало только дважды: в 155 и в 166 годах Somit steht fest: Polykarp ist am 23 Feb. entweder des Jahres 155 oder des Jahres 166 gemartert worden – говорит Ad. Harnack «Chronologie der altchristlichen Litteratur» I, 342 s. Во-вторых – ссылка на проконсулат Стация Квадрата, при котором последовала мученическая кончина св. Поликарпа Смирнского. А проконсулат этот, по исследованиям Waddington'a, Zahn'a, Harnack'a, имел место в 154 или 155 году. Так что и эта дата, по словам того же Harnack'a, стоит не менее твёрдо («steht fest» Ibidem – 348 s.). Наконец, в 1880 году Lightfoot'y

посчастливилось открыть на месте древнего города Тралл три надписи, одна из которых выясняет и остававшуюся до тех пор загадочной личность ἀρχιερέως Φιλίππου Τραλλιανοῦ, современника проконсула Стация Квадрата, при котором пострадал блаженный епископ Поликарп. На открытой Lightfoot'ом надписи, между прочим, читаем: «Ἀρχιερατεύοντος καὶ ἀγωνοθετοῦντος τὸ β' Γ. Ἰουλίου Φιλίππου, υἱοῦ βουλῆς, ἀρχιερέως Ἀσίας καὶ ἀγωνοθέτου διὰ βίου». Отсюда с несомненностью открывается, что Юлий Филипп был верховным религиозным главой провинции Азии, т. е. «азиархом» культа цезаря. По данным тех же источников, «азиархат» Юлия Филиппа приходился на 56 Тральскую олимпиаду, что, в переводе на обыкновенное счисление, обнимает период времени с 1 июля 149 по 1 июля 153 года (Zahn «Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur» IV, 270 s.), или, лучше по версии Ad. Harnack'a, 151–155 или 152–156 г. (Die Chronologie der altchristlichen Litteratur I, 348, 1 nota).

³⁸⁹ - Поэтому-то, очевидно, и Hauck выражается об этой дате, что она steht nicht fest (Hauck «Anicet, Papst» in RE3, I, 552 s.). По тому же самому мы почти у всех научных авторитетов встречаемся с таким схематическим вычислением: так как Ириней свидетельствует о беседе папы Аникиты с епископом Поликарпом, а кончина последнего произошла 23 февраля 155 года, то, следовательно, Аникита вступил на римскую кафедру или в самом начале 155 г., или, вероятнее, в конце предыдущего, 154 года.

³⁹⁰ - Так думает, например, Wiesler «Christenverfolgungen...» 59 s. И сочувствующий ему Langen «Geschichte» d. röm. Kirche 142 и 147 s.

³⁹¹ - Евсевий, IV, XIV, 255 стр.: «В то время, как римскою церковью управлял Аникита, еще находился в живых Поликарп» (ἐτι περιόντα τῷ βίῳ) Eusebius, III, 14, 1, 332 s.

³⁹² - Th. Zahn «Ist nun Polykarp am 23 Februar 155 gestorhen, so fällt sein Besuch Roms spätestens um Ostern 154». Forschungen IV, 274 s. Попутно считаем нелишним привести здесь и предлагаемую Zahn'ом общую хронологию событий

жизни св. Поликарпа. Рожден он около 55 года. В общении со св. апостолами находился около 69 года. В епископа Смирны рукоположен около 85 года. Встречу с Игнатием Богоносцем имел около 107 года, когда отправил и послание к Филиппийцам. Пребывание Флорина, и юного Иринейя у Поликарпа падает на 129 год. Путешествие Поликарпа в Рим – Пасха 154 года. Его блаженная кончина – 23 февраля 155 года. Ibid. 275 s.

³⁹³ - Евсевий «Церковная История» IV, 26, стр. 237. Eusebius, Kircheng. IV, 26, 3, 382–383 s. См. Здесь же и текст Руфина с именем Sergius вместо Servilius. Ср. S. Hieronymus «Liber de Viris illustribus», с. XXIV – Routh3, I, 113 p.

³⁹⁴ - В подстрочнике берлинского издания Евсевиева подлинника к данному тексту имеет следующий научный аппарат: «σερουιλίου ΑΤΕΡΒ σερούιννου D σερουιλίου Μ ΔΛΛΟΥΑΙΟ – σέργίου A nach Acta 13, 7 durch Zufall richtig [L. Sergius Paulius Prosop. Imp. Rom. 3, 221]» Ad. Harnack в своей «Chronologie...» Приводит по этому поводу следующие не безинтересные соображения: «Сергий Павел вторично сделался консулом в 168 году и умер как наместник города (Stadtpräfect). Он был облечен этой должностью уже в 167 году, так как по правилу городское наместничество соединялось со вторым консулатом. Следовательно, его проконсулат не может падать на время после мая 167 года, и Waddington, старающийся поместить его между 164–166 годами, неправ... Определенно нам известен лишь 166–167 годы. Прочие же годы, за период от 162–167 нам неизвестны, за отсутствием года первого консулата Сергия Павла. Но насколько все же позволительно. Строить выводы из этого счисления, мы сочинение Мелитона «о пасхе» (и о смерти Сагариса) должны отнести или к 167–168 году, или к одному из предшествовавших 162 году, но ни в каком случае не позже 167 года» 359–360 s. I в.

³⁹⁵ - Евсевий – V, XXIV, 308 стр. Ср. Eusebius, V, 24, 5, 492 s.

³⁹⁶ - A Hilgenfeld – Op. Cit. 252 s.

³⁹⁷ - Wiesler – Op. Cit. 122 s.

³⁹⁸ - Евсевий – IV, 26, 237 стр. Упоминает об этом Евсевий и еще раз, в специальной главе о сочинениях Климента

александрійського, в кінці котрої читаємо: «а в сочиненні о Пасху говорить, що друзя убедили його письменно передати потомству те предання, котріє случилося йому слухати од древніх; тут же згадує він о Мелітоне, Іринее і деяких інших і приводить місця із їх сочинень VI, XIII, 342 стр.

³⁹⁹ - «Hujus elegans et declamatorium ingenium cavillatur Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, dicit eum a plerisque nostrorum prophetam putari». S. Hieronymus «Liber de viris illustribus» с. XXIV. Routh3, I, 113 p. Такий строго-консервативний, специфічно-малозасійський облик Мелітона, з ясно вираженим нахилом к харизматическому профетизму (слова Евсевія: «он все делал по внушению Св. Духа») і аскетизму («евнух») дал даже повод деяким ученим заподозрити в нем, якщо не прямо монтаніста, то лице родствениое цьому движению. См. Об этом у Schwegler'a «Der montanismus und die Christi. Lehre» 223 s.

⁴⁰⁰ - Такові його сочинення: 1) περί πολιτείας καὶ προφητῶν, 2) περί ἐκκλησίας, 3) περί αἰσθητηρίων, 4) περί ψυχῆς καὶ σώματος, 5) περί λουτροῦ, 6) περί ἀληθείας, 7) περί προφητείας, 8) ἡ κλείς, 9) περί τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, 10) εἰς τὸ πάθος і другіе. Bardenhewer, у котрого ми заимствуем этот перечень, видит у Мелітона не столько прямое сочувствие монтанизму, сколько unentschiedene, abwartende Haltung. Opus citatum I, 550 s.

⁴⁰¹ - Евсевий V, XXIV, 308 стр. Eusebius, V. 24. 5. 492 s. Смотри также еще приписываемый Мелітону фрагмент, где он проводит полную параллель между ветхозаветным и новозаветным Агнцами.

⁴⁰² - Правда, наш главный источник сведений об Аполлинарии иераспольском – Евсевии, посвятивший ему целую главу (Евс.4:27), в своем перечне его сочинений, не упоминает трактата о Пасхе, о котром мы узнаем лишь из «Пасхальной хроники». «Но молчаніе Евсевія – по справедливому отзыву Bardenhewer'a – еще не служит основанием заключать о не подлинности, так как Евсевий сам же дает ясно понять, что его перечень сочинений Аполлинария нисколько и не претендует на полноту. Наоборот, очень вероятно, что тот фригийский епископ, котрый так охотно брался за перо, не мог не принять участия и

в пасхальном споре, столь сильно поднявшемся, именно, в малоазийском христианстве». А то, что нам известно о выдающейся деятельности Аполлинария, как главного антимонтаниста, и о чем мы подробно говорили выше (стр. 117 и сл.), окончательно подтверждает справедливость показания «Пасхальной хроники»; поэтому небезынтересно познакомиться с ними поближе.

⁴⁰³ - Chronicon Paschale ed. Ludov. Dindorfii, I, 13–14. Bonnæ MDCCCXXXII. Routh2, I, 122 p.

⁴⁰⁴ - Chronicon Paschale – 14 p.

⁴⁰⁵ - Er. Preusschen «Es wird kaum ein Zufall sein, dass die Streitigkeiten über die Passahfeier um etwa dieselbe Zeit beginnen und dass einer der energischsten litterarischen Verfechter der kirchlichen Sitte, Melito von Sardes, zugleich in zahlreichen Schriften die Montanisten bekämpfte und eine Auseinandersetzung über dass Passah verfasste, in der er die alte Sitte in Schutz nahm» RE3, 14, 729 s.

⁴⁰⁶ - Sozomenos H. E. VII; 18. Самую цитату см. Также и у Bonwetsch'a «Die Geschichte Montanismus» 166 s. По словами Bonwetsch'a, у древних христиан существовало даже своеобразное воззрение, что весеннее равноденствие есть годовщина творения мира, именно, четвертого дня творения, когда впервые заблистало солнце и область дня и ночи была разделена идеально равномерно.

⁴⁰⁷ - Созомен в вышеуказанном отрывке почему-то называет даже «восьмые иды апреля» (ὀκτὼ ἰδῶν Ἀπριλλίων); но это – очевидное недоразумение.

⁴⁰⁸ - Pseudochrysostomos, Hom. VII in Pascha. Opp. ed. Montf. VIII, App. P. 276. См. Bonwetsch – 167, n. 1. Boll. Jan. II, 696 – ibidem. Оба этих свидетельства говорят о том, что монтанисты были своеобразными четырнадцатниками, вычислявшими четырнадцатый день не по лунному, а по солнечному календарю, а потому праздновавшими Пасху вне пределов «дней опресноков».

⁴⁰⁹ - Stromat I, 21. См. Erw. Preusschen, RE3, 14, 730.

⁴¹⁰ - Erw. Preusschen «Passah, altchristliches und Passahstreitigkeiten» RE3, 14, 730.

⁴¹¹ - Er. Preuschen: Zu dem revolutionären Zug, der dieser ganzen Bewegung anhaftet, passt das vortrefflich». Ibidem.

⁴¹² - Некоторые (А. Hilgenfeld) обращают еще внимание на характерные термины Мелитонова фрагмента καὶ ῥῶ и κατὰ καὶ ῥόν, находя в них указание на «удобное, правильное, законное время» Пасхи, т.е. Именно, на 14 Нисана, как день смерти епископа Сагариса. Но мы не хотим пользоваться столь сомнительным аргументом, так как вышеназванные термины, будучи взяты в контексте, не имеют самостоятельного значения, а несут чисто служебную роль, усиливая мысль о совпадении мученической кончины Сагариса с днем празднования Пасхи, и правильнее всего должны быть переведены: «как раз в то самое время». См. Русско-греческий словарь по Бензелеру, Киев 1881, 385 стр.

См. Относительно сего прямое свидетельство св. Ириней Лионского у Евсевия V, 24, 310 стр.

⁴¹⁴ - «Рим, можно сказать, был наводняем последователями самых, разнообразных сект... При папах Елевферии и Викторе распространился здесь монтанизм, а в связи с ним... Образовался особенный раскол четырехдесятников», Иванцов-Платонов «Ереси и расколы» – 210–211 стр.

⁴¹⁵ - Nam idem (Praxeas) episcopum Romanum agnoscentem jam prophetias Montani, Priscue, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Frygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum asservando, praedecessorum ejus auctoritates defendendo, coegit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare». Tertull. «Ad Praxeam».

⁴¹⁶ - Eusebius, V, 15, 458. Евсевий, V, XV, 287 стр.

⁴¹⁷ - Eusebius, V, 20, 1, 480. Евсевий, V, XX, 301 стр.

⁴¹⁸ - Tertull. «De praescrip. Haeret.» с. 53.

⁴¹⁹ - «Blastus, der zu Rom auftrat, die Grundsätze der Quartodecimaner verteidigte, und an den Irenäus eine ἐπιστολή περὶ σχίσματος schrieb, war ebenfalls, aller Wahrscheinlichkeit nach, Montanist». Schwegler «Der Montanismus» 252 s. «Blastus vertrat in seiner Paschafeier genau dieselbe Beobachtung des Gesetzes – Buchstabens, welche bei den Gegnern des Apollinaris zu Grunde liegt und nach dem Zeugnis der Philosophumena dem Quartodecimanismus überhaupt eigen war» A. Hilgenfeld – 284–285 S.

⁴²⁰ - A. Hilgenfeld Opus citatum 283: «Aus Asien hatte Blastus von 170 an die judaistische Paschafeier nach Rom gebracht; auch der Montanismus, welcher den Römern, wie man aus Tertullians Schrift De jejuniis sieht, als eine Art Judaismus erschien»... nota 1. Langen Opus citatum 183; «Blastus rief in Rom als Quartodecimaner eine solche Anregung hervor, dass Irenäus sich veranlasst sah, einen offenen Brief an ihn zu richten»... «Angriff (Victors) wurde vielleicht zunächst veranlasst durch einen gewissen

Blastus»... Н. Achelis «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten» II, 217, nota 3: «Hier hat vermutlich Blastus eine Rolle gespielt». Профессор Болотов «Лекции по истории древней церкви» II, 429: «Вероятно, под влиянием схизмы Власта в Риме, утверждавшего (согласно с малоазийцами), что пасху следует праздновать не иначе, как в 14-й день лунного месяца, епископ римский Виктор обратился к малоазийским епископам с угрожающим требованием: присоединиться к римской практике».

⁴²¹ - Schwegler «Der Montanismus» – 282 s.

⁴²² - Ad. Harnack – Mission und Ausbreitung... II, 210.

⁴²³ - Н. Böhmer «Victor I, Papst» in R-E XX b. 601, 40, Leidzig 1908. 3 Aufl.

⁴²⁴ - Это молчание все же не абсолютно; упоминание о самом факте римского собора и его посланий, подписанном Виктором, сохранил нам и Евсевий: «есть также послание и римского собора об этом спорном предмете, подписанное епископом Виктором» Eusebius, V, 23, 3, 488 s. Евсевий, V, XXIII, 306 стр.

⁴²⁵ - Mansi «Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio» I, 725 p.

⁴²⁶ - Кроме версии Libel. Synod, в сборнике Mansi приведена и еще одна, которая весьма любопытна тем, что она указывает на довольно необычный, в особенности, для католиков состав этого древнейшего римского собора «et fecit (Victor) concilium, et collatione facta cum presbyteris et diaconibus... (курсив наш) – Op. Cit. 699 p.

⁴²⁷ - Mansi, I, 705–706 p.

⁴²⁸ - Первое письмо адресовано ad Theophilum Alexandriae episcopum (очевидная ошибка – надо читать Феофила Кесарийского Ев.5:22), второе – universis episcopis per Africam constitutis, третье – Desiderio, Vienensi episcopo. – См. У Mansi Op. Cit. 700–704 p. I.

⁴²⁹ - Lipsius – 189–198 (199), Harnack «Die Chronologie» 1, – 189 (188, 190)–198 (199). Bardenhewer – 189–198 (199). Функ – 189–198. Н. Böhmer – 189–199.

⁴³⁰ - Начало понтификата Виктора Евсевием (V, 22) определенно указывается, как десятый год царствования императора Коммода. А так как Коммод единодержавным правителем стал по смерти своего отца, т.е. 17 марта 180 г., то десятый год его царствования начинался с марта 189 года. Harnack «Chronologie» I, 723 s.

⁴³¹ - См. У Hefele-Leclercq «Op. Cit.» I, 140 p. A. Neander – 192. Möller-Schubert 192–194. Бр. Терновские – 190. Болотов – 190–192. Ad. Harnack – 191. Th. Zahn. 190–192. Ренан, Hefele-Leclercq, Hergenrother-Kirsch – 196, Mansi 197–198.

⁴³² - В подлиннике весь этот важнейший отдел читается так: «Σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταύτῳ ἐγίνοντο, πάντες τε μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διευτυποῦντο ὡς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις· φέρεται δ' εἰς ἔτι νῦν τῶν κατὰ Παλαιστίνην τηνικάδε συγκεκροτημένων γραφῇ, ὧν προυτέτακτο Θεόφιλος τῆς ἐν Καισαρείᾳ παροικίας ἐπίσκοπος καὶ Νάρκισσος τῆς ἐν Ἱερουσαλύμοις, καὶ τῶν ἐπὶ Ῥώμῃς δ' ὁμοίως ἄλλῃ περὶ τοῦ αὐτοῦ ζητήματος, ἐπίσκοπον Βίκτορα δηλοῦσα, τῶν τε κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προυτέτακτο, καὶ τῶν κατὰ Γαλίαν δὲ παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει, ἔτι τε τῶν κατὰ τὴν Ὀσροηνὴν καὶ τὰς ἐκεῖσε πόλεις, καὶ ἰδίως Βακχύλλου τῆς Κορινθίων ἐκκλησίας ἐπίσκοπου, καὶ πλείστων ὄσων ἄλλων, οἱ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν δόξαν τε καὶ κρίσιν ἐξενηνεγμένοι, τὴν αὐτὴν τέθεινται ψῆφον· καὶ τούτων μὲν ἦν ὅρος εἶς, ὁ δεδηλωμένος», Eusebius Kirchengeschichte V, 23, 2–4, 488–490 s.

⁴³³ - Потому мы в поле приветствуем данное Наиск'ом в его RE3 определение сущности и происхождения церковных соборов, как «Versammlungen von Vertreter der Kirche zur Beratung und Beschlussfassung über kirchliche Angelegenheiten. Es liegt in der Natur der Sache, dass jede Veränderung der Kirchlichen Verfassung auch eine Verschiebung des Synodalwesen zur Folge hatte». Art. «Synoden» XIX b. 3 Auf. 263, 37–39. Leipzig 1907.

⁴³⁴ - Bickel J. W. «Dem Namen Synoden gebraucht Eusebius übrigens zuerst bei Gelegenheit des gegen Ende des zweiten

Jahrhunderts zwischen den asiatischen und die übrigen orthodoxen Gemeinden entstandenen Streit über die Osterfeier...» «Geschichte des Kirchenrechts Erst. Band, Giessen 1843, 37–38 s.

⁴³⁵ - История параллельных терминов σύνοδος и concilium представляет довольно любопытную страничку из курса семиологии, т.е. постепенного видоизменения значения одних и тех же слов. Если мы обратимся к классическо-реальным словарям, то увидим, что в основе этих терминов лежит идея «сходки, сходбища», отсюда – собрания, преимущественно, дружного, мирного (conciliare), иногда, даже любовного. Поэтому в числе значений слова σύνοδος указана, например, «плотская связь», а одним из значений слова concilium – «свидание». (Греко-русский словарь, по Бензелеру, 722 стр. И латинский словарь Шульца, 116–117 стр.). Но техническое значение названных терминов пошло не по этому последнему пути, а по первому в смысле серьезных, деловых собраний всякого рода. В период римской республики понятием concilium обозначалось собрание чужестранцев, или их делегатов и представителей римского народа. И такие общественно-политические собрания отличались от comitia (Mommсен «Römische Forschungen, I, 179, 8. Staats-Recht, III, 149. 3). В период второй империи термину concilium стали усвоить, преимущественно, религиозное значение, как говорит Kornетапп – автор артикля concilium в словаре Paulus-Wissowa «Real-Encyclopedie der classische Altertumwissenschaften» Neue Bearb. IV, Stuttgart 1901, 804 p.: «Zweitens, hedeutet C. Technisch die Versammlung der zu einem Bund vor allem religiöser Natur, daher gewonlich um ein gemeinsames Heiligtum vereinigten Volkerschaften Nationen oder Stadte». В частности, по словам того же автора, concilia в христианскую эпоху стали в тесную связь с культом цезарей: «In der Kaiserzeit ist dann C. Technische Bezeichnung für die nach dem Muster der griechischen κοινά in Osten, die Römer mit mehr oder weniger modificirten bestehen lassen in den Ländern des Westens gegründeten Provinziallandtage» (Ibid.). Причем, Kornemann делает любопытную добавку, что подобные периодические соборы (concilia) лучше прививались во вновь завоеванных римских провинциях, где еще не было раньше сплоченной,

корпоративной жизни, В старинных же, сенатских провинциях подобные соборы организовывались сравнительно реже, nur in den bestimmten Fällen, ohne dass dadurch eine dauerende Verbindung hervorgerufen wurde» (Ibid. 805). Во всяком случае, параллелизм этих языческих религиозно-общественных собраний с христианскими соборами был настолько полным, что дал право Kornemann'у на такой вывод: «Die Kirchenversammlungen des Christentums haben dann den Namen geerbt; aber vielleicht nicht nur das» (Ibid. 829 p.). Важный и ценный в этом смысле материал предлагает специальная монография P. Monceaux «De communis Asiae provinciae» Parisiis 1885. Несколько небезинтересных справок об употреблении этих терминов в древнехристианской литературе (Const, apost. II, 57 с. Tertul. de pud. 10 и т.д.) Приведено у В. Sohm'a, «Kirchenrecht» I, 281, n. 70.

⁴³⁶ - В V кн. 16 г. В речи о монтанистических соборах Евсевием употреблено не существительное σύνοδος, а глагол συνελθόντο. Но, как всякому очевидно, оба этих термина – синонимы: в основе первого лежит корень ὁδός «путь», в основе второго – ἔρχομαι – «иду».

⁴³⁷ - О роли и объеме этого последнего, т.е. Не епископского элемента, на соборах древней церкви мы специально будем говорить ниже, главным образом, при обзоре киприановых соборов.

⁴³⁸ - В. Sohm «Op. Cit.» 280.

⁴³⁹ - Eusebius, Kirchengeschichte V, 23, 2, 488: «πάντες τε μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διετυποῦντο»...

⁴⁴⁰ - См. выше, анализ письма Серапиона антиохийского, заключающего в себе и соборное послание Аполлинария иерапольского. В нем мы отмечали и преобладающий епископский состав собора, и выработку положительного решения, и письменную форму редакции последнего, снабженную собственноручными мотивированными подписями членов собора, и рассылку соборного послания по разным церквам (Глава II, отд. 2-ой, стр. 119–134).

⁴⁴¹ - Моммсен Ф. «Римская история». Провинция от времени Цезаря до времен Диоклетиана». Том V. Перевод В. Н. Неведомского. Москва 1885.

⁴⁴² - Lübeck, K. «Reichseinteilung und Kirchliche Hierarchie d. Orients bis zum Ausgange d. Vierten Jahrhunderts». Munster 1901.

⁴⁴³ - Harnack Ad. «Mission and Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten I–II. Zweite neu durchgearbeitete Auflage mit elf Karten. Leipzig 1906.

⁴⁴⁴ - Профессор П. В. Гидулянов «Митрополиты в первые три века христианства». Из истории развития церковно-правительственной власти в восточно-римской империи» Москва 1905.

⁴⁴⁵ - Моммсен – 289 и 291. Ср. Профессор Гидулянов – 31-я и 37.

⁴⁴⁶ - На этом последнем факторе особенно настаивает профессор Гидулянов 39–59 стр.

⁴⁴⁷ - Моммсен «Цитируемое сочинение» 500 стр.

⁴⁴⁸ - Ibidem – 536 стр.

⁴⁴⁹ - Профессор Гидулянов – «Цитируемое сочинение» 70 стр.

⁴⁵⁰ - Ad. Harnack «Chronologie... I, 220 и Mission2... II, 84

⁴⁵¹ - Ad. Harnack «Die palastinensisch-griechische Christenheit mit ihren Bischöfen gravitierte starker nach Alexandrien als nach Antiochien und dem Norden (Buseh. N. C. V, 25) und ist auch geistig von Alexandrien in unserer Periode abhängig». Mission... II, 89. Ср. N. 4, 85 s.

⁴⁵² - Harnack «Mission2... II, 84–85, со ссылками на Геродота и Тацита, в прим. 3, стр. 85.

⁴⁵³ - Евсевий, V, XXV, 311–312. Eusebius, V, 25, 496–498. Именно, эта вторая, дополнительная версия Евсевия о соборе в Палестине и легла в основу очень полного, но, несомненно, довольно фантастического, рассказа католических соборных сборников о палестинском пасхальном соборе. См. У Mansi «Idem Concilium Palestinum, seu potius Caesariense ex nova Valuzii collectione» I, 711–715 p.

⁴⁵⁴ - Кстати, о самом этом соборе к тому, что уже было сказано нами о нем выше (стр. 207 и сл.), считаем нелишним добавить тут и заметку Harnack'a, (Mission... II, 210 s. N. 3), что сведения о данном соборе, совершенно аналогичные с версией Synodicon'a, дает и коптско-арабский Synaxarium, говорящий также о соборе в Риме при папе Викторе, из 14 епископов и нескольких пресвитеров. Последних, подчеркнутых нами слов нет в папском Synodicon'e, что очень характерно для него.

⁴⁵⁵ - Eberhard Nestle «Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt. Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen NF, VI, 2), 209: «und derer wiederum, die sich versammelten in Rom». Подчеркнутое нами wiederum как будто бы говорит о повторности римского собора. Но в виду варианта к этому месту – A illi insuper congregati sunt – можно слово wiederum переводить не снова, или опять, а сверх того, в добавление к сему.

⁴⁵⁶ - Профессор П. В. Гидулянов «Митрополиты в первые три века христианства» 105 стр. Москва 1905.

⁴⁵⁷ - Ad. Harnack «Die Angabe kann richtig sein, weil die Zahl so niedrig ist» Mission2... II, 210, 2 n.

⁴⁵⁸ - Mommsen – 297 стр.

⁴⁵⁹ - Евсевий «Церковная История» IV, 23, 232–233 стр.

⁴⁶⁰ - В церковном отношении понтийцы издавна тяготели заметнее к западу (Греции и Риму), чем к востоку. Акила и Маркион – выходцы из Понта идут в Рим; Дионисий Коринфский пишет сюда послание Евс. IV, 23 и Плиний, наместник Понта, в письме к императору Траяну еще около 112 года. Отмечает здесь празднование воскресного дня – Er. Preuschen RE, XIV, 732.

⁴⁶¹ - В таком определении состав этого собора находят, между прочим, противовес раннейшим указаниям на собрания одних только епископов.

⁴⁶² - Ad. Harnack «In den griechischen, mit Rom, mit Asien, ja auch mit Syrien in reger Verbindung stehenden Bevölkerung der Mittelmeerküste und des Rhodetals hat sich das Christentum

spatestens um die Mitte des 2 Jahrhunderts angesiedelt». Mission... II, 222.

⁴⁶³ - G. Beer «Syrien, geogr. и geschichtl...» In RE3, XIX, 291, 45–50.

⁴⁶⁴ - Ad. Harnack «Die Mission und Ausbreitung Christenthums» 2 – II, 111 s.

⁴⁶⁵ - Э. Ренан «Марк, Аврелий и конец античного мира» XXV, 273 стр. Впрочем, Ghdschmidt в своей специальной работе «Untersuchungen fiber die Geschichte d. Königreichs Osroëna» – приписывает христианизацию Озроэны Авгарю IX и относит ее к 188 г. Er. Preusschen – XIV, 732. То же с еще большими подробностями говорит и профессор Болотов «Лекции» I, 256.

⁴⁶⁶ - Э. Ренан – примеч. К XXV г. 51-ое, со ссылками на Bickel'я, Kureton'a, Mezinger'a и Zahn'a.

⁴⁶⁷ - Er. Preusschen «Passah, altkirchl. Und Passahstreitigkeiten» XIV, 732, 10–12.

⁴⁶⁸ - Э. Ренан «Марк Аврелий» 273 ст. И 50-е прим. К XXV гл. В основании сведений Ренана лежат хорошие источники. «Die Anfänge der Christianisierung Edessas können aus dieser einheimischen «Doctrina Addael (Legende des 4 Jahrh.) Den Akten des Scharbel und dem Martyrium des Barsamya, sowie der edessenischen Chronik in unbestimmten Umrissen noch erkannt werden». – Ad. Harnack «Mission... II, 118, n. 3, со ссылкой на Burkitt «Eastern Christianity». «Палут, по имени которого даже во дни Ефрема Сирина еретики называли там православных палутианами, оставил по себе память, как первый епископ едесский: Палут, действительно, был первым епископом, признанным государственной властью. Отсюда и широкая возможность для созвания соборов в Озроэне в это время». Профессор Болотов «Лекции... I, 256.

⁴⁶⁹ - Mansi «Op. cit.» I, 719–720. «Concilium Osroenum et Corinthiacum. De hoc et quodam alio concilio Achaico tum ceiebrato, ita Eusebio V, 22... aliud separatim Bacchylli ecclesiae Corinthiorum episcopi...» Это – версия Valusii. Версия же Libel. synod. читается так: «Corinthiaea, Bacchylidis. Synodus divina et sacra provincial is, collecta Corinthi a Bacchylide ejusdem sanctissimo archiepiscopo,

aliisque octodecim episcopis: quae idem de beato paschate constituit». Ibid. 726. О Вакхилле, еп. Коринфа, как автор превосходной книги о Пасхе, «написанной от лица всех епископов, которые в то время были в Ахаии» свидетельствует и блаженный Иероним в «Книге о знаменитых мужах» XLIV гл. 5 ч. 314 стр. Киев 1879.

⁴⁷⁰ - В подлинном тексте Евсевия (а равно и в переводе Руфина) третья дочь апостола Филиппа и епископ Мелитон характеризуются одной и той же фразой: ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευομένη, πολιτευσάμενος, которая в нашем русском переводе передана почему-то различно. Иероним и Руфин переводят это место spiritu sancto repleta, т.е. с указанием на харизму пророчества. Valesius же и Ruth более правильным находят перевод semper Domino serviens, т. е. в смысле обозначения какого-либо постоянного церковного или даже храмового служения, наподобие иудейских пророчиц (Лк.2:36) или христианских диаконисс. Ruth «Reliquiae Sacrae»2, II, 26. По-нашему же личному мнению, предпочтительнее всего будет толкование в смысле высокой общей праведности, по аналогии с известным ветхозаветным выражением «ходить пред Богом» (Быт.5:22, 6:9).

⁴⁷¹ - Eusebius, V, 24, 2–7, 490–492; Евсевий, V, XXIV, 307–308. »

⁴⁷² - Ibidem – 492. Там же – 308 стр. Заключительная фраза, содержащая в себе религиозно-моральную характеристику Поликрата, представляет собой почти дословное повторение вышеприведенной фразы, характеризующей жизненное поведение третьей дочери ап. Филиппа и епископа Мелитона сардийского. Это еще больше укрепляет нас в той, высказанной раньше (примечание 1 на 228 стр.) Мысли, что выражения: «ходить пред Богом», «жить в Господе», «жить во Святом Духе» – суть синонимы и служат описательным обозначением высокой, религиозно-нравственной настроенности тех лиц, к которым они относятся.

⁴⁷³ - См. выше, стр. 208.

⁴⁷⁴ - S. Hieronymus «Lib. De Viris Illustribus», XLV. Ср. Блаженный Иероним «Книга о знаменитых мужах» XLV гл. 314 стр. 5 ч. Киев 1879.

⁴⁷⁵ - Говорят, конечно, об Ефесском поликратовом соборе и авторы католических Соборных сборников. Но их версия, помимо своей полной зависимости от Евсевия, характеризуется и еще одним любопытным свойством: она слишком мало интересуется самим собором (не указывает, например, даже количества епископов), а гораздо больше тем, как реагировал на него папа, относительно чего находим там, например, следующие выразительные строки: «Victor pontifex hoc reponso accepto concilium reprobavit et quam diu minatus fuerat excommunicationis sententiam contra pertinaces executus est.» Здесь факт отлучения папой малоазийских христиан устанавливается в категорической форме: «после того как долго угрожал, привел свою мысль об отлучении в исполнение». Такое одностороннее освещение дела совершенно понятно в устах ультрамонтантствующих католических авторов: оппозиционный собор малоазийских епископов был, конечно, им глубоко не симпатичен, почему они и не находят нужным о нем распространяться. Наоборот, проявление папского абсолютизма в поступке Виктора, как нельзя более, отвечало их заветным намерениям и взглядам. Consilium Asiaticum (Ephesinum) Mansi «Op. Cit.» I, 720. Там же приведена и другая редакция традиций об этом соборе – Idem concilium Asiaticum, seu verius Ephesinum habitum circa annum CXC VII. Третья версия извлечена Mansi ex Libello synodico. Она обозначает этот собор, как Ephesina, Polykratis и признает его «synodus simplex, neque exquisita (sic!), partisularis, Ephesi metropoli Asiae congregata a Polykrate santissimo ejusdem episcopo». Ibid. 725.

⁴⁷⁶ - Eusebius, V, 24, 8, 492; Евсевий, V, XXIV, 308–309.

⁴⁷⁷ - См. выше, стр. 211 и след.

⁴⁷⁸ - См. выше, стр. 208.

⁴⁷⁹ - Eusebius, V, 24, 1, 490; Евсевий, V, XXIV, 307.

⁴⁸⁰ - Копии соборного римского послания рассылались Виктором по всем восточным церквам и всюду явились поводом

для устройства пасхальных соборов. Но едва ли все они были совершенно однообразны по своему тексту. По крайней мере, в копии, адресованной в Египет или Палестину, были бы совершенно неуместны и излишни какие бы то ни было угрозы, потому что эти церкви, как державшиеся строго воскреснической практики, давали повод не к угрозам, а скорее, к похвалам. Поэтому, мы убеждены, что грозная приписка о «непокорных» была сделана рукой самого Виктора и только в одной копии, – отосланной в Ефес. Папа, разумеется, прекрасно чувствовал, что главная оппозиция ему и его практике будет сделана, именно, здесь. А потому в письме к Поликрату он заранее брал особенно решительный и твердый тон, с присоединением угроз.

⁴⁸¹ - Моммсен – 291–292 стр. «Римская история». Том V. Провинция от времен Цезарей до времен Диоклетиана. Перев. В. Н. Невдомского. Москва 1885.

⁴⁸² - Подробнее см. В диссертации профессора П. В. Гидулянова «Митрополиты в первые три века» 54–57 стр.

⁴⁸³ - Моммсен – 296 стр.

⁴⁸⁴ - Моммсен – 295 стр.

⁴⁸⁵ - Paulus Monceaux «De Commini Asiae provinciae (κοινὸν Ἀσίας)» 5 p. Parisiis MDCCCLXXXV (1885 г.). Монография основана на работах солидных ученых исследователей – Mommsen'a, Marquardt'a, («De conciliis imperii romani» и Staatsverwaltung» 1881), Ekchel'a («Doctrina nummorum» IV t.), Waddington'a, (Inser. d'Asie Min.) Etc.

⁴⁸⁶ - Ibidem – 7 и 8 p.

⁴⁸⁷ - Ibidem – 9 p. Primum Romae et Auguste templum ab universis Asiae civitatibus Pergami dedicatum est anno ab urbe condita 735(3). Eodem tempore constituta sunt provincialium Asiae concilia et ludi; nam est testes sunt Taciti Annales... et jam principe Augusto memorantur illi ludorum Asianorum praesides qui dicuntur Asiarchae». Cp. Paul Guiraud «Les assemblee provinciales dans l'empire romaine» 25 p. Et. Sq. Paris, 1887.

⁴⁸⁸ - «Antonino etiam principe isti sunt Ephesi nummi in quibus legitur Ἐφεσίων – Κοινὸν Ἀσίας – Ibidem 15 p. Cp. Надпись из

сборника Waddingtm'a, о собрании делегатов всей Азии в городе Ефесе, по случаю юбилейного чествования М. Антония. Ibid. 6 p. n. 3.

⁴⁸⁹ - P. Monceaux «Op. Cit.» 15–16 p.

⁴⁹⁰ - Ibidem «Ad illa sodalium Antoninianorum collegia pertinere existimo civitatum neocoratus a Septimio Severo aut Caracalla concessos, primum Laodiciae, Acmoniae, Miletu, Trallium, alteram Sardium et Smyrnae, tertium Ephesi et Pergami. Metropoles quoque titulo gloriari incipiunt principe Severo Sardes, Caracalla Pergamum, Lampsacus, Cyzicus» 16 p.

⁴⁹¹ - «Eodem fere tempore in singulis proconsularis Asiae regionibus concilia singula demonstrabimus (cap. VIII, pars secunda) esse vel constituta vel restituta» Ibidem 16 p.

⁴⁹² - Из приложенной к концу специальной главы таблицы P. Monceaux видно, что νεωκόροι и conventus императорского культа распределялись в конце второго века приблизительно в следующем виде: в Мизии – по городам Кизику, Пергаму и Адрамету; в Лидии – по Ефесу, Филадельфии, Сардаме, Смирне, Траллам, Феосу, Милету, Тиатире; во Фригии – по Лаодикии, Акмонии, Апамее, Евмении, Синнаде и Иераполю; в Карию – по Ниссе и Галикарнассу. Op. Cit. 26 p.

⁴⁹³ - P. Monceaux Op. Cit. 119 p.: Civitates ubi actos esse scimus communes Asiae proconsularis ludos et τὸ Κοινὸν Ἀσίας secundo vel tertio saeculo, fere omnes sunt eadem in quibus christianorum episcoporum concilia habita fuerunt. Quod ut confirmen, utrarumque urbium nomina conferam in hanc tabulam:

⁴⁹⁴ - Ad. Harnack Mission und Ausbreit. II, 189: «πολλὰ πλήθη», also wohl ein paar Dutzend».

⁴⁹⁵ - Iren. III, 3, 4: «основанная апостолом Павлом Ефесская церковь, в которой до дней императора Траяна жил Иоанн Богослов – была верной свидетельницей апостольской традиции». Взято у Th. Zahn'a, «Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien» Forschungen VI, 5 s. Leipzig 1900.

⁴⁹⁶ - Ad. Harnack «Mission und Ausbreitung des Christentums2...» II. 153 и 155 s.

⁴⁹⁷ - См. выше, стр. 229 и след.

⁴⁹⁸ - См. Подробнее об этом в специальной работе Th. Zahn'a, «Geschichte des Neutestamentlichen Kanon» I, I, «Die Evangelien in Osterstreit» 179 sq. Erlangen 1888.

⁴⁹⁹ - Eusebius, V, 24, 3, 490. Евсевий, V, XXIV, 307 стр.

⁵⁰⁰ - См. Превосходную статью Zahn'a, RE3, 9, Johannes der Apostel, 281 sq. А также у Wace-Pierey «Joannes Presbyter» 566 sq.

⁵⁰¹ - Что касается самого текста Евсевия, то анализ его, по мнению Routh'a, дает целых три ясных указания на Иоанна Богослова: *primum. quod sacerdos fuit, deinde quod martyr; tertio quod doctor seu evangelistes...* Confertur Johannes magnus Christi apostolus ac sacerdos, dum innuit collatio ista praestantiam apostoli super illos, qui postea memorantur, martyres et episcopos» Reliquiae Sacrae², II, Annotationes in Polykratem, 27–28. Голос церковного предания о малоазийской деятельности Иоанна Богослова восходит до его непосредственного ученика – Поликарпа, епископа Смирнского (†155), воспоминания которого о его обращении с апостолом Иоанном записаны учеником Поликарпа – св. Иринеем, епископом Лионским (Евсевий, V, XX, 302 стр. Срав. V, XXIV, 310 стр.). В частности, на город Ефес, как место пребывания ап. Иоанна Богослова, указывает характерный рассказ, сохраненный тем же Иринеем, о встрече апостола с еретиком Керинфом в общественной ефесской бане (Adv. Haeres. III, 11 и Евсевий, III, XXVIII, 161 стр.). Лучшим памятником всей широты влияния ап. Иоанна на церкви Малой Азии является Апокалипсис, написанный в форме посланий к церквам Ефеса, Смирны, Пергама, Тиатиры, Сарды, Филадельфии и Лаодикии (с упоминанием об «ангелах» их, не епископах ли?). О погребении апостола Иоанна, именно в Ефесе, смотри ещё в актах Четвёртого Вселенского собора свидетельство папы Целестина in Epistola ad Synodum Ephesinam, где папа упоминает между прочим и τὴν φωνὴν τοῦ Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, οὗ τὰ λείψανα παρόντες τετιμήκατε. Причём в актах того же собора отмечается даже существование в Ефесе особой церкви, посвящённой имени Иоанна Богослова. Подробнее обо всём этом смотри у Ruth'a «Opus citatum» 2, II, 27 и Th. Zahn'a «Forschungen zur Geschichte des

neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur VI Theil. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien», besonders II, § 2 «Johannes in Ephesus», 175–217. Leipzig 1900. Иеромонах (ныне епископ) Евдоким «Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов. Его жизнь и благовестнические труды». Сергиев Посад, 1898 г. См., например, на 215 стр.: «Священное Писание, предания Востока и Запада, жития святых, широкая распространённость писаний апостола Иоанна в Малой Азии уже в самом начале второго столетия, почти бесчисленное множество апокрифов, официальное свидетельство всех церквей и епископов малоазийских, даже еретиков говорят несомненно о том, что апостол Иоанн не одно десятилетие посвятил благовестническому служению в Ефесе и других малоазийских городах». Сравни аналогичное же, солидно мотивированное утверждение профессора Н. И. Сагарды, что «факт долговременного пребывания апостола Иоанна в Малой Азии и многоплодной деятельности его среди азийских церквей – бесспорно исторический и подтверждается прочными документальными и достоверными свидетельствами». Богословская энциклопедия, VI т. Статья «Св. Апостола Иоанна (соборные послания: 1-ое)» 843 стр. СПб. 1905.

⁵⁰² - Chronicon Paschale, ed. Lud. Dindorfii vol. I, Bonnae 1832 an. 471 p.: «CCXX, Olympias, 101, IV, Ind. XIII. Trajano Augusto III et Peto Coss. Joannem Apostolum et Evangelistam ad tempora Trajani vitam produxisse scribit Irenaeus 104, VII. Ind. I. Supervexit Theologus (Sanctus Johannes Evangelista) post Domini ac Dei nostri Assumptionem ann. LXXII... His item Coss. aiunt Sanctum Joannem annos natum C. et menses VII in Domino obdormisse».

⁵⁰³ - Профессор Н. И. Сагарда: «Последний представитель апостольского лика он (св. Ап. Иоанн) был «митрополитом» церквей всей Малой Азии, верховным организатором и администратором, пастырем пастырей. Все «Ангелы церквей» должны были прислушиваться к его голосу (Ср. 3Ин.1:9–10)». Богословская Энциклопедия, VI т. «Св. Апостол Иоанн (жизнь и труды)», 817–818 стр. СПб. 1905.

⁵⁰⁴ - Eusebius Kirchengeschichte III, 23, 1, 236: «ἀπόστολος ὁμοῦ καὶ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης τὰς αὐτόθι διεῖπεν ἐκκλησίας»...

или, как ещё выразительнее стоит у Rufinus: «ecclesiarum quae inibi erant gubernacula regens» (курсив наш). Ibidem 257.

⁵⁰⁵ - Евдоким, иеромонах (ныне епископ): «Он, (т.е. апостол Иоанн) был сыном своего времени и своего народа... Это – чистый еврей: еврей по происхождению, еврей по вере, еврей по воззрениям и симпатиям, еврей по внешности. Черты национального гения проглядывали в каждом его слове и поступке. Многие из этих черт Иоанн сохранил до самой глубокой своей старости, несмотря на все глубочайшее влияние на него Спасителя». цитируемое сочинение, 65 стр.

⁵⁰⁶ - Quod autem de lamina dicit Polycrates, credibile est primos illos Christianorum pontifices exemplo Judaïcorum pontificum, hoc honoris insigne gestasse. Certe et Jacobum fratrem Domini qui primus Hierosolymis episcopus est ordinatus, pontificalem laminam in fronte gestasse auctor est Epiphanius in haeresi Nazaraeorum et in haeresi 78». Op. Cit. II, 27.

⁵⁰⁷ - Lightfoot «Dissertations of the Apostolic Age» London 1892, 121 p. N. 1: «The reference in the πένταλος is doubtless to the metal plate on the high-priests mitre» Exod. XXVIII, 6. Впрочем проф. Н. И. Сагарда протестует против такого грубо-буквального истолкования данного показания и отстаивает его символическое понимание. Богословская Энциклопедия VI, 817 стр.

⁵⁰⁸ - Профессор В. В. Болотов «Лекции по истории древней церкви» I, 250 стр. СПб. 1907.

⁵⁰⁹ - Eusebius, V, 24, 5, 492. Евсевий, V, XXIV, 308.

⁵¹⁰ - Mansi Op. Cit. I, 719–720 p. Concilium Asiaticum, sive verius Ephesinum... Habitum circa annum CXC VII. Основание к столь поздней дате, давал, по-видимому, блаженный Иероним, который в своей «Хронике» отправку папой Виктором письма к малоазийцам помещал под 196 годом.

⁵¹¹ - Ad. Harnack в его Chronologische Tabelle приложенной в конце I т. Chronologie d. Altkirchliche Litteratur – Grosser Osterstreit und Brief Victor's v. Rom помещает под 190/191. Th. Zahn спор папы Виктора с малоазийцами относит ко времени um 190 an. – Geschichte N. K. I, I, 180 s. Erlangen 1888. Neander

– то же самое, um 190, Allgemeine Geschichte³, I, 164 s. Duschesne: Victor (vers 190) voulut en finir avec la dualite dans le rit pascal – La Question de la Paque au concile de Nicee (Revue d. Questions historiques, 1880, 13 p.), Профессор В. В. Болотов в специальном этюде «Из эпохи споров о Пасхе в конце II в.» утверждает, что «главная сила оппозиции была сломлена около 190 года» (Христианское Чтение, 1900, январь, 454 с.), а в курсе; «Лекций» весь указанный спор помещает между 190–192 г. II, 429 стр. Н. Achelis «Das Christentum... II, 217 um das Jahr. 190.

⁵¹² - Eusebius, V, 24, 9, 494. Евсевий, V, XXIV, 309 стр.

⁵¹³ - Erw. Preuschen: «Auf die Seite der Kleinasiaten stand Syrien und Mesopotamien (Athanas. Epistula Ad. Afr. 2; de Synod. 5; Epiphan. H. 70), sowie Persien (Aphraates, hom. XII, 8). RE 3, XIV, 732. Функ: «Восточные (т.е. христиане Киликии, Сирии и Месопотамии), которые раньше праздновали вместе с иудеями, будут справлять ее – пишет собор (никийский) – одновременно с римлянами и прочими христианами». «История христианской церкви» 175 стр. В основе обоих авторов лежит, очевидно, следующее показание святого Афанасия Александрийского о соборах в Аримине и Селевкии: «οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς Συρίας καὶ Κιλικίας καὶ Μεσοποταμίας ἐχώλεον περὶ τὴν ἑορτὴν καὶ μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἐποίουν τὸ πάσχα» с. 5.

⁵¹⁴ - «По свидетельству Иоанна Златоустого («слово на Пасху») и Афанасия Великого даже и в их время продолжали праздновать Пасху вместе с иудеями». Н. В. Благоразумов «О постановлениях апостольских». Православное обозрение, 1862, I, 449 стр.

⁵¹⁵ - Ознакомление с серией пасхальных соборов конца II века мы намеренно вели все время по Евсевию, находя его немногие, но зато документальные данные совершенно достаточными для нашей цели. И лишь здесь, под строкой, мы хотим ограничиться одним общим замечанием о той версии (или даже версиях) этих соборов, какие имеются в папском Libello synodico и в католических соборных сборниках (Valusii, Hardouini, Mansi). Здесь каждому из рассмотренных нами пасхальных соборов отводится своя особая рубрика, где и сообщают про

них то менее, то более подробные сведения. Но про все эти сообщения приходится сказать лишь одно – что нового они не дают ничего. Весь их текст – это свободный, большей частью, распространенный перифраз Евсевия, с некоторыми, невинными вымыслами и добавками. В частности, древнейшая версия *Libelli synodici* отличается сравнительной краткостью и стремлением непременно обозначать точное число епископов, присутствовавших на каждом соборе. Так, на римском соборе Виктора она указывает 14 епископов, на Лугдунском Иринея – 13 епископов, на Иерусалимском Нарцисса – 14 епископов, на Кесарийско-Палестинском Эеофила – 12 епископов, на Коринфском Вакхила – 18 епископов, на Азиатском Пласмы (очевидно, вместо Понтийского, Палмы) – 14 епископов, на Озроэнском и Месопотамском – по 18 епископов. Лишь про один Ефесский собор Поликрата, автор выражается, что этот *synodus... neque exquisita* и не указывает точной цифры его епископов. Нетрудно заметить, что цифры автора совершенно произвольны и в общем довольно однообразны. Плохо разбирался он и в географической номенклатуре самих соборов, когда, например, удваивал Палестинский и Месопотамский соборы. Наибольшей подробностью отличается версия *Valusii*, которая, в общем написана значительно грамотнее (без географической путаницы *Lib. Synod.*); но иногда она слишком увлекается чисто фантастическим сочинительством. Так, например, на Палестинском соборе, присутствовавших на нем епископов – Феофила, Нарцисса, Кассия Тирского и Клара Птолемаидского, автор заставляет вести какие-то длинные и маловразумительные речи о днях творения, откуда у них будто бы и вытекло их решение праздновать Пасху в день воскресный. Акты Лугдунского и Ефесского соборов компануются исключительно по Евсевию. О соборах Понтийском, Озроэнском и Коринфском прямо говорится, что актов их не существует, или они погибли (*non extant, interierunt*). Самый текст обеих «версий см. У Mansi Op. Cit. I, 710–728 p.

⁵¹⁶ - *Libb. Synodicus: Victor pontifex hoc reponso (Polykratis) accepto concilium reprobavit et quam diu minatus fuerat excommunicationis sententiam contra pertinaces executus est.*

Mansi 720 p. Таким образом, по свидетельству очень авторитетного у католиков источника, папа Виктор осуществил свою угрозу.

⁵¹⁷ - Евсевий «Церковная История» V, 24. 309 стр. Eusebius, V, 24, 494.

⁵¹⁸ - Eusebius, Eusebius Kirchengeschichte V, 24, 18, 496: «οὐ μόνῳ τῷ Βίκτορι, καὶ διαφόροις δὲ πλείστοις ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν».

⁵¹⁹ - Eusebius, V, 24, 11, 494 s. Евсевий, V, XXIV, 309 стр.

⁵²⁰ - M. I. Ruth «Reliquiae Sacrae»2, II, Concilium Lugdunense 37–73 p.

⁵²¹ - Ad. Harnack «Fest steht, dass Irenaeus an Victor mindestens zweimal (Photii Codex, 120 πολλάκις) darunter einen warnenden Brief in dem Osterstreit geschrieben hat». Chronologie d. Altch. Litteratur, I, 321, n. 1.

⁵²² - Eusebius, V, 24. 18, 496. Евсевий V, XXIV, 311 стр.

⁵²³ - Christophorus Matthaeus Pfaffius († 1760) Профессор богословия в Генсенском университете опубликовали в начале XVIII века. Четыре фрагмента из сочинений Иринея, якобы открытые им в Туринской библиотеке. Из числа этих фрагментов третий имеет отношение к пасхальному вопросу и читается в переводе так: «апостолы повелели, чтобы мы ни для кого не устанавливали вопросов пищи, питания, праздников, новолуний и субботы (Кол.2:16). Зачем же теперь споры? Зачем разделения (τὰ σχίσματα)? Мы празднуем не в квасе злобы и лукавства (1Кор.5:8), чтобы никакими спорами не раздирать церкви Божией, и чтобы мы не старались соблюдать внешнее (καὶ τὰ ἐκτὸς τηροῦμεν), отложив в сторону лучшее – веру и любовь. Поэтому о таких праздниках и постах послушаемся пророческих словес, что они неуютны Богу (ἀπαρέσκειν τῷ Κυρίῳ)». См. У Hilgenfeld'a «Der Paschalstreit... 308 p. В прошлом веке ученый Harvey опубликовал аналогичный же фрагмент с сирско-армянского языка. Все эти фрагменты, по отзыву Harnack'a, лишь заимствуют свои мысли и отдельные характерные выражения из Иринея, но едва ли действительно принадлежат ему. «Die Pfaffschen Irenausfragmente als Falschungen Pfaffs nachgewiesen» (Texte und Untersuchungen. N. P. 3. 1900). Однако

и после всесторонней критики Harnack'a, названные фрагменты еще сохранили одного энергичного защитника, в лице католического ученого Н. Achelis'a, in *Theologische Litteraturzeit*. 1901, 266–270 s.

⁵²⁴ - J. Langen «Geschichte der römischen Kirche» 188 p. Bonn 1881.

⁵²⁵ - Дюшен «История древней церкви» I, 195, прим. 3.

⁵²⁶ - Болотов «Лекции...» II, 443 стр. Ср. Н. Achelis *Das Christentum...* II, 219 s.

⁵²⁷ - Тем, кто интересуется последующей истории пасхальных споров, обсуждавшихся на соборах в Арлесе (314 год), Никее (325), Антиохии (341), Сардике (или по Болотову, Сердике) 343 год и т.д. Мы особенно рекомендуем специальное «приложение» по данному вопросу в «Лекциях» покойного профессора Болотова, добавочно снабженное научно-критическим аппаратом священника Д. Лебедева (Лекции II, 435–451 стр.). А также еще две монографии: E. Schwartz'a «Christliche und judische Ostertafeln» Berlin 1905 и Jos. Schmidt'a «Der Osterfrage auf dem ersten allgem». Konzil von Nicaea, Wien 1905.

⁵²⁸ - «Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna ueneratione celebratur», «De jejuniis aduersus psychicos», Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, ex recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa, pars I, 1890, 292. CSEL, vol. XX. Пользуясь удобным случаем, спешим исправить досадную ошибку, допущенную нами в раннейшем комментировании одного места из этой цитаты (см. Стр. 156-я). Именно выражению *et altiora quaeque* мы дали неправильный перевод: «и некоторые более раннейшие», тогда как следует перевести: «и все более важное» (*altior* – «высший» – не в смысле «вышесказанного, раннейшего», а в смысле «возвышенного, более важного»).

⁵²⁹ - См. стр.146, а также и примечание на предыдущей стр. 145. В особенности подчеркиваем здесь взгляд E. De-Pressame,

который категорически относит монтанизм к категории иудействующих» ересей, за его номизм, эсхатологию и апокалиптику – черты, столь типичные для позднейшего иудаизма. «Histoire des trois premieres siecles d. Eglise chrétienne» I, 131–132. Paris 1861.

⁵³⁰ - В разъяснение, именно, этой опаснейшей стороны монтанизма к тому, что сказано было нами выше (стр. 147), добавим еще указание на две специальных статьи: одну из Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties and schools of religious thought – «Montanist» 336–340 p. Ed. J. H. Blunt, London 1903; другую – из A Dictionary of Christian Biography and Literature» «Montanus» 738–742, ed. Wace-Piercy, London 1911. См. Также отдел о «Клементинах» в диссертации профессора В. Н. Мышцына «Устройство христианской церкви в первые два века». Сергиев Посад, 1909 г. В особенности, стр. 356.

⁵³¹ - Издатели католических соборных сборников, в роде известного Mansi чуть ли не удваивают цифру соборов этого периода. Но большинство таких соборов сомнительно, или подложно, что мы и отметим в самом тексте своего изложения. О других же соборах (например, о Ламбезитанском соборе епископа Привата) скажем несколько слов ниже, в специальной главе о карфагенских соборах.

⁵³² - В виду скудости и случайности литературы о соборе Агриппина, также как и о других малоизвестных соборах этой переходной эпохи, мы не будем указывать ее здесь отдельно, а ограничимся соответствующей цитацией при самом изложении.

⁵³³ - Письмо 57-е, стр. 322, Творения св. Священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Часть 1. Письма. Издание второе. Киев 1891. Сравни CSBL. S. Thasci Caecili Cypriani, opera omnia. Recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus Hartel. Vol. III, pars II, Epistula LXX, 1. 767: «sententiam nostram non nouam promimus, sed iam pridem ab antecessoribus nostris statutam».

⁵³⁴ - Sententiae episcoporum, nr. 4: «Nouatus a Thamogade dixit: et ideo secundum testimonium scripturarum et secundum

decretum collegarum nostrorum sanctissimae memoriae uirorum». Ibid. Vol. III, pars, I. 438 p. CSBL.

⁵³⁵ - Письмо 58-ое, стр. 328. Ср. Epist. LXXI, 4, 774: «Quod quidem et Agrippinus bonae memoriae uir cum ceteris coepiscopis suis qui illo tempore in prouincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant statuit et librata concilii communis examinatione firmauit».

⁵³⁶ - Письмо 60-е стр. 333. Epist. LXXIII, 3, 780: «Apud nos autem non noua aut repentina res est ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad ecclesiam ueniunt, quando anni sint iam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae uiro conuenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint...»

⁵³⁷ - Sancti Aureli Augustini Scripta contra Donatistas – CSBL, recensuit M. Petschening. Vindobonae – Lipsiae, MDCCCXVIII–X: «De baptismo contra epistulam Parmeniani» Lib. II, 7, 12; 8, 13; 9, 14, vol. LI, 187–190 p. Liber III, 2, 197–198 p. 12, 17, 207 p. 19, 27, 222 p. «De unico baptismo» – vol. LIII, 13, 22, 21–22 p. «Contra Gaudentium» VIII, 8, 264 p. Epist. recens. Al. Goldhaber. vol. XXXIV, pars II, ep. XCIII etc.

⁵³⁸ - «De baptismo» lib. III, XII, 17, 207: «ideo autem non se nouam aut repentinam rem statuuisse beatus Cyprianus ostendit, quia sub Agrippino fieri iam coeperat». Вообще, надо заметить, что в основе всего названного трактата бл. Августина лежит постановление Карфагенского собора 256 г. Дошедшее до нас в форме письма Киприана к еп. Юбайяну (Cyprianus, Epistulae, LXXI, ed. Hartel, pars II, 774 sq.).

⁵³⁹ - «De baptismo» Lib. III, 8, 13, 188 p.: «quam tamen consuetudinem nisi prior ante Agrippinus et nonnulli per Africam coepiscopi ejus etiam per concilii sententias deserere temptauissent... Hanc ergo saluberrimam consuetudinem per Agrippinum prodecessorem suum dicit sanctus Cyprianus quasi coepisse corrigi... verius creditur per Agrippinum corrumpi coepisse, non corrigi». 187 p. Любопытно отметить, что такое произвольное обвинение Агриппина со стороны блаженного Августина нашло себе сочувственную поддержку и в другом западном латинском писателе – Викентий Лиринском († около 450 года), который в

своем ересеологическом трактате *Commonitorium adversus haereses* определенно заявляет, что Агриппин был «первый из смертных», кто вопреки правилу всей церкви, вопреки взгляду прочих епископов, вопреки обычаю и традиции своих предшественников, ввел перекрещивание (с. 9, р. 114 ed. Klüpfel, взято нами у Döllinger'a «Hippolytus und Kallistus», 190–191 s. Regensburg 1853).

⁵⁴⁰ - De unico baptismo XIII, 22: «Nam illud quod adjungit de episcopo Carthaginensi Agrippino, de inclito martyre Cypriano, de septuaginta praecessoribus Cypriani, quia hoc fecerunt et fieri praeceperunt» vol. LIII, 21 p.

⁵⁴¹ - Ad. Harnack «Hier wird mitgetheilt, dass 70 Bischöfe, auf dem unter Agrippin gehaltenen Concil zugegen waren (die stelle kann schwerlich anders verstanden werden)». GAL, 1, 2, 688 s. Leipz. 1893. Справ. «Mission und Ausbreitung...» 2 II, 240 s.: Auf der Synode zu Carthago unter dem carthaginienischen Bischof Agrippinus (spätestens um 218–222) über die Gültigkeit der Ketzertaufe waren bereits 70 africanische und numidische Bischöfe». Leipz. 1906.

⁵⁴² - Позволим себе высказать здесь только одно предположение – не попала ли случайно цифра 70 в трактат Августина из письма Киприана к Юбайяну, где говорится о соборном решении «семидесяти одного» епископа (Карфагенского собора 256 года), так как, именно, это письмо особенно часто цитируется здесь Августином?

⁵⁴³ - Epistula LXXIII, 3, 780, ed. Hartel, pars II. Vindobonae MDCCCLXXI –CSEL.

⁵⁴⁴ - E. W. Benson «Cyprian. His Life. His Times. His Works» 338 p. London 1897. Cm. Epist. LXXV, 5, 813: «sed et Valentini et Basilidis tempus manifestum est, quod et ipsi post apostolos et post longam aetatem». (курсив наш).

⁵⁴⁵ - Tertulliani «De baptismo»: sed de isto plenius iam nobis in Graeco digestum est». CSEL. Vol. XX, pars I, 214 p. Recens. Aug. Reifferscheid et G. Wissowa, Vindobonae 1890.

⁵⁴⁶ - Ad Harnack: «Man wird vielmehr geneigt sein, den Tractaten über die Taufe einen frühen Ursprung zuzusprechen...

Auch hier kann man nur den terminus ad quem 202–3 angeben». Chal. II, 269. Leipz. 1904.

⁵⁴⁷ - Ad. Harnack: Das diese drei Schriften die letzten sind, die wir aus Tertullians Peder besitzen, ist zu sicher Anerkennung gelangt». CLAL, II, 286 s.

⁵⁴⁸ - Ibidem: «De monogamia» und «De ieiunio» gehören also in die frühe Zeit des Kallist... Bald nach 217–218». 286 s. Und 296 s. Ср. Дюшен «История древней церкви» I, 267, прим. 1.

⁵⁴⁹ - Adhémar d'Ales – автор специальной статьи *La question baptismale au temps de S. Cyprien* готов идти еще дальше, предполагая не только внутреннюю, идейную связь, но и внешний, хронологический параллелизм между указанными явлениями: «Vers le temps où Tertullien écrivait ses lignes, un concile de Carthage, présidé par l'évêque Agrippinus, se prononçait dans le même sens, et réalisait sur ce point l'unité de discipline parmi les évêques d'Afrique proconsulaire et de Numidie». *Revue des questions historiques*, XXXVII t. N. S. (81), 354 p. Paris 1907.

⁵⁵⁰ - S. Hippolytus, «Φιλοσοφούμενα» (*Refutatio Haeresium*) IX, 12: «Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμασιώτατος Κάλλιστος συνεστήσατο... Ἐπὶ τούτου πρῶτος τετόλμηται δεύτερον βάπτισμα». Ed. Duncker und Schneidewin. Göttingen, 1859.

⁵⁵¹ - Такое, именно, толкование данному упреку дает Döllinger «Hippolytus und Kallistus 189–191 s., с чем вполне солидарен и наш профессор Болотов, II, 373 стр. «Лекции по истории древней церкви».

⁵⁵² - Hefele-Leclercq: «Le Philosophumena racontent en effet que l'usage de rebaptiser (c'est-à-dire de renouveler le baptême de ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques) s'introduisit tout d'abord sous l'évêque de Rome Callixte (dans quelques églises en rapport avec lui). On ne peut guère douter que ce passage n'ait en vue l'évêque Agrippinus et son synode de Carthage: car saint Augustin et saint Vincent de Lérins disent expressément, que, Agrippinus fut le premier qui introduisit l'usage de rebaptiser». Op. Cit. I, 155–156 p, Cp. Benson «Cyprian... 336 p. N. 5.

⁵⁵³ - I. Langen: «Kallistus stand der römischen Kirche fünf Jahre lang vor, also etwas von 217 bis 222». *Geschichte der römischen*

Kirche, 245 s. Bonn 1881.

⁵⁵⁴ - Döllinger I. «Hippolytus und Kallistus» – 218–222, Hefele-Leclercq – idem, A. Audolent «Carthage romaine» – 218–223, Harnack «Mission2, II, 240, 218–222, Bonwetsch, Дюшен, Функ, Болотов – 220 г. Однако, против указанной хронологии выдвигают и два довольно серьезных возражения, на которые мы считаем не лишним здесь ответить. Находят, во-первых, все же непонятным абсолютное молчание об этом соборе Тертуллиана, который в то время был еще жив и писал свои последние трактаты. Но говорящие так, очевидно, забывают, что Тертуллиан к этому времени уже порвал все связи с «психиками»; и если интересовался ими, то исключительно только в целях полемики с ними. Решение же агриппинова собора, говоря принципиально, нисколько не расходилось со строго-ригористическим мировоззрением Тертуллиана и, в частности, с его точкой зрения на крещение еретиков; а поэтому, оно не давало ему никакой пищи и для полемических выступлений. Другое возражение строится на показании «мученических актов Перпетуи» – современных Тертуллиану и, как думают, прошедших даже его редакцию, – что Карфагенским епископом при нем был не Агриппин а Оптат. Из указанного затруднения существуют два выхода. Или можно предполагать, что Оптат и Агриппин были епископами последовательно, один за другим: сначала, вероятно, Оптат, а затем Агриппин. Или же, как остроумно догадывается Leclercq, они могли существовать и одновременно; но только так, что Агриппин был епископом в самом городе – Карфагене, а Оптат – в одном из его пригородов, например, в Thuburbo, где, по словам актов, проживала и их главная героиня-мученица Перпетуя, чуть не ежедневно наблюдавшая в своих видениях распри пресвитера Аспазия с епископом Оптатом. «А гораздо больше шансов – замечает Leclercq – знать, что делается в своем городе, нежели в чужом. Сверх того, соблазнительная распря клириков производила отрицательное влияние на оглашенных, оставлявших церковь раньше соединения с ней; все это, очевидно, происходило пред ее глазами, потому что она жила в том же самом городе», (H. Leclercq «L'Afrique Chretienne» I, 77.

N. Paris, 1904). Т. Е. Именно, в предместье Карфагена – городе Тубурбе (Малом).

⁵⁵⁵ - «Прежняя Карфагенская территория и присоединенная к ней диктатором Цезарем большая часть прежнего царства нумидийского, или, как их также называли, старая и новая Африка составляли до конца Тивериева управления одну провинцию этого имени (т.е. «Африку»), которая простиралась от Киринейской границы до реки Ампсаги и заключала в себе теперешнее Тунисское государство...» О. Моммсен «Римская история». Том. V. Провинции от времен Цезаря до времен Диоклетиана. Перевод В. Н. Невдомского. Москва. 1885 г. 615 стр.

⁵⁵⁶ - Dr. Alexis Schwarze «Untersuchungen über die äussere Entwicklung der Afrikanischen Kirche mit besonder. Verwerthung der archeolog. Funde». Göttingen 1892, 18 s.

⁵⁵⁷ - Евсевий «Церковная история», стр. 404–405. Ср. Eusebius «Kirchengeschichte»: «μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν Ἀφρικῇ μόνον τοῦτο παρεισήγαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν, ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συνάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς, τοῦτο ἔδοξεν». II Band, II Theil, 644 s. Leipzig, 1908.

⁵⁵⁸ - Творения святого священномученика Киприана, ч. I. «Письма», 378 стр. Ср. Editio Hartel: «Quod totum nos jampridem in Iconio, qui Phrygiae locus est, collecti in unum convenientibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus, confirmavimus, tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitaretur». Epistola LXXV, 7, 815 p. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL).

⁵⁵⁹ - Ibidem – 334 стр. русское издание, и 823 p. Hartel'я.

⁵⁶⁰ - Дионисий александрийский был епископом с 247–265 (6 г.), а Фирмилиан Кесарие-каппадокийский – с 230–264 г. Bardenhewer «Op. Cit.» II в. 168 и 269 s.

⁵⁶¹ - Авторитетное письмо Фирмилиана, в котором он с такой эрудицией и с таким блеском обличал властолюбие и надменную гордость папы Стефана (audacia, insolentia, stultitia), разумеется, сильно не нравится католикам, и они много раз

делали попытки оспаривать его подлинность (Manutius, Ch. Lupus, R. Missori, Routh, Molkenbuhr, E. Marchetti, M. Shepherd, Tizzani etc. См. У Bencon's 377–379 p.). Наиболее серьезная критика подлинности данного письма принадлежит Ritschl'ю «Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche» Göttingen. 1885, 126–133 s. Впрочем Ritschl сам заявляет, что Echtheit übrigens steht ist allgemein anerkannt; но он доказывает лишь сильную интерполяцию латинского перевода этого письма, переведенного с греческого оригинала, вероятно, еще самим Киприаном. Гипотеза «интерполяций», предложенная Ritschl'ем, встретила сильную и солидную научную критику, главным образом, со стороны I. Ernst's, «Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuehtung» (Zetsch, f. Kath. Theol. XVIII, 209–259 s. 1894) и E. Benson's, «Cyprian... C 377–389 p. On the Genuineness of the Epistle of Firmilans, отстаивавших подлинность и неповрежденность письма. В настоящее время в этом никто серьезно уже и не сомневается, как видно из признания известного католического патролога Bardenhewer'a: «Die früher oft bestrittene Echtheit dieses Briefes ist jetzt allgemein zugestanden». Geschichte d. Alt. Litteratur, II, 270 s. Freib. Im Breisgau, 1903.

⁵⁶² - Греческий подлинник Евсевия и латинский его перевод Руфином относят эту цитату к началу 27 гл. VI кн. (580–581 s. Ed. Schwartz-Mommsen); а русский перевод к концу предыдущей VI, XXVI, 363 стр. Смысл цитаты тот, что к этому времени (per idem tempus-Rufin) т.е. К 232 г. Еп. Фирмилиан успел уже заслужить известность, что заставляет предполагать несколько раннейшее вступление его на капподокийскую кафедру.

⁵⁶³ - O. Bardenhewer «Gesch. D. Altkirchl. Litteratur» II, 269.

⁵⁶⁴ - Hefele, опираясь на анализ письма Фирмилиана и параллельные свидетельства Евсевия, а также на ученые исследования Valois (note sur Eusebius, Hist. Eccl. VII, c. P. G. T. XX col. 650–651) и Pagi (Crit. In Annal. Baronii ad. Ann. 255, n. 16), а также Döllinger'a «Hippolytus und Kallistus 191–192), наиболее вероятной датой Иконийского собора называют пятилетие между 230–235 г. – «Op. Cit.» 161 p. Буквально тот же срок указывает и Hergenrother-Kirseh «Handbuch der allgem.

Kirchengeschichte» 284 s. K. V. Schwartz «Die Entstehung der Synoden in der alten der Kirche» относит собор к 235 г. Около 235 г. Помещает его и автор новейшей специальной монографии Н. V. Soden «Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe» Rom 1909, 3 s. Vorbem. 2. Функ – около 230. Ramsay – about 232. (The Church in the rom. Empire – 38 p.). Более ранние католические авторы (Baronius, Valesius, Hardouin, Mansi) отодвигают Иконийский собор к эпохе Киприана и помещают его в промежутке от 255–258 года. Очевидно, их ввело в заблуждение письмо Фирмилиана, которое они сочли за постановление Иконийского собора. Письмо, действительно, написано как-либо около 255–256 года. Но что оно не имеет непосредственной, хронологической связи с собором в Иконии, это с ясностью следует из самого же текста письма, в котором говорится, что собор был «много прежде». Поэтому, все, довольно детальные сведения Mansi о «concilium Iconense contra Cataphrygas» – что он celebratum anno CCLVIII sub Stephano Papa I, что папа hoc concilium reprobavit, а присутствовавших на нем episcopos orientales haec constituyente excommunicat, что будто бы отцы Иконийского собора посылали к папе Стефану своих легатов, которых папа не захотел ни принять, ни выслушать и что только после всего этого Фирмилиан писал свое оправдательно-защитительное послание – повторяем, все эти сведения должны быть признаны плодом досужих измышлений католиков-ультрамонтан, тенденциозно-ложно освещающих всю историю вопроса. Нельзя не заметить, что ложность своей позиции чувствовал даже и такой ультрамонтанист, как Mansi, который в подстрочном примечании пытается даже несколько ослабить впечатление от выдумок, помещенных в текст, и, ссылаясь, на Harduin'a готов отодвинуть собор в Иконии и Синааде к 253 году. Но это, разумеется, несколько дела не меняет и свидетельствует разве только еще и о шаткости католической позиции. Mansi «Op. Cit.» I, 910–911 p. et Notae.

⁵⁶⁵ - Eusebius, «Kirchengeschichte» VII, 7, 5, 644: «ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους»... Не лишне отметить, что в параллельном месте у Rufinus термин ταῖς

συνόδοις τῶν ἀδελφῶν прямо переведён «conciliis episcoporum». Ibidem 645.

⁵⁶⁶ - Существует мнение, что в объеме употребленного здесь Дионисием термина «братие» кроме епископов следует включить еще и «пресвитеров». Косвенным подтверждением его служить, во-первых, то, что самый фрагмент, из которого взято это выражение, извлечен из письма епископа Дионисия к пресвитеру – именно, к римскому пресвитеру Филимону. Коль скоро говорят, тогдашние епископы не чуждались вступать с посторонними пресвитерами в письменные сношения, то ничто, по-видимому, не мешало входить им и в личные отношения с ними, и именно, на церковных соборах. Во-вторых, находят довольно показательной в том же самом фрагменте одну фразу, стоящую в самом его начале, где какой-то анонимный пресвитер определенно обозначен тем же термином – «брат» (καὶ δὴ τινος ἀδελφοῦ τῶν πρεσβυτέρων – VII, 7, 2.642s.).

⁵⁶⁷ -) Не лишним считаем отметить здесь и остроумную догадку К. V. Schwartz'а, который под «братиями», упоминаемыми в письме епископа Дионисия к пресвитеру Филимону, хочет видеть «братий по службе» (Amtsbrüder), как отправителя (d. Absenders), так и получателя (d. Empfangers) этого послания, т.е. «епископов и пресвитеров» – Die Entstehung der Synoden... 45 s.

⁵⁶⁸ - Epist. LXXV, 7, 812: «in Iconio qui Phrygiae locus est». CSEL.

⁵⁶⁹ - Ramsay «The Church in the Roman Empire before A. D. 170. London 1893, 37 p.: «Iconium was in early times a city of Phrygia, situated on the eastern frontier, where Phrygia borders on Lycaonia... The Iconians continued to count themselves Phrygians and to distinguish themselves from their Lycaonian neighbours...» Что же касается истории самого города Иконии, то по свидетельству того же Ramsay'я и Моммсена, город этот – сравнительно позднего происхождения. Он возник в эпоху греческого владычества и был основан, в качестве опорного пункта для борьбы с соседними воинственными горцами и для защиты великого торгового пути, ведшего из Тарса в Антиохию писидийскую. Однако до эпохи римского владычества Икония

была сравнительно незначительным городком и никакой заметной роли не играла. Эту роль она получила уже после того, как вошла в состав римской империи. Император август первый обратил на нее внимание и использовал ее, в смысле опорной базы своего владычества. Благодаря этому, Икония с самого же начала новой, христианской эры стала быстро расти и вскоре же достигла такого значения и силы, что превратилась как бы в метрополь всей центральной Малоазии. См. Моммсен «Провинции от времен Цезаря до времен Диоклетиана», 302 стр. W. Ramsay «The Cities and Bishoprics of Phrygia» I–II t. Oxford, 1897. И Его же «The Church in the Roman Empire before A. D. 170. 36 p. – 44, 423. Ninth Edition. London 1907. На русском языке очень обстоятельные сведения об Иконии собраны в диссертации проф. И. А. Артоболевского «Первое путешествие св. апостола Павла», в особенности 264–268 стр. Сергиева лавра 1900.

⁵⁷⁰ - Мы должны здесь отметить, что представленный нами перечень малоазийских провинций больше отвечает их прежнему, историко-этнографическому разграничению, чем совпадет с существовавшим в то время римско-провинциальным делением. Последнее имело более крупный масштаб, согласно которому, например, целых три из числа названных нами областей: Галатия, Ликаония и Писидия составляли лишь одну провинцию – Галатию; Киликия же отходила к провинции Сирии. См. Таблицу Траянова и Диоклетианова деления римских провинций Малой Азии, в связи к религиозно-этнографич. Округами, составленную проф. Гидуляновым, по Kuhn'y («Die städtische and bürgerliche Verfassung d. Römischen Reichs bis auf die Zeiten Justinians» Leipzig 1864) и Weiss'y in RE3. 10 Band. Art. Klein-Asien, 535 г.) В его диссертации «Митрополиты в первые три века христианства» Москва 1905 г. 51–52 ст. Но народно-национальное сознание обычно следовало не римскому Траянову, а древнейшему, историко-этнографическому распределению, к которому значительно в последствии подошло и второе, Диоклетианово деление империи. Видную роль при этом сыграло и то национально-религиозное объединение в коивѣ которое связано

было с культом цезаря, весьма популярным здесь, на Востоке в исследуемую нами эпоху второй, римской империи. Таким образом, если из кратких заметок об объеме Иконийского собора позволительно выводить какое-либо заключение о современном ему росте церковных провинций и митрополичьих округов на Малоазийском востоке; то оно будет меньше отвечать римско-политическому делению империи при Траяне, а больше совпадать с этнографически-религиозным и позднейшим Диоклетиановым делением провинций на более дробные округа. (Ср. Профессор Гидулянов «Цитиров. Сочинение» 31–87 стр.). Впрочем, известный знаток Малоазийского востока Ramsay вносит серьезную поправку в указанное здесь политическое деление империи. Он говорит, именно, что между 140–160 годами была сделана новая перетасовка рассматриваемых нами провинций: Ликаония была соединена с Киликией и Исаврией и все эти три провинции (по-гречески ἑπαρχαί) управлялись одним римским чиновником консульского ранга, имевшим резиденцию в Иконии, которая, в силу этого, и стала одним из наиболее крупных и видных метрополей востока. «The Church in the roman Empire before A. D. 170» 425 p.

⁵⁷¹ - Hefele, очевидно, следуя Döllinger'у ограничивается только одной догадкой, что соборы Синаадский и Иконийский происходили одновременно и сделали тождественное постановление. Op. Cit. I, I, 162 p. Ср. Döllinger Op. Cit. 191 s. Наше объяснение этого факта см. Несколько дальше, на стр. 281.

⁵⁷² - Во Фригии существовали богатые мраморные каменоломни, где добывались редкостные монолиты и высекались целые колонны из дорогого розового мрамора, известные у римлян под названием «синаадских». Benson Op. Cit. 340, n. 3

⁵⁷³ - Сведения заимствованы у Benson'a Op. Cit. 340 p. N. 2.

⁵⁷⁴ - S. Aur. Augustini «Contra Cresconium», lib. III, 3, 412 p.: «Proinde si omnino iam credendum sit quinquaginta episcopis orientalium id esse uisum, quod septuaginta Afris...» CSEL, vol. LII.

⁵⁷⁵ - Benson – 341 p.

⁵⁷⁶ - Mansi «Op. Cit.» I, 922. Concilium Synadense habitum circa CCLVIII.

⁵⁷⁷ - Hefele-Leclercq «Op. Cit.» I, 162 p.: «On peut conclure des paroles (Dion. Al.) Que les deux assamblees eurent lieu a peu pres en meme temps. Nous n'avons pas d'autres renseignements á ce sujet».

⁵⁷⁸ - Benson – «Op. Cit.» 340 p. Not. 2.

⁵⁷⁹ - Со своей указанной точки зрения, мы вполне понимаем и одобряем попытку Dollinger'a (191–192 s.) Разделить Синаадский и Иконийский соборы некоторым промежутком. Он находит, что собор в Синааде, происходил одновременно с собором Агриппина в Карфагене, т.е. в 218–222 годы; собор же Иконийский относит к 30 годам. Однако никаких серьезных оснований для подобной хронологии Dollinger не приводит, почему, например, Leclercq и не находит нужным считаться с его мнением. Нам лично, по соображению со всеми обстоятельствами дела, наиболее целесообразным кажется Синаадский собор поместить около 230 г., а Иконийский – отнести к 235 году. Попутно отметим здесь, что к тому же 235 году (circiter 235) относить этот собор и автор известного галликанского сборника соборов Hardouinm, показания которого вообще, выгодно отличаются от не критичного ультрамонтаниста Mansi.

⁵⁸⁰ - Eusebius, VI, 19, 18, 564 s. В особенности выразительно это звучит в изложении Rufini: «cum consuetudo haec sit, ut, sicuti inyeniat, qui possint fratres instruere in ecclesia et consolari populum, ad tractandum semper a sanctis episcopis invitentur, sicut Euelpius a fratre nostro Neone apud Larandos et Paulinus a Celso apud Iconium et apud Synnada Theodorus ab Attico». Ibid. 565 s. Нельзя ли даже находить здесь опору и для догадки, что эти «некоторые просвещенные и полезные братии миряне» получали приглашение также и на церковные соборы, как например, получил его Ориген?

⁵⁸¹ - См. Текст этих правил с обстоятельным историко-каноническим комментарием к ним в новом издании епископа

Никодима (Милаша) «Правила православной церкви с толкованиями», I, 116–121 стр. СПб. 1911.

⁵⁸² - Benson – «Op. Cit.» 341 p.

⁵⁸³ - Климент Александрийский, «Stromata» I, 19: «τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ λογιζομένη». Ср. «Постановления Апостольские», книга VI, глава 15, 185–186 стр. Казань, 1864.

⁵⁸⁴ - Профессор В. В. Болотов «Лекции...» II, 383 стр.

⁵⁸⁵ - См. Об этом выше, на страницах 18–22 настоящего исследования.

⁵⁸⁶ - Несомненно, именно, в этом смысле профессор Болотов выражается о монтанизме, что его «появление составляет эпоху в истории вопроса о крещении еретиков. «Лекции» II, 374 стр.

⁵⁸⁷ - «Творения св. Киприана». Ч. I. Письмо Фирмилиана с 374–388 стр.

⁵⁸⁸ - Mansi – «Op. Cit.» I, 910 p. Concilium Iconiense contra Cataphrygas. С ним вполне солидарен и Migne, который, характеризуя Иконийский собор, между прочим, говорит: «Ce concil eut pour objet le baptême des heretiques, et parti-culièrement celui des montanistes ou cataphryges» (курсив наш). «Dictionnaire des conciles», t. I, 984, 1846 an. Точнее и правильнее было бы сказать, что соборы эти боролись не с самим монтанизмом, а с его последствиями.

⁵⁸⁹ - «Тертуллиан стал в своей секте вождем: в Африке монтанизм стал называться «тертуллианизмом», Дюшен «История древней церкви» I, 266 стр.

⁵⁹⁰ - О связи Агриппинова собора с восточными говорит и автор одной специальной статьи А. D'Ales «La question baptismale au temps de S. Cyprien» Revue des questions historiques 41 t. 354 p., 1907. Справ. Также Sans von Soden «Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe» 3 s. Et notae 1–2. Rom, 1909.

⁵⁹¹ - Известный современный католический патролог О. Bardenhewer, несколько не колеблясь, признает Оригена величайшим ученым древней церкви эпохи первых трех веков:

«Origenes ohne Zweifel der grösste Gelchrte war, welchen die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten besessen hat», (курс. Автора): «Geschichte d. Altkirchlichen Litteratur», II, 72. Еще восторженнее отзывается об Оригене более ранний католический же церковный историк – не безызвестный Tillemont «Op. Cit.» III, 494 p.

⁵⁹² - Westcott, B. F.: «Adamantius has commonly been regarded as epithet describing Origen's unconquerable endurance, or for the invincible force of his arguments» in Wace-Piersy «A Dictionary of Christian hiography...» 770 p. London, 1911.

⁵⁹³ - Eusebius, «Kirchengeschichte», VI, 36, 4, 592: «ἔχεις καὶ τούτων τὰς ἀποδείξεις ἐν ἐκτῷ τῆς γραφείσης ἡμῖν περὶ τοῦ ἀνδρὸς ἀπολογίας». Евсевий «Церковная история», VI, XXXVI, 372 стр.

⁵⁹⁴ - Ibidem, VI, 33, 4, 588: «ταῦτα καὶ ἐν τῆς ὑπὲρ αὐτοῦ πεπονημένης ἡμῖν τε καὶ τῷ καθ' ἡμᾶς ἱερῷ μάρτυρι Παμφίλῳ ἀπολογίας». Евсевий «Церковная история», VI, XXXIII, 370 стр.

⁵⁹⁵ - Блаженный Иероним, 33-е письмо к Марцелле. О нескольких местах 126 псалма. Ч. I, изд. 2-ое, стр. 175. Киев 1893 г.

⁵⁹⁶ - Eusebius, VI, 2, 1, 518. Евсевий, VI, II, 321 стр.

⁵⁹⁷ - Ibid., VI, 20, 1, 566. Евсевий, VI, XX, 355 стр.

⁵⁹⁸ - Ibid., VI, 2, 2, 518: «Ὁριγένους καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν ὥς εἶπεῖν σπαργάνων ἀξιομνημόνευτά μοι εἶναι δοκεῖ». Евсевий «Церковная история», VI, II, 321 стр.

⁵⁹⁹ - Ibid., VI, 2, 12, 522. Евсевий, VI, II, 323 стр.

⁶⁰⁰ - Ibid., VI, 2, 14, 522: «φυλάττων ἐξ ἔτι παιδὸς κανόνα ἐκκλησίας». Евсевий «Церковная история», VI, II, 324 стр.

⁶⁰¹ - Ibid. VI, 3, 3, 524. Евсевий, VI, III, 325. Бл. Иероним: «Великий был он (Ориген) муж от юности и истинно сын мученика (Леонида); в Александрии управлял церковным училищем, заняв место ученнейшего мужа – пресвитера Климента». (Письмо 77-ое. К Паммахию и Океану, 4 т. Творений блаженного Иеронима, 2 изд. 369 стр. Киев 1894 г.).

⁶⁰² - Eusebius, VI, 3, 12, 528. Евсевий, VI, III, 327.

⁶⁰³ - Eusebius, «Kirchengeschichte», VI, 8, 1, 534: «Ἐν τούτῳ δὲ τῆς κατηχήσεως ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας τοῦργον ἐπιτελοῦντι τῷ

Ὁριγένης πράγμα τι πέπρακται φρενὸς μὲν ἀτελοῦς καὶ νεανικῆς, πίστεώς γε μὴν ὁμοῦ καὶ σωφροσύνης μέγιστον δεῖγμα περιέχον». Евсевий «Церковная история», VI, VIII, 332 стр.

⁶⁰⁴ - Ad. Harnack помещает это крупное по своим дальнейшим последствиям событие в личной жизни Оригена «перед 211 годом». «Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius» Zweiter Band. Leipzig 1904. 29 s. Блаженный Иероним о самом этом поступке Оригена сообщает и такие подробности: «Ориген так бегал похотей, что по божественной ревности (но, однако, не при помощи знания, т.е. не посредством каких-либо лекарственных средств) обрезал железным орудием родотворные члены». («Письмо к Паммахию и Океану» – 4 ч. 2 изд. 369–370 стр. Киев 1894 г.).

⁶⁰⁵ - Eusebius, «Kirchengeschichte», VI, 8, 3, 536: «ὁ Δημήτριος... εὖ μάλα μὲν αὐτὸν ἀποθαυμάζει τοῦ τολμήματος, τὴν δέ γε προθυμίαν καὶ τὸ γνήσιον αὐτοῦ τῆς πίστεως ἀποδεξάμενος, θαρρεῖν παρακελεύεται».

⁶⁰⁶ - Eusebius, VI, 18, 4, 556 s. Евсевий, VI, XVIII, 349.

⁶⁰⁷ - Eusebius, VI, 19, 6 et 12–14, 558 et 562. Евсевий, VI, XIX, 350 и 352 стр. Этот Аммоний Сакк был главой и основателем неоплатонической школы. Евсевий и Иероним, очевидно, ошибочно смешивают его с другим Аммонием – христианским философом III века. Wace-Piercy – 23 p.

⁶⁰⁸ - Eusebius, V «Kirchengeschichte», VI, 19, 10, 552: «εὐξάμενος τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἰδεῖν». Евсевий, VI, XIV, 345 стр.

⁶⁰⁹ - Erw. Preusschen, art. «Origenes» in RE3. 14 band 472 s. 48–50. Leipzig 1904.

⁶¹⁰ - Ad. Harnack «Die Chronologie... II, 29 s.

⁶¹¹ - Eusebius, VI, 16, 3, 554, «εὐρημένης ἐν πίθῳ – найдя в бочке» – Евсевий, VI, XVI, 347

⁶¹² - Ad. Harnack «Die Chronologie... II, 30 s. и Er. Preusschen – 473, 203.

⁶¹³ - Eusebius, VI, 19, 15, 562. Евсевий, VI, XIV, 353.

⁶¹⁴ - Смотри предыдущую цитату под цифрой 5.

⁶¹⁵ - Eusebius, VI, 19, 16, 564: οὐ σμικροῦ κατὰ τὴν πόλιν ἀναρρίπισθέντος πολέμου, яснее у Rufini: «bello civili exorto». Евсевий, VI, XIX, 353.

⁶¹⁶ - См. У Er. Preusschen'a, «Op. Cit.» RE3, 14, 473, 25–32 со ссылкой на Dio Cassius LXXVII, 23.

⁶¹⁷ - Амвросий содержал при Оригене целый штат стенографов, писцов и переписчиков (Евсевий, VI, XXIII, 357) и, вероятно, давал ему деньги на приобретение ценных рукописей и древних списков. О нем см. У блаженного Иеронима («о знаменитых мужах» LVI гл. русский перевод, 320 стр.) И специальный артикль в «Dictionary of Christian biography and literature» Wace-Piercy – 16–17 p.

⁶¹⁸ - См. Об этом выше, стр. 283-я

⁶¹⁹ - Er. Preusschen, RE3, 14, 473.

⁶²⁰ - Спорным называем здесь мы не самый факт, а его хронологию. По Harnack'у, он имел место в 218 г., а по Neumann'у и Er. Preusschen'у – 231–232.

⁶²¹ - Origen. Comment, in Johan. V, и VI, 2, 9. Ср. Epist. 1. А также и у блаженного Иеронима «Книга о знаменитых мужах» гл. LVI, стр. 320.

⁶²² - Хотя, правда, некоторые древние источники характеризуют епископа Димитрия, как простого, грубого поселянина, не умевшего даже ни читать, ни писать (Chronicon Orientale, Elmacinus); но они же самое избрание Димитрия приписывают чудесному знамению свыше, остановившему на нем божественный выбор, очевидно, за его особые, моральные заслуги. См. Об этом у Neale «A history of the holy eastern church» I, 16 p. London, 1847.

⁶²³ - См. Подробный критический обзор показаний Юлия Африкана у Ad. Harnack'a, «Die Chronologie der altchristl. Litteratur his Eusebius» I в. Leipzig 1897. В) Chronologie der alexandrinischen Bischöfe. Главным основанием отодвигать начало епископата Димитрия на конец II века. Служит для Harnack'a. Заметка коптского синаксаря Евтихия: eo tempore scripsit Demetrius patriarcha Alexandrinus ad Gabium episcopum Hierosolymitanum, Maximum patriarcham Antiochenum et Victorem patriarcham

Romanum de ratione computi paschalis et ieiunii Christianorum, et quomodo a paschale Judaeorum deducatur...» Отсюда видно, что Димитрий был современником пасхальных споров и папы Виктора, понтификат которого хорошо известен (189–199). 107 и 202 s. О том, что епископ Димитрий занял александрийскую кафедру именно в 190 г. Определенно говорится и в «Хронике» Евсевия, в обработке ее блаженным Иеронимом: «190 г. В Александрии поставляется одиннадцатый епископ Димитрий, управлявший сорок три года». Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 5, 374 стр. Киев 1879. См. Еще очень ценные и документальные расследования о точной хронологии александрийского епископа Димитрия в этюде проф. В. Болотова «πάρεργον. Из эпохи споров о пасхе» Христианское Чтение, 1900, 446 стр. И следующая. Здесь твердо устанавливается, что Димитрий был рукоположен перед пасхой 189 года, а умер 10 октября 231 года.

⁶²⁴ - Ibidem II в. 24 s: «Man begreif es, dass dieser Christ aus einer alten Generation den Origens nicht zu ertragen vermochte, auch wenn er nicht ehrgeizig und neidisch war».

⁶²⁵ - Юношескую кастрацию Оригена мы не считаем серьезным объективным препятствием к посвящению, ценя ее высокие мотивы, снисходя к молодости Оригена и учитывая, как одобрительное отношение к ней епископа Димитрия, так и наличие аналогичных исторических прецедентов, о чем мы уже говорили выше. (См. 296 стр.). О субъективных же препятствиях и вовсе не может быть речи: зная, с какой готовностью Ориген принял пресвитерское достоинство в чужой для него, палестинской церкви, мы не имеем никакого основания, а тем более, права думать, чтобы он уклонялся от этого служения в своей, александрийской церкви.

⁶²⁶ - Eusebius, «Kirchengeschichte... VI, 23, 4. 570. Ibidem Rufinus – 571 s.

⁶²⁷ - Блаженный Иероним «Книга о знаменитых мужах», гл. LIV, Ч. 5, ст. 317. Киев 1879.

⁶²⁸ - Eusebius, VI, 23, 4. 570. Евсевий, VI, XXIII, 358 стр.

⁶²⁹ - Er. Preusschen «Op. Cit.» 474 s. 23–27.

⁶³⁰ - Евсевий, VI, VIII, 333-я. Eusebius, – VI, 8, 4. Ibidem Rufinus – 536–537 s.

⁶³¹ - Harnack путешествие Оригена в Элладу и обратный путь его чрез Афины, Ефес, Антиохию и Кесарию относить к 231–232 году. К тому же времени он относит и год смерти епископа Димитрия; так что разместить между этими пределами целых два александрийских собора оказывается мудреным делом, от чего, впрочем, сам-то автор благоразумно воздерживается. Die Chronologie... II, 32–33 s. Mansi и K. V. Schwartz помещают александрийские соборы против Оригена около 230 г. Ah. Migne (Dictionnaire universel et complet des conciles... I, 1846), Möller-Schubert, Hergenrither-Kirsch и Bardenhewer согласно относят этот собор, вообще, к 231 году.

⁶³² - На этом основании автор статьи об Оригене в новейшем церковно-историческом словаре Wace-Piercy совсем отказывается здесь от точной и ясной хронологии, говоря; It is difficult to trace the different stages in the condemnation which followed – 771.

⁶³³ - Евсевий, VI, XXIII, 358. Eusebius, VI, 23, 4, 570. Руфин, в соответствующем месте текста, дает поясняющий его перифраз, судя по которому можно заключать, что дело Оригена выходило за пределы одной александрийской церкви и встретило отголосок у епископов других церквей: «pro hoc autem quae adversum cum inhumanus livor accenderit et rursum pro defensione ejus quae gesserint hi, qui ecclesiis praesidebant (курсы, наш), quantaque alia pro eo quod in praedicatione verbi dei satis clare effloruerat, mota sint, propriam quidem singula quaeque historiam requirunt». 571 s. II в. Leipsig 1908.

⁶³⁴ - Текст «Библиотеки» Фотия в латин. Переводе Mansi читается так: «Hinc Demetrio amor in odium vertit, laudesque mox eum vituperatione commutatae. Synodus insuper episcoporum coacta et presbyterorum quorundam contra Origenem: quae, ut Pamphilus refert, decretum fecit, Alexandria quidem pellendum Origenem, neque in ea versari aut docere permittendum; sacerdotii tamen dignitate nequaquam submovendum». Photii Codex 118. См. Mansi «Op. Cit.» I, 753 p. А также и Ruth «Reliquiae Sacrae»3, III, 494 (греческий и латинский тексты).

⁶³⁵ - Карфагенского собора, правило 12-е: «да внесется в правила, согласно с определениями древних соборов и сие: еще который епископ (еже да не будет) подвергнется некоему обвинению... Да слушают его на суде дванадесять епископов, пресвитера шесть епископов и свой, а диакона три». Тоже самое подтверждают и 14 с. 29 каноны данного собора. Хотя 4 правило Антиох. Собора низложение пресвитеров и диаконов представляет компетенции местного епископа. Вальсамон примиряет это противоречие тем, что собор шести или трех епископов был уже второй, апелляционной инстанцией, куда недовольный клирик мог обращаться с жалобой на своего епископа. Перевод правил с толкованиями, изд. Моск. Об. Л. Д. II. VI, ч. 2. 400–401 стр. Москва 1903.

⁶³⁶ - Сильно зависело это также и от своеобразного, не столько епископско-городского, сколько сельско-пресвитерского строя александрийско-египетской церкви того времени, подробная речь о чем у нас будет дальше.

⁶³⁷ - Любопытно отметить, что естественное и неизбежное выделение в еkkлeсии известной начальственно-распорядительной группы признает даже и такой принципиальной против церковной организации, как В. Sohm, который буквально говорит, например, следующее: «In jeder grösseren Versammlung bildet sich ein Kreis von führenden Persönlichkeiten, welche thatsächlich in Vertretung der Versammlung die Befugnisse derselben ausüben». Kirchenrecht I, 152. Leipzig 1892. Лучшая же критика принципиальных взглядов Sohm'a на иерархию и церковное право даны Ад. Harnack'ом «Urchristentum und Katolizismus» (в приложении к монографии «Entstehung und Entwicklung d. Kirchenfassung und Kirchenrechts in den zwei Jahrhunderten» Leipz. 1910). А у нас проф. Н. А. Заозерским в ряде статей «О сущности церковного права» (по поводу кн. R. Sohma и русского перевода первой ее части, сделанного Петровским и П. Флоренским. Москва 1906), помещенный, в «Богословском Вестнике» (октябрь – декабрь 1909 г., апрель 1910 г. И январь 1911 г.). Существует и в форме отдельной брошюры.

⁶³⁸ - Незаурядность alexandрийских соборов сильно зависела также и от своеобразия местно-церковного строя, о чем смотри дальше, в анализе второго alexandрийского собора, стр. 311 и след.

⁶³⁹ - R. Sohm «Kirchenrecht» Erst. B. Die Geschichtl. Grundlagen. 294 s. Leipzig 1892.

⁶⁴⁰ - См. Полный текст этого правила в издании Ad. Harnack'a. «Die Quellen d. Sogennante apostolische Kirchenordnung» (Texte und Untersuchungen II. B Heft 5, 1886). На русском языке полезна обстоятельная статья проф. А. П. Лебедева «Так называемые церковные каноны». Прибавления к творениям святых отцов 40, 1887 г.

⁶⁴¹ - Апостольские правила I:4. Антиохийский 12, 19. Карфагенский 13. I Вселенский 4. VII, 3. Сардийский 6. Лаодикийский 12. Характерно, что большинство этих канонов говорит о трех епископах, как законном минимуме для действительности хиротонии епископа.

⁶⁴² - Кроме Оригена и епископа Димитрия, дело касалось и еще двух видных епископов – Александра Иерусалимского и Феоктиста кесарийского, которые, строго говоря, были более ответственны за рукоположение Оригена, чем даже он сам.

⁶⁴³ - Отсюда, все попытки некоторых, преимущественно, католических авторов (Mansi, Neale, Hergenröther'a, даже Bardenhewer'a) выставить мотивами данного собора некоторые теоретические заблуждения Оригена, падают сами собой. Большинство смелых частных мнений Оригена выражено в его главном философско-догматическом труде περὶ ἀρχῶν, написанном еще в Александрии до разрыва с епископом Димитрием и при ближайшем сотрудничестве будущего alexandрийского епископа Иракла. И, как справедливо отмечает Дюшен, оба эти епископа ни прежде, ни после не выражали никаких сомнений в православии этого трактата. Цитиров. Соч. I, 239–240.

⁶⁴⁴ - Недаром, Harnack о постановлении данного собора отозвался, как об «eine ganz ungewöhnliche Entscheidung». Die Chronologie II, 32. Leipzig 1904. Станным кажется также и то,

что о роли самого подсудимого, т.е. Оригена на этом соборе нам не известно решительно ничего. Tillemont, в объяснение этого говорит, что соборный суд над Оригеном был заочным, так как Ориген, не ожидая себе от этого собора ничего хорошего, предпочел еще до начала собора снова удалиться к своим друзьям – в Кесарию. Op. Cit. III, 533.

⁶⁴⁵ - Harnack. Chronologie, II, 32 s. И еще I Б. 203–205 s. Сравни Hefele-Leclercq. Op. Cit. I, 158, not. 5. Профессор Болотов «Из эпохи споров о Пасхе в конце 2 в.». Христианское Чтение, 1900, I, 449 стр.

⁶⁴⁶ - «Altera deinde synodus paulo post collecta est a Demetrio, cui interfuerunt aliquot Aegypti Episcopi. Ergo Demetrius multum in synodo conquestus de audatia Theoctisti et Alexandri, facinus porro quod Origenes adhuc juvenis patrauerat, quum se castravit, gravissime criminatus, eo flexit ut consentiente universa synodo Origenem damaret et sacerdotio quoque privaret, subscribentibus huic decreto etiam iis, qui ante Origeni suffragabantur». Mansi Op. Cit. I, 754 p.

⁶⁴⁷ - Hieron. «De viris illustribus» 54: «per totum orbem supra nomine ejus scriberet». «Книга о знаменитых мужах», LIV гл. Ч. 5, стр. 317.

⁶⁴⁸ - Hieron. Ep. 33, 4 ad Paulam; «Damnatur a Demetrio episcopo, exceptis Palestinae et Arabiae et Phoenicis atque Achaiae sacerdotibus». В русском киевском переводе эта мысль искажена, до полной ее противоположности: «Не говоря уже о священниках (а следует: «исключая епископов») Палестины, Аравии, Финикии и Ахаии, его осудил и епископ Димитрий». Ч. I, изд. 2-е стр. 175. (32-е п.).

⁶⁴⁹ - Фотий черпал свои известия о соборах против Оригена из той самой «апологии», составленной Памфилом, совместно с Евсевием, к которой отсылает нас и сам Евсевий, как к специальному трактату по данному вопросу: «какие после того (т.е. После палестинского рукоположения Оригена) произошли из-за него (Оригена) движения, какие, по случаю сих движений, предстоятелями церквей постановлены были правила... О сем предмете мы достаточно сказали во второй книге апологии,

написанной нами в защиту Оригена». Очевидно, под этими «движениями» (κινημένα) и вынесенными по поводу их постановлениями (τοῖς κινηθεῖσιν δεδογμένα) и надо разумеать деятельность александрийских соборов. У Руфина здесь дается довольно свободный перевод, из которого вытекает даже, что по делу Оригена были соборы не только против, но также и за него: «pro hoc autem quae adversum eum inhumanus livor accenderit et rursum pro defensione ejus quae gesserint hi, qui ecclesias praesidebant...» Eusebius, Ed. Schwartz-Mommsen, VI, 23, 4, 570–571. Евсевий, VI, XXXIII, 358 стр. Основываясь, очевидно, на этом и Routh выдержке из Фотия дает такой заголовок: «Vel ex uno aliquo, praecipue libro Secundo, vel ex pluribus librorum quinque posteriorum ejusdem operis, haec Photius in Bibliotheca, cod. CXVIII, pag. 296. Ed. Hoeschelli, p. 92, ed. Bekkeri». Ш, 2 492 p.

⁶⁵⁰ - Photius, cod. CXVIII: « ἀλλ' ὅγε Δημήτριος ἄμα τισὶν ἐπισκόποις Αἰγυπτίοις»... Что в латинском переводе A. Schotto значится так: «Verum Demetrius una cum Aegypti episcopis aliquot... Routh, Reliquiae sacrae»2. III, 494 p.

⁶⁵¹ - Ad. Harnack: «Der Beschluss (первого александрийского собора) genügte dem Demetrius noch nicht; er berief eine rein bischöfliche Versammlung» (курсив наш) Die Chronologie, II, 32. Leipzig 1904.

⁶⁵² - Дюшен «История древней церкви», стр. 232, прим. 3. Leclercq в подстрочном примеч. К своему новому французскому переводу Hefele «Histoire des conciles», 158–9 p. N. 6. Оба автора почти буквально повторяют друг друга и надо полагать, что Leclercq, как позднейший, заимствует аргументацию у Дюшена; у последнего же мы читаем: «Евсевий (VI, 23) отсылает здесь ко II кн. Своей апологии Оригена, которая утрачена. Фотий (cod. 118), сохранивший нам из нее лишь несколько данных, по-видимому, вычитал там, что Евсевий и Памфил приписывают участие в осуждении Оригена лишь одним египетским епископам. Св. Иероним (Rufin. Apol. II, 20), по-видимому, слышал о большем числе епископов, участвовавших в этом деле: «Damnatur a Demetrio episcopo; exceptis Palaestinae et Arabiae et Phenices atque Achaiae

sacerdotibus in damnationem ejus consensit orbis...» Но из этого согласия большинства епископов (хотя и большинства-то довольно сомнительного) с осуждением Оригена несколько еще не следует, – как то, очевидно, думают Дюшен и Leclercq, – что согласие это было заявлено ими лично, на соборе. Скорей, наоборот: в самом тексте блаженного Иеронима оба указанных факта – осуждение Оригена и согласие с ним большинства епископов – даны, как два отдельных момента; из них под первым надо понимать, конечно, самый вотум александрийского собора; а под вторым – его последующую общецерковную рецепцию, т.е. Согласие с ним одних церквей и несогласие, или неполное согласие, других. Нельзя фрагмент Иеронима относить к самому собору еще и потому, что тогда мы поставили бы его в явное противоречие с Фотием, а, следовательно, и с авторами «апологии»: у них говорится о единодушном вотуме собора, под которым подписалась даже и прежняя оппозиция; а у блаженного Иеронима перечисляется целый ряд церквей, нарушавших такое единодушие. Ясно, что речь идет о различных вещах: у Фотия – о самом соборе, а у блаженного Иеронима – о последующем церковном отклике на него (соборной рецепции).

⁶⁵³ - Именно, относительно первого александрийского собора мы находим у Фотия следующие строки (в латинском переводе): «Synodus insuper episcoporum coacta, et presbyterorum quorundam contra Origenem: quae, ut Pamphilius refert, decretum fecit, Alexandria quidem pellendum Origenem, neque in ea versari aut docere permittendum; sacerdotii tamen dignitate nequaquam submovendum», что по-русски должно быть переведено так: «кроме того против Оригена был составлен собор из епископов и некоторых пресвитеров, который, как говорит Памфил, составил определение, что Ориген должен быть даже изгнан из Александрии; но однако ни в коем случае не должен быть лишен священства». Routh «Reliquiae Sacrae»², III, 494 p. Буквальную перепечатку Фотия дает и Mansi: «Concilium Alexandrinum, habitum circa annum Christ. CCXXX». Op. Cit. 754 p.

⁶⁵⁴ - Пять первых авторов у нас уже неоднократно цитировались. У Gutschmid'a, мы имеем в виду его «Kleine Schriften» II, с. XIII. Verzeichnis d. Patriarchen von Alexandrien» 395 sq. Leipzig. У проф. П. В. Гидулянова его магистерское сочинение «Митрополиты первых трех веков христианства» М. 1905 стр. 149 и сл., а у свящ. А. Дружинина его монография «Жизнь и труды св. Дионисия Великого», Казань 1900 г., в особенности, с 146 стр.

⁶⁵⁵ - Abraham Ecchellensis «Eutychius vindicatus» Rom 1661 (критика монографии Johan Seldensis «Eutychii Aegypti, patriarchae orthodoxorum Alexandrini... Ecclesiae suae origenes. London 1642. Eusebius, Renaudot «His tori a patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a S. Marco usque ad finem saeculi XIП, Paris 1713. M. Le Quien «De Patriarchatu Alexandrino» in «Oriens Christianus» II, Paris, 1740. J. M. Neale «A history of the holy eastern church. The Patriarchat of Alexandria. Vol. I. London, 1847.

⁶⁵⁶ - Hans Achelis «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten» II, 40 s. Leipzig 1912.

⁶⁵⁷ - Erw. Preusschen «Origenes» RE3, 14, 474, 37–41 s. Не вдаваясь здесь в подробную историческую мотивировку приведенных мест Achelis'a и Preusschen'a, что увело бы нас в сторону от темы, заметим только, что они отнюдь не произвольны, а основаны на авторитетных, древне-исторических свидетельствах. И прежде всего – на показании блаженного Иеронима, который в одном из своих писем сообщает: «в Александрии от евангелиста Марка до епископов Иракла и Дионисия епископа всегда назначали пресвитеры (presbyteri...episcopum nominabant), избрав его из своей среды и поставив на более высокую степень, (in excelsiori gradu collocatum) подобному тому, как войско поставляет императора или диаконы выбирают из своей среды самого старательного и называют его архидиаконом». (S. Hieronymi, Epist. CXLVI ad Evangelum, Migne PL, t. XXII, col. 1194. Paris, 1859 г.). Вполне подтверждает и даже еще шире развивает это сообщение и один из первых, специальных историков местной церкви, александрийский патриарх Евтихий (†940 г.): «Св. Марк вместе

с Ананием, рукоположил двенадцать пресвитеров, чтобы они пребывали вместе с патриархом; так что когда кафедра становилась свободной, они избирали одного из двенадцати, на голову которого другие одиннадцать клали свои руки, давали ему благословение и поставляли его в патриархи (*unum e duodecim presbyteris eligerunt, cuius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent*). И вместо того избранного должен был какой-либо другой человек заполнить место промовированного пресвитера, так, чтобы пресвитерат всегда состоял из двенадцати. Обычай этот соблюдался в Александрии до самых времен патриарха Александра, то есть до эпохи трехсот восемнадцати, до Никейского собора, который запретил пресвитерам на будущее время рукополагать себе патриарха; но постановил, чтобы, в случае вакантности кафедры, собирались бы сюда соседние епископы с целью пополнения правильным патриархом, который избирался бы или из тех же двенадцати пресвитеров, или из кого-либо еще». Eutychie patriarchae Alexandrini «*Annales*», PL. CXI, col. 982). См. Аналогичное же свидетельство патриарха Евтихия из его коллекции писем, переведенных на сирский язык Антонием низибийским и хранящихся в Британском музее (Ms. Add. 12, 181 и Add. 14, 609. Смотри в диссертации профессора А. А. Спасского. «История догматических движений» 138 стр. Прим. 2). К этому остается добавить еще свидетельство карфагенского диакона Либерата, жившего в VI веке: «в Александрии – говорит он – существовал еще обычай, чтобы преемник почившего оберегал его тело, и правую руку его возлагал на свою голову и по совершению погребения, своими руками брал и надевал на свою шею манию блаженного Марка и тогда законно восседал на престол». (Liberetus, archidiaconus eccl. Carthaginensis «*Breviarium*» с. XX. Migne, PL, LXVIII, col. 1036). Как бы мы не ослабляли значения этих свидетельств, в особенности, очень авторитетного и выразительного свидетельства блаженного Иеронима, мы едва ли вправе низвести их роль до значения простых местных обычаев, добавочно присоединявшихся к общей епископской хиротонии, как это делает, например, священник А. Дружинин «Жизнь и

труды св. Дионисия Великого, епископа александрийского», 147 стр. Казань 1900. Своеобразие древне-александрийской епископской хиротонии, несомненно, заходило гораздо дальше невинных добавлений и затрагивало вопрос о хиротонии, по самому его существу. Однако, такое уклонение от общего правила епископской хиротонии отнюдь не обуславливалось какими-либо принципиальными мотивами, а диктовалось простой, практической необходимостью – отсутствием других епископов во всем Египте. С эпохи же епископа Димитрия и Иракла, когда такие епископы появились, хиротония, несомненно, отошла к ним. А вся предшествовавшая практика, с соответствующими изменениями, перенесена была на предыдущий момент – самого избрания александрийского епископа, которое, по толковании канониста Зонары, тоже, как известно, называлось нередко «хиротонией» (Толкование Зонары на 1-е Апостольское правило. «Правила св. Апостола» 3-е издание Московского общества любителей духовного просвещения. 1 стр. Москва 1901 г. Ср. Правила с толкованиями, в изд. епископа Никодима, I, 47 стр. СПб. 1911 г.).

⁶⁵⁸ - Профессор П. В. Гидулянов «Митрополиты в первые три века христианства» III, Александрийский епископ. 199 стр. Москва 1905.

⁶⁵⁹ - Профессор Гидулянов – стр. 199. Ср. Специальный Exkurse «Die Weltstadte» у Н. Achelis'a, в приложенbb к его Das Christentum in d. Drei Jahrhunderten», II. 430–431 s. Leipzig 1912.

⁶⁶⁰ - Такое значение языческой Александрии перешло по наследству и к христианской, как говорит об этом проф. А. А. Спасский «История догматических движений» стр. 137: «Еще с конца второго века эта церковь сделалась центром богословского развития Востока и приобрела в христианском мире особую славу – славу церкви философской».

⁶⁶¹ - Профессор Гидулянов «цитируемое сочинение», 200 стр.

⁶⁶² - Профессор Гидулянов стр. 250–251.

⁶⁶³ - Подтверждение той мысли, что весь Египет долгое время представлял собою как бы одну церковную провинцию, с г. Александрией во главе, усматривают еще в свидетельстве Евсевия о самом основании там церкви евангелистом Марком, и именно, в том факт, что он основал там не «церкви в самой Александрии», как стоит в нашем русском переводе (Евсевий, II, XVI, 85 стр.1, а *ecclesiam apud Alexandriam constituisse*, как переведено у Bufeni (Eusebius, II, 16, 1, 141). Впрочем, Ad. Harnack, даже и принимая перевод «*Kirchen ἐκκλησίας*», подчеркивает, что все они были объединены в одном центре – Александрии, и это он находит *sehr merkwürdig*. *Mission und Ausbreitung*2... II, 135. А что такую верховную юрисдикцию над всеми церковными округами Египта Александрийский епископ сохранит и позже, при существовании там многих епископских кафедр, это с несомненностью следует из знаменитого 6 правила первого вселенского собора: «да хранятся древние обычаи (τὰ ἀρχαῖα ἔθη), принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы александрийский епископ имел власть над всеми ими», в чем епископ Никодим Милаш справедливо видит указание на права большие митрополичьих и скорее равные патриаршим (Цитированное сочинение, I, 200 стр. СПб. 1911 год). А профессор Гидулянов идет еще дальше и относительно, например, еп. Дионисия александрийского определенно заявляет, что «поле его деятельности не ограничивается одним Египтом. Он первый стал на путь римского епископа и постарался охватить своим умственным оком всю вселенскую церковь («Митрополиты в первые три века христианства» 207 стр.). Недаром и самый термин «папа», как думают, впервые начал прилагаться к христианским епископам, именно, здесь, в Александрии, приблизительно с эпохи преемника Димитрия – епископа Иракла (παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἰρακλᾶ Eusebius, VII, 7, 4, 644). И даже до сих пор официальный титул александрийского патриарха положительно поражает своей пышностью: «блаженнейший и достопочтеннейший отец, папа и патриарх великого града Александрии, Ливии, Пентаполя, Ефиопии и всей земли Египетской, отец отцов, пастырь пастырей, архиереи архиереев, тринадцатый апостол и судия

вселенной». (Профессор А. П. Лебедев «Краткие сведения об Александрийском, Антиох. И Иерусалим. Патриархе. Собрание сочинений, т. 8, изд. 2-е 759–760 стр. СПб. 1903).

⁶⁶⁴ - См. выше, I гл. 65 стр. И особенно 2-е примечание на ней.

⁶⁶⁵ - Новейшую специальную обработку накопившегося исторического материала представляет прекрасная статья Н. Hausschildt'a «Πρεσβύτεροι in Aegypten im I–III Jahrhundert nach Christentums» (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 1903, IV, 3, 235 sq.). Раньше писали о том же F. Krebs «Aegyptische Priester unter römischen Herrschaft» (Zeitschr. Für ägyptische Sprache und Altertumskunde, XXXI, 1893) и С. Wilcken Kaiserlichen Tempelverwaltung in Aegypten (Hermes XXIII, 592).

⁶⁶⁶ - Древнейшим и авторитетнейшим из свидетельств этого рода являются следующие слова св. Дионисия александрийского, приведенный Евсевием из его трактата «об обетованиях» (утраченного): «быв в арсинойском округе, где, как ты знаешь, издавна усилилось это учение (хилиазм Непота) до того, что произошли расколы и отложение целых церквей, я созвал пресвитеров и учителей тамошних братий поселян (συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμας ἀδελφῶν) – и убедил их, в присутствии желавших того братий, исследовать помянутое учение всенародно». (Eusebius, VII, 24, 6 688. Евсевий, VII, XXIV, 435–436). Коль скоро, св. Дионисий для бесед с зараженной хилиазмом арсинойской паствой собирает лишь «сельских пресвитеров и учителей», а не епископов, то вполне логично заключать, что епископального строя здесь вовсе не было, а существовал только пресвитериальный. Сравни и взгляд профессора Гидулянова «Митрополиты... 213 стр. Подкрепленный авторитетом Ad. Harnack'a «Mission...2 II. 139 s. Здесь же проф. Harnack извлекает у св. Дионисия и ряд других косвенных указаний на египетско-пресвитерские приходы – в селении Тапозирис (Eusebius, VI, 40, 4, 396, в 25 милях на юго-запад от Александрии), в селениях Кефро (VII, 6, 656), Коллуфион (VII, 11, 16. 660) и т.д.

⁶⁶⁷ - Athanas. Contra Arianos, с. 85. PG, XXV, col. 382. Ср. Творения св. Афанасия, арх. Александрийского, ч. I, 301–302 стр. Москва 1851. А также Socrates «Historiae» I, 27. И Epiphan. Haeres. 68, 7.

⁶⁶⁸ - Обо всем этом убежденно говорит, со ссылкой на Епифания, известный церковный историк Дюшен: «В городе Александрии уже в ту пору (20-ые годы IV века) Имелось несколько церквей, пользовавшихся известной автономией под управлением особых пресвитеров. Св. Епифаний (Haeres. LXIX, 3) называет некоторые из них. Это – церкви: Дионисия, Феоны, Пиерия, Серапиона, Персеи, Дизия, Мендидия, Анниана, ваквалийская...» «История древней церкви» II, 84 стр. 1914 г. Интересные подробности относительно этого дает в своей докторской диссертации и профессор А. А. Спасский, который указывает, что «приходский пресвитерат Александрии, помимо совершения служб и треб для своего прихода, был наделен еще двумя важными полномочиями: правом толковать Св. Писание и поучать паству по своему усмотрению и правом отлучать мирян от церковного общения, не донося о том епископу». 138 стр.

⁶⁶⁹ - Подробности см. У профессора Гидулянова «Митрополиты... 213 стр. А страницей раньше (212 стр.) У него дана и сама таблица египетских номов.

⁶⁷⁰ - Определенно усвояет начало этой реформы епископ Димитрий профессор Ad. Harnack, который, опираясь на известного уже нам александрийского патриарха Евтихия (I, 332), говорит: «nach einer unverachtlichen Nachricht hat Demetrius nur erst drei solcher Bischöfe geweiht, sein Nachfolger Heraclas aber bereits zwanzig». Mission und Ausbreitung², II, 137. А у Mign. PG. CXI, 989 col. Причем здесь же в подстрочном примечании, ссылаясь на исследование Schwartz'a (Athanasiana V, 182; Nachr. D, K. Gesellgch. D. W. Z. Gottingen, 1905, Heft 2), Harnack делает попытку и выяснить те мотивы, которыми руководился епископ Димитрий, начиная свою реформу. Он будто бы хотел тем самым согласовать свое новое церковное деление с тем политическим, которое было произведено Септимием Севером (в 202 г.) И выразилось в том, что некоторые, наиболее крупные

селения получили титул городов и соответствующее городское устройство. Однако, епископ Димитрий приступил к нововведению очень робко: поставил всего лишь трех епископов. Иракл был смелее и поставил уже двадцать: а в начале IV в. Мы видим, что количество египетских епископов сильно перерастает уже цифру сто. Не исключая некоторого значения и за этой гражданско-политической причиной, мы все же думаем, что реформа епископа Димитрия определялась иными, внутренне-церковными мотивами – стремлением внести больше стройности и порядка в управление своей обширной провинции и согласовать ее церковно-административный строй с господствующим его типом в других церквях. По следам своего знаменитого учителя идет и его даровитый ученик Frw. Preusschen, который в хорошо известной нам статье об «Оригене», между прочим отмечает: «Erst Demetrius hat den Anfang mit der Verfassungsänderung gemacht und zunächst drei Bische eingesetzt». RE3, 14, 474, 11–42 s. Следовательно, лучшие современные историки вплотную подошли теперь к Иерониму, который, как мы видели, историю чисто епископской (а не пресвитерской) хиротонии для александрийских епископов считает возможным начать лишь с Иракла и Дионисия, т.е., очевидно, уже после того времени, как Димитрий в конце своей жизни, успел поставить первых епископов (трех?).

⁶⁷¹ - Так, именно, характеризует реформу епископа Димитрия, со стороны ее причин и следствий и профессор П. Б. Гидулянов, который говорит: «Вместе с тем Димитрий старается поднять значение епископской власти путем ослабления могущественного пресвитерата» (курсив наш). «Митрополиты в первые три века христианства», 204 стр.

⁶⁷² - См. стр. 307.

⁶⁷³ - Дионисий Александрийский, «О мученичестве» (Евсевий, VI, XLVI, 395 стр.) Написано около 250 г. По поводу претерпленных Оригеном жестоких истязаний, в гонение Деция. (См. Евсевий, VI, XXXIX, 374 стр.). Harnack «Die Chronologie...» II, 61. Прекрасную ораторскую речь в похвалу Оригена составил и один из его, сначала, александрийских, а затем и кесарийских учеников – св. Григорий Чудотворец епископ Неокессарийский

(†270). Koetschau «Die Danksrede Gregors an Origenes». Freib. Im Breisgau, 1894. Речь эта, как свидетельствует блаженный Иероним («Книга о знаменитых мужах», гл. LXV, стр. 324-я), была произнесена в большом многолюдном собрании, на котором присутствовал и сам Ориген. Событие же имело место в 238 г. (Bardenhewer Op. Cit. II, 274), т.е. После, александрийского осуждения Оригена, которое, очевидно, нисколько не помешало его публичному чествованию и даже явилось, быть может, намеренной реабилитацией его, как невинно пострадавшего. Из друзей и защитников Оригена, кроме неоднократно упоминавшихся: епископа Александра иерусалимского, Феоктиста кесарийского, Дионисия Александрийского, пресвитера Памфила и церковного историка Евсевия, назовем еще историка Руфина, блаженного Иеронима, епископа Иоанна Иерусалимского, и, в особенности, св. Иоанна Златоустого. Укажем, наконец, и на благоприятный отзыв о сочинениях Оригена не менее, как двадцати пяти замечательных богословов VII–XVII веков о чем, со ссылкой на P. D. Huetius'a, «Origeniana», упоминает профессор В. Болотов, в своей известной магистерской диссертации «Учение Оригена о святой Троице», 435–436 стр. СПб. 1879. Такое облако авторитетнейших защитников Оригена, надеемся, освобождает нас от труда его оправдывать и доказывать неправомерность александрийской расправы с ним.

⁶⁷⁴ - Серьезную опору такому своему взгляду находим мы у блаженного Иеронима, в его жестоком, но не лишенном правды отзыве об этом александрийском соборе: «*Damnatur (Origenes) a Demetrio episcopo... non propter dogmatum novitatem nec propter haeresim, ut nunc adversus eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae ejus et scientiae ferre non poterant, et illo dicente omnes muti putabantur*». S. Hieron. Epistula 33. 4. Творения блаженного Иеронима, Ч. 1, изд. 2-ое, Письмо к Памве, 32-ое, стр. 175, Киев 1893. Аналогичную с нашей характеристику второму александрийскому собору против Оригена дает и профессор П. В. Гидулянов: «Димитрий созвал собор из одних им самим поставленных епископов. Этот собор, собор преданных и послушных ему епископов, удовлетворил

желание Димитрия, признав ничтожным рукоположением ненавистного ему Оригена. Но этот собор есть собор исключительный и, по-видимому, неодобренный древней церковью». Митрополиты в первые три века... 162 стр.

⁶⁷⁵ - In Romano concilio damnatum fuisse Origenem a Phabiano papa testis est Rufinus libro 2 Invect. In Hieronimum: «Damnatur (Origenes) a Demetrio episcopo, exceptis Palestinae et Arabiae et Phoenias atque Ahaiae sacerdotibus: in damnationem ejus consentit urbs Roma, ipsa contra hunc cogit senatum». Hieron. in epist. LXV ad Pammach et Ocean. Ipse Origenes in epistola quam scribit ad Fabianum, Romanae urbis episcopum poenitentiam agit cur talia scripserit. Vide et Eusebius, Lib. VI, cap. XXXVI. Mansi «Op. Cit.» I, 787–788.

⁶⁷⁶ - Eusebius, VI, 36. 4, 591 s. Евсевий, VI, XXXVI, 371 стр.

⁶⁷⁷ - Обильные доказательства взаимозаменяемости этих двух терминов будут приведены нами ниже, в обзоре соборов киприановой эпохи.

⁶⁷⁸ - Разумею схизму Ипполита римского, которая к этому времени еще не была ликвидирована.

⁶⁷⁹ - Hefele-Leclercq «Op. Cit.» I, 159. Наоборот, Döllinger в своей известной монографии «Hippolytus und Kallistus, s. 260» думает, что собор в Риме против Оригена, под председательством папы Пониана, действительно, состоялся, причем одним из главных мотивов его устройства послужило, согласно гипотезе Döllingera, именно, то обстоятельство, что Ориген был знаком с противником папы – Ипполитом римским, и, следовательно, (?) разделял его взгляды. Ibidem. Но мы все же остаемся при прежнем убеждении, – что в Риме не было специального собора по делу Оригена; потому что, если допустить собор в Риме, то, основываясь на той же цитате Иеронима, пришлось бы с неменьшим правом допустить и существование целого ряда аналогичных соборов на Востоке, (в Ахаии, Палестине, Финикии), чего, однако, не делают и сами католики.

⁶⁸⁰ - Phot. IX Ἐρώτημα, «Συναγωγὰὶ καὶ ἀποδείξεις». Наш перевод ее сделан по исправленному тексту Döllinger'a (Hippol.

Und Kallistus) 264 s. 100 n.

⁶⁸¹ - Döllinger J. «Opus cit.» 266: Diese zweite Vertreibung des Origenes fällt, scheint es, in das Jahr 234 oder 235. ehe er vor der Maximilianischen Verfolgung Schutz bei seinem Freunde Firmilian in Kappadozien suchte».

⁶⁸² - К числу их относятся, между прочим, и оба известных современных патролога – Ad. Harnack и Bardenhewer. Первый, впрочем, выражается довольно осторожно: «Dass Origenes noch einmal später, wohl bald nach dem Regierungsantritt des Heraklas, nach Alexandrien zurückgekehrt ist, dann aber noch einmal – von Heraclas – exkommuniziert worden ist, scheint glaublich, aber Sicherheit lässt sich durchaus nicht gewinnen» (курсив наш). Chronologie, II, 33 s. 2 n. Leipzig 1904. Bardenhewer же дает известно Фотию полную веру, но относит его к самому началу епископства Иракла, к 231–232 годам Geschichte der altkirchl. Litteratur. II, 80, Freiburg im Breisgau 1903.

⁶⁸³ - Из известных нам ученых раньше и решительнее всего высказался против версии собора епископа Иракла Tillemont, который самое происхождение этой традиции объяснил невольной путаницей епископских имен, в силу которой Иракл, как более ученый и знаменитый епископ, так сказать, затмил собою протестеца Димитрия: *cette confusion, parceque le nom d' Heracle estoit plus illustre dans l' Eglise, que celui de Demetre*». Memoires pour servir a l' histoire ecclesiastique, t. III, Notes sur Origene, p. 770. Paris 1695. Его, до известной степени, поддержал и специальный историк александрийского патриархата англичанин Neale, который склонен допустить, что Иракл лишь подтвердил отлучение Оригена: «Le renewed the sentence of excommunication against Origen». A History of the holy eastern church. The patriarchate of Alexandria», I, 30 p. London 1848. То же, в сущности, повторяет и современный крупный католический историк Дюшен, который, признавая, что прежняя привязанность Иракла к Оригену как будто остыла и что, ставши епископом, он занял по отношению к нему, по-видимому, то же положение, как и его предшественник», однако все же намеренно подчеркивает, что «дальше этого он не идет, вопреки Harnack'у и Bardenhewer'у». История древней церкви I, 233 стр.

М. 1912. Странные обвинения Оригена в чародействе определенно даны в письме императора Юстиниана к константинопольскому епископу Менне и будто бы заимствованы им из утраченного сочинения епископа Петра Александрийского (†312, из его *Mystagogia*): «τί δὲ εἶπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον τοὺς μακαρίους ἐπισκόπους, οἷους πειρασμοὺς ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους...»... Routh *Reliquiae Sacrae*², IV, 81. Ещё более странное и ни с чем не сообразное обвинение возводится на Оригена в ересеологическом труде Епифания («*Haereses*» 64, Migne, *Patrologia Graeca*, XLI, col. 1070), где Ориген обвиняется прямо даже в идолопоклонстве (в служении Серапису). Прекрасную критику всех этих клеветнических наветов, продиктованных злобой врагов и завистников Оригена, дал ещё Tillemont, «*Opus citatum*», III, 766–769.

⁶⁸⁴ - Eusebius, «*Kirchengeschichte*», VI, 26, 4, 590–592: «γράφει δὲ καὶ Φαβιανῶ τῷ κατὰ Ῥώμην ἐπισκόπῳ ἑτέροις τε πλείστοις ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας». Евсевий, «*Церковная история*», VI, XXXVI, 371. Origenes, «*Commentarius in Johannem*», кн. 1, изд. Erwin Preuschen, «*Origenes Werke*», IV Band, Томос А, 3 s., 1903 (Berlin, Akademie). Hieron. *Adv. Rufin.* II, 18. Творения блаженного Иеронима, ч. 5, стр. 66, Киев, 1879.

⁶⁸⁵ - Оригенистические споры велись, главным образом, на почве арианской и несторианско-монофизитской борьбы, позднее осложнившейся еще крайними монашескими и пелагианскими течениями. Обычно ликвидацию их относят ко времени пятого вселенского собора (553 года), который в пятнадцати тезисах будто бы осудил некоторые заблуждения Оригена, не касаясь самой его личности. Но Функ делает серьезную поправку, утверждая, что 15 анафематизмов против Оригена принадлежат не вселенскому собору, а частному собору 543 года (σύνοδος ἐνδημοῦσα), подкрепленному специальным эдиктом императора Юстиниана. «*История христианской церкви*», в переводе профессора Гидулянова 130–131 стр. Москва 1911. Впрочем, еще гораздо раньше Функа то же самое убедительно доказал и проф. В. Болотов «*Учение*

Оригена о Св. Троице» 430–431 стр. И прим. СПб. 1879. А то, что Епифаний изобретает под видом двух мерзких ересей «оригенистов» (Haeres. LXIII–LXIV), и вовсе не имеет отношения к действительному Оригену, да сильно сомнительно и по существу. Иванцов-Платонов «Ереси и расколы...» 309–310 стр.

⁶⁸⁶ - О Берилле и бывшем по поводу его заблуждения соборе (вернее, не столько о соборе, сколько о самом его заблуждении) существует значительная литература. Источники: Eusebius, VI, 20, 566; 33, 588. Евсевий, VI, XX, 354–355 стр.; XXXIII, 369. Блаженный Иероним «Книга о знаменитых мужах» LX гл. Творения 5 ч. 321 стр. Киев 1879. Его же «Изложение Хроники Евсевия Памфила» 5 ч. 382 стр. Socrates Hist. eccles. III с. 7. Origen. «Comment. in ep. ad Titum» ed. Lommatsch, V, 287. Origen. Johanneskommentar. ed. E. Preuschen. IV, 3 sq. Routh «Reliquiae Sacrae» 2.IV, 367. Epiphan. «Haeres.» 51, 22 с. Ed. Diendorf. Leipz. 1859. Photius «Cod.» 48. Mansi. Пособия: Tillemont «Op. Cit.» III, 543–544, Paris 1695 (несмотря на почтенный свой возраст, одно из лучших по данному вопросу), Mosheim «De rebus Christ.» Saecul. III, sect. 34. C. Ullmann «De Beryllo Bostreno ejusque doctrina commentatio», Hamburgi 1835. P. Focjc «De christologia Berylli Bostrensi», 1843. Kober «Beryll von Bostra» (Tubing. Quartalsch. 1848). E. De-Pressense «Histoire des trois premiers siecles» III, 169–170, Paris 1869. O. Bardenhewer «Geschichte altkirchl. Litteratur» II, 230–231. Schwane in Wetzer-Welte «Kirchenlexikon» 2, II, 493. Ad. Harnack «Geschichte der altchristl. Litteratur» I. II, 514–515. Leipz. 1893. Ejusdem «Die Chronologie... II, 49–5 2 und notae, Leipz. 1904. Ejusd. «Monorchianismus» in RE3, 13, 319 s. Leipz. 1903. Ejusd. «Mission und Ausbreitung... 2 II, 127–129, Leipz. 1906. Ejusd. «Lehrbuch der Dogmengesihichte» I, Vierte Aufl. 719–722. Tubingen 1909. I. H. Blunt «Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties... («Beryllus») – 72–73, London. 1903. Wace-Piercy «A Dictionary of Christian biographic and literature» 131–132, London 1911. Hefele-Leclercq «Op. Cit.» I, 162–164, Paris 1907. Прот. А. М. Иванцов-Платонов «Ереси и расколы первых трех веков христианства», I ч. 88–89 и 117–120. Москва 1877 г. Ф. и С. Терновские «Три

первые века христианства», 157 и 183 стр. Киев 1878. Дюшен «История древней церкви» I, 310–311 стр. Москва 1912.

⁶⁸⁷ - Eusebius, VI, 33, 1–3, 588. Евсевий, VI, XXXIII, 369 стр.

⁶⁸⁸ - Hieronym: «Beryllus, Arabs Bostrenus episcopus, cum aliquanto tempore rexisset ecclesiam, ad extremum lapsus in haeresim, quae Christum ante incarnationem negat, ab Origene correctus scripsit varia opuscula et maximas epistolas, in quibus Origeni gratias agit. Sed et Origenis ad eum litterae sunt. Extat dialogus Origenis et Berylli, in quo haereseos arguitur. Claruit autem sub Alexandro, Mammaeae filio, et Maximino et Gordiano, qui ei in imperio succusserunt». «De viris illustribus» – 60 caput. «См. Творения блаженного Иеронима ч. 5, стр. 321.

⁶⁸⁹ - Socrates «Histor. Ecclesia». III. 7. Bardenhewer отмечает статью Er. Preuschen'a (Theol. Literaturzeitung 1902, 28), в которой последний хочет доказать предпочтительность Сократа пред Евсевием и Иеронимом относительно кафедры Берилла (не в Бостры, а в Филадельфии), ссылаясь при этом на то, что Сократ извлек это указание прямо из «Апологии» Евсевия и Памфила. «Но разве самому-то Евсевию, совместно с Памфилом писавшему эту апологию – спрашивает Bardenhewer – она была хуже известна, чем его компилятору Сократу?» О. Bardenhewer «Op. Cit.» II, 231, not. 1. Автор статьи о Берилле в новейшем словаре Wace-Piercy также отзывается о показании Сократа, что оно erroneously makes Beryllus bishop of Philadelphia. 131 p.

⁶⁹⁰ - Eusebius, Kircheng. VI, 20, 2, 564. Ср. Евсевий VI, XX стр. 355. Термин «φιλοκαλίας», переведенный по-русски «полезные извлечения», включает в себе несколько иной оттенок мысли – он указывает на сочинения Берилла, как обнаруживающие тонкий, развитый вкус их автора к прекрасному.

⁶⁹¹ - Евсевий, «Хроника» в изложении ее блаженным Иеронимом 5 ч. Его творений, 382 стр.

⁶⁹² - Gennadius «De ecclesiis dogmat.» 3. См. У Harnack'a «Geschichte der altchrist. Litteratur... 1, 2. 514. Leipzig 1893.

⁶⁹³ - Orig. «Comment. in epist. Titum» ed. Lommatsch. V p. 287. Migne, PG. XIV, col. 1304.

⁶⁹⁴ - «Synodus divina et sacra provincialis collecta est a doctissimo Origene in Bostra Arabiae, quam Isaias olim Bostron nominavit, cognominem Bosorae matri divini Jobi: ad emendationem sacrisophistae Berylli ejusdem urbis episcopi, qui in Theodoti coriarii sensum prolapsus fuerat, et ad orthodoxam rursus fidem Origenis cohortatione recurrerat». Mansi «Op. Cit.» I, 788 p.

⁶⁹⁵ - Профессор Гидулянов «Митрополиты в первые три века христианства» 94 стр. Москва 1905. Ср. Harnack «Die Mission und Ausbreitung des Christenthum» 2. II, 127 sq.

⁶⁹⁶ - С заблуждениями этого ересеолога прекрасно знакомят нас профессор В. В. Болотов «Учение Оригена о Святой Троице» 113–114 стр. и профессор А. А. Спасский в своей докторской диссертации «История догматических движений...» II, 39–42.

⁶⁹⁷ - Ad. Harnack «Monarchianismus» in RE3, 13, 318–319, 60–3. Leipzig 1903. Еще яснее, на наш взгляд, характеризует он же это заблуждение в «Lehr buch der Dogmengeschichte» 4, I, 721: Lehre Beryll's – es kann auch ein mittlerer Typus zwischen dem dynamistischen und modalistischen Monarchianismus vorhanden gewesen sein». Vorbem. 3. Совершенно аналогично определяет догматическое заблуждение Берилла и другой крупный авторитет в области древне-христианской догматики – профессор Loofs в своей обстоятельной статье «Ohristologie, Kirchenlehre» in RE3, 4, 39, 10–1 1. Leipzig 1898. Впрочем, церковный историк Дюшен, исходя из анализа Евсевия (VI, 33) склонен считать Берилла скорее модалистом, больше учеником Савелия, чем Феодота. «Церковная История» I, 310.

⁶⁹⁸ - Такой тенденции не чужд, по-видимому, даже и Дюшен, который, говоря о деле епископа Берилла, упоминает о «неоднократных прениях», «собраниях», «совещаниях», «публичном споре»; но ни разу не квалифицирует всего этого более определенным термином «собор», цитируемое сочинение I, 311 стр.

⁶⁹⁹ - «Diese Unterredung bildete natürlich keinen Theil der officiellen Synode». K. V. Schwartz «Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche». – Leipzig 1898.

⁷⁰⁰ - Специальная речь о последних протоколах будет у нас ниже, в главе об «антиохийских соборах по делу епископа Павла Самосатского». Сравни также и стенографический протокол большого Карфагенского собора осенью 257 года (в главе «Соборы по поводу споров о крещении» и в особом «приложении» в конце книги).

⁷⁰¹ - Епископа Фирмилиана кесарие-капподокийского мы особенно выделяем здесь потому, что уже знаем о его личном присутствии на одном из восточных же соборов, незадолго перед тем происходивших (на Иконийском, см. Выше, стр. 272 и сл.). Но с равным правом мы могли бы назвать здесь и ряд других современных епископов, в особенности соседних с Аравией палестинских епископов (Александра элийского и Феоктиста Кесарие-палестинского) и епископа города Антиохии сирийской (Вавилу).

⁷⁰² - Приблизительно также освещает весь ход этого дела и церковный историк Дюшен. Отметив, что антитринитарные заблуждения, с пропагандой которых выступал епископ Берилл, уже были осуждены в Риме, Дюшен продолжает: «В Аравии они также вызвали очень сильную оппозицию. Бериллу пришлось неоднократно вести прения как с другими туземными епископами, так и с пришлыми личностями». цитируемое сочинение I, 311 стр. Автор также, как видим, утверждает сравнительную длительность этой церковной смуты и неоднократность частных и публичных ее обсуждений, прежде ее окончательного соборного разрешения.

⁷⁰³ - См. выше, стр. 294.

⁷⁰⁴ - См. выше, стр. 329.

⁷⁰⁵ - Ф. Моммсен «Римская история» V гл. Провинции от времен Цезаря до времен Диоклетиана». Перевод В. Н. Невдомского, 461 стр. Москва 1885.

⁷⁰⁶ - См. Карту Палестины, Финикии и Аравии, приложенную Ad. Harnack'ом к его «Mission und Ausbreitung» 2 II, (N. III). А также и нашу, в конце книги.

⁷⁰⁷ - Моммсен «цитируемое сочинение» 462 стр. «Окружающая Бостру равнина – говорит здесь же автор – в

особенности западная ее часть, так называемая Нукра, служит в настоящее время житницей для Сирии... Плодородие этой местности неистощимо... Она и в настоящее время кажется садом на всем пространстве, какое может окинуть взор». 462 стр.

⁷⁰⁸ - Моммсен – 472 стр.

⁷⁰⁹ - По сказанию Библии – Быт.25:25. «Исав» был старшим сыном патриарха Исаака. Он носил два имени: «Исав», что значит «волосатый» (эту особенность его кожного покрова библия отмечает и еще раз Быт.27:11) И «Едос», что означает «красный» (от того же семитического корня, что и первый человек «Адас» – взятый из красной глины – Быт.2:7). Потомство этого родоначальника в Библии известно больше под вторым именем «Идумеев», или «Едомитян». Их древнейшая и полная генеалогия дана в Бытие, 26-й главе, где впервые упоминается также и город «Восор», или «Босор» (Боцра, Бостра) – Быт.36:33.

⁷¹⁰ - W. Baudissin «Edom» in RE3, 5, 164, 36–37. Из библейских упоминаний о Бостре отметим следующие: Быт.36:33; 1Пар.1:44; Ам.1:12; Мих.2:12; Ис.34:6; 63:1; Иер.49:13, 22 и т.д.

⁷¹¹ - Guthe «Basan» in RE3, 2, 422–425.

⁷¹² - A. H. Sayce «Early Israel and the surrounding nations», в особенности III–IV, 105–143 p. London 1899.

⁷¹³ - Моммсен «цитируемое сочинение» 465 стр.

⁷¹⁴ - . Там же – 496 стр. В Бостре стоял римский легион, под начальством лица сенаторского ранга – 470 стр.

⁷¹⁵ - . Там же – 470–471 стр. Ср. Harnack «Mission und Ausbreitung», II, 127 s.

⁷¹⁶ - Eusebius, V, 10, 3, 450–452. Евсевий, V, X, 281–282. Профессор В. В. Болотов определенно заявляет, что под упомянутым у Евсевия «Индами» здесь разумеются Инды в собственном смысле. Это были «счастливые Инды» обитатели Аравии. Им-то и оставил ап. Варфоломей евангелие Матфея на сирийском языке». Лекции по истории древней церкви I, 252 стр.

⁷¹⁷ - Harnack «Mission und Ausbreitung2... II, 73: «so fügte er καὶ κύκλῳ hinzu und konnte dabei sehr wohl Arabien im Auge haben, dessen Grenze – von hoher geographischer Warte betrachtet – nahe bei Jerusalem lag, und wo auch Juden wohnten».

⁷¹⁸ - О городе, или местечке Пеллу (в территории Переи), как том пункте, куда, по особому божественному откровению, перед самой войной выселилась иерусалимско-христианская община. Определенно свидетельствует Eusebius, III, 5, 196. Евсевий, III, V, 118 стр. Его известие неоднократно подтверждает и Епифаний, который к городу Пеллу присоединяет и целый ряд городов Аравии – Кохабу, Карнаим, Арнем, Астарот и прочие, – в качестве опорных пунктов иудейско-христианской ереси «назореев» (Epiphanius, Haeres. 18, 1; 29, 7; 30, 18 и его же Liber de mensur. et ponderib. 15. См. Самые тексты у Harnack'a. Op. Cit. 80–81 s.).

⁷¹⁹ - Harnack «Op. Cit.» 127: «Möglich, dass sich deshalb die älteren Christen in jenen Landstrichen als die Erben der Urgemeinde empfanden».

⁷²⁰ - Harnack, Ibidem, 128: «Zur Zeit des Origenes gab es in den Städten südlich vom Hauran und südlich vom Toten Meer mehrere Bistümer, die zu einer Synode zusammengeschlossen waren». Ср. Eusebius, VI, 33, 2, 588: ἐπὶ τοῦτῳ πλείστον ἐπισκόπων (курсив наш).

⁷²¹ - См. выше, стр. 224–226.

⁷²² - См. выше, стр. 294.

⁷²³ - Eusebius, VI, 34, 1, 588 говорит о полных шести годах правления Гордиана – ἔτεσιν δὲ ὅλοις ἔξ Горδιανοῦ. Eusebius, VI, 33, 588. Евсевий, VI, XXXIV, 370. А несколькими страницами выше Евсевий называет Гордиана непосредственным преемником Максимиана фракийского (VI, 29, 1, 582; VI, XXIX, 365), год низвержения которого известен определенно (238 г. – Neumann «Der römische Staat und allgemeine Kirche bis auf Diocletian» 225 s. Leipzig 1890).

⁷²⁴ - Весь шестилетний период правления императора Гордиана, как тот срок, в течение которого развивалось дело епископа Берилла бострийского, берется Дюшеном (История

древней церкви I, 311 стр.) и Harnack'ом (Die Chronologie... II, 51). Впрочем, следует отметить, что оба эти автора говорят не столько о дате самого собора, сколько о композиции его протоколов, известных под именем «протокола диспута с Бериллом»; причем и Harnack и еще более Дюшен дают распространительное толкование этому протоколу, включая в его объем не только запись последнего соборного диспута Оригена с Бериллом, но и результаты всех предшествующих собраний и совещаний по тому же самому делу. Находим нелишним здесь отметить, что самое существование такого «протокола» критически осторожный Harnack считает вполне правдоподобным, в виду определенного заявления Евсевия, что он экземпляр такого протокола видел в иерусалимской библиотеке (VI, 20, 1) и в виду не менее категоричного свидетельства блаженного Иеронима о существовании такого диалога даже и в его время (de vir. Illustr. 60 с.) – Chronologie, II, 49 и 51–52, notae. Из авторов, указывающих определенный год собора, отметим здесь Hardouini и Mansi – «Op. Cit.», относящих данный собор к 243 году, Hefele-Leclercq – к 244 г., K. V. Schwartz'a – к 244 г., B. Sohм'a – к 244 г., Loof's – к 244 г., E. Venables «Dictionary of Christian biographie... Wace-Piercy – к 244 г. В Dictionary of sects, heresies, ecclesiast. Parties... Blunt's, art. «Beryllus» говорится, что Бострийский собор нередко приурочивали прежде к 247–249 г. Но, принимая во внимание последовательность событий, указываемую Евсевием, теперь передвинули этот термин раньше, до смерти Гордиана, т.е. до 244 г. И например, Gave относит к 243 г. Почти то же говорит и Erv. Preusschen в его статье об «Оригене» (RE3, 14, 476), который, отказываясь с точностью определить год собора, утверждает, что jedenfalls sie vor 244.

⁷²⁵ - Krüger считает более правильным второе название еретиков – «фнетопсихиты», так как они учили не о сие души, а именно об ее смерти, совершенно аналогичной разрушению и смерти тела». См. Article «Arabier» in RE3, I, 770, 25–27. Leipzig 1896.

⁷²⁶ - Евсевий VI, XXXVII, 372. Ср. Eusebius «Kirchengeschichte», VI, 37, 592–593: «Ἄλλοι δ' αὖ πάλιν ἐπὶ τῆς

Ἀραβίας κατὰ τὸν δηλούμενον ἐπιφύονται χρόνον δόγματος ἁλλοτρίου τῆς ἀληθείας εἰσηγηταί, οἳ ἔλεγον τὴν ἀνθρωπείαν ψυχὴν τέως μὲν κατὰ τὸν ἐνεστῶτα καιρὸν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασιν καὶ συνδιαφθείρεσθαι, αὕθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι. Καὶ δὴ καὶ τότε συγκροτηθείσης οὐ σμικρᾶς συνόδου, πάλιν Ὡριγένης παρακληθεὶς καὶ ἐνταῦθα κινήσας τε λόγους ἐπὶ τοῦ κοινοῦ περὶ τοῦ ζητουμένου, οὕτως ἡνέχθη ὥς μετατεθῆναι τὰς τῶν πρότερον ἐσφαλμένων διανοίας».

⁷²⁷ - Augustin De haeres. 83. Loh. Domascenus De haeres. 90. См. У Harnack'a «Gesch. Altch. Litt. I, 515 s.

⁷²⁸ - Libellus synodicus «Synodi Bostrena et Arabica» Mansi «Op. Cit.» I, 789–790 p.

⁷²⁹ - Ad. Harnack «Die Chronologie: «246–249 Zweite Reise (не лучше ли уже третье?) Nach Arabien zur Bekämpfung der Thnetopsychiten» II, 36. Еще гораздо раньше Harnack'a буквально тот же самый срок для этого собора указал и известный католический историк 17 в. N. Tillemont «Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique» III, 544 p. Paris 1695 an. К началу данного периода предпочитает отнести собор Krüger – 246 г. (RE3, 1, 770), а к концу около 250 года. Blunt «Dictionary of sects... 44 p.

⁷³⁰ - Изложено по выдержке, приведенной у Harnack'a «Die Chronologie... II, 65 s.–66 s.

⁷³¹ - Mansi «Op. Cit.» I, 789–790 p.

⁷³² - Epiphan. Haeres. 57, 1.

⁷³³ - Ad. Harnack art. «Monarchianismus» in R.-E. 326, 31–33. XIII. Leip. 1903.

⁷³⁴ - См. Harnack Geschichte d. altch. Litt. 1, 2. 799 s. Hefele-Leclercq Op. Cit. I, 164. Дюшен «История древней церкви» I, 257 стр.

⁷³⁵ - Praedestinatus I, lib. XXXVII cap. Mig. PL, t. LIII, col. 587 sq. Компилятивный ересеологический сборник очень невысокой научной ценности. По-видимому, в указанном отделе о еретиках «валезианцах» автор дал своеобразную обработку известиям Epiphanius, Haeres. LVIII и August. Haeres. XXVII. Blunt в своем

специальном словаре делает любопытную ссылку на Епифания и Никиту Хониата, которые местонахождение этой секты указывают «в Аравии, по ту сторону Иордана» (Dictionary of sects... 614 p.) В таком случае нельзя ли этих еретиков-валезианцев сблизить с одним из тех аравийских религиозных вольнодумцев, с которыми имел дело Ориген (в первое или третье свое посещение Аравии)?

⁷³⁶ - Hefele-Leclercq I, 164: «l'assertion de l'auteur du Praedestinatus... est encore plus douteuse (по сравнению с предыдущим текстом Епифания о Ноэте), et. Très probablement fausse». Верит в этот собор, по-видимому, только Mansi – Op. Cit. I, 790: «Consilium Achaiae, habitum circa annum CCL; но и он, кроме выдержки из Praedestinatus'a не указывает еще никаких ни источников, ни авторитетов.

⁷³⁷ - Здесь, в еще более резкой и категоричной форме повторилось то самое, что имело место раньше, в эпоху, так называемых, пасхальных споров. См. выше, третью главу нашего исследования, в особенности, стран. 169, 248.

⁷³⁸ - Мы сознательно не хотим давать здесь ряда малоубедительных, голых цитат из сочинений и писем Киприана, свидетельствующих об отмеченной путанице, между прочим, и на том основании, что в последующем изложении мы неоднократно будем иметь случай рассмотреть подобные примеры, в связи с самым текстом.

⁷³⁹ - Из огромной литературы о св. Киприане карфагенском, о происходивших при нем церковно-дисциплинарных спорах и о возникших тогда расколах назовем здесь только то, что имеет характер источников и значение лучших, наиболее авторитетных обработок. Источники. Главнейшим источником являются, конечно, подлинные сочинения самого епископа Киприана карфагенского, в особенности, его обширная и разносторонняя корреспонденция. Сочинения Киприана начали издаваться почти тотчас же по изобретении книгопечатания и к настоящему времени насчитывают до сотни различных изданий. Лучшим и наиболее популярным в науке признается критическое издание Вейской академии, в рецензии Guilelmi Hartelii «S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia» I–III par. Vindobonae 1868–1871. (Corpus

scriptorum ecclesiasticorum latinorum, volum. III, editum consilio et impensis Academiae litterarum caesariae Vindobonensis).

Наиболее важен и нужен здесь vol. III, pars II, Vindobonae 1871 an., где находятся Epistulae Thasci Caecili Cypriani. Большинство (но однако не все; нет, например, очень важного памятника Sententiae episcoporum) сочинений Киприана имеется и в русском переводе, в серии «Библиотека творений святых отцев и учителей церкви западных», издаваемой при Киевской духовной академии; здесь Киприан дан также в трех частях, I–III т. Киев 1860–1862. В общем, перевод выполнен вполне удовлетворительно. Но так как он был сделан еще до издания Hartel'я, то по менее исправному тексту Balusii-Morani, принятому и у Mign'я, PL, III–IV t. В 1890–1891 годах киевское издание Киприана было повторено; но к сожалению, совершенно стереотипно, по старому подлиннику, не только без сверки его с критическим изданием Hartel'я, но даже и без перемены устарелой нумерации писем, что сильно затрудняет научное пользование ими, так как почти во всех новых работах об эпохе Киприана принята теперь нумерация писем по Hartel'ю, а не по Mign'ю (Balusii-Morani). Вторым по важности, историческим источником служит биография Киприана, написанная его современником – диаконом Понтием. Она имеется почти во всех древних и новых Acta Sanctorum (Ruinart, Assemani, Surii, Bolland, etc.), а также и в вышеназванном издании G. Hartel'я III pars, в конце книги – Vita Caecillii Cypriani, Pontio diacono uulgo adscripta. XC–CX, Vindobonae 1871. Непосредственно к ней примыкает у Hartel'я и третий добавочный источник, Acta proconsularia, ibid. CX–CXIV, в которых дается версия мученической кончины Киприана. Затем, следует «Церковная история» Eusebii-Rufini (ed. Berliner Kirchengväter-Kommission, recens. Schwartz-Mommsen) lib. VI, cap. 39, p. 594–596; cap. 40, 596–600; c. 41–46, 600–629 s. Евсевий, VI, XXXIX–XLVI гг. С 373–396 стр. S. Hieron. «De viris illustribus» с.с. LIV, LXII, LXVI, LXVII, LXVIII, LXX. «Книга о знаменитых мужах», Творения блаженного Иеронима, ч. 5, 319, 323, 324–327 стр. Сюда же могут быть отнесены и тексты с примечаниями к ним M. J. Routh «Reliquiae Sacrae», vol. III, S. Cornelius 13–89 p.

И Concilia sub S. Cypriano carthaginiensia, 93–217 p. I. B. Cardin. Pitra «Analecta sacra...» II t. 1884 carthag. episcopus 288–291. Inscriptiones Africae Latinae, Coll. G. Wilmanns 1891. Supplementum, pars I–II ed. R. Cagnat et Iohs. Smidt. 1891–1894. (Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. VIII). Литература. Для общей ориентировки в вопросе: Ad. Harnack «Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius» I, 2. Cyprian Werke 688–730 s. Und Concilien 799, 802 s. Leipzig 1893. Ejusdem «Die Chronologie der altchrist. Litteratur bis Eusebius», II b. Cyprian und Pseudocyprian, Novatian. Römische Bischöfe und Kleriker v. Cornelius bis Miltiades, 334–412 s. Leipzig 1904. Аналогичен с ними и патрологический труд Otto Bardenhewer'a, «Geschichte der altkirchlichen Litteratur» II b. § 78. Cyprian, 394–464 s, § 83. Novatian, 559–574 s. Freiburg im Breisgau 1903. По истории, хронологии и критике текста сочинений св. Киприана, в особенности, его писем, полезны работы: Karl Goetz «Geschichte der Cyprianischen Literatur bis zur Zeit der ersten erhaltenen Handschriften, Basel 1891. Ad. Harnack «Die Briefe des römischen Klerus aus des Sedisvacanz im Jahre 250. In Theol. Abhandl. C. Weizsäcker gewidmet. Freiburg 1896. Hans v. Soden «Die Cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Ueberlieferung», Leipzig 1904. К последнему сочинению приложен подробный Literaturverzeichniss, в котором указано сто двадцать монографий и статей, имеющих непосредственное отношение к эпохе Киприана. Leo Nelke «Die Chronologie der Correspondenz Cyprians und der pseudocypr. Schriften ad Novatianum und liber de Rebaptismate». Thorn, 1902. Monceaux «Chronologie des oeuvres de St. Cyprien et des conciles africains d'uson temps» (Revue de philol. de litter. et d'histoir. Anc. 1900, 333–350 p.). Из специальных монографий о Киприане и его времени отметим Rettberg Fr. W. «Thascius Cäcillus Cyprianus, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinen Leben und Wirken», Göttingen 1831. Freppel Ch E. «Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au III-me siecle». Paris 1865, 3 ed. 1890. Peters Johan «Der Heilige Cyprian von Carthago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt». Regensburg 1877. Fechtrup, Bernhard «Des hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre».

Münster 1878. Ritschl, Otto «Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche. Eine Kirchengeschichtliche und Kirchenrechtliche Untersuchung. Göttingen 1885. Benson, E. W. «Cyprian. His Life. His times. His work» London 1897 (лучшее, можно сказать, исчерпывающее сочинение о личности св. Киприана и всей его эпохе). Тому же Benson'у принадлежит и прекрасная статья «Cyprianus Thascius Cäcilus» в новейшем издании Wace–Piercy «A Dictionary of Christian Biography and Literature» с 217–233 p. London 1911. Небесполезны также соответствующие статьи в других энциклопедиях и словарях: Herzog–Hauek'n RE3, 4 b. 367–375 s. Wetzer–Welte2, II, 1999 sq. И III, 1273 sq. E. Lichtenberger'a «Encyclopädia» III, 547 sq. Vacant-Mangenot «Dictionnaire de theologie catholique» III. 2459–2470 col. А также целый ряд артиклей из «Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer» F. X. Kraus'a и «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie» ed. Dom. Cabrol'a. Из курсов общего церковно-исторического характера, а равно и специальных по истории и географии северной Африки отметим здесь старый, но почтенный труд Seb. Le Nôin de Tillemont «Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premieres siecles III t. 305–362 и IV t. 1696 an. Paris. В особенности отдел Saint Cyprien, 45–198 p. S. Firmilian, Évêque de Césarée en Cappadoce – 308–315 p. Notes sur Cyprian, 601–645 p. Dr. Aug. Neander, «Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche», 3, Gotha, 1856. Преимущественно в первой части, в третьем разделе «Die Geschichte der Kirchenspaltungen oder Schismata (Novatus, Felicissimus, Spaltung des Felicissimus, Spaltung zu Rom, Novatianus, Novatianische Spaltung)», 121–136 s. E. De Pressensé, «Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne», t. I, 255–278, Paris, 1861. B. Aubé, «L'Église et l'État dans la seconde moitié du III-e siècle», Paris, 1885. J. Langen, «Geschichte der Römischen Kirche», Bonn, 1881 (в особенности для истории и характеристики новацианской схизмы). Möller-Schubert, «Lehrbuch der Kirchengeschichte»2, 1, 283–304 s., Tübingen, 1902. J. Hergenröther-Kirsch, «Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte»4, I, 280–288 s. И 269–270, Freiburg im Breisgau, 1902. Dr. Alexis Schwarze, «Untersuchungen über die

äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde», Göttingen, 1892. Le Blant, «L'Épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine», Paris, 1890. Toulotte, «Géographie de l'Afrique chrétienne», I, Paris, 1891. Th. Mommsen, «Römische Geschichte», V t., Provinzen, Berlin, 1885 (есть и русский перевод Неведомского, М., 1885). Paul Monceaux, «Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne», II t., Saint Cyprien et son temps, Paris, 1902 (лучшая монография по литературной истории древнехристианской Африки). К ней тесно примыкает и от неё сильно зависит сокращённая монография H. Leclercq, «L'Afrique chrétienne», I, Paris, 1904. В частности, по истории и характеристике дела «падших», а также карфагенско-римской схизмы Новата и Новациана, кроме уже указанной выше литературы, следует ознакомиться также с работами по истории древнецерковной дисциплины и по характеристике новацианства. Между прочим, укажем здесь на статьи Ad. Harnack'a в RE3 «Lapsi», II t., 283–287 и «Novatian, novatianische Schisma», 14 t., 223–242 s. K. Müller, «Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian» («Zeitschrift für Kirchengeschichte», 1896, XVI, 1–44, 187–219). K. Goetz, «Die Bußlehre Cyprians», Königsberg, 1895. F. Funk, «Zur altchristlichen Bußdisciplin» (155–161) и «Die Bußstationen im christlichen Altertum» (209–241 s.), Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I, Paderborn, 1897. Dr. Schanz, «Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche» (Theologische Quartalschrift, 1897, 27 sq.). Stufler Joh., «Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der dorischen Verfolgung» (Zeitschrift für katholische Theologie, 1907). H. Achelis, «Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten», Die Bußdisciplin, 121–153, II, Leipzig, 1912. Наконец, в дополнение ко всему названному, специально по истории карфагенских и других соборов киприановой эпохи укажем: Mansi, «Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio», I, 793–906, Florentiae, 1759. Hardouini, «Conciliorum collectio regia maxima», I, Parisii, 1715. Ab. Migne, «Dictionnaire universel et complet des conciles», I, 461–468 p., Paris, 1846. Pusey E. B., «The Councils of the Church from the Council of Jerusalem, A.D. 51 to the Council of Constantinople, A.D. 381»,

Oxford, 1857. Hefele-Leclercq, «Histoire des conciles», I, 1, 165–172 (с обильными подстрочными примечаниями относительно древней и новой литературы вопроса). См. Также в приложении ко второй части первого тома специальный Appendice III «Chronologie des conciles de Carthage», составленный Н. Leclercq'ом, 1088–1118 р., Paris, 1907. Русская литература, оригинальная и переводная, также, сравнительно говоря, представлена недурно. Довольно подробный общий очерк «Жизнь и творения св. Священномученика Киприана, епископа Карфагенского» даны в предисловии к киевскому переводу творений св. Киприана, 1860 г., 1 изд. и 1890 г., 2-е. Впрочем, научная биография св. Киприана Карфагенского появилась на русском языке ещё гораздо раньше, при первых попытках перевода его сочинений профессорами Петербургской духовной академии. См. «Жизнь св. Киприана Карфагенского» («Христианское чтение», 1825 г., XVII, 237). Филарет, архиепископ Черниговский, «Историческое учение об отцах церкви», 118–132 стр., Санкт-Петербург, 1859. Священника Алексея Молчанова, «Св. Киприан Карфагенский и его учение о церкви», Казань, 1888 г. (наиболее обстоятельный русский труд о св. Киприане, к сожалению, кое в чём успевший уже устареть). В качестве восполнения и освежения его должна быть отмечена сжатая, но очень дельная статья профессора Л. Писарева «Киприан, Фасций Цецилий» в «Богословской Энциклопедии» Лопухина, продолженная профессором Глубоковским, X т., 29–37, Санкт-Петербург, 1909. (Здесь указана также и более мелкая, журнальная русская литература о Киприане). Ф. и С. Терновские, «Три первые века христианства». Чтение 15-е. «Св. Киприан Карфагенский и его время», 198–210 стр., Киев, 1878. Гетте, «История церкви», II, 140–203 стр., Санкт-Петербург, 1873. Фаррар, «Жизнь и труды св. Отцов и учителей церкви» в переводе профессора Лопухина. Особая глава «Св. Киприан Карфагенский», 144–192, Санкт-Петербург, 1891. Робертсон, «История христианской церкви» в переводе профессора Лопухина, I, гл. VI, 106–116 стр., Санкт-Петербург, 1890. Профессор В. Болотов, «Лекции по истории древней церкви». Посмертное издание под редакцией профессора А.

Бриллиантова, II т., Расколы Новата и Новациана, 378–383 стр., Санкт-Петербург, 1910. Фр. Кс. Функ, «История христианской церкви от времён апостольских до наших дней». Под редакцией профессора Гидулянова, Москва, 1911, 61 и 85 стр. Л. Дюшен, «История древней церкви». Под редакцией профессоров Попова и Орлова, I т., XX гл., 261–291, Москва, 1912. Кроме того, общий вопрос о покаянной дисциплине в древнехристианской церкви служил предметом целого ряда работ наших видных канонистов – профессоров Алмазова, Суворова, Заозерского и Павлова. См. Об этом у профессора Гидулянова, его критико-библиографическую статью «Вопрос о тайной исповеди и духовниках восточной церкви в русской литературе» («Византийский временник», т. XIV, 1908). Общая теория и практика церковной дисциплины выясняются в диссертации профессора В. Кипарисова «О церковной дисциплине», Сергиев Посад, 1897. Более частный очерк о дисциплине эпохи Киприана Карфагенского дан в диссертации профессора С. Смирнова «Духовный отец в древней восточной церкви», I, с 225–240 стр., Сергиев Посад, 1906. Параллельное, а нередко и встречное с последним автором освещение того же самого предмета даётся и в диссертации профессора Вл. Троицкого (архимандрита Илариона) «Очерки из истории догмата о церкви», в особенности в конце 4-й гл. И в начале 5-й главы, Сергиев Посад, 1912. Дополнительные указания на литературу спора «о крещении еретиков» и вызванных им соборов будут сделаны нами особо, в начале следующей главы.

⁷⁴⁰ - О значении «мучеников» и «исповедников» как носителей нравственной доблести церкви см. Выше.

⁷⁴¹ - E. G. Hardy, «C. Plinii Caecilii Secundi epistolae ad Trajanum imper. cum ejusdem responsis, edit. with notes and introductory essays», 1890. Подлинный текст и русский перевод этого письма дан в приложении к сочинению Ф. Терновского «Греко-восточная церковь», стр. 531 и сл., Киев, 1883.

⁷⁴² - Ad. Harnack, «Christenverfolgungen», RE3, 3 b., 825, 34 и 48 s.

⁷⁴³ - Хотя попыток его открыть или реконструировать историческая критика знает уже немало. Смотри о них ещё у

Tillemont'a, Op. Cit., III, 307–310; а затем у В. Aubé, «L'Église et l'État», 16–20 р. Позднейшая попытка такой реконструкции дана в монографии J. Gregg'a, «The Decian Persecution», 84 sq., London, 1897. Ни одна из них не получила признания в науке.

⁷⁴⁴ - Gregorii Thaumaturgi «Vita» Migne, PG. XLVI, col. 945–946. Творения св. Григория Нисского в русском переводе, ч. 8, стр. 182.

⁷⁴⁵ - Aubé L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du III-e siècle», р. 23. Paris 1885.

⁷⁴⁶ - Eusebius, VI, 39–40, 594–600 s. 41c. 600 s. Евсевий, VI, XXXIX–XL, 374–375 стр. XLI, 379–380. S. Cyprian ed. Harteli, «De lapsis» v. III, р. 1, 237 sq. Св. Киприан «Книга о падших» 149 стр. II ч. Изд. 2-ое. Киев 1891.

⁷⁴⁷ - Св. Киприан «Книга о падших» ч. 2, изд. 2-ое, 149 стр. Профессора Harnack и Болотов полагают, что обязательство это одинаково распространялось на всех граждан империи, не исключая и язычников, потому что – как аргументирует последний – в сущности не было никаких наружных признаков, по которым можно было бы отличить христианина от язычника, что у него остроумно подтверждается и анализом недавно найденных libelli, т.е. Тех табличек, которыми удостоверялось религиозно-языческое правоверие того или другого гражданина. Профессор В. В. Болотов «Лекции по истории т.д. Церкви». Вып. II. 120–121 стр. Ad. Harnack «Jetzt erst wird verlangt, dass jeder Staatsbürger die Beobachtung der staatsbürglichen Religionspflichten – an einem bestimmten Tage öffentlich documentiren soll». Art. «Christenverfolgungen» in RE3, 828, 49–50 s. О самих же правительственных удостоверениях (libelli) мы будем говорить позднее – в речи «о падших».

⁷⁴⁸ - Eusebius, «Kirchengeschichte» VI, 39, 1, 594. Евсевий, VI, XXXIX, 373–374.

⁷⁴⁹ - Eusebius, VI, 39, 1, 594. «μηδ' αὐτὸν ἀνελεῖν παντὶ σθένει τοῦ δικαστοῦ φιλονείκως ἐνστάντος». Евсевий VI, XXXIX, 374 стр.

⁷⁵⁰ - Справедливо подчеркнул указанную особенность Дециева гонения и Вл. Троицкий (о. Илларион) в своих

«Очерках из истории догмата о церкви» 415 стр.

⁷⁵¹ - «De lapsis»: «Продолжительный мир (pax longa) – читаем мы у Киприана – повредил учение, преданное нам свыше. Все устремились к увеличению своего имущества. Не заметно стало в священниках искреннего благочестия, в служителях чистой веры, в делах – милосердия, в нравах благочиния... Весьма многие епископы, оставивши кафедру, покинувши народ, скитаются по чужим областям (alienas provincias), стараясь не пропустить торговых дней для корыстной прибыли, и, когда братья в церкви алчут, они, увлеклись любостяжанием, коварно завладевают братскими доходами, и, давая чаще займы, увеличивают свои барыши». Hartel. V. III, p. I, 240.

⁷⁵² - Вот, например, какую грустную картину рисует первый из них; «все тогда (т.е. При обнародовании Дециева указа) поражены были страхом (в подлиннике κατεπτήχεσαν вар. καταπεπτήχεσαν – пришли в ужас, попадали от страха); многие из людей знатнейших, от страха, сами спешили выслушать определение (перевод слишком вольный и далекий от подлинника, где стоит – καὶ πολλοὶ μὲν εὐθέως τῶν περιφανεστέρων, οἱ μὲν ἀπήντων δεδιότες, что, по нашему мнению, нужно перевести так: «И многие из более знатных одни тотчас же, испугавшись, отрекались...; другие, несшие общественные должности, были принуждаемы к тому необходимостью (οἱ δὲ δημοσιεύοντες ὑπὸ τῶν πράξεων ἥγοντο – состоящие на общественной службе влеклись самыми делами); а некоторых вели друзья и домашние». Приходившие называемы были по именам и приступали к нечистым и скверным жертвам, одни бледные и трепещущие, не с намерением принести жертву, а как будто сами должны были сделаться жертвой идолов, так что в окружавшей их толпе народа возбуждали на смешки, показывая всем своё малодушие и пред лицом смерти, и при виде жертвы; другие подходили к жертвенникам с большей готовностью, стараясь доказать своей смелостью, что они и прежде не были христианами: Eusebius, VI, 41, 11–12, 604. Евсевий, VI, XLI, 380 стр. Ещё безотраднее и прямо позорнее картина таких падений,

нарисованная св. Киприаном Карфагенским. «Тотчас при первых словах угрожающего врага большое число братьев продало свою веру и, не будучи опрокинуто бурей гонения, само себя низвергло добровольным падением... Они не дожидались даже, чтобы идти, по крайней мере, тогда, когда их схватят, – отречься, когда будут спрашивать. Многие побеждены прежде сражения, низвержены без боя и даже не оставили для себя видимого предлога, будто они приносили жертву идолам по принуждению. Охотно бегут на торжище, добровольно поспешают к смерти (Киприан понимает «греховную» смерть) – как будто они рады представившемуся случаю, которого всегда ждали с нетерпением! Сколь многим правители делали отсрочку по причине наступившего вечера, и сколь многие просили даже, чтобы не отсрочивали их пагубы... Что же, несчастный, ты вместе с собой возглашаешь ещё жертву для заклания (*quid victimam supplicaturus importas*)? Ты сам – жертва на этом жертвеннике... Для многих недостаточно ещё было собственной пагубы: народ подвигнут был к гибели взаимными увещаниями: взаимно предлагали друг другу «испытать смерть из смертоносного сосуда» (*De lapsis*, 242–243 s., (CSEL), «Книга о падших», 153–154 стр.)». И как бы в качестве иллюстрации такой чрезмерной заботливости о спасении тела, влекущей гибель души, Киприан указывает на то, как родители делали участниками своих преступлений собственных малолетних детей. А один из корреспондентов Киприана – епископ Калдоний – приводит аналогичный факт грубого насильственного привлечения к языческому алтарю одним мужем своей жены, которая энергично сопротивлялась и кричала, что не она приносит эту мерзкую жертву, а за неё её насильники. *Ibidem* 243 p., там же, 154 стр., и ещё *Epistula* XXIX, 536 p., Письмо Калдония к Киприану, часть I, 137 стр., примечание.

⁷⁵³ - Так, например, *Epistula*, XL, 585–586 p. (по русский перевод, 32-е, 185–186 стр.), Киприан по поводу принятия пресвитера Нумидика замечает: «Господь присоединил его к нашему клиру и восполнил достохвальными священниками

убыль, произведённую отпадением некоторых наших пресвитеров».

⁷⁵⁴ - Аколуж – Фаворин, иподиаконы – Филумел и Фортунат (Epistula XXXIII, 570 p., русский перевод, 18, 142 стр.).

Пресвитеры: Феликс (Epistula XXIV, 534 p., русский перевод, примечание к 15-му письму, стр. 136), Виктор (Epistula XIII, 717 p., русский перевод, 46-е, 246 стр.), Трофим (Epistula LV, 624, 631–632 p., русский перевод, 43-е, 214, 225–226 стр.).

⁷⁵⁵ - Epistula LVIII, 678 p., русский перевод, 47-е, 260 стр., Epistula LXV, 721 p., русский перевод, 45-е, 242 стр., Epistula LXVII, 735 p., русский перевод, 56-е, 314 стр.

⁷⁵⁶ - Epistula XX, 2, 528 p., русский перевод, 14-е, 135 стр.: «Ежедневно без всякого разбора и испытания каждого из них (т.е. Падших) давалось по тысяче свидетельств (cotidie libellorum milia)». По тысяче человек ежедневно одних только обратнo стучавших в двери церкви lapsi. Несомненно, что в этих словах Киприана дана некоторая невинная гипербола. Но даже учитывая её, мы всё же получаем право заключать отсюда, что общая цифра всех «падших» выражалась для одной только Карфагенской церкви в несколько тысяч человек.

⁷⁵⁷ - Eusebius, VI, 40, 596–600. Евсевий, VI, XL, 375–377 стр.

⁷⁵⁸ - Ibidem, VI, 42, 610. Там же, VI, XLII, 384 стр.

⁷⁵⁹ - Greg. Nyss. Migne, PG, XLVI, col. 945. Григорий Нисский, VIII, 184–185 стр.

⁷⁶⁰ - Сам Киприан неоднократно свидетельствует, что с момента объявления в Карфагене указа Деция цирк и амфитеатр часто оглашались злобными криками народа «Cyprianum ad leonem»! Epistula XX, 527 p., русский перевод, 14-е, 134 стр. Epistula LVIII, 673 p.: «totiens ad leonem petitus...» русский Перевод, 47-е, 256 стр. Справ. Vita Cypriani, cap. 7, p. XC VII (ed. Hartel, III).

⁷⁶¹ - Самоотверженным удаление епископа Киприана считаем мы потому, что оно равнялось его отказу получить славный мученический венец, что лично для него было, разумеется, гораздо легче и приятнее, чем хлопотливое управление беспокойной, значительно деморализовавшейся

паствой и недостаточно дисциплинированным клиром. Но для карфагенской паствы лишиться в такое тяжёлое время Киприана было бы весьма тяжким, быть может даже непоправимым для неё ударом, как это и выясняет его лучший биограф – диакон Понтий. «Vita Caecilii Cypriani», ed. Hartel, III р., 7 с., XVII р. Следовательно, удалившись во временное уединение, Киприан жертвовал своим личным интересом для блага своей паствы. Ко всему сказанному следует, наконец, присоединить и то, что в объяснение своего удаления сам Киприан ссылается также и на специальное божественное повеление: «et audietis omnia quando me ad vos reducem fecerit Dominus, qui ut succederem iussit» (курсив наш). Epistula XVI, 4, 520 р., русский перевод, 9-е, 125 стр. Срав. Epistula XX, 2, 527 р., русский перевод, 14-е, 134 стр. Более подробно о самооправдании Киприана говорится в диссертации профессора А. П. Лебедева «Эпоха гонений», 2-е изд., 104–105 стр., Москва, 1897.

⁷⁶² - Автор лучшей современной монографии о Киприане – Benson, его избрание на епископскую кафедру помещает between July 248 and April 249 («Cyprian: His Life, His Time, His Works», 41 р. То же делает он и в статье «Cyprianus» in Dictionary of Wace and Piercy, 219 р.). Его почти буквально повторяет и О. Bardenhewer: «Ende 248 oder Anfang 249» (Geschichte der altkirchlichen Literatur, II, 399 s.). Но Monceaux более определённо относит этот факт к «les premiers mois de 249» («Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne», II, 208 р.); а наш профессор Болотов предпочитает более раннюю дату: «В 248 году на епископскую кафедру Карфагена был избран Таский Цецилий Киприан» («Лекции», II, 375 стр.). Ближе к последнему стоит, по-видимому, и Ad. Harnack, как можно заключать из его показаний о хронологии ранних писем Киприана (chal, II, 340 s.).

⁷⁶³ - Epistula XLIII, 4, 591: «suffragium vestrum et Dei iudicium», русский перевод, 34-е, 189 стр. Срав. Epistula LVIII, 5, 672: «post divinum iudicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum», русский перевод, 47-е, 254 стр.

⁷⁶⁴ - Говоря так, мы имеем в виду как вообще недостаточно уважительное отношение некоторых пресвитеров к личности новопоставленного епископа – что долго терпеливо сносил Киприан и на что он стал жаловаться лишь значительно позднее (Epistula XVI, 1, 517, русский перевод, 16-е, 123 стр.; Epistula XVII, 2, 522, русский перевод, 11-е, 130 стр.; Epistula XLIII, 1, 591, русский перевод, 34-е, 189 стр.), – так, в частности, и недовольство теми оздоровительными реформами клира, которыми Киприан открыл свою епископскую деятельность. А таких реформ было две главных: одна – грозное подтверждение соборного решения (карфагенского собора, бывшего, как думают, ещё при епископе Донате, в конце 40-х годов), категорически воспретившего клирикам заниматься опекунскими делами (Epistula I, 1–2, 465, русский перевод, 5-е, 112–113 стр.); другая – решительный запрет безбрачным клирикам практиковать особый соблазнительный институт духовных браков с девицами (virgines subintroductae, буквально – женщины, подведённые под одну кровлю, Epistula III, 472–478, русский перевод, 3-е, 104–108 стр.). Обе этих меры были вполне целесообразны и необходимы в интересах оздоровления карфагенского клира, страдавшего распущенностью и корыстолюбием, с жалобами Киприана на что мы отчасти уже знакомы (стр. 363-я, примечание 2). Несомненно, что в большинстве клира все эти реформы могли встречать только поддержку и одобрение. Но ещё более несомненно, что в худшей, особенно честолюбивой, самовольной и своекорыстной части того же клира они должны были вызывать самое отрицательное и даже озлобленное отношение к их виновнику. Правда, открытое противодействие или критика были здесь неудобны и, пожалуй, даже небезопасны. Но тем глубже пускала свои ядовитые корни глухая вражда и скрытая злоба к Киприану со стороны некоторых негодных клириков, дожидавшихся лишь более удобного повода, чтобы вступить в открытую борьбу с Киприаном и, под тем или иным благовидным предлогом, свести свои, в значительной степени, личные счёты с ним.

⁷⁶⁵ - Совершенно такую же характеристику внутренней подпочвы карфагенской схизмы (Новата и Фелициссима) даёт и профессор В. В. Болотов, «Лекции по истории древней церкви», II, 375 стр.

⁷⁶⁶ - Epistula XLIII, 3, 592: «persecutio est haec alia et alia est temptatio et quinque isti presbyteri nihil aliud, quam quinque primores... ut fidem nostram subruerent... ad ruinam salutis inducitur...» русский Перевод, 34-е, 189 стр.

⁷⁶⁷ - Epistula XIV, 4, 512: «conpresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Novatus et Gordius...» русский Перевод, 27-е, 175 стр.

⁷⁶⁸ - Epistula XXXIV, 1, 568, русский перевод, 18-е, 141 стр.

⁷⁶⁹ - Epistula LII, 2, 617: «Novatus, ostendi rerum novarum semper cupidus, avaritiae inexplebilis rapacitate furibundus, adrogantia et stupore superbi tumoris inflatus... fax et ignis ad conflanda seditionis incendia, turbo et tempestas ad fidei facienda naufragia, hostis quietis, tranquillitatis adversarius, pacis inimicus...» русский Перевод, 42-е, 212 стр.

⁷⁷⁰ - Epistula LII, 2–3, 619, русский перевод, 42-е, 213 стр. Даже учитывая, что краски Киприаном сильно сгущены, мы всё же получаем очень тёмный портрет.

⁷⁷¹ - Epistula LII, 2, 617: «Semper istic episcoporum male cognitus», русский перевод, 42-е, 212 стр.

⁷⁷² - Epistula LII, 2, 618, русский перевод, 42-е, 212 стр.

⁷⁷³ - Epistula LII, 3, 619: «et urgentibus fratribus imminebat cognitionis dies, quo apud nos causa ejus ageretur, nisi persecutio ante venisset, quam iste voto quodam evadendae et lucrandae damnationis excipiens haec omnia commisit et miscuit», русский перевод, 42-е, 213 стр.

⁷⁷⁴ - Epistula XVI, 1, 517: «aliqui de presbyteris nec loci sui evangelii mei memores, sed neque futurum Domini iudicium neque nunc sibi praepositum episcopum cogitantes, quod numquam omnino sub antecessoribus factum est, cum contumelia et contemptu praepositi totum sibi vindicent?» русский перевод, 9-е, 123 стр. Справ. Epistula XV, 1, 513, русский перевод, 10-е, 126 стр.; Epistula XVII, 2, 522 упоминается о presbyteris gratificantibus

– «угодливых пресвитерах» – русский перевод, 11-е, 130 стр.; в особенности характерно Epistula XX, 527 и след., «Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus», русский перевод, 14-е, 134 и след. Стр.

⁷⁷⁵ - Epistula VIII, 485 и след., русский перевод, 8-е, примечание, 116–119 стр. Всё письмо написано в очень резком, не только ироническом, но иногда даже саркастическом по адресу епископа Киприана тоне. А то обстоятельство, что оно было переслано в Карфаген через карфагенского же иподиакона Кременция, очевидно, бывшего в Риме и привезшего туда самое известие об укрывательстве Киприана, даёт основания заподозрить названного члена карфагенского клира в тенденциозном освещении поведения Киприана, чем был введён в заблуждение и римский клир, написавший своё первое несправедливо-жестокое письмо. Довольно определённый намёк на такую подозрительную роль иподиакона Кременция даёт в ответном письме к римскому клиру и сам Киприан, где он выражает сильное сомнение в подлинности этого письма и предполагает полную возможность здесь интерполяции или даже подлога и, по-видимому, именно со стороны передатчика этого письма: «Так как в письме том и слог, и смысл, и самая бумага навели меня на сомнение, не убавлено и не изменено ли в нём что-нибудь против истины, то я и отослал это письмо к вам подлинником, чтобы вы посмотрели, то ли самое это письмо, которое вы поручили иподиакону Кременцию для доставления. Ибо это дело весьма важное, если истина письма клира повреждена какой-либо ложью или обманом (*mendacio aliquo et fraude corrupta est*)». Epistula IX, 2, 489, русский перевод, 7-е, 116 стр. И, надо сказать, Киприан почти не ошибся в своём подозрении: действительно, если со стороны иподиакона Кременция не было никакой внешней интерполяции римского письма, то, несомненно, была более вредная внутренняя его инспирация, т.е. Как раз те самые «ложь и обман» в освещении карфагенских дел, которые ввели в заблуждение римский клир и вызвали его на такое обидно-несправедливое письмо. Следовательно, и здесь главная вина падает на члена карфагенского клира, интрига которого,

очевидно, искала и временно даже нашла себе сочувственный приём и в Риме.

⁷⁷⁶ - Epistula XXX, 8, 556: «Optamus te, beatissime ac gloriosissime papa, semper in Domino bene valere et nostri meminisse», русский перевод, примечание к 43 письму, 224 стр. Epistula XXXI, 557–558, русский перевод, примечание к 23-му письму, 155–156 стр. Epistula XXXVI, 572–573, русский перевод, примечание к 23-му письму, 153–154 стр. В особенности замечательно по проникающему его тёплому тону и глубокой признательности Киприану Epistula XXXI римских исповедников Моисея, Максима и других.

⁷⁷⁷ - В данном случае мы вполне присоединяемся к замечанию Leclercq'a, что Киприану всю последующую жизнь пришлось так или иначе считаться с последствиями тех подозрений, которые были навлечены его удалением. Appendice III, 1095–196 (Hefele-Leclercq, «Histoire des Conciles», t. I, p. II, Paris, 1908).

⁷⁷⁸ - Император Деций (Missius Quintus Trajanus Decius, с августа 249 – ноябрь 251) погиб после неудачной битвы с готами в болотах нынешней Добруджи. Victor Schultz, «Decius, Kaiser», RE3, 3, 526.

⁷⁷⁹ - Ad. Harnack: «Seit dem Jahre 250 unterschied man verschiedene Klassen von «lapsi»: 1. Sacrificati und 2. Thurificati, welche den Göttern wirklich geopfert, resp. Vor ihren Bildern Räucherwerk verbrannt hatten; 3. Libellatici», «Lapsi», RE3, 11, 285. Отсюда выходит, что Harnack два первых класса lapsi – sacrificati и thurificati – сливает в один – активно жертвоприносивших и преимущественно перед языческими изображениями богов. Тогда остаётся совершенно немотивированным и непонятным, зачем ему всё же потребовалось разделять их как два особых класса? Не проще ли и не последовательнее ли было бы объединить их под одной первой цифрой, уступив вторую под «либеллатиков»? В виду сказанного мы находим более правильным и логичным утверждение Benson'a, что класс sacrificati «was held the more odious, (курсив наш) whether from the fuller ceremonial or from the material pollution ascribed to the victim's flesh», Op. Cit., 80 p. Ещё

более резка и общепризнана разница между двумя первыми и последним классом «падших», как это констатирует, например, и Hefele: une différence entre les sacrificati et les libellatici (курсив автора), c'est-à-dire entre ceux qui avaient réellement sacrifié aux dieux et ceux qui, sans faire acte formel d'apostasie, avaient profité de la faiblesse des fonctionnaires romains, les avaient séduits et s'étaient fait donner de fausses attestations, Op. Cit., I, I, 168. Leclercq в своём Appendice III к новейшему французскому переводу названного труда Hefele прямо трактует выправку этих libelli как своего рода полицейский подкуп (profitant de la connivence de la police), Op. Cit., I, II, 1093. А что подобный подкуп был тогда вполне возможен, смотри об этом у Гиббона, «История упадка римской империи», II, 139. В специальной же своей монографии «L'Afrique Chrétienne» Leclercq приводит и образцы таких подлинных «удостоверений» (libelli, certificates), найденных среди египетских папирусов при новейших раскопках на территории северной Африки, Т. I, р. 176, п. 3. Упоминает об этих важных документальных открытиях и Harnack в своей вышеупомянутой статье со ссылкой на учёных Krebs'a и Wessely (Sitzungsbericht der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1893, 30 сентября). Krebs и Wessely дешифровали два новооткрытых (в 1893–1894) папируса, найденных при раскопках в провинции Файюм в окрестностях города Каира и признанных учёными за интересующие нас libelli. Подлинный текст этих libelli с английским переводом и соответствующим реально историческим комментарием приведён также и в известной монографии Benson'a, Appendix B, 541–544 р. Обе таблички содержат в себе один и тот же основной текст. Вот, для примера, перевод такой таблички: «Комиссарам по жертвам селения Филадельфии от Аврелия Сирия, и его брата Пасбея и их жён Деметры и Серапии, жителей внешних врат (ἐξωπυλεῖτῶν, находящихся за вратами, пригородных). Мы постоянно были твёрды в жертвоприношении богам (ἀεὶ θύοντες τοῖς θεοῖς διετελέσαμεν) и теперь, в вашем присутствии, согласно повелению (κατὰ τὰ προσταχθέντα), мы и совершили возлияния и вкусили от священных жертв (τῶν ἱερῶν ἐγευσάμεθα); поэтому умоляем вас снабдить нас вашим

удостоверением (ὁποσημειώσασθαι ἡμῖν). Да будет вам во всём удача. Мы, Аврелий Сир и Пасбей, передали. Я, Исидор, написал за них, как за неграмотных».

⁷⁸⁰ - Наивный расчёт «либеллатиков» через «нечестивые откупные записки» сохранить свою верность христианству всего лучше отображён в письме римских исповедников, Epistula XXX, 3, 550, русский перевод, примечание на 218 стр.

⁷⁸¹ - Epistula XLIII, 3, 592: «persecutio est haec alia et alia est temptatio», русский перевод, 43-е, 190 стр.

⁷⁸² - Epistula XI, 1, 495: «turbidam vastitatem quae gregem nostrum maxima ex parte populata est», русский перевод, 25-е, 159 стр.

⁷⁸³ - Epistula XI, 8, 501: «inter plangentium ruinas et timentium reliquias, inter numerosam languentium stragem et exiguum stantium firmitatem», русский перевод, 25-е, 166–167 стр.

⁷⁸⁴ - Тертуллиан – «De poenitentia» и «De pudicitia». E. Preusschen, «Tertullians Schriften... Mit Rücksicht auf die Bußdisciplin untersucht», Giessen, 1890, 2-е издание, 1910.

⁷⁸⁵ - Профессор В. В. Болотов, «Споры о дисциплине... Раскол Каллиста и Ипполита», II, 368 и след. Стр.

⁷⁸⁶ - См. выше.

⁷⁸⁷ - См. выше, стр. 371 и след.

⁷⁸⁸ - Erw. Preusschen – Тертуллиан в «De pudicitia» говорит, что мученикам также не позволено восхищать божественное право. Их страдания довлеют лишь для них самих. Прощать же грехи может лишь один Бог, Op. Cit., 17 s. То же им сказано и даже ещё определённое в трактате «De poenitentia» – по изд. E. Preusschen, 12 s.

⁷⁸⁹ - Epistula XVI, 2, 517–518, русский перевод, 9-е, 123 стр. Срав. Epistula XXXIV, 2, 569, русский перевод, 18-е, 141 стр.: «Но каким образом могут вздыхать и совершать покаяние те, слёзы и вздыхания которых задерживали «некоторые из пресвитеров, допустившие их к общению, и которые не знают, что написано: блажати вас льстят вам, и стези ног ваших возмущают» (Ис. 3:12).

⁷⁹⁰ - Epistula XV, 1, 514, русский перевод, 10-е, 126 стр.

⁷⁹¹ - Epistula XVII, 2, 522, русский перевод, 11-е, 129 стр.

⁷⁹² - Вопрос о роли «исповедников» в покаянной дисциплине древней церкви – один из наиболее спорных в современной западной науке, поскольку он отражает на себе также и борьбу конфессиональных взглядов протестантских и католических учёных. Протестанты (Е. Preusschen, Harnack, Loofs и т.д.) Видят здесь «власть ключей», т.е. Право вязать и разрешать грешников, каким будто бы свободно располагали представители ранней харизматической иерархии, прежде чем эта власть была узурпирована у них должностной иерархией во главе с епископатом. А католики (Schanz, Frank, Böhringer, Funk и т.д.), наоборот, утверждают, что разрешительная власть всегда находилась в руках главы церковной общины и преемника апостолов – местного епископа, пред лицом которого «исповедники» лишь получали право преимущественного ходатайства за грешников. Наиболее объективным разрешением этого спора представляется нам тезис Funk'a, что история древней церкви действительно знает частные притязания исповедников на разрешительную власть (Anspruch auf eine Lösegewalt), но вряд ли когда-либо она признавала их за правило (Aber als Regel ist dies schwerlich anzunehmen, Funk, «Zur altchristlichen Bußdisciplin», Kirchengeschichtliche Abhandlungen, I, 181 s., Paderborn, 1897). В русской литературе данный вопрос значительно освещён в диссертации профессора С. Смирнова «Духовный отец в древней восточной церкви», 239–245 стр., а ещё полнее и ярче – в диссертации профессора Владимира (архимандрита Илариона) Троицкого: «Очерки по истории догмата о Церкви», 326–338 стр.

⁷⁹³ - Самым типичным документом такого отношения Карфагенских исповедников к своему епископу служит следующее коллективное письмо их Киприану: «Все исповедники папе Киприану желают здоровья. Знай, что всем тем, о которых тебе сообщено, как они вели себя после проступка, мы даровали мир (dedisse pacem). Мы хотим, чтобы это чрез тебя стало известным и прочим епископам. Желаем, чтобы ты имел мир со святыми мучениками (optamus te cum

sanctis martyribus pacem habere). В присутствии членов клира и экзорциста и чтеца написал Лукиан», Epistula XXIII, 536, русский перевод, примечание к 16-му письму. Нетрудно видеть, что всё содержание и самый тон письма носит характер почти открытого вызова епископу, не только глубоко обижавшего его лично, но и в корне подрывавшего всю церковную дисциплину, поскольку она основывается на авторитете епископа.

⁷⁹⁴ - Так именно – и разумеется, совершенно правильно – истолковал обидное для него выступление Карфагенских исповедников и сам епископ Киприан, который, например, вышеприведённое письмо Лукиана охарактеризовал как «почти разрушающее всякий союз веры, страх Божий, заповедь Господню, святость и крепость Евангелия» (paene omne vinculum fidei et timor Dei et mandatum Domini et evangelii sanctitas et firmitas solveretur, Epistula XXVII, 2, 542, русский перевод, 27-е, 144 стр.).

⁷⁹⁵ - Выразительную жалобу на подобное насилие и буйство падших можно видеть, например, в следующих строках одного из писем Киприана: «Наконец уже начали проявляться и следствия сего соблазна: в нашей области в нескольких городах толпа сделала нападение на предстоятелей (in praepositos impetus per multitudinem factus est), требуя немедленно допустить к миру, который всем им, как они кричали, дан однажды мучениками и исповедниками, и тем устрашали и принуждали своих предстоятелей (territis et subactis praepositis suis), у которых не достало силы духа и твёрдости веры, чтобы воспротивиться», Epistula XXVII, 3, 542, русский перевод, 19-е, 144–145 стр. С подобными категорическими требованиями «падшие» имели дерзость обращаться и к самому Киприану, на что он жалуется в одном из своих писем к римскому клиру: «Некоторые из падших, отвергая необходимость для себя покаяния и удовлетворения Богу (qui poenitentiam agere et Deo satisfacere detractant), прислали ко мне письмо, в котором не просят, чтобы им был дан мир, а требуют мира (pacem... postulantes), потому что – так говорят они – Павел всем дал мир (omnibus pacem dedisse)», Epistula XXXV, 1, 571, русский перевод, 22-е, 153 стр.

⁷⁹⁶ - Сжатый анализ названной корреспонденции, конечно, лучше всего помог бы нам документально осветить как все перипетии этого конфликта, так и меры более или менее успешной борьбы с ним Киприана. И такой анализ, признаться, уже был нами проделан. Но боязнь обременить своё исследование, хотя и очень важным, и интересным, но всё же в конце концов побочным материалом, заставила нас пожертвовать исполненной работой и не вводить её в исследование.

⁷⁹⁷ - Epistula XXVIII, 1, 545: «fortissimi ac beatissimi fratres», русский перевод, 20-е, 148 стр.

⁷⁹⁸ - Ibidem: «gloriam fidei et virtutis vestrae...» Справ. Epistula XIII, 1, 504: «fratres carissimi et fortissimi», русский перевод, 25-е, 167 стр.

⁷⁹⁹ - Epistula XIII, 1, 505: «tunc in gaudio communi major est episcopo portio», русский перевод, 26-е, 168 стр.

⁸⁰⁰ - Epistula XV, 2, 514: «vel ex vobis itaque discant quando docere debuerunt», русский перевод, 10-е, 127 стр.

⁸⁰¹ - Ibidem, 3, 515: «plurimos quoque ex vobis instruat ad ecclesiae disciplinam divina censura», русский перевод, 10-е, 128 стр.

⁸⁰² - Epistula XVII, 2, 522: «ago plebis nostrae et quietem novi pariter et timorem», русский перевод, 11-е, 130 стр.

⁸⁰³ - Ibidem, 3, 522: «vel vos itaque singulos regite et consilio ac moderatione vestra secundum divina praecepta lapsorum animos temperate», русский перевод, 11-е, 130 стр.

⁸⁰⁴ - Epistula XVIII, 1, 523, русский перевод, 12-е, 131 стр.

⁸⁰⁵ - Epistula XVI, 1, 517, русский перевод, 9-е, 123 стр.

⁸⁰⁶ - Ibidem, 4, 520: «interim temerarii et incauti et tumidi quidam inter vos qui hominem non cogitant, vel Deum timeant scientes quoniam si ultra in iisdem perseveraverint, utar ea admonitione qua me uti Dominus jubet, ut interim prohibeantur offerre, acturi», русский перевод, 9-е, 125 стр.

⁸⁰⁷ - Epistula XI, 7, 500, русский перевод, 25-е, 165 стр.

⁸⁰⁸ - Epistula XXXIII, 568 и след., русский перевод, 18-е, 141 и след. Стр. Догадку о временном запрещении можно построить

по аналогии с угрозой самого Киприана относительно подобных случаев, Epistula XVI, русский перевод, 9-е, 125 стр.

⁸⁰⁹ - Epistula XXXIV, 3, 570: «interea si quis immoderatus et praeceps sive de nostris presbyteris vel diaconis sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram communicare cum lapsis, a communicatione nostra arceatur, apud omnes nos causam dicturus temeritatis suae, quando in unum permittente Domino convenerimus», русский перевод, 18-е, 142 стр.

⁸¹⁰ - Monceaux, «Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne», II t., 28 p.: «Dès les premiers mois de 250, la communauté de Carthage était divisée en deux camps: d'une part, l'évêque, la majorité des clercs et les laïques respectueux de la discipline; d'autre part, presque tous les lapsi, bon nombre de fidèles, beaucoup de confesseurs et quelques prêtres toujours hostiles à l'évêque», Paris, 1902.

⁸¹¹ - Epistula XLVIII, 547 sq. русский перевод 21-е изд. 151 и сл. стр. Epistula XXXVIII, 579 sq. русский перевод 30-е, стр. 180 и сл. XXXIX, 581 sq. русский перевод 31-е, стр. 182 и сл. Epistula XL, 585 sq. русский перевод 32-е, стр. 185 и след.

⁸¹² - Epistula XLI, 587 sq. русский перевод 33-е, стр. 186 и след.

⁸¹³ - Epistula LII, 2, 618. ipse (Novatus) ist, qui Felicissimum satellitem suum diaconum nec permittente me... constituit», русский перевод 42-е, 212. Дюшен: «богатый и влиятельный мирянин Фелициссим деятельно поддерживал этот кружок». Цит. сочин. I, 273. Aubé: «Félicissimus, laïque riche et brouillon, représentait à Carthage le christianisme mondain et superficiel». Op. cit. 246.

⁸¹⁴ - Epistula XLIII, 590 sq. русский перевод 34-е, стр. 189. K. Leimbach: «Die eigentliche Seele dieses Schisma war der Presbyter Novatus, dessen Werkzeug der Diakon Felicissimus war». RE3, 4, 371.

⁸¹⁵ - Epistula XLI и XLIII, русский перевод 33-е и 34-е. Epistula XLV и LII, русский перевод 36-е и 42-е.

⁸¹⁶ - Epistula XLII, русский перевод прим. к 33-е, стр. 188–189.

⁸¹⁷ - Epistula XLII, 616 sq. русский перевод 42-е, стр. 210 и след. См. выше.

⁸¹⁸ - Epistula XLII, 616 sq. русский перевод 42-е, стр. 210 и след. См. выше.

⁸¹⁹ - См. выше.

⁸²⁰ - Epistula LII, 2, 618 p. 1–3. русский перевод 42-е, 212 стр.

⁸²¹ - Ibidem 618 p. 7–11. Там же 212 стр.

⁸²² - Ibidem 618 p. 11–16. Там же 212–213 стр. «Поставил диаконом» в подлиннике выражено *constituit*, а не *ordinavit*, то есть подготовил и устроил хиротонию Фелициссима, но не рукополагал его, как, по-видимому, склонны думать некоторые учёные. Что это именно так, ясно из ближайшего контекста, где Новату же приписывается и поставление римского епископа (Новациана). Но ведь этого, насколько известно, никто никогда не понимал в том смысле, чтобы карфагенский пресвитер рукоположил римского папу. Тем более что о Новациане определённо известно, что он был рукоположен тремя итальянскими епископами (Eusebius VI, XLIII, 388 стр.). Новат же лишь подготовил и организовал всё это дело.

⁸²³ - Epistula XLV, 4, 603 p. 4–14. русский перевод 36-е, 200 стр.

⁸²⁴ - Epistula XLI, 1, 587, 5, 588, 7. русский перевод 33-е, 187 стр.

⁸²⁵ - Nelke Leo «Die Chronologie der Correspondenz Cyprian» 50 s. Thorn 1902. Совершенно тот же мотив оскорблённого самолюбия у диакона Фелициссима выдвигает и Hefele-Leclercq. Op. cit. I. 1 p. 166 p.

⁸²⁶ - Epistula XLI, 2, 588 p. 8–14. русский перевод 33-е, 187 стр.

⁸²⁷ - Ibid. XLI, 2, 588 p. русский перевод 33-е, 187–188 стр.

⁸²⁸ - Ibidem 2, 588–589. Там же 188 стр.

⁸²⁹ - Epistula XLI 2, 589, 5–12. Там же, 188 стр.

⁸³⁰ - См. Nelke 53 s. not. 8.

⁸³¹ - Epistula XLII, 590 s. русский перевод прил. к 33-му изд. 188–189 стр. О характере этого письма и о значении самого римско-юридического термина *adnotatio* см. ряд интересных соображений в монографии О. Ritschl'я «Cyprian von Carthago» 60–61 s. Но Benson, Nelke и Müller видят здесь простое «извещение» епископа Киприана о том, что его раннейшее распоряжение приведено в исполнение.

⁸³² - L. Nelke «Die Chronologie der Correspondenz Cyprians» – 52 s.: «Die Briefe 41 und 42 dürften in den ersten Hälfte... des März 251 entstanden sein». Дата же возвращения Киприана в Карфаген определённо указана им самим в следующих словах: «ut repraesenter vobis post Paschae diem cum collegis meis...» Epistula XLIII, 7. 596. русский перевод 34-е, 194 стр.

⁸³³ - См. также J. Langen «Geschichte d. röm. Kirche», 275.

⁸³⁴ - Epistula XLIII, 3, 4 и 7, 596 s. русский перевод 34-е, 191 и 194 стр. Прекращение Дециева гонения на христиан обуславливалось главным образом тем, что с конца 250 года император вынужден был обратить всё своё внимание на придунайские области, где, с одной стороны, империи серьёзно угрожали наступавшие с севера готы, а с другой – против неё поднял знамя военного мятежа сам наместник Македонии – Прольк. Для борьбы со всем этим в январе или феврале 251 года император Деций Траян покинул даже Рим и принял личное командование над римскими войсками». Ф. Моммсен «Римская империя» т. 5-й, 212–213 стр. Москва 1885.

⁸³⁵ - Автор монографии о Киприане – священник Ал. Молчанов, без всяких доказательств очень категорично заявляет, что пресвитер Корнелий был возведён и рукоположен на римскую кафедру в июне 251 года. Но против столь позднего срока дружно высказывается большинство как древних, так и новых авторов, относящих выборы Корнелия к марту месяцу или, самое позднее, к началу апреля. Так ещё Mansi в «Notae Severini Binii» подаёт голос за апрельские выборы: «post Pascha, mense nimirum April, vel saltem eo tempore quod intermedium est inter Pascha et initum Maii, Decio imperatore adhuc vivente, Cornelius in sede pontificia, postquam a martyrio Fabiani ultra annum vacasset, Deo volente, clero et plebe approbante,

substituatur». Op. cit. 807 p. Lipsius в своей известной хронологии римских пап время понтификата епископа Корнелия определённо обозначает: «von Anfang März 251 bis Mitte Juni 253», вопреки даже показанию Иеронима, относящего день мученической смерти Корнелия на 14 сентября: «Chronologie der Römischen Bischöfe» 203 s. Kiel 1869. См. также J. Langen «Geschichte der Römischen Kirche» 289 s. Bonn 1881. Harnack, со ссылкой на хронологию Senfelder'a: «Er setzt April 251 bis Juli 253 an». ChAL II, 411 s. n. 1. Впрочем, в том же своём труде сам Harnack избрание Корнелия помещает около 15 марта ChAL, II, 351 s. Hefele-Leclercq: «l'Église de Rome... élut le pape Corneille Mars 251». Op. cit. I, II, 1100 p. Monceaux: «en Mars 251». Op. cit. II, 43 p. со ссылкой на Duchesne «Liber pontificalis» II, CCLX p. Всего же более определён Benson, указывающий, на основании Lipsius'a, даже самый день выборов: «We shall not be far wrong if we fix the ordination of Cornelius for about the 5th of March». Op. cit. 127 p.

⁸³⁶ - Epistula LV, 8, 629 p. русский перевод 43-е, 222–223 стр.

⁸³⁷ - Ibidem 629. русский перевод – 221 стр. Один из многочисленных примеров неустойчивой терминологии Киприана: sacerdos буквально значит «священник». Но здесь, как ясно из контекста, он является обозначением «епископа».

⁸³⁸ - Epistula LV, 8, 629: «de clericorum paene omnium testimonio», то есть «клириков почти общее согласие», а всё же, следовательно, не абсолютно общее. русский перевод 43-е, 222 стр.

⁸³⁹ - О группе римских исповедников, «кои отступили от церкви, быв обольщены упорством и злобой Новациана и Новата», свидетельствует письмо Киприана к Корнелию, пересланное через диакона Меттия – Epistula XLVII, 605–606, русский перевод 37-е, 200–206 стр. А также два письма Киприана к самим этим исповедникам: одно – увещательное, с призывом вернуться в церковь – Epistula XLVI, 604 p. русский перевод 38-е, 201 стр.; другое – поздравительное, по поводу их ухода из раскола и примирения с церковью – Epistula XLIV, 621 sq. русский перевод 41-е, 207–210 стр. Самая история воссоединения с Корнелием пресвитера Максима и

исповедников: Урбана, Сидония и Макария изложена в *Epistula XLIX*, 608–612, русский перевод 40-е, 204–207 стр. Ср. *Epistula XLIV*, 597–598, русский перевод 35-е, 195–196 стр. и *Epistula LI*, 614–616, русский перевод 40-е, 204–207 стр. А что той же самой группе и, в частности, вождю её – пресвитеру Новациану – принадлежала руководящая роль в управлении делами римской церкви за предшествующий вакантный период, это доказывается, во-первых, наличием обширной и важной переписки Киприана «с римскими пресвитерами и исповедниками» (*Epistula VIII*, русский перевод 7-е; *Epistula XX*, русский перевод 14-е; *Epistula XXVII–XIX*, XXX, XXXI, XXXVII, русский перевод примеч. к 23-му изд. и 29-е, 153 и 176 стр.), среди которой нередко фигурировало, в числе других исповедников, и имя знакомого пресвитера Максима, – а во-вторых – прямым свидетельством Киприана в письме к Антониану (*Epistula LV* – 43-е), что автором одного из важнейших к нему писем римского клира по вопросу о lapsi был никто другой, как именно пресвитер Новациан (*Epistula LV*, 5, 627. русский перевод 43-е, 217 стр.).

⁸⁴⁰ - Ad. Harnack «Novatian» in RE3, 14, 229–230 s. См. также в «Лекциях» профессора В. В. Болотова: «Раскол Каллиста и Ипполита» II, 368–374.

⁸⁴¹ - См. об этом специальную статью Ad. Harnack'a. «Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im J. 250». Abhandlungen, gewidmet Weizsäcker, 1891.

⁸⁴² - Обычно, и не без основания, указывают, что раньше римские исповедники и во главе их сам Новациан не держались столь крайних взглядов на «падших». Лучшим выражением таких разумно-попечительных и справедливо-умеренных взглядов их является письмо римских клириков к Киприану (*Epistula XXX*, 539 sq.), на которое, как на отредактированное Новацианом, ссылается также и сам Киприан (*Epistula LV*, 5, 627. русский перевод 43-е, 217 стр.). Отсюда не без основания выводят, что исходным пунктом оппозиции Новациана Корнелию была их чисто личная вражда к епископу Корнелию, которая лишь позднее приняла принципиальную окраску. – См. в особенности Л. Дюшен «Цитируемое сочинение» 275 стр.

⁸⁴³ - Недаром, как мы видели, он в специальном письме Киприана «к Корнелию о злодействах Новата» называется «поджогом и пламенем для возбуждения пожаров раздора, вихрем и бурей для кораблекрушений веры, врагом покоя, противником тишины, неприятелем мира». И далее Киприан определённо выставляет Новата как первовиновника карфагенского раскола, так же точно душой, организатором и римского. Epistula LII, 2, 618, русский перевод 42-е, 212–213 стр.

⁸⁴⁴ - Ad. Harnack «Novatian, novatianisches Schisma» RE3, 14. 232, 3 s.

⁸⁴⁵ - Ibidem, 232, 26–32.

⁸⁴⁶ - См. подлинные выдержки из этого письма в «Церковной Истории» Евсевия VI кн., XLIII гл. 388 стр. Eusebius VI, 43, 7–8. 616–618. Впрочем, Harnack не особенно склонен верить здесь епископу Корнелию. RE3, 14, 233.

⁸⁴⁷ - Для примера сошлёмся хотя бы на Hermann Jordan'a, который в заключение своей специальной монографии о теологии Новациана даёт такую оценку его личности: «Die Persönlichkeit des Mannes, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Rom eine bedeutende Rolle spielte, tritt in ein helleres Licht» (K. H.). «Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians», 218 s. Leipzig, 1902.

⁸⁴⁸ - Epistula LII, 2. 618. русский перевод 42-е, 212 стр. Блаженный Иероним «О знаменитых мужах», ч. 5, стр. 327. Tillemont: «un schisme très dangereux, dont Novat fut l'auteur et Novatien l'exécuteur et le ministre». III, 433 и 440–441. Aug. Neander: «Jener karthagische Presbyter Novatus... der Mann, welcher die eigentliche tätige Seele der Partei wurde, und durch dessen Einfluss es wohl geschehen möchte, dass dieselbe von dem Cornelius ganz sich losriss und einen anderen Bischof gab». Allgem. Gesch. I3, 133. Harnack «Novatian» RE3, 14, 233. Болотов «Лекции...» II, 380. Дюшен «История древней церкви», I, стр. 274 и сл.

⁸⁴⁹ - См. выше.

⁸⁵⁰ - Leclercq: «Ce schisme était l'œuvre de Novatus, qui voulait faire un pape, qui ne reconnût pas Cyprien comme évêque légitime

de Carthage». Append. III, 1101, n. 7.

⁸⁵¹ - Ad. Harnack: «Novatian hatte in der Zeit Vakanz die Correspondenz der Gemeinde geführt, er war unzweifelhaft der hervorragendste Geistliche Roms, er besaß das Vertrauen der angesehensten Glieder der Gemeinde». RE3, 14, 233. O.

Bardenheiver: «Es ist eine bedeutende Persönlichkeit, welche uns in Novatian entgegentritt, ein Mann von ausgezeichneter, theologischer wie profaner Bildung und von ungewöhnlicher Meisterschaft des Wortes, ein Talent...» Op. cit. II, 562.

⁸⁵² - Здесь поразительная аналогия с выборами епископа Киприана, см. выше.

⁸⁵³ - Aubé: «Novatianus, mis en avant par Novatus, encouragé, excité par les confesseurs et fort de leur appui décidé, se laissa forcer la main». Op. cit. 247–248.

⁸⁵⁴ - О незаконности возведения во епископы Новациана Киприан в известном уже нам письме к Антониану делает такое характерное замечание: «Неужели ты признаёшь епископом того, кто, будучи лжив и чужд церкви (*adulter atque extraneus*), горделиво усиливается посредством происков быть поставленным во епископа подобными беглецами (*a desertoribus*) в то время, когда в церкви есть епископ, поставленный шестнадцатью соепископами»? Epistula LV, 24, 642. русский перевод 43-е, 234–235 стр. Более подробно всю эту картину восстанавливает Евсевий, приводя буквальный выписку из письма епископа Корнелия к антиохийскому епископу Фабию: «В небольшой промежуток времени (то есть вскоре же после выборов Киприана) мы заметили в нём (в Новациане), возлюбленный брат, какую-то странную перемену и превращение. Муж знаменитейший, уверявший нас страшными клятвами, что он вовсе не желает епископства, вдруг является епископом, выскочив на середину будто из какой машины. Этот учитель и защитник церковных правил, вознамерившись привлечь и похитить не дарованное ему свыше епископство, избрал себе двух отказавшихся от своего спасения соучастников (среди них, несомненно, был и Новат карфагенский), с тем чтобы послать их в малую, ничтожную часть Италии и там выдуманскими представлениями обмануть

трёх епископов – людей необразованных и простодушных (ἀγροϊκοὺς καὶ ἀπλουστάτους, simplicissimis hominibus et omnium ignaris – Ruf)». Этих-то невежественных и плохо осведомлённых о делах римской церкви епископов сторонники Новациана обманным путём привезли в Рим, здесь их заперли и напоили вином; а когда они достаточно захмелели, насильственно заставили их рукоположить Новациана в римские епископы – Eusebius VI, 43, 7–8, 616–618 s. Евсевий VI, XLIII, 388–389 стр. Здесь уместно отметить, что текст Евсевия, а за ним и Руфина, следуя, очевидно, духу греческого языка, предпочитавшего давать сокращённые формы латинских окончаний, везде имя «Новациан» сокращает в «Новат», чем даёт повод смешивать этих двух расколовождей; хотя несколько ниже, в письме епископа Дионисия александрийского, основатель римского раскола правильно называется Νουατίανος. Eusebius VII, 8, 646 s. Благодаря этому и в нашем русском переводе Евсевия всё время фигурирует римский пресвитер Новат, которого переводчик просит не смешивать с современным и соимённым ему карфагенским пресвитером Новатом. Но никакого предупреждения было бы и не нужно, если бы переводчик восстановил полную и правильную латинскую форму имени «Новациана». 380 стр. См. относительно этого и у J. Langen'a. Op. cit. s. 276, со ссылкой на Lipsius'a «Chron.» s. 202.

⁸⁵⁵ - Об этом, кроме указанных выше писем Киприана, смотри также и у Евсевия VI, 43, 5–6. 619 s.

⁸⁵⁶ - Epistula XLIII, 590–597 p. русский перевод 34-е, 189–195 стр.

⁸⁵⁷ - Ibidem – 592 p. русский перевод. Там же, 191 стр.

⁸⁵⁸ - «Фелициссим был только орудием оппозиции в руках Новата, личности печальной репутации, который в начале 251 года уже сбежал в Рим, оставив руководство партией недовольных диакону Фелициссиму» Hefele-Leclercq. Append. II, 1100 p.

⁸⁵⁹ - Epistula XLIII, 4, 593, 10–14. русский перевод 43-е, 191 стр.

⁸⁶⁰ - См. выше.

⁸⁶¹ - Epistula XLIII, 4, 593, 2. русский перевод 43-е, 192 стр.

⁸⁶² - Ibidem – 5, 594–595 р. русский перевод. Там же, 193 стр.

⁸⁶³ - Ibidem – 596, 3–6. русский перевод. Там же, 194 стр.

⁸⁶⁴ - Ibidem – 597, 11–13. русский перевод. Там же, 195 стр.

⁸⁶⁵ - Ibidem 596, 21–22: «ut repraesenter vobis post Paschae diem cum collegis meis» – кого надо разуместь здесь под «товарищами» епископа Киприана, вместе с которыми он хочет после дня Пасхи явиться в Карфаген? Едва ли тех клириков и мирян, которые вместе с Киприаном разделяли его уединение (Epistula XXXVIII, 2, 581. русский перевод 30-е, 181 стр.). Вернее, под «коллегами», как это обычно у Киприана, надо разуместь соседних епископов (например, Калдония, Геркулана, Виктора и другие), которые одновременно с Киприаном должны были собраться в Карфаген на очередной весенний собор, который теперь мог, более или менее, свободно состояться ввиду прекращения гонения.

⁸⁶⁶ - См. 4-ю главу II отдела, с. 261–271 настоящего исследования.

⁸⁶⁷ - Mansi «Op. cit.» I, 734 р. Concilium africanum sub Zepherino, anno Christi 217. Notae 2. Seu potius Carthaginense I sub Agrippino. II в том же году, по тому же самому делу Mansi бездоказательно предполагает Concilium Carthaginense II sub Agrippino, 735–736. Собор же, подлежащий нашему рассмотрению, Mansi озаглавливает Concilium Carthaginense primum in causa lapsorum celebratum, помещая его довольно неопределённо между 251–254 годами, 863–864 р. Hardouini «Op. cit.» также предполагает два карфагенских собора при Агриппине, относя первый к 215 году, а второй – к 217 году. Index. Почти буквально повторяет Hardouini и Migne «Dictionnaire des conciles» I, 460.

⁸⁶⁸ - В письмах епископа Киприана можно находить довольно ясные следы не менее чем двух соборов, состоявшихся при его предшественниках. Прежде всего – того собора из «девятиности епископов, на котором много лет назад общим голосом собравшихся был осуждён епископ

Ламбезитанской колонии – Приват, которого с большой строгостью – как добавляет Киприан в письме к Корнелию – порицали в письмах предшественники наши – Фабиан и Донат». (Epistula LIX, 10, 677; русский перевод 47-е, 259 стр.). И хотя некоторыми (например, Mansi, I, 787 p.) собор этот считается Ламбезитанским, а не Карфагенским, но эту явную ошибку, произошедшую вследствие неправильной расстановки знаков препинания, убедительно выяснил Leclercq, определённо высказавшийся за Карфаген как место данного собора и предположительно, вслед за Мопсеаном (Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne, II, 5) и Дюшеном (История древней церкви I, 267 стр.), указавший наиболее вероятные хронологические пределы этого собора между 236–248 годами. Hefele-Leclercq «Op. cit.» I, I, 162; п. 2–3. Определённая ссылка на другой собор дана в письме Киприана «к клиру и народу фурнитанскому о Викторе, назначившем пресвитера Фаустина опекуном», где Киприан в таком поступке Виктора усматривает прямое нарушение того правила, которое «уже прежде (iam pridem) было утверждено на соборе епископов (in concilio episcoporum)». Epistula I, 1, 465. русский перевод 5-е, 112 стр. А в последующем деяние Виктора ещё раз квалифицируется как совершённое «вопреки недавно сделанному соборному постановлению» (contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam). Ibid. 2, 466. русский перевод – 113 стр. Hefele-Leclercq, сетуя на то, что Mansi и другие коллекционеры церковных соборов нередко опускают данный собор, считают его вполне историческим и относят к последнему году епископата Доната, то есть к 248-му. «Op. cit.» I, I, 164–165, п. 6

⁸⁶⁹ - Глухое указание на собор Киприана, предшествовавший гонению Деция, видят в только что цитированном нами письме его к церкви фурнитанской, именно в начальных строках письма: «сильно были огорчены и я, и находившиеся здесь мои товарищи, и заседавшие с нами наши сопресвитеры» тем, что было нарушено определение раннейшего донатовского собора. Epistula I, 1, 465. русский перевод 5-е, 112 стр. Причём предложенное изображение

типичной соборной обстановки сопоставляют с ранее приведённым нами указанием на недавний (*nuper*) термин донатова собора. Но Harnack справедливо отметил, что *nuper* здесь нейтрализуется раннейшим *iam pridem*. (*Die Chronologie...* II, 347). Вообще, гипотеза этого, будто бы самого раннего собора при Киприане довольно проблематична и всецело зависит от того, к какому времени будем мы относить самое письмо к фурнитанской церкви. Harnack и Soden считают хронологию письма *unbestimmt*, и даже *ganz unbestimmt* (Harnack). Но Fehtrup и O. Ritschl, по соображению со всеми обстоятельствами первоначальной реформаторской деятельности епископа Киприана, находят «*am besten dabei stehen, ihn (Epistula I) vor der decischen Verfolgung anzusetzen*» (O. Ritschl – *Op. cit.* 239), с чем охотно соглашаемся и мы.

⁸⁷⁰ - Epistula XLI–XLIII, 587–590. русский перевод 33-е и примеч. к нему, 186–189 стр. Подробнее см. выше.

⁸⁷¹ - Epistula XLIII, 1, 591 et 7, 596. русский перевод 34-е, 189 и 194 стр.

⁸⁷² - Epistula XIII, 1, 510. русский перевод 27-е, 172 стр. Epistula XV, 1, 514. русский перевод 10-е, 127 стр. Epistula XVI, 4, 520. русский перевод 9-е, 125 стр. Epistula XVII, 1, 522. русский перевод 11-е, 129–130 стр. Epistula XX, 3, 529. русский перевод 14-е, 136 стр. Epistula XXXIII, 3, 570. русский перевод 18-е, 142 стр. Epistula XLI, 2, 589. русский перевод 33-е, 188 стр. Epistula XLIII, 3 и 7. русский перевод 34-е, 194 стр.

⁸⁷³ - Ad. Harnack: «Ostern auf den 23 März im J. 251 fiel» – *ChAL*, II, 351. Профессор В. В. Болотов: «Пасха приходилась в 251 году на 23 марта». Лекции... II, 378.

⁸⁷⁴ - А что Пасха в эпоху Киприана справлялась в течение нескольких дней и что епископы обыкновенно проводили её дома, ясное указание на это мы имеем в одном из писем Киприана: «а теперь в первые праздничные дни Пасхи (то есть именно, как мы полагаем, в первую пасхальную седмицу, в отличие от следующего пасхального периода до дня Пятидесятницы), почти все остаются дома с братьями». Epistula LVI, 3, 649. русский перевод 44-е, 241 стр.

⁸⁷⁵ - Ad. Harnack оба этих трактата считает написанными почти одновременно, вероятно, «in der allerletzten Zeit des freiwilligen Exils Cyprians, unmittelbar nach Wiederherstellung des Friedens und unter dem Eindruck des Schisma des Felicissimus, aber noch vor dem Mai-Konzil des J. 251». ChAL, II, 364. О. Bardenhewer, если и склонен, по-видимому, разделить два этих трактата, то разве самым незначительным промежутком (sehr unerheblich), причём «De lapsis» он считает написанным «bald nach Wiedereintreffen des Bischofs in Karthago, noch in der ersten Hälfte des Jahres 251». А следовательно, и трактат «De catholicae ecclesiae unitate» появился тоже либо вскоре после этого, во всяком случае до октября 251 года, когда сам Киприан уже упоминает об обоих трактатах как одновременно посланных в Рим (Epistula LIV, 4). Chronol. altkirch. Litt. II, 411 und 413. Hefele-Leclercq полагает, что Киприан свою книгу «De lapsis» написал по возвращении в Карфаген в качестве «préambule au synode... 251». Op. cit. I, I, 167. А Leclercq в своём примечании к только что приведённому переводу Hefele выражается ещё категоричнее: «Ce traité fut composé dans les jours qui suivirent le retour d'exil, avec le De catholicae ecclesiae unitate; tous deux furent lus au concile tenu en mai 251. Cette date est absolument certaine». Ibid. not. 4.

⁸⁷⁶ - На весну, как это мы увидим ниже, падает большинство киприановых соборов. В особенности ясна и определённа в этом смысле дата третьего карфагенского собора при Киприане – 15 мая 252 года (Epistula LVIII, 10, 677. русский перевод 47-е, 259 стр.).

⁸⁷⁷ - Таким путём думает спасти единство карфагенского собора 251 года, например, Aubé, который предполагает, что собор 251 года длился «в течение многих месяцев», причём в подтверждение своей гипотезы пытается опереться на цитату из письма (Epistula LVIII, 680 p.) Киприана: «concilio frequenter acto». Но столь длительные соборы были, вообще говоря, не в обычае того времени; а цитата Киприана говорит не о продолжительности соборов, а об их частой повторяемости. Op. cit. 263 p.

⁸⁷⁸ - Monceaux «Op. cit.» II, 43–44 p. С ним вполне солидарен и Н. Leclercq, который в своём специальном Appendice III к переводу «Истории соборов» Hefele, озаглавленном «Chronologie des conciles de Carthage», говорит по сему случаю следующее: «La durée de la session de ce concile doit avoir été de plusieurs mois, à moins qu'on ne suppose, ce qui est plus vraisemblable, la convocation d'un deuxième concile à l'automne de la même année». Op. cit., I, I, 1001 p.

⁸⁷⁹ - Наиболее решительно такую гипотезу высказал упоминаемый у Mansi doctissimus Pagi, который продолжительность карфагенского собора 251 года определил с мая по август. Op. cit. 863, notae 2.

⁸⁸⁰ - Epistula LV, 6, 627–628 p. «secundum quod libello (курсив наш) continetur quem ad te pervenisse confido, ubi singula placitorum capita conscripta sunt», русский перевод 43-е, 219 стр.

⁸⁸¹ - См., например, у Ad. Harnack'a GAL, I, 799 s.

⁸⁸² - Перешагивать за указанную грань запрещает нам то положение дела падших, какое отобразилось в данном письме. В нём возможность обратного приёма в церковь предусмотрена пока только для одного класса lapsi – именно для «либеллятиков». Но уже на майском соборе 252 года доступ в церковь, при известных условиях, был облегчён и для других категорий «падших». Если же 55-е письмо последней льготы ещё не знает, то ясно, что оно написано раньше неё, то есть раньше собора 252 года.

⁸⁸³ - Наш главный авторитет по хронологии писем Киприана – L. Nelke относительно рассматриваемого письма выражается так: «Der 55. Brief ist Ende Oktober, vielleicht gar November 251 entstanden – nach dem Tode des Kaisers Decius (с. 9) und nach der Begnadigung der “libellatici”, aber noch vor der allgemeinen Aufnahme der Gefallenen (thurificati с. 17)». Op. cit. – 74 s.

⁸⁸⁴ - Leo Nelke «Die Chronologie der Correspondenz Cyprians» – 56–75 s. Hefele-Leclercq «Histoire des conciles...» I, II. Appendice III, 1103, n. 1.

⁸⁸⁵ - Говорим о том письме Киприана (к епископу Антониану), которое выше мы назвали «главным источником»

для суждения о работе карфагенских соборов 251 года. *Epistula* LV, 624 sq. русский перевод 43-е, 214–215.

⁸⁸⁶ - Не забудем также и того весьма существенного обстоятельства, что при нашем взгляде на происхождение новацианства римская схизма лично для Киприана была далеко не посторонним делом, почему, быть может, он так особенно близко к сердцу и принимал все её интересы.

⁸⁸⁷ - Священник А. Молчанов: «В подлинности трактата не должно быть никакого сомнения, так как о нём упоминает сам автор в *Epistula* 51 (по Migne, по Hartel'ю – 54, русский перевод 41-е): *ubi lapsis nec censura deest, quae increpet, nec medicina, quae sanat*», с. 4. Впрочем, его обозначает и Понтий, с. 7; Августин – *Lib. de fide et opere*, с. 19 и 27; *Lib. IV, de baptismo contra Donatis*, с. 9 и другие. Фульгенций – *Lib. II, ad Trasimundum*, с. 17. См. Fessler – p. 349. B. P. Permanender – t. II, p. 845. Reithmeier – s. 168–172. Fechtrup – s. 120–121; Nirschl. *Lehrb. d. Patr. Ers. B. s. 307*». Цитируемое сочинение, 104 стр., прим. 1. Сравни также Tillemont: «Personne ne doute que S. Cyprien n'ait composé le traité De lapsis après que la persécution de Dèce fut finie en Afrique et qu'il fut sorti de sa retraite, c'est à dire vers le mois d'avril 251 pour le plus tôt. C'est ce qui paroît par tout le traité». Tillemont далее убедительно аргументирует свой тезис самым анализом трактата и рядом авторитетных свидетельств. *Op. cit.* t. IV, Notes sur S. Cyprien, p. 619–620.

⁸⁸⁸ - *Epistula* LIV, 4, 623: «*Quae omnia penitus potestis inspicere lectis libellis quos hic nuper legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram, ubi lapsis nec censura deest quae increpet nec medicina quae sanat. Sed et catholicae ecclesiae unitatem quantum potuit expressit nostra mediocritas*», русский перевод 41-е, 210 стр.

⁸⁸⁹ - Aubé, например, даже и вовсе заявляет, что первый весенний собор 251 года был только местным собранием одной карфагенской общины. Настоящий же большой провинциальный собор состоялся, по его мнению, лишь осенью, в сентябре или октябре того же года. *Op. cit.* 116 р. Подчёркивая огромную важность рассматриваемых трактатов Киприана для характеристики карфагенских соборов 251 года, мы ещё раз

повторяем, что эту важность строго ограничиваем лишь одной программной стороной дела; а отнюдь не считаем трактаты за результат собора и не отождествляем их с соборными протоколами, что допускали некоторые старые авторы (Jean Fell, Pearson), с которыми вполне успешно полемизирует ещё Tillemont. Op. cit. IV, 619. С результатами собора, или, что то же, с его протоколами гораздо больше знакомит письмо Киприана к Антониану (Epistula LV – 43-е); и достаточно хотя бы сравнить отношение к падшим в трактате Киприана и в его письме к Антониану, чтобы убедиться в их разнице и признать, что взгляды Киприана до собора были значительно более строги и резки и что под влиянием собора они заметно смягчились, о чём совершенно определённо заявляет и сам Киприан в том же письме: «тогда как сперва и прежде всего (primo et inter initia) я защищал евангельскую строгость (evangelicum vigorem), потом как будто отступил от прежнего образа действий и суждений (postmodum videar animum meum a disciplina et censura priore flexisse)». 3, 625. русский перевод 215 стр.

⁸⁹⁰ - А наш главный хронологический авторитет – L. Nelke склонен перенести выборы Корнелия ещё месяцем позднее – «wahrscheinlich Anfang April – bald nach Ostern» (61 s.). Но тот мотив, который он здесь выдвигает (именно, что на Пасхе епископы обыкновенно оставались дома), недостаточно убедителен, так как, если выборы происходили чуть не за три недели до Пасхи, то к началу самой Пасхи епископы свободно могли уже опять быть дома.

⁸⁹¹ - Сторонники быстрого противопоставления Новациана основываются на словах епископа Корнелия в его письме к епископу Фабию антиохийскому, в которых говорится о «малом промежутке времени» (ἐν βραχεῖ καίρῳ), в течение которого произошла столь резкая перемена взглядов у Новациана. Но ведь здесь мы имеем дело с полемикой, а не с хронологией, и потому строить что-либо положительное на таком зыбком фундаменте было бы неосторожно. Тем более что в том же письме говорится и о довольно продолжительных поисках, предпринятых Новатом с целью найти таких епископов, которые согласились бы рукоположить Новациана. И лишь в результате

этих поисков нашлось, наконец, три отдалённых италийских епископа, которых обманным образом и удалось уговорить на хиротонию Новациана. Наименьшую продолжительность данного промежутка определяет Fechtrop: «etwa vierzehn Tage später» (Op. cit. – 107 s. n. 1). Мы же, по соображению с указанными обстоятельствами склонны её не только удвоить, но и утроить, отнеся хиротонию Новациана на самый конец апреля или даже на первые числа мая.

⁸⁹² - Epistula XLV, 1, 600. русский перевод 36-е, 197 стр.

⁸⁹³ - В этом смысле особенно показательны те слова текста, в которых говорится о новой фазе раскола: «sed etiam gliscente et in peius recrudescente». Отсюда ясно, что избрание и поставление Новациана было крупным новым фактом, свидетельствовавшим об окончательном сформировании новацианского раскола.

⁸⁹⁴ - Epistula LV, 8, 629: «factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret», русский перевод 43-е, 222–223 стр.

⁸⁹⁵ - Ещё, пожалуй, решительнее и яснее тот же самый «хронологический» аргумент развивается Киприаном в заключительных строках предыдущего XLVIII-го письма, 599. русский перевод 35-е, 196 стр.

⁸⁹⁶ - Epistula XLV, 3, 602: «nisi esset ex diverso discrepans factio quae criminosis et calumniosis commentis suis collegarum pariter ac fratrum plurimorum turbaret mentes et corda confunderet», русский перевод 36-е, 199 стр.

⁸⁹⁷ - Epistula XLV, 2, 600. русский перевод 36-е, 198 стр.

⁸⁹⁸ - Epistula XLV, 1, 599: «ut ad catholicae ecclesiae unitatem scissi corporis membra componerent et Christianae caritatis vinculum copularent», русский перевод 36-е, 197 стр.

⁸⁹⁹ - Прямое указание на это дано в Epistula XLIV, 2, 598. русский перевод 35-е, 196 стр.

⁹⁰⁰ - Epistula XLIV, 1, 597: «venerunt ad nos, frater carissime, missi a Novatiano Maximus presbyter et Augendus diaconus et Machaeus quidam et Longinus...» русский перевод 35-е, 195 стр. Подчёркнутое нами имя – Machaeus – имеет какую-то странную и незнакомую форму. По-русски оно переведено – «Матфей», что имеет для себя оправдание и в одном из вариантов – Mattheus (LP).

⁹⁰¹ - Ibid. 2, 598. русский перевод. Там же, 196 стр.

⁹⁰² - Ibidem. Там же.

⁹⁰³ - Epistula XLIV, 3, 598–599. русский перевод 35-е, 196 стр.

⁹⁰⁴ - Epistula XLIV, 2, 598. русский перевод 35-е, 196 стр.

⁹⁰⁵ - Epistula XLV, 1, 600. русский перевод 36-е, 197 стр.

⁹⁰⁶ - Epistula XLVIII, 606–608. русский перевод 39-е, 202–204 стр. Несколько страниц ниже мы ещё вернёмся к этому важному письму и будем говорить о нём более подробно.

⁹⁰⁷ - Epistula XLIV, 1, 597: «ego et collegae plurimi...» русский перевод 35-е, 195 стр.

⁹⁰⁸ - О том, как Киприан использовал это право, говорит он сам, см. Epistula XLV, 1, 600. русский перевод 36-е, 197 стр.

⁹⁰⁹ - Cyprian. «De lapsis», ed. Hartel, pp. 243, 19; 249, 17 и т.д. русский перевод 2 ч., 152 стр. и сл.

⁹¹⁰ - См. выше. Там говорится о целой соборной «книжице» (libellum), рассылаемой по церквям. Такой сравнительно внушительный объём акты Карфагенского собора получили, надо думать, не только от того, что собор касался многих и важных вопросов, но также и потому, что к деяниям собора, вероятно, прилагались прочитанные на нём трактаты Киприана («О падших» и «Об единстве церкви»), так как они имели ближайшее отношение к работе собора и на самом деле входили в круг его деятельности.

⁹¹¹ - . Там же.

⁹¹² - G. Hartelii «S. Thasci Caecilii Cypriani opera omnia», Vol. III, p. II, 624, notae.

⁹¹³ - Например, слуху о противоречивой тактике Киприана, или слуху о том, что Корнелий был «либеллятиком», или же искажённому известию об обратном приёме в церковь «падшего» пресвитера Трофима.

⁹¹⁴ - Nelke «Op. cit.» 74 s. notae 1.

⁹¹⁵ - Epistula LXX, 766 p. русский перевод 57-е, 321 стр.

⁹¹⁶ - Epistula LV, 3, 625 p. русский перевод 43-е, 215 стр.

⁹¹⁷ - Epistula LV, 8, 629 p. русский перевод 43-е, 221 стр.

⁹¹⁸ - Ibidem. Там же.

⁹¹⁹ - Ibidem. русский перевод 43-е, 222 стр.

⁹²⁰ - Epistula LV, 9, 630. русский перевод 43-е, 422 стр.

Обращаем внимание на термин «sacerdotibus», который, вопреки буквальному своему смыслу («священникам»), служит здесь бесспорным обозначением «епископов», так как говорит о заместителях папской кафедры.

⁹²¹ - Главное доказательство – это такое решение относительно одной категории lapsi (thurificati), какое имело силу только лишь до майского собора 252 года.

⁹²² - V. Schulz «Decius, römischer Kaiser» in RE3, Ч. 4, 526, 35–36.

⁹²³ - Epistula LV, 10, 631. русский перевод 43-е, 225 стр.

⁹²⁴ - Epistula LV, 11, 632: «Sic tamen admissus est Trofimus, ut laicus communicet», русский перевод 43-е, 226 стр.

⁹²⁵ - По адресу Новациана эти упрёки ясны и определённы: Новациан не считается христианином, «как скоро он не в церкви Христа»; он обвиняется в горделивой надменности своей философией и красноречием, не имеющими ровно никакой цены у человека, не сохранившего ни братской любви, ни церковного единения; раскрывается факт недостойного искательства им епископского сана и получения его из рук подобных же беглецов вопреки торжественному и гласному возведению Корнелия, поставленного шестнадцатью епископами; указывает на основание им самочинной раскольнической церкви и на рассылку по многим городам «новых апостолов своих», то есть своих новацианских лжеепископов, по тем областям и городам, где уже «прежде поставлены епископы зрелых лет, непорочной

веры, испытанные бедствиями, изгнанные преследованием». В особенности Киприан вменяет в вину Новациану его непозволительный «порыв гордости» и «угодливость своему высокомерию», когда он хочет присвоить себе то, «чего Господь не дал и апостолам, то есть отделять куколь от хлеба, изметать мякину и очищать гумно» здесь, на земле, до времени страшного суда и Господней жатвы. Причём попутно Новациан уличается и в страшной непоследовательности, когда он держит при себе заведомых «обманщиков и прелюбодеев» (*fraudatores et moechos*), вина которых гораздо ответственнее и тяжелее вины «либеллятиков». И далее Киприан в беспощадно ярких красках описывает преступления одного из таких близких Новациану людей, очевидно – пресвитера Новата, которого он изображает здесь «похитителем чужого супружеского ложа, погрязшим в прелюбодейной тине и публичной омерзительной пропасти, растлившим гнусным смешением освящённое тело и храм Божий», то есть приблизительно в тех же красках, в каких он рисовал Новата и в специальном письме к Корнелию – *Epistula* LII, 619. русский перевод 42-е, 213 стр.; *Epistula* LV, 24, 642–643. русский перевод 43-е, 235–236 стр.

⁹²⁶ - *Epistula* LV, 14, 633. русский перевод 43-е, 227 стр.

⁹²⁷ - *Ibid.* 634: «*et non tam crimine quam errore deceptus*», русский перевод 43-е, 228 стр.

⁹²⁸ - *Epistula* LV, 15, 633–634. русский перевод 43-е, 228 стр.

⁹²⁹ - *Ibidem* 17, 636: «*et ideo placuit* (технический термин, особенно характерный для соборных постановлений), *frater carissime, examinatis causis singulorum libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri, quia exomologesis* (технический термин для церковного покаяния) *apud inferos non est nec ad paenitentiam quis a nobis conpelli potest, si fructus paenitentiae subtrahatur*». Эту выдержку мы считаем самым важным местом из всего рассматриваемого письма, так как полагаем, что она представляет собой буквальное извлечение из канона о падших, составленного на весеннем Карфагенском соборе 251 года.

⁹³⁰ - *Epistula* LV, 21, 638 р. русский перевод 43-е, 232 стр.

⁹³¹ - *Ibidem*, 23, 641–642 р. русский перевод 43-е, 234 стр.

⁹³² - Benson, «Op. cit.» 158 p.

⁹³³ - Epistula LV, 6, 627. русский перевод 43-е, 218 стр. По-видимому, это или выдержка из самого «канона» собора, или весьма близкий к тексту его перифраз.

⁹³⁴ - Cyprian, ed. Hartel «De catholicae ecclesiae unitate» I, 213, 2; 214, 17; 215, 7; 224, 8 и т.д. русский перевод «Книга о единстве церкви», ч. 2, 176–200. Киев, 1891.

⁹³⁵ - Вероятно, это было решением не одной комиссии, а всей карфагенской общины, то есть её местного, малого собора.

⁹³⁶ - Epistula XLV, 4, 603 p. русский перевод 36-е, 200 стр.

⁹³⁷ - За этот именно срок окончания или перерыва (the Council then broke up) весеннего собора 251 года определённо высказывается и Benson: «it was the June of A.D. 251» – и хотя тут же, в примечании, он приводит и мнение Lipsius'a об июльской дате, но относится к нему критически ввиду непривычной продолжительности подобного собора и неудобства занятий в жаркие и нездоровые летние месяцы (unhealthy season). Op. cit. 159 p. and n. 3.

⁹³⁸ - Nelke: «Auf diese Weise konnten die 88 Bischöfe des 64 Briefes, welche zu der geplanten Septembersynode im J. 251 zusammenkamen und hörten,... von der Verletzung eines vorhergehenden „Dekrets“ in Sachen der Gefallenen sprechen... Auf jeden Fall halten wir daran fest, dass ep. 64 nicht erst im Jahre 252, sondern bereits im Jahre 251 entstanden ist.» Die Chronol. der Correspondenz Cyprians, 67 s. n. 6.

⁹³⁹ - Ad. Harnack: «Der Annahme Nelkes ist also nicht beizupflichten, dass die Synode der 66 Bischöfe, von der der 64 Brief stammt, im Herbst 251 gehalten sei, vielmehr ist er eben auf die Maisynode 252 zu verlegen». ChAL, II, 353, Leipzig, 1904.

⁹⁴⁰ - Правда, Harnack говорит, что «о каком-либо осеннем соборе (Herbstsynode) между майским собором 87 епископов 252 года и майским же 251 года, происходившем в Карфагене, нам ничего не известно и что в содержании письма имеется упоминание только об одном соборе, бывшем до его написания». Но это нисколько не противоречит взгляду Nelke, который 64-е письмо считает синхронистичным осеннему

собору, а потому и имевшим полное право говорить лишь об одном, бывшем до него соборе. Ibid. 353 s. Впрочем, относительно самого письма к епископу Фиду (LXIV) Harnack склоняется к признанию того, что оно, как касающееся вопроса о падших (Lapsi-Frage), относится или к осени, или, самое позднее, к зиме 251 года; Ibid. 354 s.

⁹⁴¹ - Epistula LIX, 13, 680 s. русский перевод 47-е, 282 стр.

⁹⁴² - Nelke: «Der Brief 59... ist gegen Ende Juni 252 entstanden». Op. cit. 79 s.

⁹⁴³ - Harnack: «Da es endlich c. 59, 10 heißt: Idibus Mais quae proxime fuerunt, so ist der Brief wahrscheinlich noch im Sommer 252 geschrieben». Op. cit. 354 s.

⁹⁴⁴ - В предупреждение возможного возражения, что все эти дела мог решать и малый собор одной местной церкви, достаточно указать на дело падших и, в особенности, на римскую схизму как на такие, которые далеко выходили за пределы узкого круга чисто местных интересов.

⁹⁴⁵ - Epistula XVI, 4, 520 s. русский перевод 9-ое, 125 стр. Epistula XVII, 3, 523 (conuocatis coepiscopis plures), русский перевод 17-ое, 130 стр. Epistula XVIII, 2, 525 s. русский перевод 13-ое, 133 стр. Epistula XX, 3, 529, русский перевод 14-ое, 136. Epistula XXVI, 539, русский перевод 16-ое, 138 и мн. др.

⁹⁴⁶ - За эту, именно дату говорят аналогии с соборами 254 г. и особенно 256 г. о чем смотри ниже, в специальных трактатах о них.

⁹⁴⁷ - Epistula XLIII, 1–2, 598 p. Русский перевод – письмо 44-е, 195–196 стр. Из анализа этого письма можно заключить, что Помпей и Стефан прибыли в Карфаген уже в самом конце весеннего собора или даже вскоре после его завершения. Это подтверждается тем, что противная им сторона – посольство Новациана – вело свою пропаганду уже не на соборе, а на некоем «собрании христиан», под чем естественнее всего понимать полное собрание одной лишь местной Карфагенской церкви, где Киприан являлся хозяином положения и мог лишать слова представителей Новациана, In что едва ли было бы уместно на самом соборе, всегда строго придерживающемся

принципа *audiat et altera pars*. Самое «собрание христиан» в подлиннике обозначено термином *in statione*, имеющим определённый технический смысл: *stationes* или *dies stationis* назывались собрания христиан для поста, молитвы и назидания, которые практиковались у них в «малые посты», то есть по средам и пятницам каждой недели. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2-е изд., 218 (со ссылками на *Διδαχὴ* – VIII, 1; Пастырь Ерма, V, 1; Климент Александрийский, *Strom.*, VI, 75; Тертуллиан, *De jejuniis*, 14). Наше предположение о том, что выяснение конфликта Корнелия с Новацианом происходило не на соборе, а в собрании местной Карфагенской церкви, находит подтверждение также и в следующих словах Киприана: «Я велел читать перед клиром и народом (*sic!* а не перед «соепископами нашими») те из доставленных ко мне писем о тебе и совместно служащих с тобой сопресвитерах, которые отзывались благочестивой простотой, а не лаянием злословий и ругательств» (*Epistula XLV*, 2, 601–602, русский перевод, письмо 30-е, 199 стр.). Впрочем, вопрос о соотношении местно-церковного собрания с обще провинциальным собором мы предполагаем разработать более подробно в дальнейшем.

⁹⁴⁸ - *Epistula XLV*, 1, 600 p.: «*Sed et per provinciam nostram haec eadem collegis singulis in notitiam perferentes, ab his quoque fratres cum litteris dirigendos esse mandavimus*», русский перевод, письмо 36-е, 197 стр.

⁹⁴⁹ - *Epistula XLV*, 1, 599 и 4, 603 p. Русский перевод, письмо 36-е, 197 и 200 стр.

⁹⁵⁰ - *Epistula XLIV*, 2, 598 p. Русский перевод, письмо 35-е, 196 стр.

⁹⁵¹ - *Epistula XLVII*, 605 p. Русский перевод, письмо 37-е, 200 стр.

⁹⁵² - Город Адрумет (*Hadrumentum*) – богатый портовый город, расположенный в центре залива – Гаммаметского (*gulf of Hammamet*), в нескольких милях к юго-востоку от Карфагена. В эпоху Киприана он был главным городом четвёртого диоцеза проконсульской Африки; при Диоклетиановом же делении Римской империи он сделался метрополем второй (из шести)

североафриканской провинции, так называемой Byzacium, или Byzacena. См. Dr. Alexis Schwarze, Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde, S. 6 und 11, Göttingen, 1892.

⁹⁵³ - Epistula XLVIII, 2, 606 p. Русский перевод, письмо 39-е, 202 стр. Выражение подлинника: «Sed cum statuissimus collegae complures, qui in unum conveneramus, ut legatis ad vos, coepiscopis nostris Caldonio et Fortunato, missis integra suspenderentur» не оставляет сомнения в том, что такое решение, равно как и снаряжение комиссии, принадлежали собору, а не лично одному Киприану, как ошибочно полагает Nelke: «Dies alles geschah noch vor dem eigentlichen Zusammenkommen der afrikanischen Bischöfe zur Frühlingssynode». Op. cit., S. 57.

⁹⁵⁴ - Основание для такой догадки даёт нам указание Epistula XLVIII (письмо 35-е), что Калдоний и Геркулан были посланы также «и к епископам нашим, бывшим при твоём (Корнелия) посвящении». 598 p. Русский перевод, 195 стр.

⁹⁵⁵ - Epistula XLVIII–LV. См. у Nelke, Op. cit., S. 68–74.

⁹⁵⁶ - Epistula LXVIII, 1, 717 p. Русский перевод, письмо 46-е, 246 стр. Для Nelke эта ссылка на отсутствие «нуждающей необходимости», намекающая, конечно, прежде всего на гонение, даёт главное основание относить названное письмо к сравнительно мирному периоду конца 251 года. Op. cit., S. 66.

⁹⁵⁷ - Бывшего пресвитера Виктора мы считаем только «либеллятиком», так как иначе его обратный приём в церковь был бы уже не частичным нарушением соборного канона о lapsi, а его полным и категорическим отрицанием. Тогда, конечно, совершенно иной характер получили бы как вина епископа Ферапия, так и отношение к нему собора, которое из довольно снисходительного не замедлило бы перейти в строго карательное.

⁹⁵⁸ - Conscientia plebis – «сочувствие или одобрительный отзыв народа» – требовалось, очевидно, затем, чтобы епископу иметь опору для того или иного отношения к «прошению»

(petitu) либеллятика. Впрочем, тесное соединение в подлиннике обоих этих моментов – *petitu et conscientia plebis* – даёт как будто бы основание предполагать, что и просьба либеллятика первоначально обращалась к народу, и уже от него, с приложением соответствующего отзыва, она восходила к епископу на окончательное решение. *Conscientia plebis* – это, вероятно, один из моментов местно-церковного собрания общины, на котором происходило торжественное воцерковление «падших».

⁹⁵⁹ - Epistula LXIII, 2, 718. Русский перевод, письмо 46-е, 241 стр.

⁹⁶⁰ - *Longe aliud in concilio nostro visum est*, или, по вариантам, *Qu. и Aug. – «omnibus visum est»* – «далеко иное на нашем соборе усмотрено». Термин *omnibus visum est* – один из числа тех характерных синонимов, которые являются как бы отголоском известных слов апостольского декрета: «изволилось Духу Святому и нам» (Деян.15:28).

⁹⁶¹ - Epistula LXIII, 6, 721. Русский перевод, письмо 46-е, 249 стр.

⁹⁶² - Какому-либо из Карфагенских соборов 251 года принадлежит и решение ещё одного дела или, выражаясь точнее, только санкция уже ранее состоявшегося решения по этому делу. Мы имеем в виду факт принятого собором отлучения двух каких-то, по-видимому, нумидийских епископов – Иовина и Максима. Ни один из проанализированных нами источников, как весеннего, так и осеннего Карфагенских соборов, об этом факте ничего не говорит, почему мы и не имели повода отметить его в тексте. Молчание наших источников несколько, конечно, не свидетельствует против данного факта: источники наши имеют свои определённые цели и отнюдь не претендуют на отражение полной и целостной картины соборов. А что факт отлучения вышеназванных епископов действительно имел место на одном из соборов 251 года, это совершенно ясно удостоверяется источником майского собора 252 года, то есть Epistula LIX (письмо 47-е) Киприана, в котором на этот счёт имеются следующие категорические строки: «С Приватом, уже известным еретиком, были и его

сообщники Иовин и Максим, осуждённые приговором девяти епископов, наших товарищей, за мерзкие жертвоприношения и явные преступления, и снова ещё раз (*iterato quoque*) в прошлый год (*anno priore*) весьма многими из нас отлучённые на соборе (*in concilio abstenti*)». 678 р. Русский перевод, 260 стр. Об отлучённых епископах – Иовине и Максиме – Киприан упоминает здесь совершенно случайно: именно потому, что они в компании с другими себе подобными заявили на майский собор 252 года и пытались произвести здесь возмущение, чего им, однако, не удалось. Это неудачное выступление отлучённых епископов произошло весной 252 года, а самый факт их торжественного, уже повторного осуждения большим собором имел место в предыдущем году – *anno priore*, то есть, следовательно, в 251 году. На каком же, в частности, из двух соборов 251 года приходится данный факт? – решить довольно трудно по отсутствию прямых данных. Но, принимая во внимание, что отлучённые епископы принадлежали к числу «тяжко падших» (*thurificati*, или даже *sacrificati*) и потому были заинтересованы в самой снисходительной церковной дисциплине, некоторые ученые не без основания предполагают, что эти виновные епископы примкнули к «широкой» (*laxi*) партии Фелициссима и вместе с нею были повторно осуждены на первом весеннем Карфагенском соборе 251 года. См. Hefele-Leclercq, 168 р.; Benson, 226–227; Nelke, S. 78; Monceaux, II, 47; профессор Гидулянов, «Митрополиты...», 153 стр.

⁹⁶³ - Соборный вопрос мы берём здесь в его конститутивно-историческом объёме, частными пунктами чего являются два главных вопроса: во-первых, о генезисе и составе церковных соборов, а во-вторых, об их характере и роли их основных элементов.

⁹⁶⁴ - Tillemont: «Rien ne nous empêche de croire que S. Cyprien exécuta la résolution qu'il avait prise de sortir de sa retraite après Pâques, et de revenir à Carthage avec plusieurs évêques, pour y examiner et y régler en leur présence toutes les affaires de l'église par une délibération commune, à laquelle le clergé et le peuple devaient avoir part... Les prêtres et les diacres furent admis dans ce concile». Op. cit., IV, 96–97.

⁹⁶⁵ - Hefele-Leclercq: «Nous trouvons au milieu du III-e siècle une dérogation à cette très ancienne pratique que les évêques seuls peuvent participer à un synode, tout d'abord en Afrique où saint Cyprien convoqua au concile qu'il tint au sujet de la réconciliation des lapsi non seulement les évêques de sa province et ses clercs, mais aussi les confesseurs et les laïcos stantes, c'est-à-dire les laïques qui ne se trouvaient sous le coup d'aucune pénitence ecclésiastique». Op. cit., I, 127.

⁹⁶⁶ - А. С. Павлов, «Известия и учёные записки Казанского университета», 1866 г., вып. I, 517 стр., примеч. 70-е.

⁹⁶⁷ - Профессор В. А. Соколов, «Предстоящий Всероссийский собор: его состав и задачи», в московском сборнике «Перед Церковным собором», 62 стр., Москва, 1906 г.

⁹⁶⁸ - Профессор Ф. И. Мищенко, «О составе поместного собора Всероссийской Церкви», «Труды Киевской Духовной Академии», 1906 г., январь, в особенности стр. 61–66.

⁹⁶⁹ - Протоиерей Н. П. Добронравов, «Участие клира и мирян на соборах в первые девять веков христианства», «Богословский вестник», 1906 г., февраль; и в сборнике «Перед Церковным собором», 79 стр.

⁹⁷⁰ - . Там же, 80 и 82 стр. Ценно здесь редакционное примечание к данному пункту.

⁹⁷¹ - «Журналы и протоколы заседаний Высочайше учреждённого Предсоборного Присутствия», т. I, 588 стр.

⁹⁷² - Там же, 11–13 стр.

⁹⁷³ - Pusey E. B., «The Councils of the Church from the Council of Jerusalem A.D. 51», 61–62 p., Oxford, 1857.

⁹⁷⁴ - Ibidem, 63 p.

⁹⁷⁵ - Pusey E. B., Op. cit., 83 p.

⁹⁷⁶ - Eichhorn K. F., «Grundzätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland», I, 22 s., Berlin, 1831. Bickel J. W., «Die Bischöfe (курсив наш) als diejenigen erschienen, welche die Synoden eigentlich bildeten und zunächst dabei thätig waren, wenn auch sonstige Geistliche und das Volk zugegen waren, erklärt sich aus dem bisherigen von selbst», «Geschichte des Kirchenrechts», I, 40 s., Giessen, 1843.

⁹⁷⁷ - K. Leimbach, «Cyprianus von Karthago»: «Ein Konzil (kurz nach Ostern 251) nordafrikanischer Bischöfe (курсив наш), um demselben seine Ansichten (Cyprian.) über die Gefallenen-Frage und das Schisma des Felicissimus zu unterbreiten», RE³, 4, 371, 17–18. E. Henneke, «Karthago»: «251 nach Ostern erste Synode unter Cyprian nach dessen Rückkehr nach K., schon zuvor beabsichtigt, von zahlreichen Bischöfen (курсив наш)», RE³, 10, 106, 30–32.

⁹⁷⁸ - Hauck: «So wenig Cyprian Presbyter und Diaconen aus den Synoden ausschloss, so ist doch nicht zu bezweifeln, dass nach seiner Überzeugung den Bischöfen die Beschlussfassung zukam: von derselben Synode, von der er im 19. Briefe spricht, redet er auch im 20.; hier aber sind es die Bischöfe, die die Angelegenheiten regeln (Ep. 20, 3, 529 s.) Das Protokoll der Septembersynode von 256 erwähnt die Anwesenheit sehr vieler Bischöfe aus den drei Provinzen, cum presbyteris et diaconibus praesentibus etiam plebis maxima parte, aber bei der Abstimmung werden lediglich die Voten der Bischöfe notiert. Es war folgerichtig, dass die afrikanischen Synodalschreiben nur von den Bischöfen ausgingen (vgl. Ep. 57, 650; 64, 717; 67, 735; 70, 766)», RE³, 19, 265, 41–54.

⁹⁷⁹ - R. Sohm: «In all diesen Zeugnissen, welche von der vollbrachten (курсив наш) Versammlung reden, wird nur der Bischöfe gedacht, das Gewicht der getroffenen Entscheidung lediglich auf die Zahl der teilnehmenden Bischöfe (курсив наш) gegründet... Das 'Konzil', welches zu Karthago in Sachen der lapsi tagte, erscheint genau als eine Versammlung von Bischöfen späteren Stils, als Machtmittel und Machtäußerung lediglich des Episcopates», Kirchenrecht, I, 264, Leipzig, 1892.

⁹⁸⁰ - Ad. Harnack, «Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten», Leipzig, 1910. Общая идея трактата та, что с конца II и в особенности с начала III века епископ становится как бы монархом в церковной общине: её представителем перед Богом, её полномочным внутренним администратором и её главным внешним посредником. В третьем веке могучую опору монархическому епископату дали, по Гарнаку, два обстоятельства: во-первых, окрепшая идея непрерывного

апостольского преемства епископата; а во-вторых, широко развившаяся практика провинциально-епископских соборов. Однако в вопросе о составе последних Гарнак недостаточно определён и твёрд: «На этих соборах первоначально, вероятно (но не безусловно?), участвовали также и миряне; но скоро (?) соборы стали епископскими собраниями, хотя не исключались и прочие миряне (sic!)» – 115 с. Несколько, пожалуй, более определён Harnack в IV главе I тома его «Mission und Ausbreitung...», посвящённой специальному трактату «Die Gemeindebildung in ihrer Bedeutung für die Mission», где он также признаёт соборы одним из главных средств «возвышения епископа» (Steigerung). Здесь он однажды обмолвился даже такой фразой, что благодаря всем могучим средствам епископата (в числе которых были и соборы) «миряне вовсе принуждены были замолчать» (die Laien vollends entmüdiget). Но затем снова, хотя и довольно туманно, заявляет, что соборы ограничивали произвол епископов, именно через то, что они были публичны (als ein kirchliches forum publicum), наглядный пример чего он видит в киприановых соборах. Хотя как и в чём именно выражался здесь элемент публичной ответственности епископов, Harnack, к сожалению, так и оставляет совершенно не раскрытым. Op. cit., I, 370 с.

⁹⁸¹ - Epistula XIV, 1, 510: «tunc deinde ut ea quae circa ecclesiae gubernacula utilitas communis exposcit tractare simul et plurimorum consilio examinata limare possemus», русский перевод, письмо 27-е, 172 стр.

⁹⁸² - Ibidem, 4, 510: «quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de his quae vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus», русский перевод, там же, 175 стр.

⁹⁸³ - Epistula XV, 1, 514: «cum persecutione finita convenire in unum cum clero et recolligi coeperimus», русский перевод, письмо 10-е, 127 стр.

⁹⁸⁴ - Epistula XVI, 4, 520: «acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam, cum

Domino permittente in sinum matris ecclesiae recolligi coeperimus», русский перевод, письмо 9-е, 125–126 стр.

⁹⁸⁵ - Epistula XVII, 1, 522: «nec incaute aliquid et festinanter gerendum... cum pace nobis omnibus a Domino prius data ad ecclesiam regredi coeperimus, examinabantur singula praesentibus et iudicantibus vobis»... 523: «ut cum ad vos per Dei misericordiam venerimus, convocatis coepiscopis plures secundum Domini disciplinam et confessorum praesentiam et vestram quoque sententiam beatorum martyrum litteras et desideria examinare possimus», русский перевод, письмо 41-е, 129–131 стр.

⁹⁸⁶ - Epistula XIX, 2, 526: «quoniam non paucorum nec ecclesiae unius aut unius provinciae sed totius orbis haec causa est, expectent ante de Domini protectione ecclesiae ipsius publicam pacem. Hoc enim et verecundiae et disciplinae et uitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus. Русский перевод, письмо 13-е, 133 стр.

⁹⁸⁷ - Epistula XX, 3, 529: «plane ceterorum causas quamvis libello a martyribus accepto differri mandavi et in nostram praesentiam reservari, ut cum pace a Domino nobis data plures praepositi convenire in unum coeperimus, communicato etiam vobiscum consilio disponere singula vel reformare possimus», русский перевод, письмо 14-е, 136 стр.

⁹⁸⁸ - Epistula XXXIV, 3, 570: «interea si quis inmoderatus et praeceps sive de nostris presbyteris et diaconis sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram communicare cum lapsis, a communicatione nostra arceatur, apud omnes nos causam dicturus temeritatis suae, quando in unum permittente Domino convenerimus», русский перевод, письмо 18-е, 142 стр.

⁹⁸⁹ - Ibidem, 4, 570: «cui rei non puto me solum debere sententiam dare, cum multi adhuc de clero absentes sint nec locum suum vel sero repetendum putaverint et cognitio haec singulorum tractanda sit et limanda plenius, non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa, expensa enim moderatione librandam et

pronuntianda res est quae in posterum circa ministros ecclesiae constituat exemplum», русский перевод, 142–143 стр.

⁹⁹⁰ - Epistula XXXV, 1, 571: «ut sit nobis circa utilitatem ecclesiasticae administrationis commune consilium», русский перевод, письмо 22-е, 152 стр.

⁹⁹¹ - Epistula XXVIII, 548: «nihil ergo a me absentibus vobis novum factum est, sed quod iam pridem communi consilio omnium nostrum coeperat necessitate urgente promotum est», русский перевод, письмо 21-е, 152 стр. Срав. Epistula XXXVIII, 1, 579. Русский перевод, письмо 30-е, 180 стр.

⁹⁹² - Epistula XXXI, 6, 562: «cum tam grande delictum et per totum paene orbem incredibili vastatione grassatum non oporteat nisi, ut ipse scribis, caute moderateque tractari, consultis omnibus episcopis presbyteris diaconibus confessoribus et ipsis stantibus laicis, ut in tuis litteris et ipse testaris», русский перевод 165 стр., примечание. Обращаем внимание на ошибочность здесь русского киевского перевода, который технический термин *stantes laici* – «верные миряне» – совершенно неправильно передаёт как «в присутствии мирян».

⁹⁹³ - Epistula XLIII, 7, 596: «ut repraesenter vobis post Paschae diem cum collegis meis: quibus praesentibus (поучительно для тех, кто термину *praesentibus* усвоит только пассивный смысл!) secundum arbitrium quoque vestrum et omnium nostrum commune consilium, sicut semel placuit, ea quae agenda sunt disponere pariter et limare poterimus», русский перевод 34-е, 194.

⁹⁹⁴ - Epistula XLV, 2, 600: «ea quae ex diuerso in librum missum congesta fuerant acerbationibus criminosis respuimus, considerantes pariter et ponderantes quod in tanto fratrum religiosoque conventu considentibus Dei sacerdotibus et altari posito et legi debeat et audiri (nec audiri – C2Rv)», русский перевод 36-е, 198.

⁹⁹⁵ - См выше. Некоторое недоумение возбуждает лишь тавтология Киприана, если мы в обоих случаях будем видеть указание на одних епископов. Не будет ли поэтому правильное под «братьями» разумеать всех членов местной карфагенской

общины, а под «совосседающими священниками» – добавленных к ним провинциальных епископов?

⁹⁹⁶ - Epistula XLIII, 1, 597: «tamen ego et collegae plurimi qui ad me conuenerant expectauimus aduentum collegarum nostrum Caldoni et Fortunati, quos ad te nuper et coepiscopos nostros qui ordinatione tuae adfuerant legatos miseramus», русский перевод 35-е, 195.

⁹⁹⁷ - Epistula XLV, 4, 603: «quantum uero hic ad presbyterium quorundam et Felicissimi causam pertinet, quid his actum sit ut scire posses, litteras ad te collegae nostri manu sua subscriptas miserunt, qui auditis eis quid senserint et quid pronuntiauerint ex eorum litteris disces», русский перевод 36-е, 200.

⁹⁹⁸ - XLVII, 2, 606: «sed cum statuissimus collegae conplures qui in unum conueneramus ut legatis ad uos coepiscopis nostris Caldonio et Fortunato missis omnia interim integra suspenderentur», русский перевод 39-е, 202.

⁹⁹⁹ - Ibid. 4, 608: «quod ut simul cum ceteris quoque collegis nostris stabiliter ac firmiter administremus adque (ut) catholicae ecclesiae concordie unanimitate teneamus, perficiet diuina protectio», русский перевод. Там же, 203.

¹⁰⁰⁰ - Epistula LV, 6, 627: «Secundum quod tamen ante fuerat destinatum, persecutione sopita cum data esset facultas in unum conueniendi, copiosus episcoporum numerus quos integros et incolumes fides sua et Domini tutela protexit, in unum conuenimus et scripturis [diu] ex utraque parte prolatis temperamentum salubri moderatione librauimus», русский перевод 43-е, 218.

¹⁰⁰¹ - Ibidem, 6, 628: «ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus uidebatur, etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam... consensit», русский перевод то есть, 219 стр.

¹⁰⁰² - С термином *numerus episcoporum* мы имели уже дело значительно выше, в главе о противомонтанистических соборах, где отметили употребление данного термина Тертуллианом (*De pudicitia* с. 21) и высказали догадку, что термин этот имеет техническое значение, ближайшим образом указывая на

церковный собор. См. стр. 154–155. Теперь терминология епископа Киприана блестяще оправдала нашу раннейшую догадку.

¹⁰⁰³ - Epistula LV. 7, 628. русский перевод 43-е, 220. Здесь мы снова имеем типичный пример того, как несомненные епископы именуются «священниками Божиими» и «священниками нашими».

¹⁰⁰⁴ - Ibidem 19, 638 и 29, 647. русский перевод. Там же, 231 и 238 стр.

¹⁰⁰⁵ - Epistula LXIII, 717: Titulus: «Cyprianus et caeteri collegae qui in concilio adfuerunt numero LXVI Fido fratri s.» русский перевод 46-е, 246.

¹⁰⁰⁶ - Ibid. 1, 717: «recessum est a decreti nostri auctoritate...» русский перевод то есть, 246.

¹⁰⁰⁷ - ...Sohm «Kirchenrecht» I. 264.

¹⁰⁰⁸ - Otto Ritschl «Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche» 153–154 s. Göttingen, 1885.

¹⁰⁰⁹ - Otto Ritsehl «Op. cit.» 154 s.

¹⁰¹⁰ - См. об этом выше

¹⁰¹¹ - Epistula LX, 6, 627: «Secundum quod tamen ante fuerat destinatum, persecutione sopita cum data esset facultas in unum conueniendi, copiosus episcoporum numerus, quos integros et incolumes fides sua et Domini tutela protexit, in unum conuenimus», русский перевод 43-е, 218. Всё это, несколькими строками ниже, епископ Киприан повторяет и ещё раз с характерным предупреждением не считать его раннейших обещаний о соборе единственными необдуманно и легкомысленно (nihil ceter egisse), так они с абсолютной точностью были им исполнены. Ibid. 7, 628. русский перевод – 210.

¹⁰¹² - Ibid. 5, 627. русский перевод там же, 217. О письме же римского клира, откуда взята эта выдержка и о самом её тексте мы говорили выше.

¹⁰¹³ - R. Sohm «Kirchenrecht», I, 264 sq. Лейпциг 1892 год. Профессор П. В. Гидулянов «Митрополиты в первые три века христианства», 157 и сл. Москва 1905 года. В значительной степени по их следам идёт и киевский канонист-профессор Ф.

И. Мищенко, в своей интересно и живо написанной статье: «О составе поместного собора Всероссийской церкви» (имеется в виду, главным образом, вступительный исторический очерк статьи). Труд. Киев. дух. Академии, 1906 год, январь, 50–112 стр. Существует, если не ошибаемся, и в форме отдельной брошюры. Но, приняв основной тезис R. Sohm'a – о рецептивном характере голоса «общины», то есть её клира и народа, – Мищенко, к сожалению, почти стёр все реально-фактические черты этой общины, которые и придавали взгляду R. Sohm'a конкретно-убедительный и жизненный характер.

¹⁰¹⁴ - Обращаем внимание на то, что *Gemeindeversammlung* имеет у R. Sohm'a строго определённое техническое значение, именно, указывает на общее, известную местно-церковное собрание, то есть на собрание всех членов той или другой местной церковной общины, во главе с её епископом и в составе её клира и народа.

¹⁰¹⁵ - R. Sohm, «*Kirchenrecht*», I, § 23, с. 265.

¹⁰¹⁶ - Эти, так называемые, «избирательные, или выборные соборы» были, по всей вероятности, первым видом последующих расширенных церковных собраний. На них, естественно, натолкнула сама жизнь. Со смертью своего епископа община временно сиротствовала и переживала некоторый кризис. Естественно, что на помощь к ней приходили в это трудное время ближайшие соседние епископы, содействие которых при избрании и, в особенности, при хиротонии нового епископа было не только полезно (епископы испытывали нового кандидата и, так сказать, его апробировали), но и положительно даже необходимо (так как епископы совершали хиротонию наречённого кандидата).

¹⁰¹⁷ - Таков, например, известный нам случай приезда и беседы в Анкире авторитетного писателя-антимонтаниста. Или аналогичный случай многодневной беседы епископа Дионисия александрийского с хилиастами арсинойской церкви. См. об этом выше, на 104–106 стр.

¹⁰¹⁸ - О подобном «разногласии и немалом стязании», происходившем внутри антиохийской и иерусалимской церквей,

хорошо осведомлены мы ещё по истории самого первого – Апостольского собора (см. выше, стр. 44 и след. 51–52).

¹⁰¹⁹ - Типичный случай такой оборонительной борьбы представляют, как мы в свое время выясняли, почти все антимонтанистические соборы. См. выше.

¹⁰²⁰ - Самым характерным из ранее рассмотренных нами соборов этого типа был, без сомнения, Ефесский оппозиционный собор азийских четырнадцатников, на котором епископ Поликрат давал отпор папе Виктору. См. выше

¹⁰²¹ - Необходимостью дать ответ на определенный запрос из Рима было вызвано большинство пасхальных соборов. Задача определенно высказаться по вопросу о римских епископских выборах (Корнелий или Новациан?) остро стояла и перед карфагенскими соборами 251 года.

¹⁰²² - Из известных уже нам соборов характерный пример этого рода представляет Бострийский собор против епископа Берилла. См. о нем выше.

¹⁰²³ - Впрочем, сам R. Sohm в данном пункте недостаточно определен и тверд, как увидим это несколько ниже.

¹⁰²⁴ - Epistula XXX, 5, 553: «quoniam nec firmum decretum potest esse quod non plurimorum uidebitur habuisse consensum... А шестью строками выше: «deinde sic collatione consiliorum cum episcopis presbyteris diaconis confessoribus pariter ac stantibus laicis facta lapsorum tractare rationem»

¹⁰²⁵ - R. Sohm. Op. cit., 2 s.

¹⁰²⁶ - Ibidem – 21 s.

¹⁰²⁷ - R. Sohm Op. cit. 212 s.: «Das Alleinrecht des Bischofs in sich, der Gemeinde den Dienst der Profeten und Lehrer zu leisten».

¹⁰²⁸ - R. Sohm – 85, 89 ss.

¹⁰²⁹ - Ibid – 106: «nach diesem (посл. Кл. Р. к Корине, и т.д.) unanfechtbaren Zeugnis von Ausgang des ersten Jahrhunderts giebt es gründsätzlich in der Ekklesia nur eine Art der Organisation, und diese ist die bischöfliche – so wie sie in Rom ausgebildet worden ist». Ошибка R. Sohm'a и очень серьезная в том, что он, как в харизматическом, так даже и в епископальном строе церкви признаёт лишь один, духовно-нравственный и благодатный

момент, отрицая всякое значение за другим – внешне-административным и канонически-правовым элементом.

Специальный научный разбор этого см. у Натаска.

«Urchristentum und Katolizismus» (приложение к его же «Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und Kirchenrechts in den zwei Jahrhunderten». Лейпциг 1910 года, с. 121 sq.) и у профессора Н. А. Даозерского в ряде статей о «Сущности церковного права» Богословский вестник, 1909 год, III т. и 1910 год, I и 1911 год, I. Существует и в форме отдельной брошюры.

¹⁰³⁰ - У R. Sohm'a об этом подробнее говорится ss. 52, 227 и 300. Новозаветно-библейские основы см. 1Ин.4:1:

«возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире». Ср. Мф.7:15, Откр.2:2. А апостол Павел в своём известном перечне духовных дарований говорит даже о специальном даре «распознавания, или различения (=διακρίμασις) духов», 1Кор.12:10, Ср. 1Сол.5:21: «все испытывайте (δοκιμάζετε), доброго держитесь». См. в диссертации о. М. Н. Фивейского «Духовные дарования в первоначальной христианской церкви», 41–42.

¹⁰³¹ - Учение XII апостолов (Διδαχή) VI, 1 и XI, 1–2, 8, и. Издание Ad. Harnack'a «Die Lehre der zwölf Apostel nebst Unters. zur ältest. Geschichte d. Kirchenfassung». TU: II, 11 и новая серия V. См. также 18–19 стр. настоящего исследования.

¹⁰³² - Apostolische Kirchenordnung с. 1: «ἐὰν ὀλιγανδρία ὑπάρχη καὶ μήπου πλῆθος τυγχάνη τῶν δυναμένων, ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν, εἰς τὰ πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τυγχάνει πεπηγυῖα, γραφέντων, ὅπως ἐκεῖθεν ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες παραγενόμενοι δοκιμῇ δοκιμάσαντες τὸν ἄξιον ὄντα, εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει». См. литературу этого памятника, его издания и переводы, – выше.

¹⁰³³ - Мы намеренно выражаемся здесь: «по логике R. Sohm'a», так как необходимость, именно, епископского участия постулируется всем вышесказанным о роли епископа, как главного (даже почти единственного) органа откровения божественной воли в церкви. Но сам-то R. Sohm здесь, к

сожалению, не последователен и говорит, что три «избранных мужа» (auserwählte Männer) могли и не быть клириками» (keine klerikale Eigenschaft verlangt), так как во втором веке ещё не выдвигалось необходимого требования об епископском соборе. Поэтому, три присланных депутата свободно могли быть тремя пресвитерами, или даже простыми мирянами. Kirchenrecht, 284 с. Но даже, если допустить, что два депутата могли быть и лицами неиерархического достоинства (на что, собственно, источники нас не уполномачивают), то третий депутат необходимо должен быть в сане епископа, в противном весь избирательный собор оказался бы без языка, то есть без провозвестника Божественной воли. Впрочем, несколькими строками ниже R. Sohm и сам говорит об епископе соседней общины, как наиболее вероятном кандидате на это почетное депутатство: wird an ersten Stelle der Bischof der fremden Gemeinde erschien. Er ist selbstverständlich der auserwählte «Mann» – 284 s

¹⁰³⁴ - R. Sohm Op. cit. 282–283 s.

¹⁰³⁵ - Ibidem, 289: «Auf der kirchlichen Anerkennung des Bischofs ruht jetzt die kirchliche Anerkennung der Gemeinde. Nur durch ihren Bischof steht die Gemeinde mit der Kirche in Zusammenhang».

¹⁰³⁶ - R. Sohm «Die Synode ist was ihr Name sagt: eine Gemeindeversammlung, in deren Mitte eine Mehrheit von Bischöfen versammelt ist». Op. cit. 281 с.

¹⁰³⁷ - Любопытно, что коллективного вотума народа не решается отрицать, например, и такой защитник епископских соборов, как O. Ritchl, у которого мы читаем: «das Volk... dieses dem gefassten Beschluss durch Acclamation seine Bestimmung ertheilte. Das ist uns freilich für ein Concil nirgends ausdrücklich bestätigt. Aber diese Annahme, liegt nahe, wenn wir bedenken, wie bei ähnlichen Gelegenheiten des Volk seine Zustimmung gab (vgl. Epistula 49. 2; 59, 15)». Op. cit. 159.

¹⁰³⁸ - Профессор П. В. Гидулянов «Митрополиты в первые три века...» 172 стр.

¹⁰³⁹ - Там же, стр. 173-я. Мы должны оговориться, что этот пункт – о значении и роли метрополий в историческом росте соборов, разработан R. Sohm'ом наиболее слабо и противоречиво. Так что мы даём его, так сказать, в исправленном и улучшенном виде, с поправками его последователей и учеников Schwartz, Гидулянова и т.д.

¹⁰⁴⁰ - Профессор Ф. И. Мищенко «О составе поместного собора Всероссийской церкви». Труды Киевской духовной академии 1906 года, январь, 68 стр.

¹⁰⁴¹ - Профессор П. В. Гидулянов «Цитируемое сочинение», стр. 173.

¹⁰⁴² - Там же, стр. 175–176.

¹⁰⁴³ - Мы не называем её теорией R. Sohm'а, потому что это было бы не совсем точно: хотя все основные пункты её, действительно, и принадлежат R. Sohm'у, но в раскрытии их мы пользовались и трудами других учёных (Гидулянова, Шульце), равно как вводили и свои посредствующие мысли.

¹⁰⁴⁴ - Учение о церкви, как Теле Христовом впервые, прикровенно, было выражено ещё самим Господом (Мф.26:61; Мк.24:58), Который в многообразных образах раскрывал и идею вселенского единства церкви (Ин.15:4–6; Ин.10:16; Мф.16:18; Ин.17:21 и т.д.) Особенно же подробно и всесторонне раскрывал эту идею (церковь-тело) апостол Павел (Рим.12:4; 1Кор. 6:15; Еф. 1:23, 4:4, 12, 16, 5:23, 30; Кол. 1:18, 24, 2:19 и многие другие). В корреспонденции Киприана идея церкви, как единого организма, нашла своё наиболее выпуклое изображение в одном из писем римского клира: «всем нам следует пещись о теле целой церкви, члены которой размещены по разным провинциям». Epistula XXXVI, 4, 575. русский перевод 155 стр. Своё символическое выражение идея кафолической соборности церкви получила, как известно, в девятом члене Никео-Цареградского символа веры: «верую во едину святую, соборную и апостольскую церковь». Подробнее см. об этом в диссертациях профессоров: Е. Аквилонова «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о Теле Христовом». СПб. 1894 год и архимандрита Илариона (Вл.

Троицкого) «Очерки из истории догмата о церкви. Гл. I. Новозаветное учение о Церкви». Сергиев Посад 1912 года. А также в популярной статье П. М. Минина «Догматические основы соборности», в сборнике «Перед церковным собором». М. 1906 года, 29–43.

¹⁰⁴⁵ - Основание такому взгляду на роль «епископов» в церкви также положено ещё самим Иисусом Христом в тех широких полномочиях, какие Он даровал своим апостолам и ученикам (Мф. 18:18; Ин. 20:22–23; Мф. 10:1 и многие другие). Что в число этих благодатных даров входил также дар пророческого возвещения через них воли Божией, это с несомненностью открывается, например, из следующих слов ап. Павла: «Я не упускал возвещать всю волю Божию» (Деян. 20:27). А так как «епископы» по учению Св. Писания (Деян. 20:28; Тит. 1:5 и многие другие) и по свидетельству древнейшей и авторитетнейшей церковной литературы (Дидахэ, Игнатий Богоносец, Ириней Лионский, Тертуллиан и другие) являлись непосредственными преемниками апостолата и наследниками его благодатных полномочий, то харизма «пророчества» и «служения слова» была одной из главнейших их функций. Всё это хорошо выяснено у R. Sohm'a «Op. cit.» § 19: «Die priesterliche Regierungsgewalt des Bischofs», с. 211 sq. и у профессора В. Н. Мышцына «Цит. сочин.» 138, 157, 210 и многие другие.

¹⁰⁴⁶ - О праве общенародной рецепции, помимо вышеизложенного догматического учения о Телѣ Церкви и общих советов Евангелия относиться ко всему сознательно и разумно (Ин. 8:32, 5:39 и многие другие), говорят и прямые указания Дидахэ (XI гл. 8–12. Срав. Евсевий V, 18) и общий голос церковного сознания, нашѣдший наиболее полное и отчётливое выражение в известных словах «окружного послания восточных патриархов» от 6 мая 1848 года: «у нас ни патриархи, ни соборы не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас само тело церкви, то есть сам народ».

¹⁰⁴⁷ - R. Sohm, например, категорически заявляет, что die grosse, unerschütterte, «befestigt» dastehende Gemeinde (Рим,

Александрия) bedarft der Synode nicht

¹⁰⁴⁸ - См. выше.

¹⁰⁴⁹ - R. Sohm: «Mit dem 3 Jahrhundert treten daher gerade die in den grossen (купсив наш) Gemeinden gehaltenen Synoden in der Vordergrund... sehen wir jetzt in den kirchlichen Mittelpunkten, in Karthago, in Rom, Synoden zusammentreten», с. 295. Это, конечно, плохо мирится с тем, что сказано было R. Sohm'ом несколько выше, на стр. 292. Немудрено, поэтому, видеть, что R. Sohm'a в данном пункте поправляют и его ученики, не только сильно расходящийся с ним К. Шварц, но и более солидарный с ним профессор Гидулянов, у которого по вопросу о месте ранних соборов мы находим такое, совершенно правильное утверждение. Указав на фактическую силу общины метрополии и на руководящую роль её епископа, профессор Гидулянов продолжает: «соборы II и III веков полностью подтверждают наше предположение. Соборы Палестины, Италии, Египта, Сирии, Азии, Понта, Северной Африки, Аравии и другие происходят под председательством епископов главных городов этих стран. Вопрос о председательстве везде решает не личное достоинство известного епископа, но исключительно положение той общины, епископом которой он является». Цитируемое сочинение 176. Убедительно и хорошо о значении метрополий в развитии церковно-христианской жизни и в организации её управления говорит Т. М. Линдсей, в разных отделах своей интересной монографии «The Church and the Ministry in the Early Centuries». Лондон, 1903 год. Так, например, на стр. 101: «The great cities which were the centres of trade and commerce – the ganglia of the great empire, as the roads were its nerve-system – Ephesus, Corinth, Thessalonica, Rome, where we find the Christian prophets most active within the Gentile Christian Church, were the very places where this pagan Oriental prophecy most abounded». Так было уже в самую раннюю, харизматическую эпоху. Позднее, в смысле главных центров, группирующих вокруг себя ряд церквей, выделились Рим и Александрия (324 год). В этих-то провинциальных центрах естественно (it was natural) утвердились и соборы (336 год).

¹⁰⁵⁰ - Примерами этого рода полна специальная работа Ad. Harnack'a «Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten», 2-е изд., II т. «Die Verbreitung». Лейпциг 1906 года. Для примера укажем в этом томе на стр. 155 и следующие.

¹⁰⁵¹ - Bickel «Op. cit.» с. 30: Da nun bereits im Laufe dieser Periode (II–III Jahrh.) das Episcopat als das Organ der Einheit der einzelnen christlichen Gemeinde angesehen wurde (Ign. ad Smyrn. с. 8; Cypr. de unit. eccles. с. 5) und daher die Bischöfe es waren welche die Verbindung mit den auswärtigen Gemeinden bewirkten. Причём, здесь же Bickel указывает на одно из равнейших и популярнейших средств такого общения – на письма, которыми обменивались между собой древние церкви, в особенности на руководственные послания епископов главнейших городов, рассылаемые по младшим общинам, стоявшим в прямой моральной зависимости от их авторитета (послания Климента Римского, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского и другие). Более подробный обзор всех практиковавшихся в древности способов взаимного общения церквей дан в специальной брошюре Т. Цанн'a «Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderten». Ганновер, 1877 год. Работа эта интересна ещё и потому, что, по-видимому, именно она, с выдвинутой ею теорией помощи, которую сильнейшие церкви оказывали слабейшим, дала главный толчок R. Sohm'у для построения его своеобразной теории происхождения соборов. Но R. Sohm, взяв у Т. Цанн'a самую идею, переместил её элементы (центр и периферию) в обратном порядке и тем самым совершенно исказил правильную мысль Цанн'a. У последнего мы находим лишь то, что если какая-либо община не могла собственными силами справиться с возникшим у неё недоразумением или церковным нестроением, то она обращалась за помощью к соседней, сильнейшей, преимущественно апостольской общине, где традиции древности были более свежи и крепки. Отсюда выходит, что малая община, нуждавшаяся в помощи, не к себе звала депутатов от более сильной общины, а сама, в лице своего представителя (епископа), шла на пленарное собрание сильной общины: там, пред лицом местного собора она

излагала своё дело и совокупными силами всех присутствовавших, так или иначе, его разрешала.

¹⁰⁵² - Убедительный пример этого рода представляет, например, следующая выдержка из XXXVIII (18-го) письма епископа Киприана к карфагенским пресвитерам и диаконам: «прочитайте же это письмо и товарищам моим (et collegis meis), которые или будут при вас (aut praesentes fuerint) или неожиданно придут к вам (aut superuenerint), чтобы нам, при пользовании и врачевании ран падших, единодушно и согласно держаться спасительного совета (consilium teneamus)». Hartel – 570. русский перевод 14. Отсюда с несомненностью открывается, что приход в карфагенскую общину соседних епископов, даже в его отсутствие, епископ Киприан считал делом вполне обычным и нормальным и лишь хотел его использовать в общецерковных интересах. А в другом письме к тому же карфагенскому клиру епископ Киприан предусматривал возможность посещения Карфагена даже какими-то «путешествующими епископами и клириками» (qui de peregrinis episcopi collegae mei vel presbyteri vel diacones praesentes fuerint vel superuenerint) – Epistula XXXII, 565. русский перевод 23-е, 155. Или вот ещё, пожалуй, более красноречивое свидетельство из письма римского клира к епископу Киприану, написанного в период его укрывательства и римского междуепископства: «долго исследуя, чего держаться нам по отношению к падшим, мы, в большом множестве, и притом сообщая с некоторыми соседними и ближайшими епископами... постановили» (multi et quidem quibusdam episcopis vicinis nobis et adpropinquantibus... putauimus). Epistula XXX, 8, 555–556. русский перевод – 224 стр. Ясно, что соседние провинциальные епископы не только по-прежнему приезжали за советом к главной общине, но и эта последняя считала себя в праве устраивать совместные совещания соборного характера, с постановлением известных, обязательных решений.

¹⁰⁵³ - В этом пункте сильные удары R. Sohm'у наносит один из его учеников – К. Шварц, который, впрочем, довольно независим от своего учителя, а нередко и прямо ему оппозиционен. В частности, Шварц, например, резко расходится

с R. Sohm'ом во взгляде на антимонтанистические соборы: die Zusammenkünfte der Gläubigen wegen des Montanismus waren nicht durch die numerische Schwäche einzelner Gemeinden veranlasst, sondern durch die Unsicherheit aller, auch der grossen über des einzuschlagende Verfahren. Op. cit. 58–59. Вообще, К. Шварц – и совершенно справедливо, – выдвигает иной мотив к возникновению соборов – не сознание слабости у малой общины (R. Sohm), а потребность к объединению, особенно чувствовавшаяся под угрозой общецерковной опасности: «die Synoden wollen angesehen sein als das Ergebnis des Bedürfnisses der Kirche, über schwierige Fragen, die weitere Kreise bewegten, zur Klarheit und Einigkeit zu gelangen. Dieses Bedürfnis und nur dieses führte zu ihrer Entstehung». Op. cit. 80 с.

¹⁰⁵⁴ - См. выше.

¹⁰⁵⁵ - Что термин ἐκκλησία первоначально обозначал лишь частную, местную церковь, а не универсально-вселенскую, это с достаточной убедительностью подтверждается его новозаветным употреблением. «В Новом Завете – говорит профессор Вл. Троицкий (архимандрит Иларион) – из 110 случаев употребления слова ἐκκλησία 90 раз оно обозначает не универсальную церковь, а местную, обычно городскую общину христианскую», что автор в примечании и подтверждает соответствующими цитатами. Тем не менее, сам-то он пытается оспорить этот факт и защищает изначальность универсального понимания ἐκκλησία, ставя её в связь с ветхозаветно-еврейским понятием קהל. Однако профессор Троицкий прав не больше, чем лишь наполовину. Его аргументацию можно принять и оправдать только разве для последующего периода церковной жизни, для эпохи Тертуллиана и епископа Киприана, когда наступило более спокойное и положительное отношение ко всему ветхозаветному и когда заметнее стало централизаторско-универсальное течение в христианской идеологии и жизни. Ранние же, в век апостолов и мужей апостольских, когда юное христианство переживало период наиболее острой борьбы со старым иудейством, для такой пересадки еврейского «кагала» на христианскую почву ещё не было удобной и готовой почвы. Бытовая же греко-римская

«эκκλησία» была привычным готовым образцом, по типу которого начала организовываться и церковно-христианская община. Да и в жизненно-психологическом смысле гораздо естественнее и нормальнее путь развития от частного к общему, чем наоборот. См. «Очерки из истории догмата о Церкви», стр. 15 и следующие. Сравни также глубоко верное наблюдение профессора А. С. Лебедева: «существенные черты греческой πολιτεία: равенство голосов в собрании народа, ответственность общественных служителей, верховный авторитет народного собрания – удержались и в организации восточной церкви, издавна отличающейся соборным началом». Вступительная лекция «История церкви, как предмет университетского преподавания». Вестник Европы 1875 год, октябрь, стр. 788.

¹⁰⁵⁶ - Epistula XLIII, 7, 596. русский перевод 34-е, 194.
Epistula LVI, 3, 649. русский перевод 44-е, 240.

¹⁰⁵⁷ - Второй собор 251 года, собор 254 года и второй 256 года.

¹⁰⁵⁸ - Epistula XVIII, 2, 526: quoniam non paucorum nec ecclesiae unius aut unius provinciae sed totius orbis haec causa est, expectent ante de Domini protectione ecclesiae ipsius publicam pacem. русский перевод 13-е, 133.

¹⁰⁵⁹ - К. Шварц «Op. cit.

¹⁰⁶⁰ - К. Шварц с. 8: «Die Gegenwart seiner Kollegen konnte ihm helfen, der sich heraus ergebenden Schwierigkeiten Herr zu werden».

¹⁰⁶¹ - Epistula XVIII, 2, 526. русский перевод 13-е, 133.

¹⁰⁶² - Epistula LVIII, 15, 685: «uix plebi persuadeo, immo extorqueo ut tales patiantur admitti», русский перевод 47-е, 267.

¹⁰⁶³ - Epistula XLIII, 2, 598. русский перевод 44-е, 196.

¹⁰⁶⁴ - Epistula XLV, 2, 600. русский перевод 36-ое, 197.

Обращаем внимание на то, что центральное место текста: «fratrum religiosoque conuentu» имеет вариант: «fratrum numero», который и дает нам главное основание видеть здесь параллель с хорошо известным, техническим соборным термином «numerus episcoporum».

¹⁰⁶⁵ - Epistula XLIII, 2, 598, русский перевод 35-ое, 196.
Срав. параллель на стр. 275–276.

¹⁰⁶⁶ - Ep. XLV, 2, 601–602. русский перевод 36-ое, 199.

¹⁰⁶⁷ - В дополнение к сказанному выше о подлинном составе Христовой церкви, укажем еще на Epistula LXI (51-ое), где Киприан на прямо поставленный ответ: «кто составляет Церковь (quae ecclesia)?» дает не менее ясный и категорический ответ, что церковь составляется: 1) из епископа, избранного по Божественному определению, 2) из пресвитеров, соединенных с епископом честью священства и 3) из истинного народа Христова, связанного любовью стада Господня. Hartel – 696–697. русский перевод 51-ое. 293. А так как всякий правильный церковный собор является как бы миниатюрным отображением всей церкви, то все три названных элемента соответственное им выражение должны получить и на соборе.

¹⁰⁶⁸ - Профессор И. Суворов – Критика и библиография. Журнал министерства народного просвещения, 1906 г. февраль, 387–388 стр.

¹⁰⁶⁹ - Приведем здесь несколько наиболее существенных выдержек из него. «Суждение автора (отца протоиерея Добронравова) о значении голоса мирян и клира на соборах требует некоторых оговорок... Утверждая, что клиру и мирянам на соборах принадлежал лишь совещательный голос, автор слишком модернизирует (курсив наш) древние памятники, влагая в них наши современные понятия... В настоящее время строго различается качество голоса, принадлежащего тем или иным членам собрания, причем совещательный голос ни к чему не обязывает власть... Ничего подобного не бывало и не могло быть на древних соборах... Качественное различие голосов не сознавалось в то время ясно, и не было формулировано, но епископы руководились на соборе здравым тактом, который никогда не позволил бы им резко разойтись с мнением большинства присутствующих на соборе клириков и мирян и принять решение, не соответствующее желаниям своих пасомых». Богословский Вестник, 1906 г., февраль, стр. 82. Мы, с своей стороны, вполне соглашаясь с тем, что к голосу клира и мирян современные парламентские эпитеты: «решающий» и

«совещательный» совершенно не приложимы, предлагаем обозначить его, сообразно с его природой, как «рецепирующий» общецерковный голос.

¹⁰⁷⁰ - Профессор Н. Суворов – Цитируемое сочинение, стр. 387

¹⁰⁷¹ - Funk «Die Bischofswahl im christlichen Altertum» Im Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen», I b. 23 sq. Paderborn, 1897.

¹⁰⁷² - 1071 Funk: Klerus in der Angelegenheit der hervorragendere Anteil zukam... der Klerus an der Wahl durch einem besonderen Akt beteiligt war, etwa in der Weise, dass er Kandidaten bezeichnete oder vorschlug. Ibid. 27 S.

¹⁰⁷³ - Ряд соответствующих свидетельств о положении клира и его отношении к народу см. у В. Sohm'o. s. 272–277 и Гидулянова – 143 стр.

¹⁰⁷⁴ - Epistula LXVII, 3, 737–738: «plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens... ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes (опять пример того, как «священник» употреблено вместо «епископ») vel indignos recusandi». В русском киевском издании последние слова переведены неточно: «и низлагать недостойных». Глагол recusare – отнюдь не синоним degradare: поэтому он не может значить «лишать кого-либо уже имеющегося у него положения или должности», а исходя из точного его смысла, он должен значить лишь «не соглашаться на вручение этой должности, опротестовывать результат выбора». Принятие такого перевода позволяет выдержать и данную в тексте антитезу – eligere «выбирать, соглашаться на избрание» и recusare «отказывать в своем согласии на выбор, опротестовывать его». В канонической терминологии, это – отрицательная форма церковной рецепции.

¹⁰⁷⁵ - Epistula XXX, 5, 553: «quoniam nec firmum decretum potest esse quod non plurimorum uidebitur habuisse consensum», русский перевод 221 стр. примечание.

¹⁰⁷⁶ - См. выше.

¹⁰⁷⁷ - Epistula LV, 6, 628: «ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus uidebatur, etiam Romam super hac re scripsimus ad

Cornelium collegam nostrum qui et ipse cum plurimis coepiscopis habito concilio in eandem nobiscum sententiam pari grauitate et salubri moderatione consensit», русский перевод 43-е, 219 стр.

¹⁰⁷⁸ - Epistula LXVII, 6, 741 p. русский перевод 56-е, 319 стр.

¹⁰⁷⁹ - Epistula LXVIII, 5, 748: «Seruandus est enim antecessorum nostrorum beatorum martirum Cornelii et Lucii honor gloriosus... illi enim pleni Spiritu Domini... dandam esse lapsis pacem censuerunt et paenitentia acta fructum communicationis et pacis negandum non esse litteris suis signauerunt», русский перевод 55-е, 313 стр.

¹⁰⁸⁰ - Euseb; VI, 43, 1, 612: «ἐφ' ᾧ συνόδου μεγίστης ἐπὶ Ῥώμης συγκροτηθείσης ἐξήκοντα μὲν τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων, πλείονων δ' ἔτι μάλλον πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων, ἰδίως τε κατὰ τὰς λοιπὰς ἐπαρχίας τῶν κατὰ χώραν ποιμένων περ' τοῦ πρακτέου διασκεψαμένων, δόγμα παρίσταται τοῖς πᾶσιν». Евсевий, VI, XLIII, 386 стр.

¹⁰⁸¹ - Ibidem 614 s. русский перевод 386–387 стр.

¹⁰⁸² - Л. Дюшен: «Взгляды Новациана встретили отклик в разных местах Малой Азии. Фабий, епископ антиохийский, открыто покровительствовал им». «История древней церкви», I, 278 стр. Ср. Aubé «L'église et l'état...» 261–262 p.

¹⁰⁸³ - Eusebius, VI, 43, 21, 622–624 s. «καὶ ἐπὶ τέλει δὲ τῆς ἐπιστολῆς τῶν ἐπὶ τῆς Ῥώμης παραγενομένων ἐπισκόπων τῆς τε τοῦ Νοουάτου κατεγνωκότων ἀβελτηρίας κατάλογον πεποίηται, ὁμοῦ τὰ τε ὀνόματα καὶ ἧς ὁ καθεὶς αὐτῶν προηγεῖτο παροικίας, ἐπισημαινόμενος, τῶν τε μὴ παραγενομένων μὲν ἐπὶ τῆς Ῥώμης, συνευδοκησάντων δὲ διὰ γραμμάτων τῇ τῶν προειρημένων ψήφῳ τὰς προσηγορίας ὁμοῦ καὶ τὰς πόλεις, ὅθεν ἕκαστος ὀρμώμενος ἐπέστελλεν μνημονεύει». Евсевий VI, XLIII, 392 стр. Так как выше Евсевий привёл целый ряд буквальных выдержек из письма епископа Корнелия к Фабиану, то несомненно, что он имел его (или, вернее, точную копию с него) у себя под руками. Оттуда же, конечно, взято им и упоминание об епископах. А та определённость и точность, с какой в письмах Корнелия перечисляются епископы и их кафедры, даёт полное основание видеть в них официальные подписи под соборными актами.

¹⁰⁸⁴ - S. Hieronymus, Lib. De viris illustribus, c. LXVI, p. 148, ed. Fabricii: «Cornelius, Romane urbis episcopus, ad quem octo Cypriani extant epistolae. Scripsit epistolam ad Fabium Antiochenae ecclesiae episcopum, de synodo Romana, Italica, Africana: et aliam de Novatiano, et de his qui lapsi sunt, tertiam de gestis Synodi, quartam ad eundem Fabium valde prolixam, et Novatianae haereseos causas et anathema continentem. Rexit ecclesiam annis duobus sub Gallo et Volusiano; cui ob Christum martyrio coronato successit Lucius». Блаженный Иероним, «Книга о знаменитых мужах» LXVI гл., стр. 324-я, Творения, ч. 5-я. Киев 1879 год.

¹⁰⁸⁵ - M. I. Routh «Reliquiae Sacrae». Editio altera, vol. III, 14 p.: «De Hieronymo autem verba Eusebii male intelligente videndus...» Охонии 1846 год.

¹⁰⁸⁶ - Евсевий, VI, XLIII, 386 стр.

¹⁰⁸⁷ - Mansi: a) Cornelium romanum I. in causa lapsorum, b) «Concilium romanum II, quo Novatianus condemnatur c) Concilium Italicum sub Cornelio papa I, vol. 865–867 p.

¹⁰⁸⁸ - Mansi: «Hic auctor Baronium secutus in duo secat unicum a Cornelio Pontifice celebratum Romae concilium, mense Octobri anni 251 in quo simul et synodi Carthageniensis decreta de Lapsis recipiendis roborata, et Novatianus cum suis anathemate percusus. Nec aliud est Concilium Italicum Hieronymi; cum non pauci in Italia Episcopi Romano Concilio minime interfuissent, eorum quoque sententiam Cornelius seorsim postulavit; unde idem Concilium Romanum ac Italicum Hieronymus appellavit». 866 p. notae. Не избежал, к сожалению, ошибки неотчётливого суждения о римском корнелиевом соборе и более осторожный коллекционер соборов – учёный доминиканец Hardouin, который в своём Index соборов различает каких-то два собора 251 года. Об одном он сообщает следующее: «Rom. I Concilium – sub Cornelio Papa, cum episcopis LX, quorum decreto ejectum ex ecclesiae Ναβάτον, hoc est Novatianum, refert Georgius Syncellus. Vide et Eusebium, lib. VI, c. XLIII. Ubi Νοβάτον vocat, et Hieron. lib. de viris... c. XVI, Italicum synodum a Romana distinguat, nihil causa apparet (упрёк Иерониму за то, что он без нужды отличает «италийский» собор от «римского»). А на 134 стр. текста довольно, признаться, неопределённо, Hardouin называет и ещё

какой-то Romanum II concilium sub Cornelio, cum plurimis episcopis, qui decreta Carth. concil. comprobarunt (специфически католическая черта), teste Cypriano, in ep. LII ad Anton. et LXXVIII Basil. Magn».

¹⁰⁸⁹ - L, Nelke: «Die gennanten Concilien, sowol das der afrikanischen als auch das italienischen Bischöfe, sind am warscheinlichsten am 1 September 251 eröffnet worden». Op. cit. s. 66.

¹⁰⁹⁰ - См. выше, стр. 506–507.

¹⁰⁹¹ - Mansi «Op. cit.» I, Concilium Romanum I. In causa lapsorum, celebratum anno CCIV, tempore Cornelii Papae. 865–866 р.

¹⁰⁹² - Epistula LV, 6. 628: «pari grauitate et salubri moderatione consensit», русский перевод 43, 219 стр. Не здесь ли был добавлен канон о «падших клириках»?

¹⁰⁹³ - Epistula LV, 11, 632 р. русский перевод 43-е, 226 стр. Возможно, что канон о падших «клириках» был дополнен и специально разработан, именно, на Римском соборе.

¹⁰⁹⁴ - Epistula LXVII, 6, 741 р. русский перевод 56-е, 319 стр.: «decreverit eiusmodi homines (то есть «падших» клириков) ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri adque sacerdotali honore prohiberi».

¹⁰⁹⁵ - Eusebius, VI, 2, 613–614. русский перевод VI, XLIII, 386 стр. Так как, судя по характеру данной цитаты, она представляет собой буквальную выдержку из канона Римского собора, то приведём её в подлиннике, по тексту Евсевия: «δόγμα παρίσταται τοῖς πᾶσιν, τὸν μὲν Νουάτον ἅμα τοῖς σὺν αὐτῷ συνεπαρθεῖσιν τοὺς τε συνευδοκεῖν τῇ μισαδέλφῳ καὶ ἀπανθρωποτάτῃ γνώμῃ τάνδρὸς προαιρουμένους ἐν ἀλλοτρίοις τῆς ἐκκλησίας ἡγεῖσθαι, τοὺς δὲ τῇ συμφορᾷ περιπεπτωκότας τῶν ἀδελφῶν ἰᾶσθαι καὶ θεραπεύειν τοῖς τῆς μετανοίας φαρμάκοις».

¹⁰⁹⁶ - Eusebius, VI, 4, 611. Евсевий VI, XLIII, 387 стр.

¹⁰⁹⁷ - Epistula LV, 6, 628: «episcoporum in Africa numerus cum plurimis coepiscopis», русский перевод 43-е, 219 стр. Eusebius, VI, 43, I, 612: συνόδου μεγίστης ἐπὶ Ῥώμης συγκροτηθείσης ἐξήκοντα μὲν τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων, δ' ἔτι μᾶλλον πρεσβυτέρων

τε καὶ διακόνων... Евсевий VI, XLIII, 386 стр. «в Риме созван был великий собор, из шестидесяти епископов, а пресвитеров и диаконов было на нем и того больше». (курсив наш).

¹⁰⁹⁸ - Фактически это все сводилось к «судящему мнению» епископата и «реципирующему» приговору клира и народа.

¹⁰⁹⁹ - Epistula LV, 8, 629 p. русский перевод 43-е, 235 стр.

¹¹⁰⁰ - Hieronymus «Lib. de viris illustribus LXVI с. «Книга о знаменитых мужах», стр. 324.

¹¹⁰¹ - Eusebius, VI, 43, 1, 612: «ἰδίως τε κατὰ τὰς λοιπὰς ἐπαρχίας τῶν κατὰ χώραν ποιμένων περὶ τοῦ πρακτέου διασκεψαμένων...» Евсевий VI, XLIII, 386 стр.

¹¹⁰² - Epistula LXVII, 6, 741 p, P. n. 56-ое, 317 стр. Здесь устанавливается факт тесной связи, существовавшей у испанских церквей с церковью римской, но делу двух «падших» испанских епископов – Василида и Марциала. Срав. Аналогичное письмо относительно галльского епископа – Маркиана арелатского Epistula LXVIII, 744. русский перевод 55-ое. 309.

¹¹⁰³ - Ad. Harnack: «Hiernach darf man annehmen, dass in Italien in der Mitte des 3 Jahrhundert mindestens gegen 100 Bistümer gewesen sind; denn zu den 60 in Rom auf der Synode anwesenden Bischöfen kommen die abwesenden und diejenigen, die zu Novatian hielten». Mission und Ausbreitung, II, 213.

¹¹⁰⁴ - См. выше, стр. 222. В дополнение к имеющемуся там, сошлемся еще на отзыв историка специалиста, который определенно заявляет, что в административно-политическом смысле вся Италия той эпохи представляла из себя одно целое, именно – союз свободных городов: «ganz Italien bestand seitdem aus einem Complex freier römischer Städte». Joachim Marquardt «Römische Staatsverwaltung»² I b. 216 s. Leipzig 1881. И хотя еще император август разделил Италию на 12 округов, но это деление было произведено лишь в видах административного устройства, и не только не ослабляло, а скорее даже усиливало централизацию Рима. И только лишь Диоклетианово деление империи (292 года) положило начало ослаблению такого единства. Церковное же крепкое единство всей Италии, со

включением в нее Сицилии и Сардинии, кроме указанного политического мотива, имело и целый ряд своих специальных, обуславливающих его причин, о которых так обстоятельно и хорошо говорится у Hamack'a. «Mission und Ausbreitung...»² II, 204, п. 3.

¹¹⁰⁵ - См. об этом выше, стр. 128-ую, 216-ую, 276-ую и т.д. К немалому нашему удивлению, ярким защитником строго епископского состава и характера древне-церковных соборов выступает также и один из наиболее радикальных критиков раннего христианства – К. Каутский, у которого мы, между прочим, встречаем такие строки: «на церковных соборах делегатом данной общины всегда являлся её епископ. Власть епископа начала развиваться одновременно с возникновением соборов, и последние с самого начала являлись съездами епископов». Античный мир, иудейство и христианство. Перев. Н. Рязанова, 398 стр. СПб. 1909.

¹¹⁰⁶ - А что среди епископов того времени находилось немало таких, которые далеко не блистали своим образованием (были ἁγράμματοι, ἰδιώταις) и потому весьма нуждались в сведущих секретарях, об этом убедительно говорит подбор красноречивых примеров, заимствованных из *Canones ecclesiastici*, Евсевия, Ипполита римского, Григория Нисского, данный в монографии профессора А. П. Лебедева «Духовенство древней вселенской церкви», 279–280 стр. Москва 1905 год. Из известных епископов III века в этот список вошли, например, Димитрий, епископ александрийский († 231 год), и римские папы: Зефирин († 217 год), Калликст († 222 год) и Фабиан († 250 год). За самый факт присутствия на Карфагенском и Римском соборах 251 г. не только местных клириков, но также и провинциальных, приезжавших вместе со своими епископами, довольно решительно высказываются О. Ritschl (Op. cit. 158) и К. Schwartz (Op. cit. 18 s.) Но, к сожалению, у них нет ни принципиальной, ни фактической аргументации, так как единственной их ссылке – на малочисленность карфагенского клира – легко противопоставить встречную ссылку – на многолюдство римского клира. Гораздо правильнее, как нам кажется, думать, что приезжие клирики не входили в состав

собора, в качестве необходимой органической его части, чем был клир и народ одной только местной церкви. Но это, разумеется, не означает еще того, что чужим клирикам вовсе закрыт был доступ на заседания собора: наоборот, так как соборы происходили публично и так как самая цель привоза епископами своих клириков состояла в расчете на их содействие и помощь, то, разумеется, чужие клирики не только могли, но даже и должны были находиться при соборе. Однако их присутствие было внешним и служебным, по отношению к собору, а не внутренне-органическим и не активно-деятельным, каким было лишь соборное участие клира и народа местной церкви (общины метрополия).

¹¹⁰⁷ - Epistula LVIII, 15, 684: «Si eorum qui de illis priore anno iudicauerunt numerus cum presbyteris et diaconis computetur, plures tunc adfuerunt iudicio et cognitione quam sunt idem isti qui cum Fortunato nunc uidentur esse coniuncti», русский перевод 47-ое, 266 стр.

¹¹⁰⁸ - Funk «Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters» – s. 28 sq. Kirchengeschichtliche Abhandlungen, I. Paderborn 1897.

¹¹⁰⁹ - R. Sohm «Kirchenrecht», I, 245: «Das Ergebniss ist klar: der Klerus bildet nunmehr grundsätzlich die Vertretung der Gemeinde, das «Presbyterium...» 246 s.: «Denn der Klerus ist es, welcher jetzt die Gemeinde repräsentiert...»

¹¹¹⁰ - Главным теоретико-догматическим аргументом для такого убеждения служит идея «соборного тела» церкви, а убедительным жизненно-историческим – тот факт, что церковные соборы развились из собраний местной церковной общины (метрополия), где имели право присутствовать все наличные ее члены.

¹¹¹¹ - Eusebius, VI, 43, 11, 618. Ср. Евсевий VI, XLIII, 389 стр.

¹¹¹² - Ibidem, s. 612: «πλειόνων δ' ἔτι μᾶλλον πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων...» Евсевий, стр. 386-я.

¹¹¹³ - По поводу этих последних, то есть «чужих клириков», считаем нелишним отметить следующее ошибочное суждение К. Schwartz: «Zur Zeit Cyprians, genauer in den Jahren von 251 bis

256, verstand man in Africa unter Konzil eine Zusammenkunft von Bischöfen... An den Beratungen beteiligten sich Presbyter und Diakonen, deren jeder Bischof etliche mitbrachte...» Op. cit. 24–25 s. Таким образом, по Schwartz выходит, что под «пресвитерами и диаконами», упомянутыми у Евсевия, надо разумеать клириков чужих церквей, приезжавших со своими епископами. Но такое предпочтение «чужих клириков» местному клиру не только ни на чём не основано, но и решительно противоречит всему тому, что нам более или менее положительно известно о происхождении и составе древне-церковных соборов, и о чём мы уже довольно подробно говорили выше, на стр. 478, 487 и другие.

¹¹¹⁴ - Имеем в виду пример равнейшего, Иерапольского антимонтанистического собора (см. выше, стр. 126 и сл.) и пример позднейшего – большого Карфагенского собора 256 года. Впрочем, мы располагаем более близкой и более убедительной аналогией – примером весеннего Карфагенского собора 251 г., решение которого по делу карфагенского раскола было сообщено папе Корнелию в особом письме, за «собственноручной подписью» (*manu sua subscriptas*) епископов – членов этого собора. См. выше, стр. 437-ую.

¹¹¹⁵ - Eusebius, VI, 43, 4, 614. Евсевий, VI, XLIII, 387. Cyprian. Epistula LV, 6, 628. русский перевод 43-е, 219. Eusebius, VI, 44, 624 и 46, 3, 628; Евсевий, VI, XLIV, 393 стр. и 396 стр.

¹¹¹⁶ - Eusebius, VI, 46, 3, 628. Евсевий, VI, XLVI, 396.

¹¹¹⁷ - Benson, исходя из того, что Фабий антиохийский умер в конце 251 году, созвание собора его преемником – Димитрианом относит к началу 252 году и даже почему-то определенно приурочивает его *in March of the next year*, 252 г. Op. cit. 168.

¹¹¹⁸ - Mansi «Op. cit.» Antiochena, Demetrii duo: ex Libello Synodico (очень краткая редакция) и ex nova collectione Baluzii (подробная, которой мы и воспользовались). I, 871–874 р. Ср. Eusebius, VII, 8, 646 s. Евсевий, VII, 8, 405 стр.

¹¹¹⁹ - 1) В непосредственную связь с двумя только что приведенными отрывками из Евсевия ставят и еще один, в котором он говорит о каком-то внутреннем умиротворении всех восточных церквей, наступившем после их предварительного

разъединения. Это новое место, по русскому переводу, читается так: «знай, брат, писал Дионисий александрийский папе Стефану – что все восточные и еще отдаленнейшие церкви (Месопотамии, Озроэны и Аравии), быв некогда разделены, теперь пришли к единению. Представители их везде согласны в образе мыслей, исполняясь великой радостью о неожиданном утверждении мира: Димитриан – в Антиохии, Феоктист – в Кесарии, Мазабан – в Элии, Марин, по смерти Александра – в Тире, Илиодор, по упокоении Филимидра – в Лаодикии, Елен – в Тарсе, и все киликийские церкви, Фирмиллиан и вся Каппадокия. Не желая сделать послание свое длинным, а речь тяжелой, я наименовал только знаменитейших епископов...» Евсевий, VII, V, 400–401. Eusebius, VII, 5, 2, 638–640. А в самом конце предыдущей главы определенно заявлено, что такое примирение состоялось между церквами, «обратившимися к Новатову нововведению». Отсюда вполне естественно заключать, что новацианство породило было серьезный раскол и между восточными церквами; но раскол этот вскоре же был благополучно ликвидирован, и именно, как многие думают – антиохийским собором 252 (253 г.). Документальная выдержка из письма знаменитого восточного деятеля той эпохи (Дионисия александрийского) интересна еще и по списку влиятельных восточных кафедр, вместе с именами занимавших их тогда епископов. Дополнительно об антиохийском соборе см. I. M. Neale «A History of the holy eastern church», vol. I, 53–54 p. Benson, Op. cit. 168–196 Council at Antioch. Священник А. Дружинин, «Жизнь и труды св. Дионисия Великого» 190–192. Казань 1900 и Проф. Вл. Троицкий (архимандрит Иларион) «Очерки из истории догмата о церкви», 441.

¹¹²⁰ - Ad. Harnack «Die Zeit des Ignatius». Leipzig 1870, 50 s. Но Benson определенно созыв этого собора приписывает Димитриану и относит к марту 252 г. «Cyprian and his time» 168 p. хотя Harnack позднее и сам смерть Фабия антиохийского помещает между осенью 252 и весной 253 года. Chronologie I, 218 s. и II, 61 и 135. Dictionnary of sects... примиряет это тем, что

созыв собора приписывает Фабию, а осуществление его – Димитриану. «Novatian», p. 388.

¹¹²¹ - «Novatian» in RE, 14, 235, 44–46 s.

¹¹²² - Разумеется, чрез это нисколько не устраняется необходимый нижний этаж собора – из клира и народа местной общины метрополя.

¹¹²³ - Так заглавляется это письмо в русском переводе, где оно значится под номером 44-ым, стр. 240–241. По латинскому же изданию Hartel'я Epistula LVI, 648–650 p. носит заглавие: «Cyprianus Fortunato, Anthymo, Optato, Privatiano, Donatulo et Felici fratribus».

¹¹²⁴ - Город Капса (Capsa или Gafsa) расположен был недалеко на север от Тритонийского залива, в проконсульской провинции. Это был богатый и древний город, лежавший в плодородной местности. Он сильно пострадал при Марии за верность Югурте. Плиний называет его всецело римским городом – non civitas tantum, sed etiam natio. Позднее, при Юстиниане, г. Капса – одна из столиц провинции Byzacen'ы. – Benson Op. cit. 223, notae. 4. На избирательном соборе в Капсе происходила, по-видимому, хиротония того самого епископа Донатула, подпись которого имеется в актах осеннего собора 256 года. – «Sententiae episcoporum», ed. Harteli, I p. s. 457.

¹¹²⁵ - См. выше, стр. 435.

¹¹²⁶ - См. выше, 435 стр. Ср. Epistula LVLI, 1, 650. русский перевод 49-ое, 282 стр.

¹¹²⁷ - См. выше, стр. 435-ую.

¹¹²⁸ - Epistula LVI, 3, 649–650 p. русский перевод 44-ое, 241 стр. Хотя в приведенных словах Киприана и нет прямого упоминания слова «собор», но весь ход повествования не оставляет сомнения в том, что речь идет, именно, о соборе. В особенности показательна, во-первых, самая просьба капсийских адресатов – поставить вопрос на обсуждение многих епископов, очевидно, рассчитанная на возможность их скорого собрания; а во-вторых – упоминание Киприана, что после Пасхи к нему начнут приходить многие епископы, очевидно, по случаю их съезда на очередной весенний собор в Карфагене. Наконец,

«обсуждение» многих священников (*sacerdotum*, здесь опять означает «епископов») и их «твердое мнение» (*sententia firma*) – все это несомненные чисто технические термины собора.

¹¹²⁹ - Заглавие взято из русского перевода, см. 49-ое письмо, 282–287 стр. Сравни *Epistula LVII*, 650–656. В русском перечне епископов есть один пропуск (третьего епископа *Saturnini*) и две ошибки «Сапий», вместо «Саттий» (*Sattius*) и «Амилий», вместо «Ампий» (*Ampius*).

¹¹³⁰ - В качестве главного источника Карфагенского собора 252 г., приводит это письмо полностью и снабжает его комментариями, например, издатель «*Reliquiae Sacrae*» – M. I. Routh, vol. III2, 93 sq. 132 sq. Ср. Monceaux, *Op. cit.* II, 50 sq.

¹¹³¹ - *Epistula LVII*, 2, 652. русский перевод 49-ое, 284 стр.

¹¹³² - *Ibidem*, русский перевод. Там же.

¹¹³³ - *Epistula LVII*, 3. 653. русский перевод 49-ое, 285 стр.

¹¹³⁴ - *Epistula LVII*, 4, 654. русский перевод 49-ое, 286 стр.

¹¹³⁵ - В виду особой типичности этой формулы не только по содержанию, но еще более по её форме, приведем ее и по подлинному тексту: «*Placuit nobis sancto Spiritu suggregente (знаменательная соборная формула, см. выше 16 стр. настоящего исследования) et Domino per uisiones multas et manifestas admonente, ut quia hostis nobis imminere praenuntiatur et ostenditur, colligere intra casta milites Christi et examinatis singulorum causis pacem lapsis dare, immo pugnaturis arma suggerere*». *Epistula LVII*, 5, 655. русский перевод 49-ое, 286–287 стр.

¹¹³⁶ - Гонение на христиан, затихшее было со смертью Деции (конец 251 года), при преемниках его – императорах Галле и Волузиане (251–253) начинает снова оживать. Гонение это стояло, по-видимому, в связи с указом Галла об особо торжественном отправлении «культа цезаря», дававшим поводы к бунтам черни против христиан. По крайней мере, ясную жалобу на цирковые крики толпы «*Cyprianum ad leonem*» и на опасность близкого гонения мы находим в целом ряде его писем (Ер. LVIII, 1, 656: *pressurae diem super caput*; LVIII, 6, 673: *totiens ad leonem petitus*», русский перевод 48-ое, 273 и 47-ое,

258). А в трактате «К Новациану» даже прямо говорится о «втором сражении» (*secundo prelio*), причем под первым определенно разумеется Дециево гонение (*Deciana persecutio*). Hartel «Appendix Pars III, Ad Novatianum, 6, 57 p. Жертвой нового гонения пал и римский епископ Корнелий, сосланный после пыток, на заточение в *Centumcellae*, где он вскоре и скончался от ран (Евсевий, VII, 1, 398–399 стр. *Epistula LX*, 619 sq. русский перевод 50-ое. 287 стр. и сл.).

¹¹³⁷ - «В этом случае нельзя не обратить внимания на мудрое приспособление пастырей к обстоятельствам церкви: свои определения они всегда старались ставить в совершенную противоположность с возникавшим лжеучением. Так, против раскола Новата и Фелициссима Киприан определил строгое и продолжительное покаяние падшим; раскол Новациана, напротив, требовал снисхождения к падшим, которое и было сделано». Цитируемое сочинение стр. 115, прим. 4.

¹¹³⁸ - *Epistula LVIII Cyprianus Cornelio fratri*, 666–691 p. русский перевод 47-ое «Письмо к Корнелию о Фортунате и Фелициссима, или против еретиков» 249–272 стр. Монсеах в своей таблице карфагенских соборов киприановой эпохи, в графе документов собора 252 год, наряду с *Epistula 57*, называет и это – *Epistula 59*. *Op. cit.* 48 p.

¹¹³⁹ - О пресвитере Максиме, как главе первого новацианова посольства из Рима в Карфаген свидетельствует *Epistula XLIII*, 1, 597. Р, п. 35-ое, 195. См. об этом выше, на стр. 424-ой. По свидетельству *Epistula L*, 613. русский перевод прим. на стр. 210-й, все это посольство, в том числе и Максим, было изгнано из Карфагена (*inde fuisse expulsi*). Но после Римского собора 251 года и перед весенним Карфагенским собором Новациан отправил второе посольство в Африку, в состав которого вошли: Никострат, Новат, Еварест, Прим и Дионисий. *Epistula L*, 613. русский перевод 210. Ср. *Epistula LII*, 1–2, 616–618. русский перевод 42-ое, 219–211.

¹¹⁴⁰ - *Epistula LVIII*, 9, 676, русский перевод – 47-ое, 258 стр.

¹¹⁴¹ - *Epistula LVIII*, 10, 677. русский перевод 47-ое, 259 стр. *Lambesitana colonia*, *Lambaesis*, *Lambese* – свыше 1700 раз

встречается в *Corpus Inscription. Latin. VIII, I, 283*. Колония эта находилась в Нумидии, на севере хребта *Aurasius*, или в области среднего Атласа. Сначала, при императоре Адриане, это была лишь стоянка третьего римского легиона. А с 208 года это уже *municipium* и столица Нумидии. Собор, осудивший Привата, был, по всей вероятности, в Карфагене, при предшественнике Киприана епископе Донате († 248) и современном ему римском папе Фабие (236–250). А отметка Киприана, что он был «за много лет раньше» заставляет отодвигать хронологическую дату собора, скорее, к началу, или к середине правления двух вышеназванных епископов, чем к концу этого периода. *Pensen* – 226, п. 6. См. об этом еще и выше, стр. 407 примеч.

¹¹⁴² - См. выше, стр. 448, прим. 2.

¹¹⁴³ - *Epistula LVIII, 10, 678*. русский перевод 47-ое, 260 стр.

¹¹⁴⁴ - *Ibid. 9, 676*. Там же, 258.

¹¹⁴⁵ - *Ad. Harnack: «So hatte Karthago drei Bischöfe den Cyprian, den Fortunatus (von der Partei Felicissimus) und den Maximus»*. *RE, 14, 235, 13–14 «Novatian»*.

¹¹⁴⁶ - *Epistula LVIII. 14, 683–684 p.* русский перевод 47-ое, 265 стр.

¹¹⁴⁷ - *Ibid. 14, 683*. русский перевод. Там же, 265 стр.

¹¹⁴⁸ - *Ibidem. 684 p.* русский перевод. Там же, 266 стр.

¹¹⁴⁹ - *Epistula LVIII, 10, 677*, русский перевод 47-ое. 259 стр.

¹¹⁵⁰ - *Epistula LVI, 3, 649–650*. русский перевод 44-ое, 241 стр.

¹¹⁵¹ - *Benson «Op. cit.» 224 p. not. 2. Ibidem – Idae Maji=Май 15-ое число*.

¹¹⁵² - В существовании же такого промежутка убеждают нас следующие слова письма Киприана: «а что я тотчас же не писал тебе, возлюбленный брат, а Фортунате, так это не такое дело, чтобы о нем немедленно нужно было извещать тебя, как о чем-нибудь важном и страшном». *Epistula LVIII, 9, 676*. русский перевод 47-ое, 258 стр. Здесь же, несколькими строками ниже, говорится и о чисто физических причинах (сильные ветры) некоторой задержки аколуга Фелициана, чрез которого Киприан

пересылал Корнелию свои, известные нам письма о соборе, – 9, 677 р. русский перевод 259 стр.

¹¹⁵³ - Правда, авторитетный хронолог корреспонденции Киприана – L. Nelke, LX письмо относит к середине июля не 252 года, а 251 года. Но Harnack основательно разоблачает ошибочность вычисления Nelke и доказывает, что письмо это написано по поводу открывающегося гонения Галла и падает, следовательно, на средину лета 252 года Nelke «Op. cit.» s. 63. Harnack ChAL, II, 353 s.

¹¹⁵⁴ - Epistula LVIII, 10, 678 и 15, 684. русский перевод 47-ое, 260 и 266 стр.

¹¹⁵⁵ - Epistula LVI, 2, 649: «quod triennium...» русский перевод 44-ое, 241 стр.

¹¹⁵⁶ - Epistula LVIII, 6, 673: «quadriennio iam probatus...» русский перевод 47-ое, 256 стр.

¹¹⁵⁷ - Epistula LVII. 1, 651: «...sed enim cum uideamus diem rursus alterius infestationis adpropinquare coepisse...» русский перевод 49-ое, стр. 283. Справ. выше, стр. 531-я, прим.

¹¹⁵⁸ - Ad. Harnack «Diese (die Entscheidung africanische Bischöfe) trat im Mai 253 zusammen – beschloss unter den Anzeichen einer neuen Verfolgung (z. Zeit d. Kaisers Gallus) dass allen bussfertigen Gefallenen sofort die Wiederaufnahme gewährt werden solle (ep. 57)» «Novatian», RE, 14, 235, 23–25.

¹¹⁵⁹ - O. Ritschl «Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche» 161, 194–195 s., где автор все время совместно говорит о церковной дисциплине относительно lapsi, выработанной на карфагенских соборах 251 и 253 годов.

¹¹⁶⁰ - «Dies geschah, wie wir jetzt wissen, im Spätsommer 253». RE3, 6. 360, 28–29.

¹¹⁶¹ - Lipsius «Chronologie der römisch. Bischöfe» 207 s.

¹¹⁶² - Ad. Harnack: «Der Bischof Cornelius wurde mit einigen Klerikern nach Civita Vecchia verbannt, wo er Juni 253 gestorben ist». «Gallus, Kaiser» RE, 6, 360, 54–55.

¹¹⁶³ - Кроме обстоятельств заточения и смерти епископа Корнелия, важное значение для установки соборного года имеет точное определение того момента, который можно считать

началом галлова гонения на христиан, так как собор этот, можно сказать, весь проникнут живым ожиданием близкого гонения. К сожалению, сделать это не так-то легко, потому что гонение Галла не было типичным: ни продолжительным, ни систематическим, ни жестоким, и потому оно очень слабо запечатлелось в истории. Наиболее установленным следует признать тот взгляд, что гонение Галла было не столько правительственным, сколько общественным делом, т.е. таким, в котором инициатива принадлежала самому языческому обществу. В качестве же мотивов для общества к преследованию христиан, указывают на два главных факта: во-первых, на отказ христиан от участия в торжественном праздновании культа Цезаря и во-вторых, на эпидемию моровой язвы, начавшую свирепствовать тогда с особенной силой во многих провинциях Римской империи. Следовательно, хронология этих двух фактов определяет нам и начало гонения. Первый факт – торжеств в честь культа цезарей – был вызван, по-видимому, тем, что из трех соправителей – Галла, его сына Волузиана и сына Деция – Гостилиана, последний в середине 252 году утонул или был убит, и таким образом римский престол окончательно перешел к Галлу и его сыну. Такое знаменательное событие и было повсюду ознаменовано всенародным общественным торжеством в честь культа цезарей. Христиане же от участия в этих торжествах уклонялись, и нередко в довольно резкой форме, чем и раздражали против себя общественные массы. А с 251 года в Риме и его провинциях открылась еще моровая язва, державшаяся в течение 15 месяцев и особенно свирепствовавшая в Египте и Северной Африке. Эта странная «черная смерть» также ставилась в вину, главным образом, христианам, как проявление гнева богов за оскорбления, наносимые им христианами. Следовательно, исторические факты также благоприятствуют более ранней дате Карфагенского майского собора. Впрочем, Leclercq распространением чумы мотивирует и самое оживление религиозно-языческих церемоний: «en effet, Gallus, effrayé des progrès de l'épidémie espéra les conjurer en prescrivant

l'accomplissement des sacrifices solonnels dans toutes les villes»
L'Afrique chrétienne I, 198 p.

¹¹⁶⁴ - В особенности важно и показательно значение того, более полного перечня епископов, с обозначением их кафедр, который дан в актах большого осеннего собора 256 года (Sententiae episcoporum). Исследованию всего этого мы намерены посвятить одно из специальных Приложений к своей настоящей работе.

¹¹⁶⁵ - См. выше, стр. 469 и след.

¹¹⁶⁶ - Epistula LVIII, 15, 684. русский перевод 47-ое, 266.

¹¹⁶⁷ - Hardouini. «Concilium Carthageniense III sub Cypriano, 253 anno (De infantibus baptisandis). Index.»

¹¹⁶⁸ - Mansi. «Opus cit.», 899 p. Впрочем, Mansi здесь не ведет отдельной речи о самом соборе, а только излагает письмо Киприана к Фиду: «De infantibus baptisandis», написанное от лица собора 66-ти епископов.

¹¹⁶⁹ - Routh. «Op. cit.» «Carthageniense Concilium sub Cypriano tertium, anno post Christum natum 253 habitum», III t., 98–100 et «Annotationes», 142–149 p.

¹¹⁷⁰ - Migne. «Dictionnaire des Conciles», I, 461 p. Paris, 1846.

¹¹⁷¹ - Benson. «Third Council of sixty-six bishops, who met Cyprian probably in September A. D. 253 an...», Op. cit., 231 p. Cp. 224 p., n. 2 и 3. И еще его же статью: «Cyprianus», in Dictionary of Christian Biography and Literature, p. 225. London, 1911.

¹¹⁷² - Monceaux. «Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne», II t., 44 p. и 223 p.

¹¹⁷³ - Leclercq. «L'Afrique chrétienne», I, 170 p.

¹¹⁷⁴ - Epistula LXIII, 717–721. Русский перевод 46-е, 246–249 стр. 544

¹¹⁷⁵ - Hefele Op. cit. I, 169–170 p. По-видимому, Hefele ошибочно увлекся здесь подражанием Tillemont'у, который допускает ту же самую путаницу. Op. cit. t. IV, p. 111.

¹¹⁷⁶ - См. выше, стр. 538.

¹¹⁷⁷ - См. выше, стр. 438 и следующая.

¹¹⁷⁸ - См. выше, стр. 438 и следующая. Оспаривая мнение Ritschl'я, и Benson'a и в которых первый относит письмо 66-ти к 252 году, а второй даже к 253 году. Nelke говорит: «уже и в 252 году не нужно было никакого «долгого обсуждения», потому что тогда все, а, следовательно, *sacrificati* и *turificati*, были допущены к церковному общению». Op. cit. 66 s. n. 4.

¹¹⁷⁹ - Epistula LXIII, 1, 717 p. русский перевод – 46-ое, 246 стр.

¹¹⁸⁰ - Nelke «Op. cit.» 66–67 s.

¹¹⁸¹ - Monceaux – 44, 48 и 256 p.p.

¹¹⁸² - Leclercq «Chronologie des conciles de Carthage» Appendice III, Hefele «Histoire de conciles» I, II, 1105.

¹¹⁸³ - Epistula LXI, 1, 695 sq. P. n, 51-ое, 291 и следующая.

¹¹⁸⁴ - Epistula LXI, 1, 695: Cyprianus cum collegis Lucio fratri s... 4, 697: «ego, et collegae et fraternitas omnis has ad uos litteras mittimus, frater carissime... русский перевод 51-ое, 291 и 293.

¹¹⁸⁵ - Lipsius «Chronol. der römischen Bischöfe», 211 s.

¹¹⁸⁶ - Epistula LXI, 1, 595. русский перевод 51-ое, 291

¹¹⁸⁷ - Epistula LXI, 1, 695: Cyprianus cum collegis Lucio fratri s... 697: ego et collegae et fraternitas... 695, 1: tibi et comitibus tuis adque uniuersae fraternitati». P. n 51, 291 и 293.

¹¹⁸⁸ - «Grosse Strecken des Römerreiches, insbesondere auch Karthago und seine Umgebung, wurden 252–254 von einer furchtbaren Pest verwüstet, und das Edict des Kaiser Gallus und Volusianus, welche zur Abwendung der Seuche allgemeine Opfer anordnete (Ep. 59, 6) gab zu einer neuen Christenverfolgungen Anlass». O. Berdenhewer II, 400. Справ. Monceaux Op. cit. II, 204.

¹¹⁸⁹ - Ad. Harnack «Sommer 252 bis Sommer 253 Verfolgungen des Gallus». ChAL, II, 368 s.

¹¹⁹⁰ - Так было по указу Деция Траяна, действие которого снова восстановлено при Галле. В качестве фактических примеров, укажем на преследования двух римских пап – Корнелия и преемника его Луция, а также и на грозные крики цирковой толпы «Cyprianum ad leonem»! Epistula LVIII, 6, 673 p.

¹¹⁹¹ - Epistula XXXIV, 3, 570 p. русский перевод 18-ое, 142–143 стр. Epistula XLIII, 4, 593. русский перевод 43-е, 191 стр. Сравни: Дюшен: «собор (Карфагенский) превратился в регулярное учреждение. Из посланий св. Киприана видно, что за исключением эпох гонений (курсив наш), он заседал ежегодно по крайней мере раз в год, весной, а иногда еще и осенью». История древней церкви I, 282 стр. А 253 год и принадлежал, именно, к таким исключительным годам.

¹¹⁹² - См. стр. 445 и следующая.

¹¹⁹³ - Ad. Harnack: «Die Verfolgungen scheinen überall mässige gewesen zu sein und die Vorahnungen des Cyprian (epp. 57, 58), dass die decianischen übertreffen würden, getauscht zu haben». Gallus, Kaiser, in RE3, 6, 360, 44–45. Ср. Epistula LX, 5, 694. русский перевод 50-ое, 291 стр. Ср. также Nelke «Gr. cit.» 82.

¹¹⁹⁴ - Корнелий † в конце июня 253 года, а Луций † 5 марта 254 года. Lipsius, Op. cit. 211–212. Ср. Seefedler «Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Lucius» (Theol. Quartalsch. LXXIII, 68–94 p. 1891).

¹¹⁹⁵ - «Valerianus, römischer Kaiser» RE2, 20, 420. (Victor Schultze). Впрочем, Aubé приводит серьезные основания в пользу того, что все это произошло не в конце 253 года, а в начале 254 года. Op. cit. p. 292, n. 1 и 2.

¹¹⁹⁶ - Eusebius, VII, 10, 650 8. Евсевий, VII, X, 408 стр.

¹¹⁹⁷ - Vita Caecillii Cypriani, 9–10. Ed. Hartel, III, Appendix XCIX–XCX p. О том же свидетельствуют и написанные около сего времени два подлинных трактата Киприана «о смертности» (de mortalitate) и «о благотворении» (de opere et eleemosynis) Hartel, I, 297 p. 373 p. русский перевод 2 ч. 250 и 268 стр.

¹¹⁹⁸ - Город Leon-Astorga лежал в северо-западной части Испании и вырос, как полагает Mommsen, из места стоянки римского гарнизона – legio septima – Römische Geschichte, V, 59 p.

¹¹⁹⁹ - Город Merida=Emerita Augusta, в провинции Лузитании, на среднем течении реки Гвадианы.

¹²⁰⁰ - Epistula LXVII, 1, 735 p. русский перевод 56-ое, 314 стр.

¹²⁰¹ - «Василид, впавший в болезнь, богохульствовал (*in Deum blasphemauerit*), а Марциал долго и часто посещавший гнусные пиршества язычников, при публичном делопроизводстве засвидетельствовал перед двухсотенным начальником, что он держался идолопоклонства и отвергал Христа. Много есть и других тяжких преступлений, в которых Василид и Марциал замешаны». *Epistula LXVII*, 6, 740. русский перевод 56-ое, 318 стр.

¹²⁰² - Так заключают, главным образом, на том основании, что, эти два епископа, как особенно заинтересованные, явились на Каре, собор даже и лично. *Epistula LXVII*, 1, 735. русский перевод 56-ое, 314 стр.

¹²⁰³ - Один из таких епископов определенно указан в ответном письме Киприана, это – «Феликс из Цезаравгусты, ревнитель веры и защитник истины». *Epistula LXVII*, 6, 740. русский перевод 56-ое, 318 стр.

¹²⁰⁴ - «Еще прежде товарищ наш Корнелий, священник миролюбивый и праведный... вместе с нами и всеми вообще, поставленными повсюду, епископами, определил – допускать подобных людей (т.е. клириков) к принесению покаяния, но с запрещением поступать им в клир и носить священнический сан». *Epistula LXVII*, 6, 741 р. русский перевод 56-ое, 319 стр.

¹²⁰⁵ - *Ibidem*, 9, 743 р. русский перевод. Там же, 321 стр.

¹²⁰⁶ - Это тем более справедливо, что в письме Киприана имеются и такие, смягчающие вину папы Стефана строки: «при этом мы должны не столько обвинять того, кто по неосторожности вдался в обман (*neglegenter obreptum est*, «по небрежности был обманут»), сколько гнушаться тем, кто обманул так коварно». *Epistula LXVII*, 5, 740. русский перевод 56-ое, 318.

¹²⁰⁷ - Отчасти, этот материал мы уже использовали выше, см. стр. 504-ую. Здесь же приведем свидетельство о самом процессе выборов, где особенно выразительно и ясно проведено различие между ролью соседних, провинциальных епископов, призванных совершить правильную епископскую «ординацию, или хиротонию» и ролью «всего братства местной

церкви» (т.е. её клира и народа), которое и предварительно намечало желаемого кандидата и окончательно голосовало за него. Epistula LXVII, 5, 739: «Propropter quod diligenter de traditione diuina et apostolica obseruatione seruandum est et tenendum quod apud nos quoque et fere per prouincias uniuersas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi ejusdem prouinciae proximi quique conueniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum uitam plenissime nouit et uniuscuiusque actum de eius conuersatione perspexit, quod et apud uos factum uidemus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de uniuersae fraternitatis suffragio et de episcopum (курсив наш) («по голосованию всего братства и епископов», а не «с согласия всего братства» по определению епископов». как интерполировано в русском киевском переводе – 56-ое п. 317 стр.). Да и целый ряд приведенных в тексте письма ветхозаветных и новозаветных примеров имеет прямой своей целью доказать важность и необходимость самого активного участия всей местной паствы в выборе себе предстоятеля, участия, лишь контролируемого соседними епископами. Только такое избрание епископа *iusta et legitima*, quae omnium suffragio et iudicio fuerit examinata, причем, как это ясно из ближайшего же контекста, под этими «всеми» определенно разумеются члены местной паствы, согласие и одобрение которых (*conscientia*) и было, собственно говоря, решающим моментом выборов. Совершенно та же картина епископских выборов дана и в восьмой книге «Апостольских Постановлений», русский перевод 254–255 стр. Казань, 1864.

¹²⁰⁸ - Hefele-Leclercq: «Un nouveau synode se réunit à Carthage au sujet des évêques espagnols Martial et Basilide». Op. cit. I, 1, 171 p.

¹²⁰⁹ - Epistula LXVII, 1, 735: «Cum in unum conuenissemus, legimus litteras vestras, fratres dilectissimi».

¹²¹⁰ - В свою очередь, из самого содержания этого единственного, дошедшего до нас соборного памятника мы извлекаем указания на ряд других, относящихся к тому же делу, но до нас не дошедших, писем. В списке «утраченных писем» той эпохи, составленном Ad. Harnack'ом, указаны следующие: 1)

письмо к Киприану Феликса, пресвитера в Легио и Элия, диакона в Эмирите, равно как и самых их общин; 2) письмо Феликса из Сарагоссы к Киприану и 3) письмо испанских епископов в Легию и Эмериту. *Texte und Untersuchungen* N. 7, VIII, 2 Leip. 1902.

¹²¹¹ - Например Молчанов: «на соборе, бывшем в 254 году после праздника Пасхи...» Цитиров. сочин. 132 стр. Ср. Langen: «Das carthagische Concil... also bald nach dem Fröling 254» p. 315 n. 1.

¹²¹² - Ios. Langen «Geschichte der römischen Kirche», 313 s.: «Gegen Mitte Mai 254 bestieg ihm (den römisch. Stuhl) Stephan. P. S. Gemäss dem Liber. Chronisten wurde an 2 Aug. 257 beigesetzt. Wace-Piercy Dictionnary of Christian Biography... «From May 12, 254 to Aug. 2, 257». 915 p.

¹²¹³ - Nelke «Op. cit.» 136–141 s. Солидарен с ним и другой авторитетный хронолог писем Киприана – Н. Soden, который, сравнивая тон и характер (Ton und Handlungsweise) 67 письма с письмом 68-ым, относит первое не к началу, а к концу полемической переписки Киприана со Стефаном. «Die Cyprianische Briefsammlung», 31 s. *Texte und Untersuchungen*, XXV, Leipzig 1904.

¹²¹⁴ - Для примера укажем Epistula LXXII, 2, 777. русский перевод 59-ое, 330. Epistula LXXVIII, 799. sq. русский перевод 61-ое, 350. Epistula LXXV, 810 sq. русский перевод с 374 стр.

¹²¹⁵ - О том, что уже и здесь замечен недостаток взаимной симпатии епископов Карфагена и Рима хорошо говорит Aubé, op. cit. 313 p. Ср. также и Дюшен «История древней церкви» I, 282–283.

¹²¹⁶ - Benson «Cyprian, his life, his times, his work», 311–322 p.

¹²¹⁷ - Epistula LXVIII, Cyprianus Stephane fratri s. Variant-Incipient ad Stephanum de Marciano arelatense (CZ). 744 sq. русский перевод 55-ое. «Письмо к Стефану о Маркиане арелатском, приставшем к Новациану», стр. 309 и следующая.

¹²¹⁸ - Ibid. 1, 744: Faustinus collega noster Lugduni (Лугдун, древнее название города Лиона. В русском же киевском

переводе допущена грубая ошибка, или, вернее, опечатка – «в Лондоне») consistens...

¹²¹⁹ - Молчанов «Св. Киприан Карфагенский...» 132 стр.: «на соборе, бывшем в 254 году после праздника Пасхи (?), получено было Киприаном от Фавстина, епископа лионского (в Галлии) известие о том, что арелатский епископ Маркиан перешел на сторону Новациана... 133 стр.: «Св. Киприан, вместе с отцами собора утвердил определение испанской церкви касательно низложения епископов Василида и Марциала, и в то же время писал Стефану о Маркиане арелатском».

¹²²⁰ - Hans von Soden «Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe, s. 8. Rom. 1909.

¹²²¹ - Ibid., s. 8–9.

¹²²² - Дюшен «История древней церкви», I, 283 стр.

¹²²³ - Monceaux – II, 54.

¹²²⁴ - См. выше, V–VI отд. настоящей главы 449–498 стр.

¹²²⁵ - Под последними мы разумеем, главным образом, то, что, ведь, оба законных преемника Василида и Марциала – епископы Феликс и Сабин лично присутствовали на соборе, следовательно, ни о какой посылке письма на их имя не могло возникать и речи.

¹²²⁶ - Epistula LXVII, 6, 740: «utque alius Felix de Caesaraugusta fidei cultor ac defensor ueritatis litteris suis significat...» русский перевод 56-ое, 318.

¹²²⁷ - Понятно, поэтому, что правоверным католикам все такие вещи очень не по вкусу и они пытаются как-нибудь их смягчить и видоизменить. Так, например, Mansi все дело представляет так, что папа Стефан стал будто бы жертвой грубого обмана со стороны павшего епископа Василида. А когда обман этот раскрылся на соборе в Карфагене, то собор, признав Василида и Марциала неправильно восстановленными, а Сабина и Феликса – законно поставленными, все же будто бы сам не вынес окончательного постановления в этом смысле, а направил двух последних епископов в Рим, к папе Стефану, перед которым они лично изложили все обстоятельства дела и

от которого получили свое законное утверждение. Op. cit. I, 905–906 p. Относительно же еще более неприятного для папистов письма Киприана по делу «галльской апелляции» тот же Mansi и вовсе заявляет, что это письмо возбуждает-де «справедливые сомнения» (*merito dubitari potest*) в его подлинности и многими учеными мужами (*virī doctī*) относится к числу не только «сомнительных», но даже «подложных» (*νοθείας arguere*). Ibid. 895–897. Нетрудно, конечно, видеть, что все подобные рассуждения – эмоционального, а не рационального свойства.

¹²²⁸ - Н. Leclercq: «Il est assez probable que le Pape Etienne, froissé par l'éclatante situation qu'occupait Cyprien chez les catholiques, avait été bien aise de trouver une occasion de lui faire sentir que, hors de la province d'Afrique, les décisions des conciles de Carthage n'étaient rien». *L'Espagne chrétienne*, 51–52. Paris, 1906.

¹²²⁹ - Н. Leclercq – «Op. cit.» 47 p.

¹²³⁰ - В виду сказанного, как-то неискренно и фальшиво звучит лицемерное удивление Монсеау на ту «легкость и смелость», с какой Карфагенский собор вмешивается во внутренние дела посторонних ему церквей – Op. cit. 56 p. Испанские церкви, во всех отношениях, стояли к карфагенской ближе, чем к какой-либо другой, а главное – они сами обратились к собору с просьбой о содействии и помощи.

¹²³¹ - Так как последней группой соборов не только трактуются важные догматико-дисциплинарные вопросы, но весьма чувствительно задеваются и интересы папства, то литература по ним положительно огромна, почти, можно сказать, необъятна. Поэтому, нисколько не претендуя на полноту своего литературного перечня, мы подробнее укажем лишь одни первоисточники; а из обработок назовем только те, которые непосредственно относятся к делу и имеют, по нашему мнению, наиболее авторитетное, руководящее значение. Источники: Cypriani, *Epistula LXVIII–LXXV*, ed. Hartelii, II, 749–827. Русский перевод, I ч.: Письма 62-е, 360–374; 57-е, 321–325; 58-е, 325–328; 59-е, 328–331; 60-е, 331–350; 61-е, 350–361 и письмо Фирмилиана, епископа Кесарии Каппадокийской,

374–388 стр. Eusebius, Werke, II t., im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Königl. Preussch. Akademie, «Kirchengeschichte», VII, 2–5, 636–640; 7, 642–644 и 9, 646–648. Евсевий, «Церковная история», I, СПб., 1848 год, VII кн., II–V гл., 399–402 стр.; VII гл., 403–405 стр.; IX гл., 406–407 стр. Pseudocyprian, «De rebaptismate», ed. Hartel, III, Appendix, 69–92. Augustin. S. Aurel., «Scripta contra Donatistas», «De baptismo contra epistulam Parmeniani», «De unico baptismo», «Contra Gaudentium». CSEL, vol. LI и LIII, recens. Petschening, «Epistula» – vol. XXXIV, recens. Ad. Goldhaber, pars. II. Hardouini, «Concilior. collectio regia», II, 153–160 p. Mansi, «Sacror. conciliorum nova et amplissima collectio», I, 922 sq. Routh, «Reliquiae Sacrae», ed. altera, vol. III, 108–131 p. et «Annotationes», 165–217. Литература. Смотри, прежде всего, общую церковно-историческую и монографическую литературу об эпохе Киприана и о его личной деятельности, указанную нами выше, на стр. 355–358. В особенности: Hefele-Leclercq, Histoire des conciles, I, I, «Synodes relatifs au baptême des hérétiques», 6 chap., 172–191 p. и I, II, Appendice III, «Chronologie des conciles de Carthage», 1107–1118 p. Benson, «Cyprian, his life, his times, his work», Chap. VIII – «The baptismal question», 331–436 p. Monceaux, «Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne», II t., Chap. II, 55–66 p. и II, par. III, ch., 226–232 p. O. Ritschl, «Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche», Göttingen, 1885, в особенности Chap. V, «Der Streit Cyprians mit Stephanus von Rom und die Einheit der Kirche», 110–142 s. Soden, «Die Cyprianische Briefsammlung», 29 s., Leipzig, 1904. Leo Nelke, «Die Chronologie der Correspondenz Cyprians», Thorn, 1902, besonders, Drittes Kapitel: «Reihenfolge der Briefe aus der Zeit des Papstes Stephanus» (Mainz, 254–2 Aug. 257), Epistula 67–75, «Sententiae episcoporum», 84–149 s. I. B. Thibaud, «Question du baptême des hérétiques, discutée entre le pape saint Etienne I et saint Cyprien de Carthage», Paris, 1863. H. Grisar, «Cyprians «Oppositionskonzil» gegen Papst Stephan» (Zeitschr. für katholischen Theologie, t. V, 1881, 193–221 s.). Немало потрудился над разработкой данного вопроса I. Ernst в целой серии статей, напечатанных в Zeitsch. für kathol. Theologie за 1893–1896, 1900, 1905, 1906 и в монографии «Die

Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian», Mainz, 1901. Hans v. Soden, «Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe», Rom, 1909 (ценна по полноте библиографии). I. Ernst, «Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit», Mainz, 1905 (полемика с Nelke). Bonwetsch, «Ketzertaufe und Streit darüber» in RE3, 10, 270–275. Fechtrup, «Ketzertaufstreit» in Kirchenlexicon Wetzer-Welte, VI, 496–510 и Adhémar d'Alès, «La question baptismale au temps de s. Cyprien» (Revue des questions historiques, Nouv. Sér., t. XXXVII, Paris, 1907, Avril, 353–400 – очень обстоятельная и объективная статья). На русском языке специального упоминания заслуживает отдел в монографии Священника А. Молчанова «Св. Киприан Карфагенский и его учение о церкви», с 135–160 стр. Фаррар, «История древней церкви», I, 1890 год, 113–114 стр. Дюшен, «История древней церкви», I, 1912, спор о крещении – 282–288 стр. Вл. Троицкий, «Очерки из истории догмата о церкви», 1912, 450–461 (хорошо выяснена догматическая сторона дела). Священник А. Дружинин, «Жизнь и труды Св. Дионисия Великого, епископа Александрийского», Казань, 1900. В. В. Болотов, «Лекции по истории древней церкви», II, СПб., 1910 год, 383–395 (наиболее обстоятельный обзор с дисциплинарной точки зрения).

¹²³² - Глава III настоящего исследования, отд. II и III, со стр. 261 и следующая.

¹²³³ - См. выше, стр. 284 и следующая.

¹²³⁴ - См. выше, стр. 285 и следующая.

¹²³⁵ - См. выше, стр. 288. Справ. Bonwetsch «In Kleinasien scheinen besonders der dogmatisch mit der Kirche übereinstimmende Montanismus und diesem verwandte Erscheinungen eine Erörterung der Frage herbeigeführt zu haben». «Ketzertaufe...» in RE3, 10, 270, 38–40 s.

¹²³⁶ - Нуррол. v. Rom. Philosoph. IX, 12: ἐπὶ τοῦτου πρῶτως τετόλμηται δεῦτερον αὐτοῖς βάπτισμα».

¹²³⁷ - Профессор В. В. Болотов «Цит. сочин.» II. 373 стр.

¹²³⁸ - Справ. сказанное у нас по этому поводу выше, стр. 267–268, 395 и следующая.

¹²³⁹ - См. выше, стр. 388 и следующая.

¹²⁴⁰ - См. выше, стр. 508. Ср. «Dictionnary of sects, heresies, eccles. parties», (I. H. Blunt), art. «Novatians» p. 385: «und Novatian was anxious to be recognised by the three great Churches of Carthage, Antioch and Alexandria».

¹²⁴¹ - Hefele-Leclercq – I, 1, 174: «Les Orientaux suscitérent donc la controverse du baptême des hérétiques avant saint Сyprien...» Справ. Молчанов «Цитируемое сочинение» 138–139 стр.

¹²⁴² - Epistula LXVIII Сyprianus Magno Filio S. 749–766. русский перевод 62-ое, 360–374 стр. Epistula LXX (к 18 нумидийским епископам) 766–770, русский перевод 57-ое, 321–324 стр.

¹²⁴³ - Так думают Harduin. Langen, Benson, Monceaux, Leclercq, Ad. d'Alès, о. Молчанов и другие. Но Nelke письмо к Магну ставит в ближайшую связь с Sententiae episcoporum и относит к более позднему времени – Op. cit. 109–113 s. Однако все те аргументы, которыми он здесь оперирует (спокойный тон письма, ясность формулировки ответа) с гораздо большим основанием и правом могут быть обращены против него. Взять хотя бы мирный и спокойный тон письма: ведь он – учитывая, что спор привел не к примирению, а к полному разрыву – гораздо более уместен в самом начале спора, чем в его середине, в особенности, в его конце.

¹²⁴⁴ - Epistula LXVIII, 1, 749; русский перевод 62-ое, 360 стр.

¹²⁴⁵ - Epistula LXVIII, 10, 758–759 p.: «Quos tamen ipsos non miramur pro sua prapitate contendere... illud mirandum est, immo indigandum potius et dolendum, christianos antichristis adsistere ed praeuaricatores fidei adque ecclesiae proditores intus in ipsa ecclesia contra ecclesiam stare», русский перевод 62-ое, 368.

¹²⁴⁶ - Личность Магна является довольно загадочной и спорной. Хотя большинство и старых и новых комментаторов считает Магна епископом, однако и прежде и теперь находятся такие авторы, которые не признают его не только епископом, но даже и вообще клириком, а видят в нем простого мирянина. Из древних авторов назовем, например, Volusi'я, который

определяет Магна, как homo laicus. Из новых укажем на Ad. d'Alès, который говорит: «car Magnus n'était vraisemblablement pas évêque, ni même clerc...» (Op. cit. 363 p.). Но Nelke, в противовес ему, решительно заявляет, что Per Sohn Magnus, offenbar ein Bischof... и соглашается лишь допустить, что он был сравнительно молодым и малоопытным епископом, почему Киприан и обозначает его не обычным термином frater, а более покровительственным – filius. Op. ей. 109 и 113 s.

¹²⁴⁷ - Nelke готов даже признать, что сам Магн в душе больше склонялся на сторону признания новацианского крещения, как совершаемого во имя Св. Троицы; «Magnus scheint wirklich geneigt zu sein, wenigsten die Taufe der Novatianer anzuerkennen. Auf ihn wird sicherlich die Kunde, dass fast überall die regelrecht in Namen der Trinität gespendete Taufe der Häretiker und Schismatiker anerkannt wurde, Eindruck geübt haben». 112 n. 4.

¹²⁴⁸ - Epistula LXX, 1, 766. русский перевод 57-ое, 321 стр. Запросное же письмо восемнадцати нумидийских епископов, к сожалению, потеряно. В списке утраченных писем этой эпохи, составленном Ad. Harnack'ом, оно значится под цифрой 66. Harnack «Ueber verlorene Briefe...» s. 41.

¹²⁴⁹ - Epistula LVI, 648 p. русский перевод 44-ое, 240 стр. Ср. выше, стр. 526 и следующая.

¹²⁵⁰ - Срав. также цифру восемнадцати нумидийских епископов с цифрой шестнадцати итальянских, участвовавших в выборах и поставлении епископа Корнелия – Epistula LV, 24, 642. русский перевод 45-ое, 235 стр.

¹²⁵¹ - Hefele-Leclercq Op. cit. I, II, Appendice III–IV p.: L'étude des ces deux listes est instructive... Ces rapprochement (252, 254 и 255 г.) confirment les observation... sur la composition des premiers conciles, où ne se rencontraient guère que des évêques de la Proconsulaire, surtout des environs de Carthage ou du littoral «. Ср. Monceaux Op. cit. II, 56 p.

¹²⁵² - Наиболее категорично высказывает такой взгляд Молчанов: «Вскоре с подобным же вопросом (как и Магн) обратились к Киприану 18 епископов нумидийских... При этом, епископы просили Киприана, не полагаясь на авторитет

древности обычая, рассмотреть это дело собором... Получив это письмо, св. Киприан немедленно же составил в Карфагене собор из окружных епископов (30)» Цитируемое сочинение 141 стр. Все это – плод личных и даже довольно рискованных догадок автора, совершенно расходящихся, как с текстом данного послания, так и с общей историей карфагенских соборов.

¹²⁵³ - На этом, именно, основании Nelke относит отправку нумидийцами их письма к маю месяцу (хотя, ошибочно, к маю 254 г. А не 255 г.), und zwar von regelmässig alljährlich tagenden Frölingssynode... s. 91 n. 6: «weil das Concil der Africaner als eine gewöhnliche Synode erscheint»

¹²⁵⁴ - Разумею, главным образом, ближайшие по времени письма – предыдущее, к Магну (Ер. LXVIII, русский перевод 62-ое) и последующее – к Квинту, епископу мавретанскому (Ер. LXXI, русский перевод 58-ое).

¹²⁵⁵ - Epistula LXX, 1, 767: «Sententiam nostram non novam promimus, sed iam pridem ab antecessoribus nostris statutam...» русский перевод 57-ое, 322 стр. Уже в самом этом оправдании слышится отголосок обвинения в «новшестве», и обвинения, как мы знаем, не совсем произвольного, потому что анабаптистская практика, действительно, введена была сравнительно говоря, недавно; так что и сам Киприан, отстаивая её давность, мог лишь глухо сослаться на своих предшественников, а в другом месте более определенно указать только на собор Агриппина – LXXI, 4, 774. русский перевод 58-ое, 328 стр.

¹²⁵⁶ - Epistula LXX, 3, 770: «quare qui cum Domino sumus et unitatem Domini tenemus et secundum eius dignitationem sacerdotium eius in ecclesia administramus, quaecumque aduersarii eius et antichristi faciunt repudiare et reiecere et pro profanis habere debemus et eis qui de errore et prauitate uenientes agnoscunt unius ecclesiae ueram fidem, dare illis per omnia diuinae gratiae sacramenta unitatis et fidei ueritatem», русский перевод 57-ое, 324–325 стр.

¹²⁵⁷ - Epistula LXXI, 1, 771: de qua re quid nuper in concilio plurimi coepiscopi cum presbyteris, qui aderant censuerimus»...

русский перевод, 58-ое, 325.

¹²⁵⁸ - A. d'Alès: «tandis que la Numidie marchait en somme, d'accord avec l'Afrique proconsulaire, la Maurétanie demeurait attachée a la tradition romaine». La question baptismale au temps de S. Cyprien (Revue des questions historiques, t. XXXVII, nouv. ser. p. 364. Paris 1907).

¹²⁵⁹ - Nelke: «Die Anfrage der numidischen Bischöfe durch einen Streit mit mauretanischen Kollegen angeregt worden sei... Viel natürlicher und warscheinlicher ist die Auffassung, dass mauretanische Bischöfe, welche an der uralten Tradition hingen und die «Wiedertaufe» verabscheuten (s. u. ep. 71), gegen mauretanischen Kollegen, die der Praxis der numidischen Nachbarbischöfe folgten, aufgetreten sind und damit die Numidier zur Beratung des strittigen Punktes und zur Anfrage bei den Kollegen von Africa proconsularis veranlasst haben». Op. cit. 90–91 s. Вполне солидарен с Nelke и Ernst, который первое зерно африканских споров о перекрещивании так же готов видеть в столкновении взглядов нумидийцев и мавретанцев. «Papst Stephan I und Ketzertaufstreit» 5–6 s.

¹²⁶⁰ - Epistula LXXII, 1, 776: «Nuper expressum est in epistula, quae ad Quintum collegam nostrum in Mauretania constitutum...» русский перевод 59-ое, 329 стр. Benson высказывает предположение, что Квинт – одно лицо с Quietus, епископом города Вурус, указанным в перечне епископов большего осеннего собора 256 года. Op. cit. 350 not. 2.

¹²⁶¹ - Epistula LXXI, Cyprianus Quinto fratri, 1, 771 p. русский перевод 58-ое «Письмо к Квинту о крещении еретиков» 325 стр.

¹²⁶² - Epistula LXXI, 3, 774: Exemplum earum ad notitiam tam tuam quam coepiscoporum nostrorum qui illic sunt pro communi dilectione transmisimus», русский перевод 58-ое, 328 стр.

¹²⁶³ - Epistula LXXI, 1, 771: quod unum scilicet in ecclesiae catholica est, quia ecclesia una est et esse baptisma praeter ecclesiam non potest», русский перевод. 58-ое, 325 стр.

¹²⁶⁴ - Epistula LXXI. 3, 773: «Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione uincendum».

¹²⁶⁵ - Ibidem 773, русский перевод 58-ое, 327 стр. Fechtrup и Nelke в самой ссылке Киприана на случай с ап. Петром и в довольно резкой характеристике упорствующих (*insolenter aut adroganter adsumpsit*) усматривают решительные намеки на поведение в данном вопросе преемника и ап. Петра – римского папы Стефана. Но в подобном предположении нет особенной надобности, так как рассуждения Киприана носят принципиальный, а не личный характер.

¹²⁶⁶ - Ibidem, 4, 774. русский перевод. Там же, стр. 328.

¹²⁶⁷ - Под сопутствовавшими обстоятельствами мы разумеем, как предыдущие – письма Магна и восемнадцати нумидийских епископов, – так и последующие – письмо мавретанского епископа Квинта и ответ на него Киприана.

¹²⁶⁸ - Так, именно, освещает прагматическую связь событий Ad. d'Alès, который говорит: *l'episcopat de Mauretanie s'emut de cette declaration* (разумеется копия соборного послания и сопроводительное письмо Киприана к Квинту) *contraire à son usage, et consulta Rome*. «La Question baptismal au temps de S. Cyprien» Rev. des quest. historiques 1907, Avril, 374 p. Еще категоричнее выражает ту же мысль Nelke: «Ferner ist auch an sich die Annahme im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die mauretanischen Bischöfe in einem bereits stark entfochten Streit, in welchem ein grosses Concil sich gegen sie versammelte, sich nicht an den römischen Bischof, den Hauptvertreter der von ihnen geübten Praxis, gewandt haben sollen». Op. cit. 98.

¹²⁶⁹ - Самыми крупными из таких поводов было два: это – апелляция испанской церкви по делу Василида и Марциала и апелляция галльской церкви, по делу епископа Марциала арелатского. Первое нам известно во всех деталях; о втором же см. Epistula LXVIII, 744–749. русский перевод 55-ое, 309–313 стр.

¹²⁷⁰ - Об этом хотя и косвенно, но достаточно ясно, говорится в письме Киприана к епископу Юбаяну: «в письме, с которого список ты прислал ко мне... упоминается даже о Маркиане, в том смысле, что и от него обращающихся к нам не должно крестить», русский перевод 59-ое, 334 стр. Epistula

LXXIII, 4, 781 p. А признание крещения Маркиона, Валентина, Апеллеса и других еретиков в письме Киприана к Помпею ясно приписывается папе Стефану. русский перевод 61-ое, 355 стр. Epistula LXXIII, 7, 805 p.

¹²⁷¹ - Ясное свидетельство о количественном и территориальном составе собора дано в следующих строках письма Киприана к Юбаяну: *nunc quoque cum in unum conuenissemus tam prouinciae Africae quam Numidiaepiscopi numero septuaginta et unus*». Epistula LXXIII, 1, 779. русский перевод 59-ое, 332 стр.

¹²⁷² - Поэтому мы вполне приветствуем тот заголовок настоящего собора, какой дает ему известный издатель и комментатор древних памятников Routh: *Carthaginiense concilium sub Cypriano sextum. Ex Africa provincia et Numidia, quod de baptismo secundum est, annoque post Christum natum 256 habitum*». *Rei. Sacrae* 2 III, 112 p.

¹²⁷³ - Benson Op. cit. «Next year, A. D. 256, the question occupies the Bishops in their Council before Easter» 351 p. Не следует ли здесь Benson указанию Pearson'a у Routh'a «ante pascha anni sequentis, 256 fuisse, docet celebratum hoc concilium Pearsonius...» *Reliqu. Sac.* III, 172 p.

¹²⁷⁴ - Так, именно, предположительно высказываются Hefele Д, 1, 175, Дюшен, I, 285 стр. Молчанов, 143 стр. и даже Nelke 100 s.

¹²⁷⁵ - И можно почти с полной уверенностью утверждать, что срок этот был послепасхальным, так как пред пасхальный исключается всеми прецедентами и категорическим указанием Epistula LVI, 3, 649. русский перевод 44-ое, 241.

¹²⁷⁶ - Epist. LXXII, 775–778. русский перевод 59-ое, 328–331.

¹²⁷⁷ - «Cyprianus et ceteri Stephano fratri s.» Ibidem.

¹²⁷⁸ - Epistula LXXIII, 1, 779. русский перевод 60-ое, 332 стр.

¹²⁷⁹ - Nelke «Op. cit.» 99–100 s.: «Das Concil, von welchem ep. 72 stammt, und die Synode der Africaner und Numidier (ep. 73) sind identisch (курсив наш)». Этот тезис дальше у него подробно и обосновывается целым рядом аргументов.

¹²⁸⁰ - Epistula LXXII. 1, 775. русский перевод 59-ое, 328.

- 1281 - Ibidem.
- 1282 - Ibidem.
- 1283 - Epistula LXXII, 1, 776 p. русский перевод 59-ое, 329 стр.
- 1284 - Ibidem 1, 775. русский перевод там же.
- 1285 - В смягченной форме заметна такая тенденция даже у Монсеаух (II, 228 и 338) и еще больше у Ernst'a 12–14, утверждающих, что Каре, собор искал будто бы сочувствия папы, хотел заручиться его санкцией и опереться на его верховный авторитет. Но даже Migne «Dictionnaire des conciles» и тот признает обратное – что собор поучал папу, давал ему советы: «Saint Cyprien donna avis de tous ces règlements au pape saint Etienne, par une lettre qu'il lui écrivit au nom des Peres du concile». 465 p.
- 1286 - Epistula LXXII, 2, 776: «Addimus plane et adiungimus, frater carissime, consensu et auctoritate communi...» русский перевод 59-ое, 329 стр.
- 1287 - Epistula LXXII, 1, 775. русский перевод 59-ое, 328.
- 1288 - Ibid. 3, 777. Там же, 331.
- 1289 - Ibid. Там же.
- 1290 - Nelke «Die Worte: с. 1 «cum tua gravitate ae sapientia conferendum fuit» sind eine gehaltlose Phrase». Op. cit. 99. n. 2.
- 1291 - Ernst Op. cit. 11 s.
- 1292 - Epistula LXXII, 3, 778. русский перевод 59-ое, 331.
- 1293 - Ibidem. Обращаем внимание на слова, нами подчеркнутые – «никому не даем закона (aut legem damus), так как они лишний раз показывают, что характер и тон послания был определенно положительным и авторитетным, производящим, скорее, впечатление «закона», а уже никак не «просьбы». Но, в общем, и Монсеаух, например, признает это письмо *assurance fort remarquable*, одновременно соединяющим в себе сознание собственного достоинства с чувством благоразумной умеренности и дипломатического такта. Op. cit. II, 59.

¹²⁹⁴ - Nelke: «Um seiner Ansicht über Ketzertaufe eine grössere Autorität zu verschaffen und Stephanus nicht zum Schweigen, sondern möglicherweise zur Verwerfung der Ketzertaufe... zu bewegen, veranlasst der Metropolit von Africa eine grosse Synode von 72 Bischöfen aus Africa proconsularis und Numidien und schreibt namens dieser Versammlung an den römischen Bischof den 72 Brief». Op. cit. 94 s.

¹²⁹⁵ - Epistula LXXII, 3, 778. русский перевод 59-ое, 331.

¹²⁹⁶ - Epistula LXXV, 25, 826 p. русский перевод 1 ч. 386 стр.

¹²⁹⁷ - Epistula LXXIII Cyprianus Jubaino fratri S. 4, 781: plane quoniam inueni in epistula cuius exemplum ad me scriptum esse quod quaerendum non sit baptisauerit», русский перевод 60-ое, 334.

¹²⁹⁸ - Epistula LXXVIII, Cypr. Pompeio fratri S. 1, 799: quid mihi ad litteras nostras Stephanus frater noster rescripserit, nisi tibi rescripti eius exemplum», русский перевод 61-ое, 350 стр.

¹²⁹⁹ - Более подробную защиту этого предположения и критику встречных возражений см. у Nelke Op. cit. 101–102 s.

¹³⁰⁰ - Разумею анонимный трактат De rebaptismate и киприановское – De bono patientiae, относящиеся, к данному периоду, A. Harnack «ChAL, II, 365 и 395 S. O. Bardenhewer II 419 и 449 s.

¹³⁰¹ - Epistula LXXIII, 22, 795: «homines suffragatores et fautores haereticorum», русский перевод 60-ое, 347 p.

¹³⁰² - См. выше, стр. 586. Ср. Ad. Harnack: «Erstes, verlorenes Schreiben des Stephanus (wohl nach Mauretanien – nach Frühjahrskonzil 255) Zweites, peremptorisches, verlorenes Schreiben des Stephanus nach Africa im Sommer 256. ChAL, II, 360 s. Leipzig 1904. Принадлежность писем Киприану отстаивают также из древних – Baron. Pamel. Const. Launoy, Maran etc., а из новых – Nelke и Ad. d'Alès – см. у последнего, 373 стр. n. 1. Polemika с ними, в общем малоубедительная, у Ernst'a, Op. cit. 23 и следующая.

¹³⁰³ - К сожалению, письмо это потеряно и в подлинном виде до нас не дошло. Но оно дошло, так сказать, в критической обработке его Киприаном. Киприан получил от Юбайяна полную

копию письма и дает его разбор, из которого и можно выводить, что в письме папы Стефана содержалась самая полная, можно сказать, исчерпывающая апология его взгляда. Что касается тона данного письма, то Harnack недаром характеризует его, как *peremptorisch*, т.е. «решительный, окончательный». Судя по всему, в письме Стефана, наряду с категорическим изложением его положительной точки зрения, заключалась и резкая критика карфагенской, сопровождавшаяся соответствующими угрозами, по адресу всех ее приемлющих.

¹³⁰⁴ - Nelke: «Dass Jubaian mauretanischer Bischof war, folgt aus ep. 73, 3: apud nos, in provinciis nostris; Cyprianus stellt hier Africa proconsularis und Numidien dem Lande Mauretanien, welches unter Agrippinus die Ketzertaufe nicht verworfen hat (vrg. ep. 70; 71 и 73, 3) entgegen». Op. cit. 103, n. 3. Cp. Benson: «Jubain, a prelate of Mauretania...» Op. cit. 352 p. Ernst первоначально считал Юбайяна «нумидийским» епископом, но потом, под влиянием Nelke от этого отказался. Op. cit. 24 s. n. 1. Личность второго адресата – Помпея О. Ritschl отождествляет с «Помпеем, епископом Сабраты (пограничного с Мавретанией) нумидийского городка», упоминаемым в *Sententiae episcoporum*. Op. cit. 120 s. Но Nelke считает такую догадку мало обоснованной и приводит ряд соображений, что и Помпея правильнее считать также мавретанским епископом. Op. cit. 106 s. n. 2. Leclercq – I, II, 1113 повтор. Ritschl'я.

¹³⁰⁵ - Epistula LXXIII, 1, 778 p. русский перевод 60-ое, 331 стр.

¹³⁰⁶ - Весьма возможно, что Юбайян, подобно Помпею (Ep. LXXIII, 1 799 p.), уже и раньше состоял в переписке с Киприаном. Вероятно, он же в свое время ознакомил Киприана и с первым, утраченным письмом Стефана к мавретанцам.

¹³⁰⁷ - «Non tantum consensit, sed etiam instructum se esse confessus gratias egit». *Sententiae episcoporum LXXXVII de haereticis baptisandis* Ed. Hartelii, v. III, p. I, s. 435. Недаром и сам Киприан в своем заключительном голосовании на осеннем соборе 256 г. сослался на это письмо, как на лучшее выражение своего взгляда (*plenissime exprimit ep. ad Jubaianum*) – Ibid. 461).

¹³⁰⁸ - Существование равнейшей переписки Киприана с Помпеем удостоверяется вступительными словами настоящего письма. Epistula LXXVIII, 1, 794: «quamquam plene ea quae de haereticis baptizandis dicenda sunt complexi simus in epistulis quarum ad te transmisimus», русский перевод 61-ое, 350.

¹³⁰⁹ - Epistula LXXVIII, 1, 799: «nam inter cetera uel superba uel ad rem pertinentia uel sibi ipsi contraria, quae inperite adque inprouide scripsit... русский перевод 61-ое, 350.

¹³¹⁰ - Характерно, что это. место (приблизительно около двух строчек) совсем опущено в издании Hartel и потому приходится цитировать его только по русскому переводу 61-ое, стр. 357–358: «то это происходит единственно от склонности к самомнению и высокомерию».

¹³¹¹ - Ibid. 3, 801: quae ista obstinatio est quaeue praesumptio ... 61-ое, 352.

¹³¹² - Ibid. 4, 802: ut haereticorum exempla sectetur... 353 стр.

¹³¹³ - Ibid. 2, 800: mendacia et contagia profanae tinctionis... 61, 350 стр.

¹³¹⁴ - Ibid. 8, 805: dat honorem Deo qui haereticorum amicus et inimicus christianorum?... 356 стр.

¹³¹⁵ - Ibid. 2, 800. русский перевод 351 стр.

¹³¹⁶ - Ibid. 9, 806: «nam consuetudo sine ueritate uetustas erroris est», русский перевод 357 стр.

¹³¹⁷ - Ibid. 4, 802, русский перевод 353 стр.

¹³¹⁸ - Cypr. «De zelo et livore» – Harnack считает его продуктом Ketzertaufstreit's и относит, именно, к этому времени. ChAL. II, 365 s.

¹³¹⁹ - Nelke: Epistula 74 zeigt somit den zwischen Cyprian und Stephan mit der Zusendung von 72 eröffneten Streit über die Ketzertaufe in dem Stadium der Krisis und vollen Entwicklung». Op. cit. 105 s.

¹³²⁰ - Monceaux: «a la fois ferme et conciliante, la lettre était habile; et, avec un autre pape, il eût été facile de s'entendre». Op. cit. II, 59 p.

1321 - Epistula LXXV Firmilianus Cypriano fratri in Domino S. 810–827 р. русский перевод 1 ч. 374–388 стр.

1322 - Epistula LXXIII 3, 760 р. русский перевод 60-ое, 333 стр. См. выше, стр. 261 и следующая.

1323 - Epistula LXXI, 4, 774 р. русский перевод 58-ое, 328 стр.

1324 - Epistula LXXIII, 1, 779: «et nunc quoque... hoc idem denuo sententia nostra firmauimus», русский перевод 60-ое, 332.

1325 - См. выше, стр. 268.

1326 - Epistula LXXIII, 1, 779: «et nunc quoque cum in unum conuenissemus tam prouinciae Africae quam Numidiaepiscopi numero septuaginta et unus, hoc idem denuo sententia nostra firmauimus», русский перевод 60-ое, 332. О характере и мотивах такого церковно-этнографического (а не гражданско-административного) деления североафриканской церкви см. выше, стр. 269 и следующая.

1327 - H. v. Soden «Der Streit zwischen Rom und Karthago über Ketzertaufe, s. 11. Rom, 1909.

1328 - d. Nelke: «dass Cyprian hier ein aussergewöhnliches Concil gefeiert hat (so auch Ritsch! – s. 116)». Op. cit. 100 s.

1329 - O. Ritschl «Op. cit.» 116 s.

1330 - Тут на лицо, следовательно, полная аналогия с теми мотивами, в силу которых епископ Киприан не послал папе Стефану полной копии соборного послания, а ограничился лишь выдержками из него, что остроумно подметил в своей диссертации еще и Молчанов. «Цитируемое сочинение» 144 стр.

1331 - См. выше, стр. 351.

1332 - «Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis». Об изданиях и редакциях памятника речь будет впереди.

1333 - Monceaux «Histoire de l'Afrique chrétienne...» II, 63 р.

1334 - Сам Monceaux, вслед за лучшим издателем сочинений Киприана Hartel'ем, признает tres vraisemblable древнюю традицию, что Киприан усвоил и усовершенствовал систему классической стенографии (Notes tironiennes), и что поэтому он

легко мог воспользоваться для сего важного собора услугами стенографов и проверить правильность их работы. Monceaux, II, 63 p. Hartel «Praefatio» LXVIII p. Vol. III, p. 3. Vindobonae MDCCCLXXI.

¹³³⁵ - Hefele-Leclercq: «Sententiae episcoporum sont, jusqu' a ce jour, le premier document conciliaire autentique que nous possedons». Op. cit. I, II, 1116 p.

¹³³⁶ - Monceaux «De bonne heure, les Sententiae ont été jointes aux oeuvres de saint Cyprien; et elles figurent encore à la suite de les traitcs dans les editiones modernes». II, 63 p. Cp. O. Bardenhewer, II, 438 s.

¹³³⁷ - Обозначение большого Карфагенского собора 256 года как Oppositionskonzil, еще со времени Барония стало как бы техническим, на что сетует, например, автор одной новой, специальной монографии. I. Ernst «Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit» s. 39. Mainz 1905. Сравн. Ad. d'Alès: «Le nom de concile d'opposition contre Rome (курсив наш), donne parfois à l'assemblée du 1-es septembre est donc justifié, au moins dans une certaine mesure ». Op. cit. p. 382. Вышеупомянутый Ernst протестует против столь обидной для католичества традиции и пытается опровергнуть ее тем, что третий Карфагенский собор был созван будто бы по распоряжению папы Стефана. Op. cit. 40–41. Но даже если допустить и этот, совершенно невероятный аргумент, то, ведь, и он совершенно не в состоянии будет не только уничтожить, но и ослабить «оппозиционности» собора.

¹³³⁸ - M. J. Routh «Reliquiae Sacrae»2, Vol. III, 184 p. Oxonii 1848.

¹³³⁹ - Hardouini «Op. cit.» p. 159 sq.

¹³⁴⁰ - Mansi «Op. cit.» I, 911–916 и с 967–992 p.

¹³⁴¹ - De-Lagarde, «Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae graece» 37–55 и 62–98 p. Lipsiae 1856.

¹³⁴² - P. M. Pitra «Analecta Sacra» IV, 72–80 и 338–344. M. J. Rouih Op. cit. Vol. III, 101–130 и 182–217 p. Oxonii 1848. Hartel in Corp. Scrip. Eccles. Latinorum» S. Th. C. Cypriani «Opera omnia» Vol. III, p. I, 435–461 p. Vindobonae 1868.

¹³⁴³ - Самолюбие образованных греков, считавших менее культурных латинян неизмеримо ниже себя, не позволяло им считаться и с латино-романской литературой. Поэтому западные писатели, если хотели, чтобы их читали и на востоке, должны были писать по-гречески (Климент Римский, Тертуллиан). Однако для некоторых выдающихся произведений западной литературы, писанных «варварской латынью», делались лестные исключения – они удостоивались перевода на общелитературный греческий язык. Удостоились такой чести, наряду с «Апологетиком» Тертуллиана и *Sententiae episcoporum*.

¹³⁴⁴ - Ad. Harnack *GAL I Th. 2 n. 716 s. Leipzig 1893.*

¹³⁴⁵ - Renodotius в *Liturg. Orient. Collectio*: «paulo post occupatam a Muhamedanis Syriam, haec decreta reliquis conjunxerunt; tantique martyris nomen illis fraudi fuit, dum homines veteris historiae haud satis periti, quae ab illis octoginta septem episcopis de rebaptizandis haereticis constituta fuerant eodem loco habuerunt ac reliqua conciliorum decreta», 229 p. Взято у Routh², ed. altera, III, 185 p. О том, что *Sententiae episcoporum* было переведено с греческого языка на сирийский около 687 года, говорит и А. Harnack, *GAL, I, II, 716 s.*, со ссылками на *Cod. Paris, Bibl. Nat. Syr. 62*, Lagarde, «*Symmicta*», I, 67 p., Lightfoot A., «*Ign. und Polyc.*», I, 89 и Pitra, «*Anal. Sacra*», II, 288–291 s.

¹³⁴⁶ - «Правила святых Апостолов, святых соборов и святых отцов с толкованиями». Изд. Московского общества любителей духовного просвещения, вып. III, 26–28 стр. Москва, 1899. Ср. Lauchert-Krüger, «*Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Concilien*», XII H., 102 s., Freiburg in B. und Leipzig, 1896.

¹³⁴⁷ - J. G. Bickel, «*Geschichte des Kirchenrechts*», I, 43: ein Brief Cyprians an Januarius «Welcher das Resultat einer um d. J. 255 zu Carthago gehaltenen Synode mittheilt, als ältester Synodalschluss in den griechischen Codex Canonum aufgenommen worden». Giessen, 1843.

¹³⁴⁸ - Ad. Harnack: «in dem 2 Kanon des Trullanum wird unter vielen anderen Bestätigungen auch «der Kanon Cyprian's und seiner Synode» bestätigt; warseheinlich sind die *Sententiae episcoporum v. J. 256* gemeint». *GAL, I, II, 716 s.*

- 1349 - Bickel «Op. cit.» 44 s. и 243–247 s.
- 1350 - Mansi «Op. cit. I, 697 sq. «Johannis Zonarae Praefatio».
- 1351 - Из числа 87-ми исключены здесь трое: сам Киприан и два триполитанских епископа, лично не присутствовавших.
- 1352 - Ibid. 967–968 p.
- 1353 - Ibidem 971–972 p.
- 1354 - Mansi «Op. cit.» I, 971–972 p.
- 1355 - S. Aur, Augustini opera. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. LI Sect. VII, pars I, recensuit M. Petschenig «De baptismo» lib. II, c. 3. 177–178 p. Vindobonae – Lipsiae MDCCCXVIII (1908).
- 1356 - Ibidem lib. VI–VII, 303–367 p. В тщательном издании Petschenig'a места текста Августина, буквально совпадающие с текстом Sententiae, по Hartel'ю напечатаны курсивом, что очень облегчает их сравнительное изучение. В указанном объеме оба текста совпадают во всем, за самыми мелкими разночтениями. В качестве наиболее серьезной разницы, нам удалось подметить лишь одну, что имя третьего епископа у Hartel'я читаем Primus a Misgirpa, а у Petschenig'a – Felix a Misgirpa – 308 d.
- 1357 - Mansi – «Op. cit.» 965–966 p. Notae Severini Binii.
- 1358 - S. Aur. Augustini: «quae de hac re nobis Donatistae objectare consuerunt, sed etiam de beatissimi martyris Cypriani auctoritate, unde suam perueristatem, ne ueritatis impetu cadat, fulcire conatur...» «De baptismo» I, 1, 145 s. Vol. LI. И еще, «Frustra itaque tibi uidetur Agripini et Cypriani concilia in hac quaestione esse sectanda... De sententia vero Cypriani uel collegarum eius, quibus tunc placuit uenientes ab haereticis baptizari oportere, longum est ut pro merito disputem...» Contra Gaudentium, lib. II, c. VIII, 264 p. Vol. LIII.
- 1359 - Lauchert-Krüger «Die Kanones der wichtigsten Concilien» 27 s. Cp. Hefele-Leclercq I, I, 285–286 p.
- 1360 - Augustini «De baptismo» lib. II, c. IX: «postea tamen dum inter multos ex utraque parte tractatur et quaeritur, non solum inuenta est sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta, post Cypriani quidem passionem sed antequam nos nati

essemus». 189 p. То, что под plenarium concilium Августин разумел, именно, Арелатский собор видно, например, из следующих его слов: «Fatetur etiam Parmenianus ad Arelatense oppidum et episcopos iudices et partes ex Africa conuenisse, Caecilianum scilicet atque Donatistas». Contra epist. Parmeniani, lib. I, c. VI, 30 p. LI vol.

¹³⁶¹ - «Cum in unum Carthaginem conuenissent kalendis Septembribus». Hartel, I, 435 p.

¹³⁶² - См. выше, стр. 586.

¹³⁶³ - Киприан был усекут мечем 14 сентября 258 года. Harnack ChAL, II, 368.

¹³⁶⁴ - Langen, Jos. «Geschichte der römischen Kirche...» «Gegen Mitte Mai 254 bestieg ihn (d. römische Stuhl) Stephan (bis Anfange August 257)... P. S. Gemäss dem Liber Chronisten wurde er am 2 Ang. beigesetzt». 313 s. Bonn 1881.

¹³⁶⁵ - За чуть ли не единственным исключением – Nelke, который годом раньше передвигает хронологию трех последних соборов Киприана, – все остальные новые ученые вполне солидарны в указании даты большего Карфагенского собора (256). Langen – 332 s. Fechtrup – 228 s. Ritschl – 112 s. Rettberg – 181 s. Ernst – 481 (Zf. K. Th. 1894) и 76 s. (Papa Stephan I), Benson, 365 p. Hefele-Leclercq – I, II, 1114 p. Monceaux – II, 63. Harnack – GACH II, 361 s. и другие.

¹³⁶⁶ - «Cum in unum Carthaginem (вариант Carthagine V, chartagini – T) conuenissent kalendis (kalendas L) Semptembribus episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia, Mauretania, cum presbyteris et diaconibus, praesentibus (лучше вариант praesente hTv) etiam plebis maxima parte...» Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptisandis – ed. Hartel. v. I, 435, Vindobonae MDCCCLXVIII

¹³⁶⁷ - См. выше, стр. 269 и 598.

¹³⁶⁸ - Nelke относит его к середине июня 251 года. Op. cit. 62 s.

¹³⁶⁹ - Epistula XLVIII, 3, 607: «sed quoniam latius fusa est nostra prouincia, habet etiam Numidiam et Mauretanium (вар.

mauretanes duas Z) sibi cohaerentes», русский перевод 39-ое н. 203 стр.

¹³⁷⁰ - Tertulliani Opera «Ad Scapulam» с. 2, 5. «Apologet.» с. 2, н. 37. Advers. Jud. с. 1. Цитаты из них с соответствующими выводами приведены у Ad. Harnack'a «Mission und Ausbreitung des Christentums»² II, 236, н. 2. «Acta martyrum Scilitanorum Graece edita (Herrn. Usener), Bonnae 1881. Хорошо о них сказано у Neumann'a «Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian» I т. 71–76. Leipz. 1890. См. также интересную статью профессора В. В. Болотова: «К в «просу об Acta Martyrum Scilitanorum», где он, в свойственной ему лингвистической щепетильностью называет их «актами мучеников исхлиских», пострадавших 17 июля 180 года. Христианское Чтение, 1903 г. июнь 882 стр. и следующая, и июль, 60 стр. Scilium=Σκήλη, Ἰσχλή – местечко в Нумидии (Прокон.).

¹³⁷¹ - Н. Leclercq «L'Afrique chrétienne» I, 31 p.; «L'Eglise d'Afrique entre dans l'histoire, en l'année 180, avec deux groupes des martyrs, l'un à Scilli l'autre à Maudure». Paris 1904. Ad. Harnach «Mit Martyrien beginnt für uns die Kirchengeschichte Nordafricas und zwar erst in Jahre 180» Miss, und Ausbr.² II, 237 s.

¹³⁷² - Н. Leclercq «Le christianisme a dû pénétrer en Afrique par Carthage»... Op. cit. I, 34 p. Исключительно высокое положение Карфагена в христианской Африке породило даже и обычную легенду об его просвещении еще апостолами. Salvian, de gubern. VII, 79 называет Карфаген, как urbs christiana, urbs ecclesiastica, quam quondam doctrinis suis apostoli instituerunt. Дюшен «История древней церкви» I т. 264 стр.: «Из Карфагена, бывшего здесь центром распространения всего иноземного, христианство довольно быстро распространилось по колонизированной стране».

¹³⁷³ - Monceaux II, 54: Plus de la moitié des membres du concile de 254... semblent originaires des environs de Carthage ou des districts voisins de la côte.

¹³⁷⁴ - Подробнее см. у Harnack Mis. und Ausbreitung...² II, 238 s.

¹³⁷⁵ - Cyprianus, Epistulae, XVIII, 2, 526: nec ecclesiae unius aut unius prouinciae. XXVII, 3, 542: «namque in prouincia nostra... Ibidem Epistula XLIII, 3, 592 s. XLV, 1, 600 etc.

¹³⁷⁶ - Alexis Schwarze, «Nordafrikanische Kirche» in RE3, 14, 161 s. На тесное объединение римлянами обеих провинций (Африки и Нумидии) в военном и финансовом отношении очень определенно указывает и другой известный авторитет по тогдашней истории. Рима и его провинций – Joachim Marquardt «Römische Staatsverwaltung»², I. 468: «dass die Mililärstrassen durch die alte Provinz gingen... genügt allein zu beweisen, dass die Provinzen Africa und Numidia nicht von Anfang an getrennt waren».

¹³⁷⁷ - Ad. Harnack: «In Mauretanien war natürlich das Christentum am schwächsten. Die Märtyrakte des Typasius veteranus (Annal. Bolland. t. 9, 1890, p. 116), die in diese Provinz gehört, beginnt mit den Worten: «In temporibus Diocletiani... parua adhuc christianitatis religio fuerat». Mission und Ausbreitung², II, 239, n. 1. Тертуллиан в своем сочинении «ad Scapulam» определенно говорит об одном начальнике Мавретании, который был гонителем христиан (ad Scapulam, с. 4).

¹³⁷⁸ - Моммсен «Римская история» т. 5-й перев. Неведомского, Москва 1885 г. 613 стр.

¹³⁷⁹ - Дюшен «История древней церкви» I, 263 стр.

¹³⁸⁰ - Подробнее см. у Моммсена «Цит. сочин.» 615–620 стр.

¹³⁸¹ - Paul Monceaux «Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe» T. I, Paris 1901. 12–13 p. о богатых раскопках Delattre и т.п. 35 p. о Corpus inscription. latinor. Dr. Alexis Schwarze «Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche» Göttingen 1892, в особенности 2–17 и 33 и след. Самую богатую и ценную сводку всего историко-археологического, эпиграфического и документального материала по истории древнехристианской Африки представляет новейший специальный труд французского ученого P. I. Mesnage «L'Afrique chrétienne. Evêches et ruines antiques... et les decouvertes archéologiques les plus récents». Paris 1912.

- 1382 - H. Leclercq «L'Afrique chrétienne» I, Paris 1904, 44 p. n. 3.
- 1383 - Al. Schwarze «Op. cit.» 18 s.
- 1384 - P. Monceaux «Op. cit.» II, 11 p. Cp. Salvian de gubern. VIII, 67: «universarum (Africae) urbium princeps et quasi mater, illa scilicet Romanis arcibus semper aemula armis quondam et fortitudine, post splendore ac dignitate, Carthaginem dico, et urbi Romae maxime adversariam et in Africano orbe quasi Romane». Tertull. «de pallio», I: «Principes semper Africae viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices».
- 1385 - Ibidem, 12 p.
- 1386 - Epistula XLVIII, 3, 607 p. русский перевод 39-ое, 203 стр.
- 1387 - Ясно, убедительно и документально (с постоянными ссылками на раскопки и новейший эпиграфический материал) говорит о такой роли Карфагена H. Leclercq в своей обстоятельнейшей статье «Carthage» in Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie» 7, Cabrol fascicule XIX, p. 2190 sq. Paris 1910.
- 1388 - Epistula LXXII, 3, 778 p, русский перевод 59-ое, 331 стр.
- 1389 - Болотов Лекции, III, 267.
- 1390 - Monceaux II, 13 p.
- 1391 - Впрочем, эпоха Киприана была высшей точкой развития митрополичьей власти Карфагенского епископа. До патриаршей ступени эта власть здесь не поднялась, так как слишком близко было соседство могущественного римского епископа, неблагоприятное для подобного развития. Однако весьма характерно, что даже римский клир в период «вакантности кафедры» именует епископа Киприана почетным титулом «папы» и даже «блаженнейшего и славнейшего папы» (beatissime et gloriosissime papa) Epistula XXX, 8, 556. русский перевод прим. к 43-му. стр. 224.
- 1392 - Epistula LVI, 649 sq. русский перевод 44-ое, 241 сл. См. выше, стр. 527.

¹³⁹³ - Epistula LXX, 766 sq. русский перевод 57-ое, 321 и следующая. См. выше, стр. 575 и следующая.

¹³⁹⁴ - Epistula LVIII, 10, 677 p. русский перевод 47-ое, 259 стр.

¹³⁹⁵ - См. об этом еще и выше, стр. 407 прим. и стр. 533.

¹³⁹⁶ - Категорически все эти критические замечания, включительно до неправильной пунктуации существующего Киприанова текста, поддерживает и Monceaux, II, 5 p. и notae 4. Harnack «Mission und. Ausbreitung...» II, s. 240, n. 6 также не решается считать этот собор только нумидийским.

¹³⁹⁷ - Ad. Harnack «Die bischöfliche Organisation ist in Africa noch strenger durch geführt worden als in Kleinasien und Unteritalien». Mission und Ausbreitung², II, 240. Ibidem, notae 7: «diese episcopale Organisation in Africa ist eine Folge der auf die Phönizer zurückgehenden Stadtgeinelden-Organisation Nordafricas», со ссылкой на Mommsen'a. «Röm. Gesch.» V t. 644 S.

¹³⁹⁸ - Ad. Harnack «Das Wachstum des nordafricanischen Episcopats zeigt also wenn unsere Erwägungen richtig sind, folgende Stufenfolge: um das Jahr 220 (Agripinus) – 70–90 Bistümer, um die Mitte des 3 Jahrh. gegen – 150, am Anfang d. 4 Jahrh. schwerlich under 250, am Anfang d. 5. Jahr, zwischen 500–700 Bistüiner». Ibidem 245 s. Вообще, как отмечает Harnack «die bischöfliche Organisation ist in Africa noch strenger durchgeführt worden als in Kleinasien und Unteritalien. Von detachierten (т.е. об особенных, приходских) Presbytern und Diaconen hören wir nichts». Ibid. 240 s.

¹³⁹⁹ - Ф. К. Функ «История христианской церкви» в перевод профессора Гидулянова, стр. 54: «Границы церковных провинций и их церковные метрополи первоначально совпадали не с обширными римскими провинциями, а с этнографическими округами, странами и их центральными пунктами».

¹⁴⁰⁰ - Harnack «Mission und Ausbreitung»², II, 242.

¹⁴⁰¹ - См. приложение II, в конце настоящей книги.

¹⁴⁰² - Названную здесь работу мы выделяем из текста и переносим в специальное приложение, на конец книги.

¹⁴⁰³ - Хотя и относительно них существуют некоторые догадки: так, Luperician'у Tissot отождествляет с Afas Lupeici или Luperici, лежавшей в Прокон. в 36 милях на юг от Тасаре. А Buslacen'у он же готов отождествить со старым нумидийским городом Lacena. Mesnage «L'Afrique chrétienne» pp. 206. 186. Paris 1912.

¹⁴⁰⁴ - Причем не лишена остроумия догадка Harnack'а, что в этот список вошли только епископы солидарные с Киприаном и, более или менее, сочувствующие карфагенской крещальной практике. Большинство же мавретанцев, несогласных со всем этим, не являлось и на собор, почему в протоколе большего карфагенского собора 256 года и могло оказаться только два мавретанских епископа. Так что общая цифра епископов североафриканской церкви времен Киприана, по мнению Harnack'а «wird wohl schwerlich mehr als с. 150 betragen haben» Mission... II, 243 s.

¹⁴⁰⁵ - Что в эпоху Киприана г. Ламбеза играл заметную роль и в церковной жизни, это достаточно подтверждается борьбой Карфагенской церкви с известным еретиком Приватом, епископом Лабмезитанской колонии См. выше, стр. 407, 533 и 620.

¹⁴⁰⁶ - В списке унициальных епископов имеются еще следующие имена: 1)Ампий (1 спис. 21 место), 2) Антониан (3–47), 3) Вериан (1–31), 4) Гаргилий I (3–41), 5) Гаргилий II (3–43), 6) Максим (3–34), 7) Модиян (3–39), 8) Манфаи (1–29), 9) Нампул (3–46), 10) Прокл (3–38), 11) Циттин (3–40). Любопытно отметить, что во втором списке вовсе не оказывается одиноких имен, и что почти все здесь перечисленные имена, за исключением трех, принадлежат одному и тому же списку, именно, третьему. Не говорит ли это о том, что третий собор был не только полнее, двух предыдущих (это, несомненно, доказывается и большим количеством подписей), но и захватил новые, еще прежде неизвестные епископские кафедры, главным образом, вероятно, из Нумидии, на что указывает в своем письме и Киприан карфагенский? – Epistula LXXIII, 1, 779. русский перевод 60-ое, 332 стр.

¹⁴⁰⁷ - В особенности это должно заметить про самые начала списков, первый начинается именами: Либерал, Калдоний, Никомед, Цецилий, Юпий; третий – Либерал, Калдоний, Юний, Прим, Цецилий. Второй – Цецилий, Прим, Поликарп: четвертый – те же три первых имени.

¹⁴⁰⁸ - Тенденция эта больше чувствуется, чем осязательно доказывается. Последнего трудно достигнуть еще и потому, что, ведь, количество епископских имен в разных списках далеко неодинаково, вследствие чего почти не поддаются точному учету и колебания мест в списках. Однако, принцип старшинства епископов подметил здесь и Benson. *Op. cit.* Appendix H. 568 p. О важном значении «старейшинства» епископов в VI–V в. в Африке см. у профессора Болотова «Лекции...» III, 267 стр. СПб. 1913.

¹⁴⁰⁹ - Monceaux «*Op. cit.*» II, 61 p. Ср. еще: 65 p.: «Dans les listes d'évêques, comme on l'a vu il n'y a pas trace de classement methodiques par provinces ou par région, ni de hiérarchie d'aucune sorte, ni de préséance, si ce n'est qui le président de l'assemblée est toujours l'évêque de Carthage».

¹⁴¹⁰ - H. Leclercq «L'Afrique chrétienne» I, 174.

¹⁴¹¹ - Ibidem 175: «Elle (Karthago) se trouvait, vers l'an 250, établie sur im pied analogue à celle de Rome».

¹⁴¹² - Monceaux II, 66.

¹⁴¹³ - Hefele-Leclercq I, I, 5–6.

¹⁴¹⁴ - См. полный перевод этого памятника в конце книги, приложение I.

¹⁴¹⁵ - Г. Шульц «Латино-русский словарь», изд. 8-ое. стр. 136. СПб. 1894.

¹⁴¹⁶ - См. выше, стр. 476 –478.

¹⁴¹⁷ - Таким превосходным знанием Св. Писания особенно выделяется, например, «мнение» пятого епископа – Немезиана из Тубун, а также седьмого – Луция из Кастро-Гальбы, двадцать седьмого – Квиета из Бурука, тридцать седьмого – Винцента из Тибары, сорок седьмого – Павла из Оббы и многих других.

¹⁴¹⁸ - См. выше, стр. 476–480, 494–495, 519 и т.д.

¹⁴¹⁹ - *Sententiae episcoporum* Hartel, v. III, p. I, p. 1. Неудачно, на наш взгляд выбранную Hartel'ем форму «*praesentibus* (ее не с чем согласовать в данном, придаточном предложении; относить же ее к предыдущим словам: *presbyteris et diaconibus* – не позволяет ни грамматический, ни логический смысл текста) мы предпочитаем заменить при переводе более идущим к делу вариантом: «*praesente*», тем более, что он дан в трех древних кодексах – LТv.

¹⁴²⁰ - См. выше, стр. 382, 403, 456–460.

¹⁴²¹ - Так, между прочим, истолковано это место в диссертации профессора Вл. (архимандрита Илариона) Троицкого «Цит. сочин.» 397. Но дальше сам же автор приводит несколько авторитетных свидетельств (Киприана, Корнелия), из которых с достаточной убедительностью открывается далеко не пассивное поведение клира и народа на соборах древней церкви. Довольно близко к истине подходит профессор Н. С. Суворов, который несмотря на все свое принципиальное нежелание допускать клириков и мирян на церковный собор, все же принужден был, по долгу научно-исторического беспристрастия, признать, что на древне-церковные соборы «при живом всеобщем интересе к делам церкви, собирались все верующие. Так было на соборах при Киприане и на других, о которых говорит Евсевий... Все одушевлены были одним духом, и епископы находились под нравственным давлением со стороны паствы. Нельзя сказать, чтобы клир и миряне имели тогда право не только решающего голоса, но даже и того, который мы называем теперь совещательным. Можно сказать только, что епископы знали, что за ними стоят верующие, которые могут принять и не принять их решения (курсив наш)». «Журналы и протоколы Предсоборного присутствия», I, 10.

¹⁴²² - *Epistula* XLIII. 7, 596. русский перевод 34-ое, стр. 194. Ср. стр. 460 прим. 1-е.

¹⁴²³ - *Epistula* XLIII, 1, 597. Р. е. 35-ое, 195.

¹⁴²⁴ - *Sententiae episcoporum*·, «прочитано было письмо Юбайяна к Киприану, а также и ответное – Киприана к Юбайяну о подлежащих крещению еретиках, и то, что после сего Юбайян

отписывал Киприану». Первое письмо – самый запрос Юбайяна к Киприану, свидетельствовавший о колебательности взглядов автора. Второе – обстоятельный ответ Киприана, рассеявший все сомнения Юбайяна; и третье – благодарственное письмо Юбайяна к Киприану. Из всех этих писем до нас дошло лишь одно, но зато самое важное, именно, второе письмо, т.е. ответное письмо Киприана к Юбайяну. Epistula LXXIII, 778–779 р. русский перевод 60-ое, 331–350.

¹⁴²⁵ - «Кресцент из Цирты сказал: по прочтении письма возлюбленного нашего Киприана к Юбайяну, а также и к Стефану...» «Sententiae episcoporum», ed. Hartel, 441.

¹⁴²⁶ - Epistula LXXII, «Cyprianus et caeteri (указание на собор) Stephano fratri», 775–778. русский перевод 59-ое «Письмо к папе Стефану о соборе», 328–331.

¹⁴²⁷ - Monceaux: «et la reponse menaçante du pape». Op. cit. II, 60. Свою догадку Monceaux остроумно опирает на то место из вступительной речи Киприана, в котором последний делает намек на «страх тиранической угрозы», очевидно, содержащейся в ответном, угрожающем письме папы. Ibid. p. 60. п. 4.

¹⁴²⁸ - Monceaux. «Voilà de belles, paroles, d'autant plus éloquentes que le président de cette assemblée d'évêques, si liberal, si respectueux de tous les droits, était le chef reconnu, incontesté, de toute l'Afrique chrétienne». II, 60–61.

¹⁴²⁹ - Считаю нелишним напомнить то, что уже отмечено было нами выше, на стр. 284–285 настоящего исследования и что касается несомненного родства карфагенского канона о перекрещивании с «Правилами Св. Апостолов» (46 пр.) и «Апостольскими Постановлениями» (VI, 15; VII, 39). Можно добавить к этому разве только то, что очень многое из «Мнений епископов» до буквальности сходно с теми библейскими цитатами и той логической аргументацией, какие имеются в тексте «Правил» и «Постановлений», откуда законен вывод, что основная редакции тех и других к половине III века уже достаточно определилась и была широко популярна.

¹⁴³⁰ - Священник Алексей Молчанов «Св. Киприан Карфагенский и его учение о церкви», стр. 155.

¹⁴³¹ - Об этом свидетельствует оживленная переписка св. Дионисия александрийского с целым рядом римских церковных деятелей (к папам Дионисию, Стефану, Сиксту, пресвитеру Филимону), о которой говорит Евсевий – VII, 2, 4, 5 и 7, 399–405 стр. А также – все большое полемическое письмо Фирмилиана кесарие-каппадокийского *Epistula LXXV*, 810–827. русский перевод 374–388.

¹⁴³² - Довольно ясный намек на такую надежду собора усматриваем мы в следующих словах вступительного слова Киприана: «каждый епископ, но праву своей свободы и власти, имеет собственное решение и на столько же не может быть судим от другого, насколько и сам не может судить другого. Но все мы ждем суда Господа нашего Иисуса Христа, который один и только Он один имеет власть и поставления нас к управлению в Его церкви и суждения за наш поступок».

¹⁴³³ - Дюшен «История древней церкви», I, 287 стр.

¹⁴³⁴ - *Epistula LXXV*, Firmilianus Cypriano fratri in Dormino s. 810–827 р. русский перевод 374–385 стр. Одни из авторов признают формальное отлучение состоявшимся (Baronins, Fechtrop, Harnack, Nelke и другие), другие ограничивают его лишь моментом угрозы (Benson, Bardenhewer, Grisar, A. d'Alès etc.).

¹⁴³⁵ - «Ибо что может быть смиренномудреннее и кротче, как войти в разлад с таким множеством епископов, – как по поводу разного рода несогласий прерывать мир, то с восточными (мы думаем вам это не безызвестно), то с вами – южными»? русский перевод 387 стр. *Epistula LXXV*, 25, 826 р. По крайней мере, Функ посылку папой Стефаном грозного, отлучительного письма и на восток к епископам Фирмилиану и Эллану считает твердым фактом, – «Церковная история», 59 стр.

¹⁴³⁶ - См. выше. стр. 248.

¹⁴³⁷ - «Но ни авторитет многолюдных соборов, ни сильная аргументация Киприана, ни кроткие увещания александрийского епископа, ничто не могло склонить римского епископа к

уступчивости». Священник А. Дружинин «Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа александрийского», стр. 218. Казань 1900. Попутно отметим здесь и то, что Дружинин удачно реабилитирует св. Дионисия александрийского от всех тенденциозных попыток представить его или сторонником какой-либо одной практики (по одним – римской, по другим карфагенской), или лицом, не имевшим своего собственного взгляда на спорный предмет и потому постоянно колебавшимся. В противовес этому, Дружинин не без успеха доказывает, что Дионисий александрийский имел определенный взгляд на спорный предмет, и взгляд самый правильный и надлежащий, который позднее был принят и вселенскими соборами. Особенно полезным для целей автора оказалось новооткрытое письмо Дионисия александрийского к «Дионисию и Стефану, представителям римской церкви», фрагменты которого приводит Pitra «*Analecta Sacra*» t. IV, p. 170 и 413–414.

¹⁴³⁸ - Главные доказательства состоявшегося примирения римской церкви с карфагенской почерпаются из *Vita Cypriani*, где, во-первых, Сикст (или Ксис) характеризуется, как «священник добрый и мирный» (*bono et pacifico sacerdote*), а во-вторых – говорится, что имя папы Сикста было внесено в диптихи африканских церквей, что являлось несомненным знаком церковного общения. *Vita Caes. Cypri. CV*, 14.

¹⁴³⁹ - *Concilium Arelatense primum*, can. VI: «Относительно Африканцев, которые пользуются своим законом, чтобы перекрещивать (*rebaptizent*), постановлено (*placuit*), что если кто-либо из ереси придет к церкви, то его вопрошают о символе; и если убедятся, что он крещен во имя Отца и Сына и Св. Духа, то на него только возлагают руку, чтобы он получил Св. Духа. Если же спрошенный не ответит такой троичности, то он крещается». *Lauchert-Krüger* – 27 s.

¹⁴⁴⁰ - S. Aur. Augustini «*De baptismo libri septem*» ed. CSEL, recen. M. Petschening Vol. LI, 145–375 p. Lips. 1908. обстоятельная интерпретация взглядов блаженного Августина дана в диссертации профессора Вл. Троицкого – (арх. Иллариона) Цитируемое сочинение 530 и следующая. Основная идея всей полемики Августина та, что донатисты, цепляясь за

букву Киприана, не следуют духу его учения и его живому примеру, каким он постоянно учил что из-за разногласия в частных мнениях епископов не должно разрывать мирного общения церквей.

¹⁴⁴¹ - См. у Ad. Harnack'a GAL I, I, 409 s.

¹⁴⁴² - I Вселенского собора, пр. 8-ое и II Вселенского собора 7-ое. См. у Lauchert-Krüger «Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Concilien» XII, 39 и 86–87 s. По-русски в издании Общества любителей духовного просвещения, «Правила св. вселенских соборов» вып. II, 35 и 117 стр. М. 1897 и епископа Никодима «Правила православной церкви с толкованиями» I, 206–210 и 271–286 стр. где очень обстоятельное изложена историческая сторона этих канонов. СПб. 1911. См. также и специальную монографию Dr. I. Ernst'a «Die Ketzertaufangelegenheit in der altchr. Kirche nach Cyprian». Mainz 1907.

¹⁴⁴³ - Обычный прием ультрамонтантствующих авторов относительно осеннего собора 256 года состоит в выяснении того, что он будто бы не носил оппозиционного характера и даже совершенно не имел в виду папы Стефана. С письмом же епископа Фирмилиана церемонятся еще меньше, попросту отрицая его подлинность (M. Molkenbuhr, Tizzani). Впрочем, новейшие католики уже не разделяют подобных, ненаучных приемов (Bardenhewer, Monceaux. Leclercq etc.) и самое большее – пытаются лишь несколько все это смягчить и ослабить. Небезынтересные подробности полемики по данным пунктам католиков и протестантов см. в особом приложении у Leo Nelke Op. cit. 141–148 s. и специальную монографию I. Ernst'a «Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit», 39–63 s. Mainz 1905, а также два специальных отдела в известной монографии Benson'a – «Firmilian and letter» и «On the Genuineness of the Epistle of Firmilian». Op. cit. 372–390 p.

¹⁴⁴⁴ - Источники: Главным самостоятельным первоисточником является Eusebius, VII, 27, 28, 29 и 30 с. В изд. Kirchenväter-Comm. Preuss. Acad., recens. Ed. Schwartz, Zweiter Band, zweiter Teil, Leipzig, 1909, 702–715 s. Евсевий, VII, XXVII–XXX гг., 445–455 стр., СПб., 1848. Его же «Изложение хроники Евсевия Памфила», сделанное блаженным Иеронимом,

Творения блаженного Иеронима Стридонского, ч. 5, 386 стр., Киев, 1879 год. S. Hieronymus, «Lib. de Viris illustribus», cap. LXXI. Русский перевод, ч. 5, стр. 327. Фрагменты диспута епископа Павла с пресвитером Малхионом, кроме приведенных у Евсевия, еще у Imp. Justinian. in tractatu «Contra Monophysitas», ed. A. Majo in Scriptorum Veterum et Novae Collecti. 299 p., t. VII. Leont. Byzant., «Adversus Nestorianos et Eutychianos», lib. III. Concil. Ephesin. «in Contestatione ad Clerum CP.» Petrus Diacon «De incarnatione ad Fulgentium», Epistola Synodica ad Dionysium et Maximum. По существу дела, большинство этих фрагментов – ничто иное, как распространенная редакция кратких Евсевиевых известий. Лучшая сводка всего этого, наиболее ценного исторического материала, снабженная некоторым критическим аппаратом, дана M. J. Routh², III, Concilium Antiochenum contra Paulum Samosatenum, 287–316 p., Oxonii, 1848 год. Добавочный, но уже менее достоверный материал предлагает еще Mansi, Op. cit., I, с 1032 sq., а именно: Epistola beati Dionysii adv. Paulum Samosatensem, 1039–1047, по-гречески и по-латыни. Продолжением письма служат Pauli Samosatensi haeretici decem quaestiones, quas Dionysio Alexandrino proposuit, трактат, изложенный в вопросо-ответной форме, с 1047–1088. Правда, Harnack считает оба последних трактата неподлинными (entschieden unecht – RE3, 13, 319, 29 s.), но все же не лишенными известного значения для знакомства с внутренней стороной дела. Сравнительно гораздо меньше значения и интереса имеют явно подложные сочинения, приводимые Caspari (Quellen, IV, s. 161) и Mansi (IV, 1010), а именно – у первого мнимый никейский символ против Павла Самосатского, а у второго – упоминание о Павле в обличении Нестория. Гораздо большее значение тот же Harnack придает открытому Майем фрагменту Λόγοι πρὸς Σαβίνον, извлеченному из одного антимонофелитского сборника «doctrinae Patrum de Verbi Incarnatione», приложенного к сочинениям патриарха Анастасия. Λόγοι эти имеются и в цитированном издании Routh³, ed. altera, III, 328–329 p. К источникам второго рода, или производным, относятся довольно многочисленные упоминания об учении

Павла Самосатского и его соборном изобличении, имеющиеся в сочинениях древне-церковных писателей и в постановлениях древних соборов. Всего больше таких упоминаний можно находить у святого Афанасия Великого (cont. Apollin. II, 3, IX, 3; de synodis Arimin. et Seleuc. 26, 43, 45, 51, 93; Oratio cont. Arian. II, 43), у Илария Пикт. (De synodis. 86, 1200 p.), святого Григория Нисского (Antirrhet. Adv. Apoll. § 9, 141 p.), у святого Василия Великого (Epistulae, 52), у святого Епифания (Haereses, 65), у папы Иннокентия I (Epistulae, 22), у диаконов Василия и Феодора из Ретики (Routh³, ed. altera, III, 327 и 357 p.), у Фотия (Codex, 229), в 19 каноне I Вселенского собора и в деяниях соборов V века, упоминаемых блаженным Августином (44), Филастрием (Haereses, 64), Феодоритом (Historia ecclesiastica, II, 8), Созоменом (Historia ecclesiastica, IV, 15) и другими. Подробности ниже, в IV отделе этой главы.

Литературная обработка источников, кроме не раз уже названных важнейших сборников Routh и Mansi, дана главным образом в сочинениях Ad. Harnack'a: Geschichte der altchristlichen Literatur (GAL), I, II, 520–525 s., 1893; Christliche Literatur (ChAL), II, 135–138, Leipzig, 1904 г. и RE³, 13, 319 s. O. Bardenhewer'a «Geschichte der altchristlichen Literatur», II, 232–235. C. P. Caspari «Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel», 161–172 s., Christiania, 1879. Hahn'a «Bibliotheca der Symbole», 2-е издание, § 85 и 89. С историко-догматической стороны лучшие обработки принадлежат Ad. Harnack'у «Lehrbuch der Dogmengeschichte»⁴, 4-е издание, I b., 722–732 s., Tübingen, 1909 и Ejiusdem in RE³, Monarchianismus, 13, 318–324 s. J. Tixeront «Histoire des dogmes», 429–433, 1905. J. Schwane «Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit», 2-е издание, Freiburg im Breisgau, 1892. Профессор А. А. Спасский «История догматических движений», стр. 161 и следующая. Профессор В. В. Болотов «Динамическое христианство Павла Самосатского» из «Лекций по истории древней церкви», II, 332–337, СПб., 1910. Профессор Анатолий Орлов «Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского», 143–152 стр., Сергиев Посад, 1908. Из специальных монографий о Павле Самосатском укажем две древнейших – Ehrlich'a «De erroribus Pauli Samosat.», Lipsiae,

1745 и Feurlin'a «De haeresi Pauli Samosat.», Göttingen, 1741 и одну новейшую – A. Réville «La Christologie de Paul de Samosate» (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, VII, 189–208). Кроме того, о личности Павла Самосатского см. в соответствующих отделах церковных историй Moeller-Schubert, Hergenröther-Kirsch, Funk, Duchesne и т.д. А также в специальных статьях богословских и церковно-биографических словарей Herzog-Hauck, Wetzer-Welte, Smith-Wace (Wace-Piercy), Vacant-Mangenot, Cabrol, Baudrillart – Vogt-Rouziès ets. Специально об антиохийских соборах по делу Павла Самосатского см. у Hefele-Leclercq «Opus cit.», I, I, 195–208, Ab. Migne «Dictionnaire des Conciles», I, 132–138 p., 1848 и небольшую, но очень содержательную монографию S. Pape «Die Synoden von Antiochien», 1903.

¹⁴⁴⁵ - Ср. выше, стр. 523.

¹⁴⁴⁶ - Epistule LXXV, 4, 813 p. русский перевод 376 стр.

¹⁴⁴⁷ - Eusebius, VI, XLIII, 396 стр. См. выше стр. 255.

¹⁴⁴⁸ - Mansi, Tillemont, Hefele и другие.

¹⁴⁴⁹ - См., например, стр. 259, 352–353 и другие.

¹⁴⁵⁰ - См. выше, стр. 643-я, прим. 2.

¹⁴⁵¹ - Жертвой этого гонения пал св. епископ Киприан карфагенский – † 31 августа 258 года, а почти годом раньше и папа Стефан.

¹⁴⁵² - Евсевий, VII, X, 408 стр.

¹⁴⁵³ - Eusebius, VII, 30, 8. 708 s.: «Καὶ δοικηνάριος μᾶλλον ἢ ἐπίσκοπος θέλων καλεῖσθαι». Отсюда открывается, что Павел занимал гражданскую должность «дуценария» (от ducenti «двести», как получающий двести тысяч сестерций жалованья), т.е. правительственного прокуратора, заведовавшего сбором государственных доходов и податей, нечто в роде современного министра финансов. Ducenarius procurator и ducenarius iudex – два высших правительственных чиновника, оплачиваемых двухсоттысячным окладом – A. Neander «Allgem. Geschichte...» I, 332, n. 1. Ad. Harnack «Mission und Ausbreitung...» II, 107 s.

¹⁴⁵⁴ - Ясные следы такого двойного течения проходят через всю историю древне сирийской церкви, как свидетельствует

один из авторитетных её исследователей – профессор Кембриджского университета F. C. Burkitt «Early Eastern Christianity», London, 1904. См. русский перевод профессора А. И. Сагарды «Очерки по истории христианства в Сирии». Христианское Чтение, 1914 г. март, стр. 403.

¹⁴⁵⁵ - Athanas «Historia Arian. ad Monachos» 71 с. Ἰουδαία ἣν Ζηνόβια καὶ Παύλον προέστη τοῦ Σαμοσατέως». Творения св. Афанасия Великого «Послание епископа Афанасия к монахам» («История ариан») гл. 71: «Покровительница Павла Самосатского была иудеянка», ч, 2, стр. 163. Сергиева Лавра 1902.

¹⁴⁵⁶ - M. Treppner «Das Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431. Würzburg 1891, s. 88: («Palmyra) – es ist die berühmte, von König Salomon erbaute Euphratstadt, das spätere Hadrianopolis... Heute ist es ein zerfallenes Dorf Fayd genannt». В основе этого известия лежит, очевидно библейское упоминание о г. Фадморе (еврейское обозначение פֶּדְמוֹר довольно близко по начертанию с פֶּלְמוֹר) – одним из отдаленных пограничных городов, построенных Соломоном для военных надобностей (3Цар.9:17). Моммсен, хотя и разоблачает вкравшуюся здесь ошибку отождествления двух различных, лишь несколько созвучных городов, однако, в глубокой древности такой ошибки (она уже имела место в 2Пар.2:4 и в переводе LXX) он и сам усматривает доказательство довольно раннего существования Пальмиры. Моммсен «Римская империя», V т. стр. 413, пр. 1. О том, что г. Пальмиры одно время был важным культурно-административным центром, говорит обильный эпиграфический материал, который так и известен в науке под именем: «пальмирских надписей». Он относится к трем первым векам христианской эры и касается, преимущественно, фактов римско-провинциального управления. Самая древняя надпись относится к 9 году до РХ В одной надписи 80 года по РХ упоминается «Клавдиева фила». С эпохи императора Адриана город называется Hadriana Palmyra, или просто Hadrianopolis.

¹⁴⁵⁷ - Выражаясь правильнее и точнее, надо говорить не об иудейском, а о семитическом влиянии, или духе, вообще. В

после пленную эпоху, во времена Иисуса Христа и первых веков новой эры, скорей, можно даже говорить о влиянии самой Пальмиры на тогдашнюю Иудею. Следы этого влияния яснее всего сказывались в языке. Жители Пальмиры говорили на, так называемом, «арамейском» языке, именно, на юго-западном его наречии, представлявшем из себя простонародный диалект семитического языка, значительно пострадавший от долговременного порабощения «арамлян» различными народами (египтянами, ассирийцами, вавилонцами, персами и другими). Вот этот-то вульгарный диалект, после вавилонского плена, стал господствующим языком и всей Палестины и самого Иерусалима. На нем говорили I. Христос и апостолы, как это видно из различных слов и оборотов Нового Завета. См. Fr. Buhl «Hebräische Sprache» RE3, 7, 508 sq. и Bolk «Aram», RE3, I, 774. Но Burkitt-Сагарда вносит поправку. См. Христианское Чтение, 1914 г. Май. В описываемую нами эпоху римского владычества пальмирцы очень стойко защищали право своего языка и добились того, что римляне признали за ними это право. Моммсен – 415–416 стр.

¹⁴⁵⁸ - Припомним, например, взаимную полемическую характеристику двух соперничавших между собой римских епископов – Калликста и Ипполита (см. выше, стр. 267), или подобную же характеристику Новациана у епископа Корнелия (выше, стр. 402, примеч.), или резко-грубую характеристику такого достойного столпа церкви, как карфагенский епископ Киприан, которого папа Стефан не постеснялся, однако ж, назвать и «врагом» Божьей церкви и лютым «волком» и даже «антихристом» (см. стр. 591).

¹⁴⁵⁹ - Приводимая Евсевием характеристика Павла Самосатского извлекается им из послания большего антиохийского собора (269 год). А это послание, по ясному свидетельству блаженного Иеронима, было отредактировано, или, проще говоря, даже написано, пресвитером Малхионом, главным оппонентом Павла, разоблачившим его на соборе – «Книга о знаменитых мужах», гл. LXXI, стр. 327.

¹⁴⁶⁰ - Eusebius, VII, 30, 8, 708: «καὶ δοικηνάριος μᾶλλον ἢ ἐπίσκοπος θέλων καλεῖσθαι». Rufin.: «cum se magis ducenarium

quam episcopum videri vellit», 709 p. Титул «дученариев» носили римские прокураторы второго класса, получавшие годовой оклад содержания в 200 тысяч сестерций. J. Marquardt «Römische Staatsverwaltung», 12, s. 558. Чтобы понять, каким образом, Павел самосатский мог стать римским дученарием в Антиохии, необходимо припомнить, что пальмирские владельцы (Оденат II и его жена Батт-Забай, или по-гречески Зиновия) были в то время, по милости Рима, как бы верховными наместниками и распорядителями всего востока, которые уже от себя ставили прокураторов по разным его городам. Вот, в Антиохию сирийскую, в качестве такого главного гражданского начальника и был поставлен ими христианский епископ Павел самосатский. См. Harnack «Mission und Ausbreitung»², II, 108 sq.

¹⁴⁶¹ - Eusebius, VII, 30, 6–16. 708–712. Евсевий, VII, XXX, 450–453 стр.

¹⁴⁶² - Об энергии и предприимчивости Павла свидетельствует уже одно то, что он с низов общественной лестницы поднялся почти на самый её верх, будучи обязан достигнутым успехом только одному себе. О природном же хорошем уме Павла и его незаурядной образованности говорит его богословствование, которое, хотя и не чуждо было ошибок и заблуждений, однако обнаруживало в Павле крепкую от природы и достаточно развитую от упражнения и самообразования философскую мысль. Ср. Дюшен – 318 стр.

¹⁴⁶³ - Ad. Harnack «Lehrbuch der Dogmengeschichte»⁴, I, 724 s. Tübingen 1909.

¹⁴⁶⁴ - Профессор А. Орлов «Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского», 144 стр. Сергиев Посад 1908.

¹⁴⁶⁵ - Ad. Harnack – 724 s.

¹⁴⁶⁶ - Профессор А. А. Спасский: «Общий характер системы Павла самосатского совершенно ясен и не вызывает никаких споров. Это есть вполне законченное и последовательно развитое учение динамического монархианства». История догматических движений, стр. 166.

¹⁴⁶⁷ - Профессор А. Орлов – 146 стр.

¹⁴⁶⁸ - Ad. Harnack – 725 s.

¹⁴⁶⁹ - Профессор В. В. Болотов «Лекции...» II, 334.

¹⁴⁷⁰ - В этом смысле нельзя не считаться с Newman'ом, который заметил о Павле, что он «скорей основатель школы, чем секты» – «Arians of the Fourth Century», p. 6.

¹⁴⁷¹ - H. Leclercq: «Quant à la personne du Christ, il en expulsait la notion du Logos et toutes les conclusions qu'on avait déduites, il se contentait d'un Christ humaine sans mélange de divinité. C'était le premier essai d'arianisme». Hefele-Leclercq I, I, 204, n. 1.

¹⁴⁷² - Определенную жалобу на это мы находим у Pape «Die Synoden von Antiochien», s. 11: «дальнейшее течение спора (после первого антиохийского собора 264 (265 г.) окутано туманом. Именно, спорен самый вопрос – что решающий собор (τελευταία σύνοδος) был только один, или имелся еще и второй? Последнее предположение опирается, главным образом, на вышеупомянутое двукратное пребывание Фирмилиана в Антиохии... Однако Евсевий ничего не говорит о втором большом соборе, хотя и говорит о многих соборных рассуждениях... Достоин внимания, что Феодорит, который выражается много яснее, говорит лишь о двух соборах» Op. cit. s. 11. В виду этого, R. Sohm «Kirchenrecht» предпочитает уклониться от определения точной цифры собора и стоять на почве евсеиева текста, неопределенно говорящего о «многих соборах» – s. 259. K. u. Schwartz, хотя и признает, что «известия о втором соборе настолько скудны, что его легко можно совершенно отрицать», однако сам высказывается за признание всех трех соборов. «Die Entstehung der Synoden» – s. 34–35. Hefele-Leclercq, хотя и отмечает, что «известное число историков... не желают признавать больше двух соборов», однако сам не разделяет такого взгляда и считает его ошибочным (à tort) – Histoire des conciles, I, I, 205. Автор статьи «Samosatenes» в Dictionary of sects, heresies... Blunt'a выражается колебательно: «Two councils certainly, perhaps three, were held at Antioch concerning this heresy» – p. 516. Автор монографии об антиохийском патриархате – Max Treppner говорит относительно сего даже само противоречиво: «unter ihm (Paul. Samos.) oder besser gegen ihm wurden zu Antiochien zwei

Synoden abgehalten, die eine um 264... die andere um 269 (s. 25)». А на с. 92: «Der Irrlehrer (Paul. Samos.) wurde auf den drei seinetwegen zu Antiochien gehaltenen Synoden seines Irrthums überführt und abgesetzt von den versammelten Bischöfen». Однако преобладающее большинство ученых определенно становится на сторону традиционного различения трех антиохийских соборов, разбиравших дело Павла. Harnack – GAL, I, II, s. 800. Bardenhewer – II, s. 232. Tillemont, III, 296–297. Migne «Dictionnaire des conciles», 133 s. Routh – III, 317 sq. Wace-Piercy «Dictionary of Christian biography» – p. 815. Профессор П. В. Гидулянов – «Митрополиты...», стр. 156. Профессор А. А. Спасский – «История догматических движений», стр. 164. Профессор В. В. Болотов «Лекции...», II, 332. Дюшен, История древней церкви, I, 316 и другие.

¹⁴⁷³ - Eusebius, VII, 27, 2. и 28, 1, 702–704. Евсевий, VII, XXVII–XXVIII, 446–447.

¹⁴⁷⁴ - Ad. Harnack ChAL, 263–264 an. II. 136 s. Leipzig 1904. Hefele – 264–265 an. «Op. cit.» I, 196 p. Но Leclercq в примечании его поправляет, указывая 263–264 год. Mansi высказывается неопределенно и колебательно, то за 266 год, то за 264, то, наконец, вместе с Баронием – за 255. Op. cit. – 1031–1032 p. Hardouini – circiter 265. Op. cit. Index. Migne, «Dictionnaire des Conciles», I, к 264 году – 135 p. Болотов – 264 год. Цитируемое сочинение 332 стр.

¹⁴⁷⁵ - Ad. Harnack, ChAL, I, 215: «Was das Todesjahr des Demetrianus und den Antritt des Paul von Samosata betrifft (i. J. 255 Einnahme Antiochiens durch Saporess, 260 kam die Stadt in die Gewalt von Palmyra, seit 264 ist Odenath unumschränkter Herr des Ostens, ermordet i. J. 267), so lässt sich die Angabe des Eusebius, Paulus sei unter Galliens resp. im 7 Jahr desselben (Herbst 259 (260) Bischof geworden, nicht kontrollieren...)» И еще: «Paul von Samosata wurde Bischof von Antiochien um d. J. 260», II, 135 s.

¹⁴⁷⁶ - Harnack – ChAL: Der im 12 Jahr des Gallienus (Eusebius, VII, 28, 3) gestorben ist 264–265, II, 58 s. Довольно подробно выясняет этот вопрос священник А. Дружинин «Жизнь и труды св. Дионисия Великого», который в заключение всего приходит к убеждению в наибольшей точности даты абиссинского аполога,

приурочивающего кончину св. Дионисия Александрийского к 9 марта 265 года – стр. 344.

¹⁴⁷⁷ - Eusebius, VII, 27, 2, 702 s. Евсевий, VII, XXVII, 446 стр.

¹⁴⁷⁸ - Дюшен «История древней церкви» I, 316 стр.

¹⁴⁷⁹ - Hartel – III p. 812 p. Epistula LXXV, 4. Рус. перевод писем Киприана, 376 стр.

¹⁴⁸⁰ - Аналогичный прецедент имел место в Бострийской церкви, где соборный суд над её епископом Бериллом также, по-видимому, организован был по просьбе и почину местной церкви и её пресвитерата. См. выше, стр. 335.

¹⁴⁸¹ - Eusebius, VII, 28, 1, 702 s. Евсевий, VII, XXVIII, 446 стр. Хотя здесь Евсевий, действительно, и не обозначает с надлежащей точностью, о каком из антиохийских соборов он говорит, однако сказанное может быть отнесено только к первым двум, так как о составе последнего антиохийского собора, еще более многочисленного и широкого по объему, Евсевий говорит отдельно, в последующих главах 29–30 той же книги. Eusebius, VII, 29, 1, 704 s. и 30, 1, 704 и 706 s. Евсевий, VII, XXIX–XXX, 447–448 стр.

¹⁴⁸² - Eusebius, VII, 27, 2, 702 s. Евсевий, VII, XXVII, 446 стр. «Дионисий александрийский был приглашаем на собор... и мнение свое об этом вопросе представил письменно». Ср. Eusebius, VII, 30, 3, 706 s. Евсевий VII, XXX, 449. Существует очень правдоподобная догадка, что передатчиком письма епископа Дионисия к антиохийской пастве и происходившему здесь собору был александрийский клирик Евсевий, впоследствии епископ Лаодикийский. Солидным основанием такой догадки служит случайная заметка о нем церковного историка Евсевия, в которой мы находим такие любопытные подробности: «а епархией Лаодикийскою, после Сократа, управлял уроженец города Александрии Евсевий. Повод же к переселению подало ему дело с Павлом (αἰτία δ' αὐτῷ τῆς μεταναστάσεως ὑπῆρξεν ἡ κατὰ τὸν Παῦλον ὑπόθεσις). Когда ради него он прибыл в Сирию, то тамошние любители божественного Писания, как некоему возлюбленному современному нам сокровищу благочестия, не позволили возвратиться домой».

Eusebius, VII, 32, 4, 718. Евсевий, VII, XXXII, 457. Из этих лестных для пресвитера Евсевия строк соименного ему церковного историка выходит, что как будто бы посол Дионисия не был только молчаливым передатчиком послания, но являлся красноречивым истолкователем Св. Писания, пленившим собой лаодикийцев, которые и выбрали его себе в епископы. А отсюда уже недалеко и до заключения о том, что свое красноречие и стойкость в вере Евсевий александрийский мог обнаружить ни где-либо еще, а именно на происходившем тогда антиохийском соборе. Следовательно, заключают из всего этого, клирик г. Александрии – Евсевий присутствовал на соборе по поручению своего больного и престарелого епископа и как бы заменял его собою. В таком случае мы получили бы первый случай делегации епископом на церковный собор своего клирика. Но даже признавая за этой гипотезой некоторую степень убедительности, мы все же находим ее еще очень проблематичной и не свободной от сильных возражений. Пресвитер (?) Евсевий мог по пути специально заехать к лаодикийцам и там показать себя, как знатока св. Писания. Да и в самой Антиохии он мог это сделать не на церковном соборе, в присутствии епископов (что было даже не в традициях, именно, александрийской церкви и за что, в частности, пострадал Ориген от епископа Димитрия), а гораздо удобнее, например, в богослужебном собрании местной антиохийской церкви, слух, о чем мог дойти и до соседней Лаодикийской церкви. Делегация отсутствовавших епископов производилась, обычно, через соседних епископов, как это мы видели в примере триполитанских епископов – *Sententiae episcoporum* 83.

¹⁴⁸³ - Eusebius, VII, 27, 2, 702: «οἱ δὲ λοιποὶ τῶν ἐκκλησιῶν ποιμένες ἄλλος ἄλλοθεν ὡς ἐπὶ λυμεῶνα τῆς Χριστοῦ ποιμνῆς συνῆσαν, οἱ πάντες ἐπὶ τὴν Ἀντιόχειαν σπεύδοντες». Евсевий, VII, XXVII, 446. Что касается поименного перечня славнейших епископов, данного в начале следующей, 28-й главы, то нельзя не отметить, что он почти всецело совпадает с перечнем того же Евсевия, помещенным несколько выше (VII, 5, 2, 638–640. Русский перевод, VII, V, 400–401), удостоверявшим мир церквей, наступивший после новацианской смуты. Нельзя ли

видеть в таком объединении целой группы церквей зарождение будущего антиохийского патриархата? Срав. выше, стр. 524, примеч. 1.

¹⁴⁸⁴ - Eusebius, VI, 46, 3, 628: «ὕπὸ τε Ἑλένου τοῦ ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας ἐπισκόπου καὶ τῶν λοιπῶν τῶν σὺν αὐτῷ». Евсевий, VI, XLVI, 396. Срав. выше, стр. 525.

¹⁴⁸⁵ - Eusebius, VII, 28, 1, 702: «μυρίους τε ἄλλους οὐκ ἂν ἀπορήσαι...» Ruf.: «quos longum est enumerare per singulos». Ibid. 703. Евсевий, VII, XXVIII, 446: «не трудно бы насчитать множество и других» (перевод слишком свободен). Но μυρίους Евсевия – всё же, конечно, гипербола, хотя и невинная, так как она слишком очевидна.

¹⁴⁸⁶ - Eusebius, VII, 28, 1, 702: «ἅμα πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις τῆς αὐτῆς ἕνεκεν αἰτίας ἐν τῇ προειρημένῃ πόλει συγκροτηθέντας». Буквальный русский перевод: «вместе с пресвитерами и диаконами ради той же причины (то есть дела Павла) в вышеназванном городе собравшихся». Руфин же даёт более свободный перифраз: «sed et presbyteri quam plurimi et diaconi ad supra dictam urbem causa conpescendi, immo delendi novi hujus dogmatis convenerunt». Ibid. s. 703.

¹⁴⁸⁷ - Так поступает, например, даже Tillemont, «ils (episcopi) vinrent en effet de tous costez, et en tres grand nombre, outre les Prestres et les Diacres». Op. cit. IV, p. 294. И Hefele: «et bocoup d'autres évêques, des prêtres et des diacres». Op. cit. I, 196. Но Mansi предпочитает вовсе обойти молчанием этот, не совсем симпатичный для него элемент. Op. cit. I, 1032.

¹⁴⁸⁸ - См. об этом выше, стр. 128.

¹⁴⁸⁹ - См. выше, стр. 211 и следующая, а также стр. 490.

¹⁴⁹⁰ - Eusebius, VII, 28, 2, 702. Евсевий, VII, XXVIII, 441 стр.

¹⁴⁹¹ - В таком духе понял слова Евсевия и церковный историк Руфин, который соответствующее место из истории Евсевия перевёл так: «hi igitur omnes saepius in unum coeuntes Paulum Samosatenum statuentes in medio... me tamen uno id aut secundo tantum concilio ad finem perducere potuerunt, sed et conventum saepe est absque operae pretio discessum», VII, 28, 1, 703 s.

- ¹⁴⁹² - Eusebius, VII, 30, 4, 706. Евсевий, VII, XXX, 449 стр.
- ¹⁴⁹³ - Такое понимание данного текста Евсевия частично находим мы еще у Tillemont'a: «ce qui marque assez clairement qu'il se tint diverses Conciles sur cette affaire, et diverses sessions dans chaque Concile». Op. cit. IV, 296.
- ¹⁴⁹⁴ - Karl von Schwartz «Die Entstehung der Synoden», s. 36.
- ¹⁴⁹⁵ - Ibid. VII, 28. 2, 702–703. Евсевий, XXVIII.
- ¹⁴⁹⁶ - Eusebius, VII, 30, 4, 706 s. Евсевий, VII, XXX, 449 стр.
- ¹⁴⁹⁷ - Тем более, что у отцов антиохийских соборов сравнительно на свежей памяти был и совершенно аналогичный пример такого благоприятного исхода, – разумею собор Бострийской церкви, по делу её епископа Берилла. См. выше, стр. 328 и следующая.
- ¹⁴⁹⁸ - Профессор А. Спасский: «Диалектика, которой владел Павел в совершенстве, позволяла ему хорошо оправдываться от возводимых на него обвинений». Цитируемое сочинение 164. Об утонченности богословствования епископа Павла см. у Дюшена, I, 318.
- ¹⁴⁹⁹ - Eusebius, VII, 30, 4, 706: «ὁ δὲ Φιρμιλιανός, καὶ δις ἀφικόμενος, κατέγνω μὲν τῶν ὑπ' ἐκείνου καinovotoμouμένων». Евсевий, VII, XXX, 449.
- ¹⁵⁰⁰ - Eusebius, VII, 29, 1, 704. Евсевий, VII, XXIX, 447.
- ¹⁵⁰¹ - E. Venables «Paulus of Samosata» in Dictionary, Wace-Piercy, 815 p.: «the date is non precisely known». Профессор А. А. Спасский: «ни этот собор (264 год), ни следующий, год которого неизвестен, не смогли уличить Павла в заблуждениях». Цитируемое сочинение 164. Hefele: «la date de cette réunion n'est pas bien connue».
- ¹⁵⁰² - Hardouini – «Antiochenum II adversus Samosatenum» 268 an. Index.
- ¹⁵⁰³ - Впрочем, Hardouin, Mansi, Routh и т.д. именно, этому второму собору приписывают составление особого, соборно-увещательного послания к Павлу – Op. cit. I. Index.
- ¹⁵⁰⁴ - Апостольский собор в Иерусалиме, занимающий свое особое положение и место, здесь конечно в счет не идет.

¹⁵⁰⁵ - Eusebius, VII, 29, 2, 704: «οὗτός γέ (Μαλχίων) τοι ἐπισημειουμένων ταχυγράφων ζήτησιν πρὸς αὐτὸν ἐνστησάμενος, ἦν καὶ εἰς δεῦρο φερομένην ἴσμεν». И ещё: VII, 30, 1, 704: «μίαν δὲ οὖν ἐκ κοινῆς γνώμης οἱ ἐπὶ ταῦτὸν συγκεκροτημένοι ποιμένες διαχαράξαντες ἐπιστολήν». Евсевий, VII, XXIX, 448.

¹⁵⁰⁶ - Eusebius, VII, 30, 11, 710: «ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνημάτων δείκνυται πολλαχόθεν». Евсевий, VII, XXX, 452.

¹⁵⁰⁷ - Routh, «Annotations in synodum Antiochenum»: «ὑπομνημάτων – Acta autem illa Synodi Antiochenae, nihil aliud erant, quam disputatio Malchionis adversus Paulum Samosatenum, quae a notariis excepta fuerat, ut supra dixit Eusebius». Op. cit. III, p. 341. Справ. O. Bardenhewer, II, 235.

¹⁵⁰⁸ - Hieronymus, «De viris illustribus», CLXXI: «Malchion, disertissimus Antiochenae ecclesiae presbyter, quippe qui in eadem urbe rhetoricam florentissime docuerat, adversum Paulum Samosatenum, qui Antiochenae ecclesiae episcopus dogma Artemonis instaurarat, excipientibus notariis disputavit: qui dialogus usque hodie extat. Sed et alia grandis epistola ex persona synodi ab eo scripta». Блаженный Иероним, «Книга о знаменитых мужах», гл. LXXI, ч. 5, стр. 327.

¹⁵⁰⁹ - Concilium Ephesinum in «Contestatione ad Clerum», ed. Labbe, p. 337. Imper. Justinianus in tractatu «Contra Monophysitas» ab Angelo Maio edito in tomo VII Scriptorum Vet. et Novae Collectionis, p. 229. Leontius Byzantinus «Adversus Nestorianos et Eutychianos», lib. III, e codice MS. Bodleiano. Petrus Diaconus in lib. «De incarnatione et gratia Domini Christi ad Fulgentium», c. III, p. 78, t. VI Bibliothecae Patrum Coloniae Agrippinae necnon inter Opera Fulgentii Ruspensis. Цитация сделана по Routh'у «Reliquiae Sacrae»², где все эти фрагменты приведены полностью и даны с латинским переводом. Op. cit. III, 300–302.

¹⁵¹⁰ - Ученый иезуит Fridrichus Turrianus (умер 1584), известный и под сокращенной французской фамилией Fr. Torres. Он горячо полемизировал против «магдебургских центурий» и в жару полемики не пренебрегал излюбленным иезуитским приемом – открытия, или точнее, фабрикация древних документов. С одним из таких фабрикатов Turrian'a мы уже

имели дело в самом начале настоящего исследования. См. стр. 92 и следующая.

¹⁵¹¹ - Полностью, и даже в двух параллельных текстах (греческом и латинском), приведена вся – эта литература у Mansi Op. cit. I, 1033–1100 р. Два главных послания: 1) шести епископов и 2) большего антиохийского собора даны и в сборнике Routh, III, 289–299 и 303–313.

¹⁵¹² - Даже мало критичный Mansi и тот, помещая письмо Дионисия к Павлу, сопровождает его решительным примечанием Valesii, что письмо это *falsa et supposita creditur*. Впрочем, сам-то Mansi, далее, берет его под свою защиту и ложным, или ошибочным считает только указание на адресата; самый же текст послания признает подлинным. Op. cit. 1040, n. 1.

¹⁵¹³ - Лучшая научная защита их, хотя очень осторожная и условная дана Ad. Hamack'ом, «Geschichte d. Altchristl. Litteratur» I, II, 550–524. И еще «Die Chronologie d. altchristl. Litteratur» II, 135–138. А наиболее серьезная критика их принадлежит ученому католическому патрологу О. Bardenhewer'у «Geschichte der altkirchlichen Litteratur» II, 234–235.

¹⁵¹⁴ - Eusebius, VII, 30, 2, 706. Евсевий, VII, XXX, 449 стр.

¹⁵¹⁵ - Eusebius, VII, 28, 1, 702. Евсевий, VII, XXVIII, 447 стр.

¹⁵¹⁶ - Евсевий, VII. XXVIII, 446: нетрудно бы насчитать множество и других собравшихся тогда по сему делу... Но наиболее славившиеся были именно эти Eusebius, VII, 28, 2; 702.

¹⁵¹⁷ - Евсевий, VII, XXX, 449: «Фирмилиан... спешил опять достигнуть Антиохии и уже доехал до Тарса, но между тем, как мы собрались, приглашали его и ожидали, скончался». Eusebius, VII, 30, 5, 706–708.

¹⁵¹⁸ - О. Bardenhewer II: 274–275. По Suidas Григорий Чудотворец скончался в гонение Аврелиана (270–275). Но Harnack этому известию цены не придает. ChAL, II, 97.

¹⁵¹⁹ - Опору для сего дает и Руфин, который в текст Евсевия, после слов Малхион и Лукий сделал вставку –

«presbyteri» – VII, 30, 2, 707.

¹⁵²⁰ - Συλλυκιανιστά – выражение Ария в письме к Евсевию Никомидийскому. Eriphanius, Haeres. 69, 6. Theodor. Hist. eccl. I, 4.

¹⁵²¹ - Eusebius, 30, 2, 706. Евсевий, VII, XXX, 448.

¹⁵²² - Eusebius, VII, 30, 3, 706 s. Евсевий, VII, XXX, 449.
Конца этого фрагмента мы здесь не помещаем, так как уже приводили его выше.

¹⁵²³ - Последующие церковные писатели пытаются дать даже точную цифру присутствовавших на последнем соборе епископов. Св. Афанасий александрийский говорит о 70 епископах (De Synod. Arim. et Seleuc.), а Иларий Пиктавийский о 80 епископах (De Synodis). Монах же Василий в актах четвертого вселенского собора говорит даже о 180. Но такое преувеличенное показание считают явной ошибкой переписчика и держатся обыкновенно средней цифры Илария. См. подробности об этом у нас ниже.

¹⁵²⁴ - Eusebius, VII, 30, 17, 712 s Евсевий, VII, XXX, 453–454 стр.

¹⁵²⁵ - По сознанию древних христиан, каждая местная церковь отображала в себе всю вселенскую церковь, только, так сказать, в различном масштабе: подобно тому, как, например, один и тот же солнечный диск, по-своему отражается и в целом море воды, и в любом наполненном ею сосуде и даже в каждой мельчайшей её капле. В этом мы усматриваем новое и весьма веское подтверждение принятого нами взгляда Sohm'a на соотношение вселенской и местной еклесии. См. выше, стр. 473 и следующая.

¹⁵²⁶ - С подлинным историческим материалом о таких «грамотах» мы неоднократно встречались выше, см., например, в предыдущей главе спор Корнелия с Новацианом, стр. 420 и следующая. А также статью Funk'a «Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters», Kircheng. Abhandlungen und Untersuchungen, I, 23–39 s. и брошюру Th. Zahn'a «Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte». Hannover, 1877.

¹⁵²⁷ - Моммсен «Римская история», т. 5, стр. 430.

¹⁵²⁸ - Eusebius, VII, 30, 19, 714: « Οὕτω δῆτα ὁ προδηλωθεὶς ἀνὴρ μετὰ τῆς ἐσχάτης αἰσχύνης ὑπὸ τῆς κοσμικῆς ἀρχῆς ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας». Евсевий, VII, XXX, 454.

¹⁵²⁹ - Eusebius, VII, 29, 1, 704. Евсевий, VII, XXIX, 447. По свидетельству Моммсена, Аврелиан занял престол умершего римского императора Клавдия около половины 270 года. «Римская история» – 427 стр.

¹⁵³⁰ - Ad. Harnack: «Dionysius von Rom ist am 26. Dezember 268 gestorben». Die Chronologie..., I, 205. Справ. Langen: «Er (Dionysius) regierte bis zu Ende des Jahres 268. Not. 1. Der Liberianische Chronist bezeichnet den 27. Dezember als seinen Depositionstag». Op. cit., 353.

¹⁵³¹ - Ad. Harnack: «Somit fällt diese (Antiochenische) erste Synode wahrscheinlich in das Jahr 263 oder 264. Die letzte kann nicht später fallen als 268». Die Chronologie..., I, 216.

¹⁵³² - Мы имеем здесь в виду, главным образом, ту сводную таблицу, составленную по пяти хронографам, какую дает нам Harnack в своей хронологии «Nacheusebius, orientalische Bischofflisten. Die Antiochenische». Die Chronologie, s. 95.

¹⁵³³ - Поддержку для своей догадки находим мы у J. Langen'a, который также выражает сомнение, получил ли папа Дионисий послание антиохийцев? И во всяком случае он находит, что ссылка Hefele, Caspari (а также, добавим мы, и Harnack'a) на Eusebius, VII, 30 далеко еще недостаточно, чтобы отвечать на этот вопрос утвердительно. Op. cit., 365–366 s. и n. 1.

¹⁵³⁴ - Наиболее точную дату пытается установить Tillemont: «et le dernier (concile) qui la termina à la fin de 269, ou fort peu apres». Op. cit. III, 296. С такой датой, по его мнению, вполне согласуется и показание актов III вселенского собора (430 г.), где говорится, что лжеучение Павла самосатского соборно изобличено было 160 лет тому назад. Ibid. 297.

¹⁵³⁵ - Eusebius, VII, 29, 2, 704. Евсевий, VII. XXIX, 447–448.

¹⁵³⁶ - Hieron.: «sed et alia grandis epistola ex persona synodi ab eo (Malchion) scripta». De vir. illustr. c. LXXI.

1537 - См. выше, стр. 674 и следующая.

1538 - О бóльшей свободе «пресвитеров» на Востоке, по сравнению с Западом см. у профессора Болотова «Лекции... III, 163.

1539 - См. выше, стр. 661 и следующая.

1540 - См. выше, стр. 658 и следующая.

1541 - Lic. theol. Paul Pape «Die Synoden von Antiochien 264–269, 4 s. Berlin 1903. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Siebenten Realschule zu Berlin. Ostern 1903.

1542 - Pape: «Und die Wahl des nationalgesinnten Paul... wenn nicht ausschließlich, so doch zu großem Teil durch politische Motive bestimmt... Die bei der Bischofswahl im Jahre 260 unterlegene Partei (Minorität mit Malchion an der Spitze) hatte sich nur mit Widerstreben dem Regiment des neuen Bischofs gefügt». Op. cit., s. 4 и 9.

1543 - P. Pape: «Da steht dem Bischof, dem seine Anhänger begeistert zujubeln, eine kleine, aber entschlossene Partei von verbissenen Feinden unter der Führung jenes Malchion gegenüber, die seiner Herrschaft hartnäckigen Widerstand leisten». Op. cit., 5 s. Некоторую ошибку Pape мы усматриваем в том, что он, по-видимому, допускает более активную, открытую оппозицию, тогда как, по нашему мнению, она долгое время была совершенно скрытой и глухой.

1544 - См. стр. 658 и 662.

1545 - Евсевий, VII, XXX, 450–451: «Не упомянем и о его пышности в церковных собраниях (ἐκκλησιαστικάῖς συνόδοις), которую он заботился выказывать в своём славолюбии и мечтательности, изумляя этим души неопытных... Он ударял себя рукой по бедру и топал ногами на кафедре, порицая и браня тех, которые не хвалили его, не махали платками, как на зрелищах, не вскрикивали и не вскакивали вместе с поставленными нарочно вокруг него мужчинами и женщинами – самыми непристойными его слушателями, но слушали благоприлично и скромно, как надлежит в доме Божиим». Eusebius, VII, 30, 9–10, 708–710.

¹⁵⁴⁶ - Там же, 451: «Об отошедших от жизни толкователях слова (ἐξηγητὰς τοῦ λόγου) отзывался в собрании (τῷ κοινῷ) весьма дерзко, а о себе – в выражениях очень хвастливых, не как епископ, а как софист и фигляр... Среди церкви, в великую Пасху приказывал петь в честь самого себя и для того назначил женщин, которых слушая, нельзя было не содрогаться. Подобным образом позволял он беседовать к народу и льстившим ему епископам ближайших селений и городов (ἐπισκόπους τῶν ὁρίων ἁγρῶν – предполагают, что это были так называемые «хорепископы». Но это ещё не доказано: возможно, что это – епископы его провинции) и пресвитерам». Eusebius, Ibid., 710.

¹⁵⁴⁷ - Там же. 450: «ныне он стал безмерно богат, посредством беззаконий, святотатства и того, что вынудил у братьев насилием и угрозами, изгоняя с бесчестьем обиженных и обещая помочь им за плату... следовательно, считая веру за промысел». Eusebius, Ibid. 708.

¹⁵⁴⁸ - Там же, 452: «не скажем и о так называемых антиохийцами сообщниках Павла, его пресвитеров и диаконов, которым (οἷς – следовательно, клирикам) он помогал скрывать и этот, и другие смертные грехи, зная их и не обличив их, чтобы таким образом эти люди были ему обязаны и, страшась за самих себя, не смели обвинять его, когда бы он словом или делом нанес кому обиду. Павел даже обогатил их, за что искатели подобных благ любили его и удивлялись ему (φιλεῖται καὶ θαυμάζεται – доказательство любви и популярности Павла и среди членов местного клира)». Eusebius, Ibid. – 710.

¹⁵⁴⁹ - Древность этого института восходит чуть ли не ко времени самих святых апостолов (1Кор.9:5) и во всяком случае к эпохе мужей апостольских, как можно заключать по сочинениям автора «Пастыря» – Ерма (Vis. I, 1; Sim. IX, 11; X, 3). О духовных «сёстрах» говорит ещё Иринеи Лионский (Adv. Haer. I, 6, 3), а об институте «духовных браков» с похвалой отзывается даже такой строгий ригорист, как Тертуллиан (De exhort. cast. 12. De monogamia, 16. De praescr. heret. 30). См. специальную работу Н. Achelis «Virgines subintroductae», Leipzig, 1902.

¹⁵⁵⁰ - О серьёзной борьбе с институтом «девственников», предпринятой Киприаном Карфагенским, говорит его обширное и решительное по тону специальное письмо. *Epistula III*, ed. Hartel, 472–478. Русский перевод, 3-е изд., 104–108 стр. См. у нас выше, стр. 369, примечание.

¹⁵⁵¹ - P. Pape «Op. cit. 5 s.

¹⁵⁵² - См. выше, стр. 664 и следующая.

¹⁵⁵³ - Б. В. Болотов «Лекции по истории древней церкви». IV-й вып., 7 стр.: «Арий и Павел самосатский имели понятие о Боге почти антропоморфическое и конкретное, и это воззрение вело к таким ужасным последствиям для их учения о Св. Троице». Приложение к Христианскому чтению, май 1913 г.

¹⁵⁵⁴ - P. Pape: «Es ist klar, dass ein Zusammenstoß mit den Anhängern des herrschenden Lehrtypus unvermeidlich war... Paul mit richtigem Blick die unüberwindbare Kluft erkannt, die ihn von der alexandrinischen Schule trennte, den verschiedenen philosophischen Gottesbegriff». Op. cit., 7–8.

¹⁵⁵⁵ - Мы имеем в виду, с одной стороны, известный арианский сборник «Θάλεια», с другой – те новые гимны, которые ввёл Павел Самосатский в богослужebное употребление в отмену прежних, прославлявших Божество Господа Иисуса Христа. Eusebius, VII, 30, 10, 710 s. Евсевий, XXX, 451 стр.

¹⁵⁵⁶ - P. Pape: «Da diese (Gegner Paul Samosat.) nun keine Waffen hatten, um den verhassten Mann aus seiner Stellung zu verdrängen, so bot sich ihnen die eigenartige Lehre von Christi Person und Werk als willkommene Handhabe, die Bischöfe des Orients gegen den Ketzler aufzurufen». Op. cit., 5 s.

¹⁵⁵⁷ - «Die Minoritätspartei in Antiochien nach und nach auf das Eigenartige der Auffassung Pauls von Christi Person und Werk aufmerksam wurde und nun in diesem Punkte einsetzte, um den verhassten Bischof zu beseitigen». Ibid., 8 s.

¹⁵⁵⁸ - P. Pape: «Da aber bei der Begeisterung, mit welcher der überwiegende Teil der Gemeinde an Paul hing, innerhalb derselben nichts auszurichten war, so erfolgte eine Anklage bei den Bischöfen

Syriens und wohl auch bei den angesehensten Gemeindeleitern der Nachbarprovinzen». Op. cit., 9 s.

¹⁵⁵⁹ - См. выше, стр. 670 и 672.

¹⁵⁶⁰ - Eusebius, VII, 14, 668. Евсевий, VII, XIV, 420. Из членов антиохийских соборов названы: Фирмилиан, Григорий и Афинодор, Феотекн и Именей.

¹⁵⁶¹ - «Именей, Феофил, Феотекн, Максим (четыре уже известных из Евсевия), Прокл и Волан (два новых и ранее неизвестных епископа) Павлу во Христе радоваться». Полный текст на двух языках, греческом и латинском, приведен у Mansi, I. 1033–1079 и у Routh², III, 289–299.

¹⁵⁶² - Mansi – 1070. Routh – 299. Впрочем, тот экземпляр этого послания, которым мы владеем теперь, открыт сравнительно недавно, в XVI веке ученым иезуитом Turrian'ом, и он во многих исследователях вызывает небезосновательные сомнения. Достоин внимания, что во главе таких сомневающихся, вернее, даже отрицающих подлинность находки Turrian'a, стоит довольно правоверный католик Hefele, который выражает сожаление, что ряд ученых историков и богословов поспешил с признанием подлинности такой вещи, которая очень подозрительна и выдает свое позднейшее не только анти-арианское, но и анти-несторианское происхождение. (Hefele-Leclercq, I, I, 198 p. n. 4. Из числа уверовавших в подлинность письма Hefele называет здесь Baron. Mansi и Jahn'a. А из числа сомневающихся – Du Pin, Remi Ceillier, Lumper и другие). На сторону Hefele в этом вопросе решительно встал и известный современный католический патролог О. Bardenhewer, который довольно решительно называет его «мнимым письмом» (ein angeblicher Brief) и видит в нем отголосок позднейших несторианских споров. (О. Bardenhewer, Op. cit., II, 234). Но другой, еще более известный протестантский ученый – Ad. Harnack склоняется, скорее, к признанию этого письма за подлинный памятник древности: «оно – говорит Harnack – не содержит в себе ничего такого, что бесспорно указывало бы на подделку, и со стороны своих мыслей и даже характерных слов и выражений вполне может быть признано за продукт до-никийской полемики. (Ad. Harnack

– наиболее решительно за подлинность высказывается в *Die Chronol. d. altchrist. Litteratur...*, II, s. 136, n. 3). Ещё более решительно подлинность данного послания защищает историк римской церкви кардинал Hagemann (Hagemann – «*Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten Jahrhunderten*», 458–460, Freiburg im Breisgau, 1864). Ввиду разногласия столь крупных учёных, мы предпочитаем держаться компромисса, именно что в тексте имеющегося у нас теперь «письма шести епископов» заключается подлинный памятник той эпохи; но этот памятник испытал судьбу большинства аналогичных, то есть был разбавлен и интерполирован позднейшими церковными полемистами, которые использовали памятник для целей своей полемики, более или менее аналогичной с полемикой отцов антиохийского собора. Но самый факт составления какого-то увещательно-вопросительного письма, кажется, сомнению подлежать не должен, тем более что он подтверждается и свидетельством блаженного Феодорита (Theodoret, «*Haeret. Fabul.*» II, 8: «*πρῶτον μὲν ἐπείρασθησαν ἰατρῆυσαι ὑράρμασι τὴν νόσον*» – «прежде пытались вылечить болезнь посланием»). Ad. Harnack глухое упоминание об этом послании находит у Максима Исповедника († 662 г.) – в *Prolog. zu den Opp. Dion. Areop.*, ed. Corder, p. 36, где он отмечает, что Евсевий в своей церковной истории многое выпустил; между прочим и то, что касается деятельности Именей и Наркиса, святительствовавших в Иерусалиме. *Chronologie*, II, 137, n.

¹⁵⁶³ - О каком-то «письме», или даже «письмах» Павла самосатского ясно говорит, например, Викентий Лиринский (Pauli Samosateni opuscula Commonit. c. 25, 35).

¹⁵⁶⁴ - Rare «Ситуация здесь была существенно иной, чем на соборе 264–265 годов. Тогда епископы как бы туго шли на жалобу, выходящую из среды местной общины, и эта жалоба, по-видимому, представлялась им больше, как произвольно выведенное следствие из учения Павла, почему он и мог сравнительно легко ее отклонять. Теперь же епископы сами убедились, где лежит основное зерно различия веры... И прежде всего, они увидели, что была поколеблена самая почва

христианской веры... догмат воплощения Логоса, который все более и более становился основным камнем не только богословия, но и самой веры». Op. cit. 12.

¹⁵⁶⁵ - С самым текстом протоколов диспута, равно как и с посланием всего собора повторилась история, довольно аналогичная с судьбой «послания шести», несколько только разве более определенная. Протоколы и послание, прежде всего, по-видимому, ре различались и больше даже были известны под именем «слов» или «записей» диспута. Несомненно, что они были в довольно широком распространении у древней церкви и существовали до первой половины четвертого века, о чем определенно свидетельствует Евсевий (см. выше, стр. 681-я) и по слуху – св. Афанасий Великий («Послание о соборах, бывших в Аримине италийском и в Селевкии исаврийской»: «а если бы можно было иметь в руках послание, которое, как говорят написано ими (т.е. отцами антиохийского собора 269 года), то, думаю, нашлись бы многие предлоги, по которым, блаженные отцы принуждены были писать так», (т.е. против слова *ὁμοούσιος*). Творения Афанасия, архиепископа александрийского, ч. 3, стр. 176. М. 1853. Затем, след полного текста протокола уже теряется; но с V–IX веков идут, более или менее, ясные следы отдельных его фрагментов, приводимых у различных авторов. Лучший подбор этих фрагментов сделан в издании Routh «*Reliquiae Sacrae*», III, 300–302. Здесь приведены: 1) фрагмент из трактата императора Юстиниана «*Contra Monophysitas*» (в 6 строчек), 2) из него же ещё три фразы, непосредственно усвояемых самому Павлу Самосатскому («Логос был больше Христа. Христос через Софию стал больше. Достоинства Софии мы не умаляем»); 3) фрагмент из «Деяний Ефесского собора» (5 строчек), 4) отрывок из сочинения Леонтия Византийского «*Advers. Nestorian. et Eutychianos*», lib. III (2, 5 страницы), 5) ещё отрывок оттуда же (2, 5 страницы) и 6) фрагмент из сочинения Петра Диакона, lib. «*De Incarnatione et Gratia Domini Christi ad Fulgentium*», c. III (12 1/2 стр.). Несколько ниже, в отделе «*Annotationes in synodum antiochenum*», тот же Routh приводит и ещё несколько выражений, или, правильнее говоря, перефразированных

мыслей Павла Самосатского, из сочинений Theodor. de Raithu, Gelasii Cyzicensi, Mar. Mercatori и Leontii Byzant. Всё это Routh заканчивает греческим текстом одного древнего памятника – «Παυλοῦ Σαμοσατέως ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Σάβινον λόγων», разделённого на пять небольших отрывков, с особым заголовком каждого (329 s.). Последний памятник имеет претензию служить наиболее точным изображением учения Павла Самосатского. Но, если даже и допустить, что основа этого памятника подлинна, то всё же она сильно интерполирована позднейшими анти монофелитскими вставками, чего не отрицает даже в общем сочувственно настроенный к данному памятнику Ad. Harnack («Die Chronologie...», II, 136–137). Bardenhewer же более решительно считает его продуктом антимонафелитской полемики, составленным в конце седьмого века – Op. cit., II, 235.

¹⁵⁶⁶ - Ad. Harnack: «Domnus wirklich schon im ersten Jahr Aurelians gestorben (270–271)»... Timeus wurde Bischof (nach Eusebius,) 271. Die Chronologie... I, 216 und 218 s.

¹⁵⁶⁷ - Ad. Harnack: «Der antiochenische Bischof soll in der Hauptstadt des Orients die römische Politik stützen: das ist der Sinn der Entscheidung Aurelians». Mission und Ausbreitung...2 II, 108–109.

¹⁵⁶⁸ - Блаженный Феодорит, епископ Кирский, «Церковная история», гл. 4, стр. 28. СПб., 1852 г. Migne, PG, t. LXXXII, p. 883 sq. Цитата о Лукиане в подлиннике выражена так: «ὁν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους».

¹⁵⁶⁹ - Ad. Harnack «Lucian der Märtyrer», RE3, 11, 655, 21–23.

¹⁵⁷⁰ - Первая дата – изгнание Павла императором Аврелианом, вторая – год смерти третьего после Павла епископа – Кирилла и вступление четвертого – Тиранна, при котором как думают, Лукиан, сначала был воссоединен с церковью (О. Bardenhewer – II, 236, n. 1), а затем даже и прославлен, как её мученик, пострадавший в 312 г. (Евсевий, VIII. XIII, 494–495).

¹⁵⁷¹ - Профессор А. А. Спасский «История догматических движений», 169. См. еще статью священника Д. Лебедева «Евсевий, ником. и Лукиан» (Б. В. 1912 г. Апр. – Май).

¹⁵⁷² - Профессор А. А. Спасский «Цитируемое сочинение» 170 и следующая. Дюшен Церковная история, I, 335. А Раре не менее остроумно в учении Лукиана усматривает своеобразный компромисс «оригенизма» с «павлинизмом» – Op. cit. 14 s.

¹⁵⁷³ - Ad. Harnack «Paul von Samosata» in Gesch. d. altchrist. Litteratur, I, 525.

¹⁵⁷⁴ - Libellus synodicus: «Eadem synodus Antiochena Heleni: synodus divina et sacra provincialis, Antiochiae collecta (cujus praeses erat Helenus, Tarsi episcopus; Theodorus. Mopsuestiae; miraculorum effector, Gregorius, Caesareae Ponti; Anatolius, Laodiceae, hierosophus, cujus de paschate canone circumferuntur et Malchion, Antiochiae sanctissimus), quae deposuit et abdicavit Paulum Samosatenum, qui nihil aliud, quam Annas et Cajaphas, de Christo docuit». Mansi – Op. cit., p. 1100. Попутно отметим здесь и приведённую у Mansi ещё новую версию о том же большом антиохийском соборе против Павла, какую он заимствует ex annalibus Eutychii Patriarchae Alexandrini (X века). Из любопытных особенностей этой позднейшей версии укажем: на точную дату собора (что он происходил после восьмилетнего правления Павла), на то, что он состоялся уже по смерти подсудимого, то есть Павла, и, наконец, на то, что на соборе присутствовало тридцать епископов. Ibid., 1101–1102.

¹⁵⁷⁵ - Sancti Hilarii «Liber de Synodis seu Fide Orientalium», 81 n.: «secundo quoque id addidistis, quod patres nostri, cum Paulus Samosateus haereticus pronuntiatus est etiam homousion repudiaverint». Migne, PL, X, 479.

¹⁵⁷⁶ - Sancti Hilarii «habet hoc verbum in se et fidei conscientiam et fraudem paratam». Ibid., 67.

¹⁵⁷⁷ - Профессор Анатолий Орлов, «Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского», стр. 371. Сергиев Посад, 1908.

¹⁵⁷⁸ - Sancti Hilarii: «Male homousion Samosatenus confessus est: sed numquid melius Arii negaverunt? Octoginta episcopi olim respuerunt; sed trecenti et decem octo nuper receperunt». Ibid., 86.

1579 - О «тесной связи» церковно-литературной деятельности Илария с направлением знаменитой антиохийской богословской школы смотри у профессора А. Орлова, во введении к его монографии – стр. 53.

1580 - Развитие и обоснование этого см. в той же диссертации профессора Орлова, стр. 375.

1581 - Sancti Hilarii: «Verum omnium conciliorum juste legitimeque actorum decreta firmanda, majorum nostrorum gesta consignat... et iterum in Orientale sub Paulo Samosatis quod statutum est, ab omnibus est signatum». Ex Opere historico, fragmentum III, Migne, PL, X, col. 662 (p. 675).

1582 - Профессор А. А. Спасский, «История догматических движений», стр. 429, 483 и следующая.

1583 - Св. Василия Великого, Творения, письмо 48 (52), изд. 3-е, ч. 6, стр. 130. Сергиев Посад, 1892.

1584 - Св. Афанасий, архиепископ александрийский, Творения, ч. 3, стр. 15, 5 Москва 1853.

1585 - Там же, стр. 169.

1586 - Там же – стр. 170–171.

1587 - Св. Афанасий, архиепископ александрийский, Творения, стр. 171.

1588 - Там же, стр. 172 и 173. Комментируя это место из послания Афанасия александрийского профессор Болотов в особую заслугу святому отцу ставит то, что «он не стоит на стороне дешевой критики, которая желает умолчать, затемнить неприятное. Он принимает факт, но не желает приводить в столкновение отцов». Лекции II, 336.

1589 - Там же, стр. 174.

1590 - Правило 19-ое «о павлинистах». Никодим Милаш «Правила с толкованиями», стр. 233 и следующая. Об этой ереси или секте «павлинистов» или «самосатян» (по имени или прозвищу её основателя) говорят ересеологи Епифаний 65 п., блаженный Августин, 44. Но уже блаженный Феодорит, писавший около 450 года отмечает, что самая секта исчезла, а осталась только память об её имени. См. Tillemont – VI, 302–303 и «Samosatens» in Dictionary... Blunt, 517.

¹⁵⁹¹ - Hefele-Leclercq Op. cit. I, I, 205.

¹⁵⁹² - Hans von Soden в своем очерке *Dor Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe*, напечатанном еще в 1909 году (*Separat-Abdruck aus Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*» Band XII, Heft, 1, Rom, 1909) делал обещание (стр. 16) в следующем выпуске *Quellen und Forschungen* дать новый перевод *Sententiae episcoporum* и снабдить его соответствующим исследованием. Но приведенные нами справки не доказал нам того, чтобы это обещание уже приведено было им в исполнение.

¹⁵⁹³ - *Sententiae episcoporum*, ed, Harteli: Caecilius a Biltha, bilta, Au., v. III, p. I, 436 p. Idem Mansi t. I, p. 952. варианты: Bidit, Bida; на стр. 973: Caecilius Liberalius.

¹⁵⁹⁴ - 952 p. n. 3.

¹⁵⁹⁵ - «Der Ort ist nach der Liste des Konzil von 411 in Africa Proconsularis zu suchen». *Mission und Ausbreitung*2, II, 248. Benson, «Appendix K», 608 p.: Biltha, Bilta. Vilt August. de Baptism. cont. Donat. VI, VIII, Not. Bps. a Donat. 411, 525, 646.

¹⁵⁹⁶ - В частности, он приводит здесь и ряд новых вариантов самого текста *Sententiae*: a Bilta, ab Ilta, a Belta, ab Elta; а также называет имена епископов этой кафедры, бывших на соборах: на соборе 411 года – Felecianus Viltensis, донатист, на соборе 525 года – Restitutus Viltensis, Vibtensis и на соборе 646 года – Theodorus Biltensis. Op. cit., 137 p.

¹⁵⁹⁷ - Кроме Феликса, известны ещё: Titus Migirpensis от 397 года, Victor, ep. plebis Migirpensis от 411 года, Paschasius Migirpensis от 411 года, от 484 года. Mesnage – 211 p.

¹⁵⁹⁸ - *Epistulae* XLVIII, 1, LVII titulus, LXVII tit., LXX tit.

¹⁵⁹⁹ - *Epistula* XLVIII, 606–608. Русский перевод, 39-е изд., 202–204. См. выше, стр. 422 и следующая.

¹⁶⁰⁰ - Mesnage – 146.

¹⁶⁰¹ - Al. Schwarze, Op. cit., 6 s.

¹⁶⁰² - Ibidem – 11 s.

¹⁶⁰³ - Tertullianus, «Ad Scapulam», 3; «De fuga in persecut.», 5.

¹⁶⁰⁴ - Wittig, «Römische Quartalschrift», Bd. 19, H. 1, 2, 1905 года, 83 ss.: «Auf dem Tuff, der die Wände bekleidet, sind schwache Spuren von Fresken zu sehen, ähnlich denen der Callistuskatakombe».

¹⁶⁰⁵ - Mesnage, «Op. cit.», 149 p.

¹⁶⁰⁶ - Hartel, 438 p. – Novatus a Thamogade, вариант thomagade ST, thamocade L, thamugade Av. Mansi – Thamugade, 453 и Novatus a Thannuregio – 976 (семитский конец слова תַּךְ переведён словом «царь» – rex). По Mesnage – Timgad, 386 p.

¹⁶⁰⁷ - Al. Schwarze, Op. cit., 10, 68, 86 s.

¹⁶⁰⁸ - Hartel, 438 p.: Nemesianus a Thubunas, thubunis Au, также и у Mansi – 953 p.

¹⁶⁰⁹ - Benson «Op. cit.» Appendix K. 592 p.

¹⁶¹⁰ - Ibidem.

¹⁶¹¹ - Epist. 62, 72, 76, 77. Mesnage – 388.

¹⁶¹² - Hartel – 440 p.: «Januarius a Lambese», a lambes. S, salambese L, a lambaese, cod. Aug. Mansi a Laba – 976 p.

¹⁶¹³ - Al. Schwarze «Op. cit.» 11 s.

¹⁶¹⁴ - Ibid. 11 s.

¹⁶¹⁵ - Al. Schwarze «Stadt gelegene Lambäsis, von dessen Bedeutung die umfangreichen Trümmer und zahlreichen Inschriften ein beredetes Zeugnis ablegen» 75 s.

¹⁶¹⁶ - См, выше, стр. 407, 410, 533.

¹⁶¹⁷ - Epistula LVIII, 10, 677: Priuatum ueterem haereticum in Lambesitana Colonia русский перевод 47-ое, 259 стр.

¹⁶¹⁸ - Al. Schwarze 7–11, 19, 73–76. 86. 93. Benson – 586–587 p.

¹⁶¹⁹ - J. Marquardt «Römisch. Staatsverwaltung» I, 468.

¹⁶²⁰ - Hartel, 440: «Lucius a Castra Galbae», Castro A, galbae A. Mansi – Castrogalbae 954 p. Castro-Galbae, 976 p.

¹⁶²¹ - Ad Harnack MA21, II, 248 s.

¹⁶²² - Mesnage – 410.

¹⁶²³ - Hartel 447: «Crescens a Cirta», Idem-Mansi 954 и 976 p. Benson – 583 называет Цирту «the tragical capital of the Numidian kings» и связывает с ней целый цикл других городов.

Документальное основание для сего дают открытые там надписи, которые прочно устанавливают IV *coloniae cirtenses*: Cirta, Rusicade, Mileu et Chullu Corp. Inscript. Latin. VIII, 7080, 8318, 8319.

1624 - Al. Schwarze op. cit. 3, 80 etc.

1625 - Ibidem – 5 s. и n. 3.

1626 - Ibidem 6 s.

1627 - Ibid. 11 s.

1628 - Ibid. – 80 s. Mesnage – 277.

1629 - Главным свидетелем этого собора является блаженный Августин, который говорит о нем, как о соборе при выборе епископа – Contra Crescon. III lib. 26 cap. CSEL, Vol. LII, M. Peschenig. Hefele и Al. Schwarze относят собор этот к гонению Деоклитиана – Hefele (305 s.) I, 1 209 и Al. Schwarz 132 (305 s.) Mansi – к 303–304 I, 1247 p. Harnack и новейшие – к 311 г. GAL. I, II, 801 s. но Mesnage снова отдает предпочтение более ранней дате – 5 марта 305 года – 176 s.

1630 - Mesnage – 278–279.

1631 - Hartel, 441: «Nicomedes a Segermis», у Mansi «Nicodemus a Segermis (Seggera, Semero, Suringa) – 954 и Nicomedes a Sergomeis – 976 p.

1632 - Benson «Op. cit.» 579 p. Cp. Bulletin archéol. du Com. des Travell. Histor. 1885, 162 p. и 1886, 76 p. 2.

1633 - Ad. Harnack MA2, II, 250 s. Tissot «Géographie comparée de la Prov. Rom. d'Arique II, 588 p. 1888 an.

1634 - Hartel 442: «Monnulus a Girba», monnulus L, monulus T, munnulus v, mommilius. Consil girha S, gibar T. Mansi – «Mommilius a Girpa» и «Munulus a Girba» 954.

1635 - Ad. Harnack MA2, II, 249 s. Теперь он называется «Djerba» – Mesnage – 55.

1636 - Benson Op. cit. 367 и 598 p.

1637 - Ibidem: «Their bishop Monnulus is interesting, not only for his sad grammar, but as using, to express «the stain of error», a very technical term of dyeing, and that in a form nowhere else existing». 367 p.

¹⁶³⁸ - Hartel, 442: «Secundinus a Cedias, accedias T, accedius L, a chezas Conc. a quida conjec. Hard. Mansi, «Secundinus a Cheza», notae 1-a Cedias, 954 и Secundianus a Carindia, 977 p.

¹⁶³⁹ - Benson – 590 p.

¹⁶⁴⁰ - Ibidem, 590–591 и Al. Schwarze, Op. cit., 69–70 s. Теперь это местечко Oum-Kif. – Mesnage, 346.

¹⁶⁴¹ - Hartel, 443: «Felix a Bagai», om. L. bacai S, altagai ex altai L m, 2, bigae Conc. Mansi, Bigae, Vagae, Bagae, 454, a Gametis – 977.

¹⁶⁴² - Al. Schwarze, Op. cit., 73 и 151–152 s. Mesnage называет Bagai (теперь Ksar) «un des principaux foyers du donatisme» – Op. cit. – 446.

¹⁶⁴³ - Hartel, 433: «Polianus a Mileo». Mansi в тексте idem, 954 и 977; но в примечании на стр. 954 – Polianus a Mileto. Mila = Milevum, colonia Sarnensis, Mesnage – 335.

¹⁶⁴⁴ - Mansi, «Op. cit.», 954 p., notae 4: Ms. noster Polianus a Mileto. Mileum in Numidia.

¹⁶⁴⁵ - Harnack MA2, II, 249: «Milev (Numidien)». Также и Al. Schwarze – 79 s.

¹⁶⁴⁶ - J. Marquardt категорически указывает coloniam Sarnensis Mileu в числе четырёх «циртенских колоний» (coloniae Cirtenses). Op. cit., 479.

¹⁶⁴⁷ - Optatus, «De schismate donatistarum», Corp. eccles. latinorum, recen. Ziwwa, V. XXVI. См. у Benson'a – 584 p. и Al. Schwarze – 79 s. О важном значении Милевийских раскопок см. у Duchesne в «Acad. des Inscriptions», Novembr. 1890 года.

¹⁶⁴⁸ - Hartel, 443: «Theogenes ab Hippone regio», regione T. Mansi – idem, 954 p. и Theognis ab Hippone Regio – 977 p.

¹⁶⁴⁹ - Benson – «Op. cit.», 582 p.

¹⁶⁵⁰ - Al. Schwarze, Op. cit., 84 s.

¹⁶⁵¹ - August., «Sermo ad populum», 273, 7: «D'après certains auteurs, il aurait été martyr avec 36 compagnons sous la persécution de Valérien, en 259 году». Ruinart, «Act. sinc.», 224–225. Mesnage, 263.

¹⁶⁵² - Блаженный Августин был епископом в Иппоне Царском в 396–430. Он является самым блестящим и плодовитым писателем западной церкви, человеком широко образованным и с глубоким философским взглядом на вещи. Недаром в русской литературе ему уделено так много внимания и нашими светскими писателями-философами и историками – Герье, Е. Трубецким, С. Булгаковым и другими.

¹⁶⁵³ - Hartel, 443: «Dativus a Vadis», a uadis S, abbadis T, a badis LAv. Mansi – «Dativus a Badis», Badrin, Baradrim, Vadis. Notae 5 – «Bada in Numidia». Он же на 977 p. – «Diatius a Seada» – явно испорченное чтение.

¹⁶⁵⁴ - Benson – «Op. cit.», 607–608 p.

¹⁶⁵⁵ - Ad. Harnack, MA2, II, 251 s.

¹⁶⁵⁶ - Mesnage – 253.

¹⁶⁵⁷ - Hartel, 443: «Successus ab Abbir Germanicana», abbir, abbis L, sed bis s. m. 1, germanicipiana T. Mansi – «Successus a Birgermanicana», Abbirgermanicana, n. 6, Ms. Abbir Germanicana – 954 p.

¹⁶⁵⁸ - Al. Schwarze – 122 s. Benson – 608 p. Ad. Harnack, MA2, II, 246–247 s. Mesnage, 175 p., предположительно высказывается за отождествление с Abbir Minus.

¹⁶⁵⁹ - Al. Schwarze – 122 s., со ссылкой на Moricelli, «Africa Christiana», II, 360 s., и на Codex Augiensis CXVIII, в котором акты африканских мучеников имеют заголовок: «Africa. Pauli. Secussi», not. 3.

¹⁶⁶⁰ - Hartel, 444: «Fortunatus a Thuccabori» SA, thuccabori LT, tuchabori, v. Mansi, 7, a Thuccabori, Tucca Terebinthina, 954 p.

¹⁶⁶¹ - Benson – 580 p.: «Thuccaboris, 40 miles in a direct line west of Carthage».

¹⁶⁶² - Mesnage – 161–162.

¹⁶⁶³ - Hartel 444: «Sedatus a Thuburbo», Mansi S, a Tuborba, Tuburbo – 955 и S. a Turbis – 977 p.

¹⁶⁶⁴ - Hilgenfeld Zeitsch, für wissenschaftl. Theologie XXXIV, 367 s. 1891. Cp. Ruinart «Acta martyrum». 135 s.

¹⁶⁶⁵ - Benson – «Op. cit.»' 579, not. 6.

- 1666 - Ibidem.
- 1667 - За Thuburbo minus высказывается и Al. Schwarze, 122 s. тогда как Benson и Mesnage – за Thuborbo majus – 579 и 91 p.
- 1668 - Hartel 444; Priuatianus a Sufetula, a sufetolanus T, Mansi, P. a suficula, sufecula, Sufetula, n. lege Sufethula – 955 p. и Probationus a Sophetia – 977 p.
- 1669 - Al. Schwarze – 49 s.
- 1670 - Ibidem. Cp. Benson – 601 p.
- 1671 - Hartel 444: «Privatus a Sufibus». Idem y Mansi – 955 p. и Probatus a Zophisto 980 p.
- 1672 - Benson «op. cit.» 601–602.
- 1673 - Ibidem – 602 s.
- 1674 - Corp. Inser. Latin. VIII, 41. Cp. 926, 1190.
- 1675 - Hartel, 445: «Hortensianus a Laribus», idem – Mansi – 955 p.
- 1676 - Mansi, «op. cit.» – 954–955 p. not. 12.
- 1677 - Benson – 594 p. The Thevest road. 2 not.
- 1678 - Mesnage – 103.
- 1679 - Hartel, 445: «Cassius a Macomadibus». Mansi, idem, 455 и 980 p.
- 1680 - Benson – 585 и Al. Schwarze – 76 s.
- 1681 - Al. Schwarze – 78 s. Cp. Ad. Harnack – 249 s.
- 1682 - Benson: «Cassius its bishop rather copious and rhetorical in a short space» – 585; а для того, чтобы это сделать, надо, конечно, быть искусным оратором.
- 1683 - Hartel, 445: «Alius Januarius a Vico Caesaris», idem – Mansi, 955 p. и «J. ab Ubico» – 980 p.
- 1684 - Harnack – MA2, II, 251 s., со ссылкой на Tissot, II, 251, 607 и 770 s. Mesnage говорит даже о целых трёх Vicus Augusti: о двух в Бизацене (Sidi en Hani) и о третьем – в Нумидии (a Bir bon Saadia). Кроме того, в Нумидии же он указывает Aquae Caesaris (Youks-les-Bains) и Turris Caesaris, возле Sigus. Op. cit. – 88. Cp. 392–393.
- 1685 - Mansi: «In Numidia, ut videtur (?)», 954–956, notae. Ad. Harnack – 251: «unbekannt, wohl in Numidien; schwerlich = Vicus

Augusti». Mesnage, назвавший целый ряд Vicus, всё же говорит: «Peut-être même faut-il supposer un Vicus Caesari, qui serait resté inconnu» – 88.

¹⁶⁸⁶ - Hartel, 445: «Alius Secundinus a Carpos», carpos SLV; carpus T, carpis Av. Mansi – a Carpis, Ms, not. – «a Carpo in Provincia Proconsulari» – 955 p. и S. a Carpis – 980 p.

¹⁶⁸⁷ - См. у Benson'a – 421 p., n. 2.

¹⁶⁸⁸ - Benson – 421, n. 2. См. Corp. Ins. Latin. VIII, 1, n. 994.

¹⁶⁸⁹ - Hartel, 446: «Victoricus a Thabraca», idem – Mansi – 956 и 980 p.

¹⁶⁹⁰ - Benson – 581–582 p.

¹⁶⁹¹ - Ibidem – n. 3. Toutain, «Bull. Trav. Hist.», 1892 года, p. 195.

¹⁶⁹² - Mesnage – 150–152.

¹⁶⁹³ - Hartel, 446: «Alius Felix ab Uthina», idem у Mansi, 956 и 980 p. Uthina, colon. = Oudna, Mesnage, 127.

¹⁶⁹⁴ - Tertullianus, «De monogamia», 12 с.: «Utinensis Episcopus».

¹⁶⁹⁵ - Benson – 580 p. «Uthina... Thimida Royal – ancient seat of Numidian kings».

¹⁶⁹⁶ - Benson – 580, n. 2: «Felicissimus episcopus plebis Sedelensis qui et Utinensis».

¹⁶⁹⁷ - Mesnage – 128.

¹⁶⁹⁸ - Hartel, 446: «Quietus a Buruc», a buruc ST, a burug V, ab urbe L, a buruch v. Mansi – Quintus a Buruc, Baruc, notae – Ms. – ei alii Quietus. pro Buruc, alii habent Burug – 956 p. и Quintus ab Uruc – 980 p. Последнее чтение – ab Uruc Mesnage находит более правильным, почему у него и имя самого города получает форму Uruc, или Urus, Urusi (теперь Sougda). Op. cit., 115.

¹⁶⁹⁹ - Ad. Harnack MA2. II, 248 s.

¹⁷⁰⁰ - Benson – 607 p.

¹⁷⁰¹ - Ibidem: «Mauretania seems to have been represented, except as claiming to itself a half share in the bishop of Tucca, only by the bishops of Buruc and Nova».

¹⁷⁰² - Benson – «op. cit.» 363–364 и 607.

1703 - Pamel, Labbe, Mansi, Moricelli, Mesnage etc. Benson: «I should venture to read Sent. Epp. 11. Quintus a Buruc» 364 p. Mesnage: «Quintus ab Urus, Ab Urus» etc. – 145.

1704 - Epistula LXXI Cyprianus Quinto fratri s. 771–774. русский перевод 58-ое, 325–328 стр.

1705 - Hartel, 447: «Castus a Sicca». Idem – Mansi, 956 и 980 p.

1706 - Mansi – 956 p. not. 5 «in Proconsulari». Тоже, вслед за Toullott'ом, повторяет и Mesnage, относя Sicca Veneria (теперь Kef) к Проконсульской – Op. cit. 92.

1707 - Joach. Marquardt – 480.

1708 - Benson – 582 p.: «Seat of infamous, originally Punic, rites».

1709 - Ibidem – 582 p.

1710 - Hartel, 447: «Eucratius a Thenis», idem – Mansi 956 и 981 p. Mesnage – Thenae=теперь Tina, Op. cit. 160.

1711 - Benson – 603, n. 1.

1712 - Ibidem – Thenae Θέναι, отсюда и «финики».

1713 - Its bishop was now Eucratius – a man of precision and violence. «Blasphemy of the Trinity» – in his phrase for heretic baptisma – 603 p.

1714 - Hartel, 448: «Libosus a Vaga»; libosus [confessor et martyr in nouis areis positus libosus Vuaga] gaue T. Mansi – «L. ab Agra, Agiria, Vaga, Vagais Ms. 8. Libosus a Baca: forte a Vaga in Byzacena vel Proconsulari – 957 p. и Libyssus ab Urgasa (совершенно испорченное чтение) – 981 p.

1715 - См. выше, стр. 741.

1716 - Benson op. cit. 581 p.

1717 - Mesnage – Vaga=Теперь Beja в византийскую эпоху – Theodorias, 36 p. А Benson помещает Vaga в the circle of Carthage – 581.

1718 - Hartel, 448: «Leucius a Thebeste», leucius SLT, et cod. Aug. lucius v, confessor et martyr in fausti positus leucius V, theueste LV. thaueste T, Mansi L. a Thabeste, Thebeste, 9 In Numidia – 957 p. и Lucinus a Thebeste – 981 p.

- 1719 - A. Schwarze – Op. cit. 7 s. и 10 s.
- 1720 - Ibidem, 16 s. «Via a Karthagine usque ad fines Numidiaie provinciae» находится в надписях 10047, 10063, 10075, между тем, как в надписях 10048, 10065, 10081, 10091, 10092, 10114 – в сокращенной форме: «via a Karthagine Thevestem».
- 1721 - Ibidem, 62 s.
- 1722 - Maximilian † 12 марта 295 года. Al. Schwarze – 126 s.
- 1723 - Harnack MA2, II, 251, со ссылкой на Optat. Milev. II, 18.
- 1724 - См. о них у Mesnage – 380–382 p.
- 1725 - Hartel 448: «Eugenius ab Ammedera», ab amacora L, abbamacora T, ab amaccura Av. Mansi – E. ab Ammeclera, Ammedera, Amedera 10. MS ab Ammedara in Numidia – 957 p. и E. ab Amedaris – 918 p.
- 1726 - Benson. – 595 p.
- 1727 - Ibidem, 595 p. not. 2. Cp. Al. Schwarze – 49–50 s. о раскопках Saladin'a, открывшего здесь следы пяти христианских церквей, древнейшая из которых относится к VI веку.
- 1728 - Hartel, 448: «Item alius Felix a Bammacora», ab amacora L, abbamaccora T, ab amaccura Av. 11 Ms. A Bammaccora 957 p. и a Meecora – 981 p.
- 1729 - Mansi – a Bammaccora in Numidia – 11 MS. 957 p.
- 1730 - Tissot «Op. cit.» II, 777 p. со ссылкой на Plin. V, 4: Bamacures – нумидийское племя.
- 1731 - Benson – 608 p. и Ad. Harnack MA2, II, 248 s. Mesnage – 404.
- 1732 - Hartel, 449: «Item alius Januarius Muzuiensis», mozulensis S, Mansi – J. Muzulensis, 12 MS noster Mutucensis. In MS. Fus. Mosulensis, in Corb. a Mazucha – 957 p. и J. a Mucuza – 981 p.
- 1733 - Ad. Harnack – 249 s.
- 1734 - Benson – 595 p. Tissot, II, 228 и 231 p. К Проконсульской относит её и Mesnage, транскрибируя её как Muzuca, или Mnzua, теперь Khachoum – 96.
- 1735 - Hartel, 449: «Adelphius a Thasualthe», thasualte Av, thasuate T, Mansi – A. a Thasbalte, Thasvalte, 1 MS. Thasvalte in

Byzacena – 959 p. и Adelphius a Thasvelthe – 981 p.

¹⁷³⁶ - Ad. Harnack – 250, ср. Tissot, II, 656 s. Догадку эту всецело поддерживает и Mesnage, отождествляющий древнюю Thasuart'y с современным Segui – 142.

¹⁷³⁷ - Benson – 608 p., в частности, отмечает и сходство с Thasbalthe – Aug. De Baptism. contra Donatist, VI, XLII.

¹⁷³⁸ - Hartel, 449: «Demetrius a Leptiminus», Mansi – D. a Aleptininus, Aleptiminus, a Lepti minore – 959 и D. Polemone – 981 p.

¹⁷³⁹ - См. у Benson'a, 605, n. 4.

¹⁷⁴⁰ - Ibidem: «Leptis (λέπτι, Procop.) until μικρά added in the second century».

¹⁷⁴¹ - Hartel, 450: «Vincentius a Thibari», dhibari. Mansi – idem. Город сохранил своё историческое имя и теперь – Thibar, Mesnage – 159.

¹⁷⁴² - Русский перевод, 48-е изд., p. 272–282. Epistula LVIII, Cyprianus plebi Thibari consistenti, 656–666 p., варианты: Incipit ad tibarithanos O, in. ad tibaritanos BR, incipit ad Thebaritanos exhortatoria. Письмо это написано ввиду предполагавшейся новой вспышки гонения при Галле, т.е. в середине 253 года.

¹⁷⁴³ - Hartel, 460: «Marcus a Macthari», Mactari Av, machari T. Mansi – M. a Mactari – 959 и M. a Matharis – 981 p.

¹⁷⁴⁴ - Benson: «Mactharis is 944 feet above the sea», 604 p. Об интересных христианских находках в Мактапе см. у Al. Schwarze, «Op. cit.», – 53 s. и у Mesnage – 103–104.

¹⁷⁴⁵ - Hartel, 450: Sattius a Siciliba, satius A, sicilibra T. Mansi – Sicilippa, F. Forte Cicilibba in Provincia Proconsulari – 959. Sattius a Sicilibba – 984 p.

¹⁷⁴⁶ - Benson – 581 и 594, not. 2.

¹⁷⁴⁷ - Hartel, 451: «Victor a Gorduba», gorduba SV, gor LTA. Mansi – V. a Gor – 959 p.

¹⁷⁴⁸ - Mansi – 959 p. и Benson – 580 p. С ними солидарен и Mesnage, который древний Gor отождествляет с более поздней Goritana и современным Dräa el Gamara – 62 p.

¹⁷⁴⁹ - Benson – 580: «Gor – pur puni for «Hospice».

1750 - Hartel, 451: «Aurelius ab Utica», ab utica, abutte T. Mansi – ab Utica – 959 p. Uthica – 984 p.

1751 - Tertull. De pallio, 1 с.

1752 - Benson – 478 p.

1753 - Al. Schwarze – «Op. cit.» – 3 s.

1754 - Vita Cypriani – с. 14, Hartel III, CVI и Acta proconsul. Ibidem. CXI. О массе христианских мучеников древней Утики (теперь, Chateur bou) и открытых здесь интересных иудео-христианских надписях см. у Mesnage – 44–45.

1755 - Hartel 451: «Jambus a Germanicana», Iambus S, confessor Jambus-Erasm. germaciana S, germanicana T. Mansi – Confessor Jambus a Germanicana – 960 p. и J. a Germanicia – 984 p.

1756 - См. выше, стр. 743-я.

1757 - Benson – 603 p. n. 4. Mesnage – 200: «Cette ville est mentionnée par l'Itin. d'Antonin à 22 milies d'Aquae Regiae et à 16 d'Aeliae, sur la route de Sufetula à Thysdrus».

1758 - Hartel 451: «Lucianus a Rucumna», lucilianus L, rucuna S, rucima L, Mansi – Lucianus a Rucumma, Rucuma, MS. 8, noster Racuma – 960 p. a Rucuma – 984 p.

1759 - Mesnage 218.

1760 - Mansi – «Racuma in Provincia Proconsulari» 960 p. 8 MS. Benson – 608 p. и Harnack – 250 s.

1761 - Hartel 452: «Pelagianus a Luperciana», pelacianus S. Mansi – Pelagius a Luperciana 984 p.

1762 - Benson 609: «province uncertain». Harnack 249: Luperciana (unbekannt).

1763 - Mesnage – 206.

1764 - Hartel 452: «Jader a Midili», confessor et martyr Jader-Erasm, midili ST, madili L, midila Av. Mansi – Confessor et Martyr Jader a Midila, Midili, 9 MS, noster Midili, nec habet illas voces confessor et martyr – 960 p. и J. A Media – 984 p. Moricelli, основываясь на некоторых вариантах, готов вместо Medili читать Sedili и признать ее, таким образом, за соседнюю с Проконсульской Utina – см. у Mesnage – 115.

- ¹⁷⁶⁵ - Benson 608 p. Cp. Tissot II, 591.
- ¹⁷⁶⁶ - Harnack – 249 s.
- ¹⁷⁶⁷ - Benson – 608, со ссылкой на христианскую надпись, открытую в Тебессе: «Julio Jaderi patri dulcissimo in pace α ω». Academ. des Inscript. Maj 1890.
- ¹⁷⁶⁸ - Hartel 452: «Item alius Felix a Marazana, Marazanda T. Mansi – F. a Marrazana, 10 MS – a Maraza – 960.
- ¹⁷⁶⁹ - Benson – 604 p. и Harnack – 249.
- ¹⁷⁷⁰ - Benson – 604: in this highland was a council held, of unknown date, but tour of its canons survive». (Ferrandus, Brev. Can. 44, 76. Harduin – Con. I, 1251 col.). Mesnage высказывает догадку, что на месте древней Marazanae стоит современная Guennara – 74, 280.
- ¹⁷⁷¹ - Hartel 452: «Paulus ab Obba», ab obba SL, a bobba TAv. Mansi – Confessor Paulus ab Obba, a Bobba, Bubba – 960 p. и Paulus ab Obba – 984 p.
- ¹⁷⁷² - Mansi – 960 p. 11 not. Obba in Mauretania. Mesnage отмечает две Оббы, одну в Нумидии, или, точнее, на пограничной черте Нумидии с Мавретанией Кесарийской (Obbi – 498 p.), другую – в Проконсульской, на месте современной Евви (63 p.), и сам он больше склоняется к последней.
- ¹⁷⁷³ - Ad. Harnack – 250 p. cp. Tissot, II, 459 s.
- ¹⁷⁷⁴ - Al. Schwarze Op. cit – 27 s., со ссылкой на Moricelli, 310 s.
- ¹⁷⁷⁵ - Hartel 453: «Pomponius a Dionysiana». Mansi – Confessor Pomponius a Josiniana, Dionysiana, 12 MS Lege Dionysiana in Byzacena – 960 p. и P. a Dionysiana – 984 p.
- ¹⁷⁷⁶ - Mansi – 960 p. MS, 12. Harnack II, 248; Benson – 608 p.
- ¹⁷⁷⁷ - Epist. 57, 67 и 70. Личное – 4-ое письмо, ed. Harteli.
- ¹⁷⁷⁸ - Hartel 453: «Venantius a Thinisa», uenantibus L, thinnissa L, thinusa T, tinisa Av. Mansi – Confessor Venantius a Tinisa, Thimisa, Thinisa, 1 MS a Thimisa in Provincia Proconsulari – 961 p. и Vinatus a Thenisa – 984 p.
- ¹⁷⁷⁹ - Harnack – 251 s. То же и Mesnage: «Avec toutes ces donnees, on est arrivé à fixer avec une quasi-certitude

l'emplacement de Thinisa aux ruines de Ras el Djebal – 132.

¹⁷⁸⁰ - Hartel 453: «Ahymmus ab Ausuaga, ahymmus SL et cod. Aug. ahummus Tv, ausuago S, ausuagga L, adasuagga T, Aymmus ab Ausuagiga – Aug. «De baptismo», ed. Petschenig. V. LI, 325 s. Mansi – Aymnius ab Ausuagia, Ausuaga, 3 MS noster Ausvagga – 961 и Aymnius ab Asuagga – 984 p.

¹⁷⁸¹ - Harnack 247. Cp. Benson – 608 p. и Mansi – 961 p. MS. 3. Tissot II, 817 p.

¹⁷⁸² - Mesnage – 181.

¹⁷⁸³ - Hartel 453: «Saturninus a Victoriana», uictoriana S. Mansi – idem 961 p. и Saturnilus a Juetoriana – 984 p.

¹⁷⁸⁴ - Harnack – 251.

¹⁷⁸⁵ - Mansi – Victoriana in Byzacena – 961, n. 3. Benson – 609 p.

¹⁷⁸⁶ - August. «De civitate Dei» 22, 8. 7. Однако Mesnage уменьшает силу этого свидетельства, выясняя, что блаженный Августин говорит здесь лишь о пресвитере Ресституте, а не об епископе; следовательно, его Викторiana, как не епископия, будто бы не тождественна с Викторианой Sententiae – 235 p.

¹⁷⁸⁷ - Hartel 454: «Alius Saturninus a Tucca», a tucga S, attuca T, a thucca v. Mansi – Confessor Saturninus a Tucca – 961 p. и Alius Saturnilius a Syca» – 985 p.

¹⁷⁸⁸ - Mesnage «Op. cit.» 59 p.

¹⁷⁸⁹ - Harnack – 251 s. Tissot – II, 411 и 619 s.

¹⁷⁹⁰ - Benson 585 и 602 p.: «The bishop was Saturninus, for Honoratus belongs to Tucca of Numidia.

¹⁷⁹¹ - Mansi – сбоку текста: «Civitas Numidia ad fluvium Rubricatum» – 961 p.

¹⁷⁹² - Mesnage: «Saturninus doit revenir à la Proconsulaire» – 60 p.

¹⁷⁹³ - Hartel 454: «Marcellus a Zama», Mansi – idem 961 и 985 p.

¹⁷⁹⁴ - И не смотря на такое историческое значение «Замы», с полной точностью её место еще до сих пор не определено. Mesnage – 467 sq.

- 1795 - Al. Schwarze op. cit. – 3 и 15 s.
- 1796 - Benson – 605 p.
- 1797 - Hartel 454: «Irenaeus ab Ululis», ululis, uzulis, conjec. Hardouin. Mansi – Confessor Hirenæus ab Ululis, a Bubulis – 961 p. Mansi – n. 6. Forte ab Uzulis in Byz. и Irenaeus ab Ulis – 985 p.
- 1798 - Harnack – 251 s. Mansi, не приводя каких-либо оснований, говорит: Uzulis in Byzacena – 962, n. 6.
- 1799 - Hartel – 454: «Donatus a Cibaliana», Mansi – a Cibaliana, Cybaliana, F. Ms. Gubaliana – 961 p.
- 1800 - Harnack – 248 s.
- 1801 - Hartel – 454: «Zosimus a Tharassa», Mansi – idem 982 p. и Z. a Tharaza – 985 p.
- 1802 - Harnack – «in Numidien, nicht identifiziert» 250 s. Benson – 608 p.
- 1803 - Mesnage – «op. cit.» 226.
- 1804 - Hartel – 455: «Julianus a Thelepte», telepte Av, Mansi J. a Philippo – 985 p.
- 1805 - Benson – 600 p. n. 6.
- 1806 - Epistula LVI, 648–650 p. русский перевод 44-ое 240–241 стр.
- 1807 - Benson 600 p. n. 7: «C. Julius Saturninus of Thelepte и C. Julius of Thelepte – are the names of two officers at Lambaesis» C. I. L. VIII, 1, 2568 n 2569.
- 1808 - Hartel 455: «Faustus a Thimida regia», thimida L. Mansi – Confessor Faustus a Timida 962 s. и 985 p.
- 1809 - Benson – 580 p.: «Thimida Royal – that is, an ancient seat of Numidian kings».
- 1810 - Harnack – II, 251 s. и Tissot II, 590 p.
- 1811 - Hartel – 455: «Geminus a Furnis», gemminus T, geminus M, Geminus Aug. L fornix, Aug. N. Mansi – G. a Furnis, 10 MS. Geminus – 962 и G. a Forma – 985 p.
- 1812 - Epist. I, 465–467: «Cyprianus presbyteris et diaconibus et plebi Furnis consistentibus», русский перевод 5-ое, 112–113: «Письмо к клиру и народу фурнитанскому о Викторе,

назначившем пресвитера Фавстина (не точно, надо Геминия Фаустина) опекуном».

¹⁸¹³ - Nelke «Die Chronologie der Correspondenz Cyprians...» 150 s. Сам Nelke, впрочем, относит данное письмо Киприана не к началу, а к концу его деятельности, незадолго до Sententiae... Он подчеркивает, что умершего члена фурнит. церкви звали также Геминий Виктор и что он был епископом. Это, вероятно, Furnos minus = теперь Msaadine, как полагает Mesnage – 122.

¹⁸¹⁴ - Benson – 580 p. Harnack 248 и Tissot II, 322 и 580 p.

¹⁸¹⁵ - Hartel 455: «Rogatianus a Noua», Mansi R. a Nova» – 962 и R. ab Usa – 985 p. Mesnage – Noba – 213.

¹⁸¹⁶ - Harnack II, 250: «Nova (wohl Nova Sparsa, nördlich von Diana in Numidien, Tissot II, 509) ».

¹⁸¹⁷ - Mansi – 962 p. n. 11: «Nova in Mauretania».

¹⁸¹⁸ - Benson – 607 p. О мавретанской колонии Oppidum Novum, впервые заселенной римскими ветеранами еще при императоре Клавдии, говорится и у Моммсена «Римская история», т. 5-й. Провинции» стр. 637. Москва 1885.

¹⁸¹⁹ - Hartel 455 p.: «Therapius a Bulla», Mansi – Confessor Therapius a Bulla, Terapius – 962 p. и Therapius a Bulismio – 985 p.

¹⁸²⁰ - Mansi – 962 p. n. 12 Bulla in Provincia Proconsulari. Также и Mesnage, отождествляющий Bulla regia с современным Derradj – 50 p.

¹⁸²¹ - Ad. Harnack II, 248: doch scheint (?) es auch in Africa procon. ein Bulla gegeben zu haben».

¹⁸²² - Ibidem: «ist wohl mit Bulla Regia in Numidia procon. identisch». Cp. Benson – 581 p.

¹⁸²³ - Benson, 581 p.: «It was, lake Samaria, The Head of the Fat Valley». О производящих здесь раскопках см. Dr. Carton Bull, archeol. du Comite des Trav. Hist. 1891, 212 p. и 1892, 69 p.

¹⁸²⁴ - Carton y Mesnage – 50 p.

¹⁸²⁵ - Hartel 455: «Item alius Lucius a Membressa», membressa – L, membrosa M. Mansi – L a Membressa, Membresa – 962 и L. A Memeressa – 985 p. Теперь это – Medjez ei Bab – Mesnage 113 p.

¹⁸²⁶ - Procopius, «ἐν χωρίῳ ὑψηλῷ τε καὶ δυσκόλῳ», V, I, 15, у Tissot, II, 327.

¹⁸²⁷ - Benson – 581 p. Harnack – 249 s.

¹⁸²⁸ - Hartel 456: «Item alius Felix a Buslacensis», a buslacenis A, a bustiacgenis L, abustlaccens T, abusti lacceni M, a byzacene conjec. Feli. Buslaccenis – Aug. de baptismo VII, XXVII, 359 p. Mansi F. a Bussacenis, Buslaceni – 962 p. и F. a Vaglacenne – 985 p.

¹⁸²⁹ - Moricelli у Tissot II, 333. Ср. также Mesnage – 186 p.

¹⁸³⁰ - Harnack 248: «Buslacenae =Busica Lucana in Africa procon. Zeug.?? schwerlich...»

¹⁸³¹ - Benson – 609 p.

¹⁸³² - Mesnage – 186.

¹⁸³³ - Hartel, 456: «Alius Saturninus ab Auitinis», abitinis A, auitinisi T, uitinis L, ab Abitinis Avg. Mansi –S. ab Itinis, Avitinis, Abitinis, 14 MS Abitinis – 962 и A. Plutimna – 985 p.

¹⁸³⁴ - S. A. Augustini Contra epistulam Parmeniani, lib. III, 6, 29: «qualia certe jam Membressitanis suis dicit etiam Saluis, cui tantas Abitinenses plagas et contumelias intulerunt... ut postremo cum illo ad turpes voces cantionesque saltarent». CSEL, LI, 139 p.

¹⁸³⁵ - Harnack – 247. Benson – 609 p. Mesnage даже прямо считает Авитину, расположенной на другом берегу реки Баграды – 43.

¹⁸³⁶ - «Acta SS Saturnini, Dativi, et aliorum primorum...» in civitate Abitinensi. Ruinart, «Acta primorum martyrum», 381–390. O. Bardenhewer, II, 638 s.

¹⁸³⁷ - Hartel, 456: «Quintus ab Aggya», aggya A, acbia MT, acdia L. Mansi – Q. ab Aggiva, Aggya, 1 MS Abachia, unde incertum, an a Bachia, an ab Achia legendum sit – 963 p. и Q. ab Ugba – 988 p.

¹⁸³⁸ - Mansi – 963 p. (incertum), Benson – 609 p. и Harnack, 247 s. «Agensis oppidum» in Ep. Synod. ad Paul. Const. 646 года.

¹⁸³⁹ - Hartel, 456: «Alius Julianus a Marcellina», ad marcellinam L, Mansi – M. a Marcellina, Marceliana, Marceliliana, 2 MS noster Marcelliniana – 963 p. и Marcelliana – 988 p.

- 1840 - Harnack – 249 s.
- 1841 - Benson – 608 p.
- 1842 - Mansi – 963 p. notae. Также поступает и Mesnage, предостерегающий от смещения этой Марцеллины с Нумидийскбй Girou Marcelli – 208 p.
- 1843 - Hartel 456: «Tenax ab Horreis Caeliae». Mansi – idem 963 p. и 988 p.
- 1844 - Benson 606 p. и not. 5. Horrea Caelia vicus – в 18 милях от Адрумета.
- 1845 - Hartel 456: «Alius Victor ab Assura, assuris Av. Mansi – V. ab Assuris, 5 MS. ab Assuras – 963 p. и ab Asuras – 988 p.
- 1846 - Epistula LXV «Cyprianus Epicteto fratri et plebi Assuras (Assuritanorum, Assyritanorum) consistenti». 721–726 p. русский перевод 45-ое, 241–245 стр.
- 1847 - Harnack 247 ср. Tissot II, 568, 619, 818 s. Benson – 602–603 p. Mansi ошибочно относит его к Проконсульской – 963 p. not.
- 1848 - Benson – 603 p.
- 1849 - Hartel 457: «Donatulus a Capse», gapse T, capsed S. Mansi – Donatulus a Capse, Donatus Cabse, 7 MS. noster Donatus – 963 p. и Donatulus a Capse – 988 p.
- 1850 - Epistula LVI Cyprian. Fortunato, Anymo, Optato, Privatiano, Donatulo et Felici fratribus S. 648–650 p. русский Перевод 44-ое. Письмо к Фортунату и другим товарищам о не выдержавших мучений 240–241 стр.
- 1851 - Benson 599 p. Route (I). Oea to Assuras by the Sait Lakes and Capsa.
- 1852 - Moricelli ap. Benson: «M. dreams of two Capsas also». Harnack – 248 s. Ср. Tissot II, 777 p.
- 1853 - Hartel 457: «Verulus a Rusiccada», martyr de schismaticis Verulus Erasm. rusicade L, rusiccade T, succade S. Mansi – Martyr de schismaticis Verulus a Rusiccade – 963 p. V. a Rusiccade 988 p.
- 1854 - Benson – 584 p. и Harnack 250 s. Рузикада отстояла в 37 милях от Цирты.
- 1855 - Mesnage 351.

1856 - Hartel 457; «Pudentianus a Cuiculi». Mansi – idem 963 и P. a Quincola 988 p. В форме Cuicul встречается этот город и в др. надписях Corp. Ins. Lat. VIII, 8322, 8329.

1857 - Benson 584–585 p.

1858 - Benson: «Flamen perpetuus IIII coloniarum Cirtensis et Cuiculi» – 585 p. n. 1.

1859 - Al. Schwärze Op. cit. 76 s. Cp. 87 s.

1860 - Harduin. t. III, p. 204.

1861 - Hartel 457: «Petrus ab Hyppono diarrhyto», ippone T, diarrito LA, diharrito T, diarrhytorum v. Mansi – «Martyr Petrus ab Hipponezarito, Hippone Diarrhyto – 963 p. и P. ab Hippone Diarrhyto – 988 p.

1862 - Benson – 578: «The fame of neither city seemed ever clear from the unpatriotic memory of having deserted Carthage in its extremity».

1863 - Hartel 457: «Item alius Lucius ab Ausafa», ausafa, ausura S. Mansi – L. ab Avasafa, Ausafa, n. 11 forte Ausafa – 963 p. и L. ab Ausafa – 988 p.

1864 - Benson 604 p. n, 8. AusafaΑὐσάφη Zonar, ap. Tissot, II, 575. Found only in 1884. Baal Usappau, Citizen of Usappa. Pun. Insc. Acad. des Inscript. Jan. 1890.

1865 - Harnack – 247 s. и Benson – 604 p.

1866 - Hartel 458: «Item alius Felix a Gurgitibus», ab haeriticis v. Mansi – a Turitis – 988 p.

1867 - Harnack – «Curgites (Africa procons. Byz. nicht zu identifizieren) 249 s.

1868 - Benson – 609 p.

1869 - Hartel 428: «Pusillus a Lamasba», lamasba LTA, labama S, lambese v. Mansi – Plutianus a Labana – 989 p.

1870 - Benson – 591 p. Harnack – 249 s.

1871 - Hartel 458: «Saluianus a Gazaufala», cazauphala, gazauphalia, Mansi – S. a Zyphala – 989 p.

1872 - Gadiaufala=Sbehi (Ksar) – Mesnage – 364.

1873 - Benson – 585 p. В 45 милях от Карфагена. Harnack 248 s. Tissot II, 385 и 418 p.

- 1874 - Al. Schwarze op. cit. 114 s.
- 1875 - Hartel – 458: «Honoratus a Thucca».
- 1876 - Senten. 52. См. выше, стр. 756.
- 1877 - Benson – 585 p. Harnack – 251. Mansi – Sent. LXXVII сбоку текста: «Civitas Mediterranea inter Thabracam civitatem et Bagradam amnem». – 964 p.
- 1878 - Benson – 585 p. Птолемей относит её к Нумидии, а Плиний – к Мавретании.
- 1879 - Hartel 459: «Victor ab Octauu», octauo. Mansi – V. ab Octave – 964 и 989 p.
- 1880 - Benson – 609, Harnack – 250, Mansi – 964 p.
- 1881 - Optat Milev. «De schisma Donat. III, 4» см. Al. Schwarze Op. cit. 113 s.
- 1882 - Hartel 459: «Clarus a Mascula», massula S. Mansi – Confessor Clarus a Mascula – 964 p. 989 p.
- 1883 - Benson 590–591 p. Harnack: – 249 s. Tissot, 480 и 817 p.
- 1884 - Schwarze – 73. Открыт ряд надписей и развалины одного древнего храма. Mesnage – 315 p.
- 1885 - Hartel – 459: «Secundianus a Thambis», secundinus S, thambis LT, thanbis S, thambeis Av. Mansi – Martyr Secundianus a Tabeis, Thambeis, 18 MS noster Thambris – 964 и a Thamba – 989 p.
- 1886 - Harnack: Thambi (nicht identifiziert) – 250 s.
- 1887 - Benson – 609 p.
- 1888 - Mansi – «Thambris in Byzacena» 964 p. 18 MS. Mesnage – 225.
- 1889 - Hartel 459: «Item alius Aurelius a Chullabe», chullabi T. A. a Cillauī – Aug. Mansi – 965 p. 1 MS. noster a Cullabi. In Colbert. a Buccadi и A. a Chollabe – 989 p. Но Mesnage отдаёт предпочтение редкому варианту Cillauī и потому отождествляет этот город с Проконсульским городом Cillium, в Бизацене – 91 p.
- 1890 - Harnack – 248: «Chullabi (unbekannt)».
- 1891 - Benson – 584 p.
- 1892 - Al. Schwarze – 79 s.

1893 - Ibidem: Es führte die Bezeichnung Colonia Sarnensis und gehörte zu den vier Kolonialstädten (Cirta, Busicada, Milev, Chuilu), welche unter dem Vororte Cirta vereint.

1894 - Hartel 460: «Litteus a Gemellis, littaeus T. Mansi – Confess. Lictus a Gemellis – 965 и Victor a Gemellis – 989 p.

1895 - Harnack Gemellae von Numidien (=Milili), oder das mauretanische G. südöstlich v. Sitifis... oder ein drittes G. (so Monceaux) bei Capsa in der Byzac. – 248 s.

1896 - Benson – 592 и 599 p.

1897 - Al. Schwarze 177 s.: «Dass auch das Schargebiet zum Bezirke der kaiserlichen Legaten gehörte, folgt aus der Auffindung v. Gemellä, wo sich eine vexillatio der III kais. Legion befand».

1898 - Hartel, 460: «Natalis ab Oëa», Oë T. Mansi N. a Boca, ab Oea – 965 p. и 989 p.

1899 - Ibidem: «Pompeius Sabratensis», pompeius S, sabrathensis T, abrathensis L, gabrathesis S. Mansi – Pompejus Sabratensis – 965 p. и 989 p.

1900 - Ibidem: «Dioga Leptimagnensis», lepcimagnensis LT. Mansi – idem, 965 и 989 p.

1901 - Benson: «The Tripolis was... trilingual, and the fusion of its population was never accomplished, any more than that of its three tongues, Libycized Punic, Siceliot Greek and Latin», 597 p.

1902 - Ibidem – 596 p.

1903 - Procop. de Aedif. VI, 4: «Ἀλλὰ καὶ Σαβαραθὰν ἐτείλιστα πόλιν; οὗ δὲ καὶ λόγον ἀξίαν πολυχοῦ ἐδείματο», у Benson'a, 597 p., n. 1.

1904 - Benson – 596 p.

1905 - Al. Schwarze – 6 s. Desjardin «Revue archéol. Nouv. sér.», XXVI, 72 p.

1906 - Hartel, 460: «Junius a Neapoli», niopali S, neapoli T. Mansi – J. a Neapoli – 965 p., idem – 992 p.

1907 - Mansi – 965: «N. – in Tripolitana provincia», n. 4. Morcelli ap. Benson, 579 p., n. 3.

1908 - Harnack – 250. Benson – 579 p.

¹⁹⁰⁹ - Thucydides VIII, 50 ap. Benson – 579, n. 3. Называя Неаполь «Карфагенским рынком», Фукидид тем самым устанавливал и его сравнительную близость с Карфагеном.

¹⁹¹⁰ - Курсивом напечатаны имена тех североафриканских епископов, которые согласно указаны во всех основных четырех карфагенских списках.