

Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении Чернявский Н. Ф.

Опыт церковно-исторического исследования
«Посвящаю свой труд памяти дорогой, безвременно
угасшей, матери, не щадившей своей жизни на благо родной
семьи».

Введение

Введение

На фоне исторической жизни всех времен и народов нетрудно отметить необыкновенно яркую и характерную черту, которою необходимо окрашивается движение исторического процесса, – это бесконечную смену идей, политических, социальных форм, обнаружений религиозного чувства и т. п., – смену, без которой не было бы движения, а значит и самой истории, поскольку последняя есть непрерывное движение форм и идей. Ничто в истории не остается раз навсегда в том виде, в какой оно первоначально отлилось, ничто не существует вечно. Разрушение, смерть не щадят и истории, не исключают явлений исторического процесса от необходимости с течением времени отходить с горизонта жизни в область прошлого, прибавлять новую могилу к старым на безграничном историческом кладбище. Все в историческом процессе поэтому то является на свете, живет, растет, развивается, то чахнет, исчезает в волнах вечности. Здесь – разгадка постоянной смены в историческом процессе одного факта другим. Но и в этом калейдоскопе самых разнообразных изменений, в этой исторической фата-моргане внимательное исследование непременно вскроет роковые моменты в исторической жизни, кризисы, когда старый уклад жизни терпит крах, сталкиваясь с новыми идеями, видимо дряхлеет, но напрягает все свои силы, чтобы отстоять свое право на существование, измышляет всякие способы, чтобы достигнуть победы, переживает все

стадии постепенного умирания, агонии и смерти. Эти моменты кризиса, глубоко интересные для психологического и исторического исследования, проходят чрез историю всех народов, как вехи отмечают зародыши новой жизни, начало новой созидательной или разрушительной работы человечества. Расцвет и упадок – вот те неизбежные сферы, в кругу которых вращается историческая жизнь народов.

Подобный кризис переживал в IV в. греко-римский мир, а в лице его весь античный мир. «Мне кажется, – замечает Пюш¹, – что общество IV века, по острому кризису, какой оно переживает, потому, что оно сохраняет от прошлого и созидает для будущего, по невероятной спутанности верований и шаткости нравов, по контрасту крайней распущенности и благороднейших порывов к высочайшему идеалу, наконец по индифферентности или суеверию одних и по пламенной просвещенной вере других людей того времени представляет живейший интерес для тех, кто интересуется историей, психологией и моралью». Впрочем, начало кризиса выходит из рамок IV в. и может быть отнесено, – что особенно поразительно, – к фазе высшего развития Рима, к какому только может быть способен по своим естественным силам гений человеческий.

Рим – этот гордый и надменный титан древнего мира – в эпоху Августа достиг наивысшего расцвета своего могущества и славы, стал мировой державой в собственном смысле этого слова. У ног победоносного орла лежали все народы, они платили ему дань и с благоговением взирали на его могущество. Античная цивилизация вступила в зенит зрелости, распустилась пышным цветком. Рим, как центр, как собирательное зеркало, был очагом этой цивилизации, откуда она могучими волнами разливалась в самые отдаленные уголки греко-римского мира. Ее лучи освещали тусклую жизнь окраин, ее плоды были великой культурной силой для варваров, чем по представлению римлян являлся всякий чужестранец. Римский пантеон заключал в себе богов со всего мира. Самый внешний религиозный культ создал такие формы, дальше которых, по-видимому, некуда было идти. Разнообразные жертвы,

церемонии, священные процессии, великолепные храмы, институты жрецов, праздники в честь богов и богинь – вот показатели прогресса культа. Словом, все стороны жизни, куда бы ни заглянули, носили на себе следы полного расцвета, наивысшего развития своих наличных сил. Столько было могущества и жизненности во всем, что, по-видимому, не могло быть речи о смерти. Вера в вечный Рим успела пустить глубокие корни в душе римлянина и наполняла его горделивым сознанием собственного превосходства и высоты. Аристократ духа, кровный сын античной цивилизации, римлянин, действительно, не допускал даже самой возможности разложения..... Однако призрак смерти уже витал над античным миром, могущество и расцвет были началом конца, началом упадка. В самом расцвете уже чувствовалось холодное дыхание разложения, разрушения; черная тень исторической смерти уже легла на всю античную культуру. Вековой работой, с большими усилиями и жертвами Рим взошел на высшую точку развития, но еще более усилий и труда нужно было, чтобы удержаться на этой высоте, не пойти вниз по наклонной плоскости. Античный мир оказался бессильным на эту работу, беспомощным отразить удары надвигающейся беды. Яд разрушения начал постепенно отравлять общественный организм и парализовать его нормальные функции. Разложение – этот страшный непобедимый враг – надвигалось отовсюду и, что особенно важно, в самом античном мире нашло подходящую почву, свило в нем прочное гнездо. Факторы, которые создали апофеоз античной культуры, обратились в друзей смерти, с успехом стали производить и разрушительную работу. То, что Рим был мировой державой, способствовало его упадку. «Рядом с ним не было другого государства, и не было соревнования к улучшениям, и римские владыки не уstraшили никакой несправедливости, никакого злодеяния. Не было никакого побуждения к улучшениям извне, никакого полезного соперничества... В этом и лежало зло всемирного господства»². И Рим дряхлел, в его физиономии появилось что-то старческое. Правительственная машина расстроилась, между царем и подданными выросла стена, народ беднел. Роскошь и

восточная пышность поглощали всю собственность; казалось, будто всем хотелось как можно приятнее воспользоваться остающимся временем. Развращенность, преступления, ложь черным саваном покрыли разрушавшийся общественный организм. Но этого мало. Разложение незаметно подкрадывалось и извне. Христианство отвергло богов Рима, низринуло мертвых кумиров с их пьедестала. Оно понесло луч своего учения в среду живых мертвецов, стало перестраивать жизнь на новых началах, но оно не отказалось от усвоения здоровых элементов античной культуры, что лежало вне поля зрения пристрастных язычников. Язычество осязательно только увидело своего врага, а потому обратилось на него со всем пылом своей необузданной натуры, готово было на все средства, чтобы помешать притоку свежей силы в истощенный организм во имя традиций прошлого. Кровавые страницы гонений – лучшая иллюстрация к этой борьбе. Но разложение шло, и конец его был только вопросом времени. В IV веке картина борьбы между язычеством и христианством, процесс усвоения христианством античной цивилизации значительно изменяется, принимает более обостренную форму. Христианство становится государственной религией, получает право и возможность открыто вступить на путь разрушения старого и созидания нового. И оно действительно пользуется этой возможностью. И что же? «Вся империя в целом, даже в самых отдаленных провинциях представляет почти одно и то же зрелище. Повсюду происходит решительная борьба между античную умирающею цивилизацией и цивилизацией христианской, теперь уже достигшей зрелости, - борьба по местам различная в некоторых частных обнаружениях, но тождественная в своих глубоких причинах и общих результатах. Рим, Карфаген, Медиолан, Бордо, Трир, Барселона и Аквилея в странах латинских страдали от одних и тех же причин, как Константинополь, Никомидия, Александрия, Кесария или Антиохия в странах греческих»³. Борьба ведется по фронту всей линии, перед язычниками разворачивается последнее действие вековой драмы. Центром столкновений является языческий культ, связанный узами самого тесного родства с античной

цивилизацией. Вопрос существования культа становится в то же время вопросом жизненности античного мира. Язычники сознают всю свою опасность, прибегают к последним средствам – несут на алтарь античной цивилизации кровавые жертвы. Но бессилие совершает свою работу. Лучшие, сознательные язычники видят всю бесплодность борьбы со своей стороны, ясно чувствуют, что Рим с его языческим культом одряхлел, что он – уже ветхий старик, а потому просят дать ему спокойно умереть, на краю могилы насладиться прелестями античного мира. Языческий культ умирал, и язычник, видя все ужасы смерти, слыша предсмертные хрипы того, с чем он сжился, чем он дышал, конечно, не мог не изнывать от страданий, не мог не вглядываться с ужасом в темное будущее. В его сознании вставал жгучий, назойливый вопрос: что будет дальше, что станет со всеми проявлениями античной цивилизации? «Постарается ли христианство каким-либо образом прийти к соглашению или оно должно будет поступить подобно исламу, который позже не мог или не хотел ассимилировать посторонние элементы и разрушил вокруг себя все»⁴. Действительность давала горький ответ. Культ, который положил отпечаток на всю античную культуру, исчезал, некоторые представители христианского мирозерцания, как Татиан и Тертуллиан, встали во враждебное отношение к языческой культуре. Один, по-видимому, был исход – спокойно ожидать последнего часа, приготовиться хоронить все то, чем до сих пор жило человечество. К счастью для античной цивилизации, кризис разрешился в благоприятную для нее сторону.

«Образованное общество античного мира, принявши новую религию, не могло отказаться ни от эстетических потребностей, которая удовлетворялись искусством и литературой, ни от умственных интересов, которые влекли к научным занятиям и к философским вопросам. А вся эта духовная пища заключалась в языческой культуре»⁵. Результатом такого положения необходимо должен был начаться процесс усвоения здоровых элементов античной культуры, процесс, который имеет всемирно историческую важность, потому что таким путем средние века получили наследие древнего мира, и результаты

греко-римской цивилизации стали достоянием новых народов. Эпоха Феодосия носит на себе ясные следы этого усвоения, что и дает возможность Буассье сравнить ее с эпохой Возрождения и даже видеть в ней как бы точку отправления для эпохи Возрождения. «XIV век принялся за работу, грубо прерванную варварами в V столетии. Конечно, она возобновилась в другом духе. В последние годы империи смещение производилось в пользу христианства; тысячу лет спустя верх берет античный элемент; но в основе метод и приемы остаются те же, и, не преувеличивая, можно сказать, что возрождение началось со времен Феодосия. IV век и Возрождение похожи своими существенными сторонами: преимущественно смесью светского искусства с христианскими идеями, что составляет главный принцип литературы обеих эпох»⁶. Итак, в этом усвоении была доза торжества античной культуры и значение созидательной работы конца IV века в мировой истории. И в этой работе главное участие приняла Церковь. Все, что из античного мира перешло в новый мир германской культуры, было сохранено Церковью, только благодаря ее попечению нить развития не была порвана совершенно. Но чтобы выполнить эту культурную миссию, Церковь должна была получить достаточную силу. Конец IV в. – это начало быстрого роста силы Церкви на счет государства. Вот почему сильная Церковь пережила слабую империю и стала посредницей при передаче того, что было спасено молодым народом, и воспитывала их для новой культуры⁷.

Вышедши с честью из конфликта между античной культурой и христианством, указав пути к созидательной работе на почве этих двух цивилизаций, век Феодосия в среде самого христианства произвел крупную созидательную работу, значение которой не потеряло свою ценность и до настоящего времени. Христианство, получившее со времен Константина Великого звание государственной религии, в век Феодосия становится в то положение к государству, в каком некогда находилась римская религия, завоевывает себе исключительное место в ущерб религиозной веротерпимости и под покровительством государственной силы совершает уже на

почве закона христианизацию всех сторон тогдашней общественной и частной жизни.

Если личность вообще играет видную роль в историческом процессе, то личности Феодосия, его гению и таланту христианская Церковь обязана тем, что в ее пользу совершено в конце IV века. Феодосий Великий, приняв на себя задачу создать в государстве единую веру, как «добрый гвоздь, скрепляющий Римскую империю»⁸, христианизировать общество, – не щадил сил и трудов на выполнение этой задачи. Как правитель с зорким умом, он проникал во все нужды Церкви, без конца терзаемой внутренними и внешними нестроениями, а как сын и слуга Церкви, спешил прийти ей на помощь своей властью – или беря на себя инициативу, или исполняя предначертания Церкви. Но в том и другом случае Феодосий, не чуждый иногда и политических соображений, не забывал в то же время славы и могущества Церкви на земле. И плоды этой неустанной работы Феодосия В. на пользу Церкви были велики. Феодосий «затоптал последние искры язычества, и в пределах империи, хотя и не за ее границами, обеспечил торжество православной веры над арианством, которое так много пользовалось тираническим деспотизмом Констанция, Валента и Юстины. Он закончил дело, начатое Константином»⁹. Он уничтожил связь государства со старыми религиозными воззрениями, на которых покоилась Imperium totius mundi, а христианским принципам доставил единодержавие¹⁰. Церковь трудами Феодосия В. получила строго определенное место в правительственном организме, и, как государственному институту, ей были указаны и, так сказать, предначертаны пути дальнейшей деятельности и развития. Так, черновая работа была уже выполнена; оставалось только, значит, применять и развивать данные принципы. В этом заключается церковно-историческое значение царствования Феодосия.

Насколько же эти принципы соответствовали истинному духу христианства, куда они направляли Церковь Христову, насколько был прав Феодосий, беря на себя труд церковного устройства и христианизации общества, и какова ценность

деятельности его – это станет ясным из дальнейшей нашей работы.

Часть I

Глава первая. Биография императора Феодосия В., его характеристика и значение его царствования в историко-политическом отношении

I.

Общий характер биографических сведений о Феодосии В. – Род Феодосия В. – Детство, юность и воспитание будущего императора – Военные подвиги Феодосия В. до 379 г. – Характеристика жизни и деятельности Феодосия В. в изгнании

Древние историки уделяли, часто даже в ущерб прагматическому изложению событий, большое внимание личностям, заявившим себя чем-либо в истории, а потому жизнеописание, иногда полное самых разнообразных и баснословных рассказов, можно сказать, является одной из обычных форм их повествования. При таком положении дела естественно было бы ожидать, что в хартиях далекого прошлого сохранился богатый материал, который бы мог осветить все стороны жизни Феодосия Великого, дать средства историку составить самую полную и широкую биографию знаменитого государственного деятеля IV века. Действительность, однако, говорит иное. Ни один из древних историков не задавался целью написать биографию Феодосия, а касался его постольку, поскольку находил это нужным, брал из его жизни ту сторону жизни и царствования, какую считал соответствующей поставленной себе задаче. Отсюда, исследователю по многим вопросам часто приходится пользоваться намеками, отрывками¹¹, которые иногда трудно поставить в общую генетическую связь и воссоздать жизнь Феодосия В. во всей ее полноте, начиная с рождения и кончая фактом смерти. Впрочем, если глубже всмотреться, то нетрудно найти и разгадку подобного явления. Дело в том, что вся жизнь Феодосия В. может быть разделена на две резкие половины: с одной стороны, на жизнь чиновника, хотя и высшего ранга, с другой стороны, на жизнь императора. Само собой понятно, что Феодосий, как чиновник, хотя он и в этом положении успел проявить таланты, принести действительную пользу государству, не мог так сильно интересовать современного ему историка, как когда он сделался императором. Правда, древние историки уделили и первой половине жизни Феодосия

внимание, но столько, сколько этого требовала дань почтения к нему, как и ко всякому государственному деятелю. Отсюда, совершенно неудивительно, что исследователь при изучении этой первой половины жизни Феодосия наталкивается на сумму пробелов: почти на полное отсутствие биографического материала в вопросах, ценных для исторического изыскания. Детство, юность будущего императора, его воспитание, влияние на него семьи – все это важные факты, о которых можно делать только догадки, предположения, пользуясь слабыми намеками в памятниках древности, и притом намеками часто проблематического характера. Но и этого мало. К недостатку вообще биографических сведений о Феодосии В. присоединяется и другой, не менее важный недочет, который заключается в исторической достоверности изображения жизни Феодосия источниками. Последние принадлежат перу авторов разных фракций: между ними можно встретить ортодокса, еретика, язычника, историка, оратора. Само собой разумеется, что каждый из них изображал личность Феодосия В. под своим углом зрения, в зависимости от личных симпатий, а это необходимо должно было повести к измышлениям и даже к преувеличениям. «При изучении царствования Феодосия, – кратко замечает Гиббон, – давая характеристику качества исторического материала, мы вынуждены довольствоваться пристрастным рассказом Зосима и отыскивать в нем истину при помощи неясных намеков, разбросанных в различных отрывках и хрониках, при помощи фигурных выражений поэтов и панегиристов и при ненадежном содействии церковных писателей, которые, увлекаясь пылом религиозных распрей, способны пренебрегать такими мирскими добродетелями, как искренность и умеренность»¹². При таком положении дела иногда оказывается не только трудным, но почти невозможным отделить истину ото лжи, а во всяком случае при подобной работе приходится пользоваться таким ненадежным орудием, как догадки и предположения. Все это требует большой осмотрительности при разборе биографического материала, а в особенности при характеристике Феодосия, которая легко может получить более чем одностороннее освещение.

Родиной Феодосия Великого большинство древних историков считает Испанию¹³.

Это широкое обозначение места несколько суживает Созомен прибавкою – «близ Пиренейских гор»¹⁴, а Идаций¹⁵ и Зосим еще определеннее: прямо называют город Коку в провинции Каллегии или Галлеции¹⁶.

По своему происхождению Феодосий Великий принадлежал к знатнейшей испанской фамилии¹⁷. Обаяние, которое гений Феодосия производил на современников, а может быть и лесть, иногда, впрочем, побуждало их выводить генеалогическое дерево Феодосия из императорской фамилии, что в свою очередь стоит в тесной связи с представлением об Italica, как месте родины императора Траяна, а следовательно и самого Феодосия¹⁸.

Так, оратор Фемистий называет Траяна предком Феодосия¹⁹. Поэт Клавдиан род Феодосия считает потомками Ульпия, а Траяна называет прадедом Гонория²⁰.

Что Феодосий В. происходил от Траяна, само по себе, – замечает Sievers, – невероятно и очень сомнительно²¹. И действительно, существуют исторические данные, которые не свидетельствуют в пользу этого предположения. Уже не говоря о том, что церковные историки (они несомненно отметили бы родственные узы Феодосия с императорским домом) просто называют Феодосия патрицием; даже Дрепаний Пакат, который имел удобный случай польстить Феодосию, однако не решился сделать намека на родство Феодосия с Траяном²², когда прославлял Испанию, которой Рим обязан Траяном и Феодосием.

Но этого мало. Фамилия Феодосия еще носит особое имя, которое, должно заметить, встречается на монетах того времени, именно имя Флавия, а не Ульпия, какое имел Траян²³. Отсюда представляется совершенно невозможным связать родственными узами Траяна и Феодосия, хотя в то же время можно сказать, что по месту родины Феодосий был земляком Траяна.

Своим возвышением и знаменитостью род Феодосия В. обязан отцу Феодосия В. – тоже Феодосию²⁴, деятельность

которого как полководца представляет одну из блестящих страниц царствования Валентиниана I. Лавры, которые пожал Феодосий-отец в битвах, обратили на себя внимание современников и уделили ему значительное место в летописи того времени. Историки и ораторы с большим воодушевлением вспоминают о трофеях его победы и, благодарные к его заслугам, со скорбью высказывают сожаление, что не существует более обычая прежнего столетия, когда полководцы принимали почетный титул от имени побежденного народа. В таком случае Феодосий бы получил титул «Сарматского», «Саксонского», «Алеманского»²⁵. Но это, однако, не мешает им украшать имя Феодосия самыми лестными и блестящими эпитетами. Они называют его: *dux praeclarus*, *dux consultissimus*, *amplissimus ductor*²⁶, сравнивают его, очевидно намекая на сходство судьбы с Домицием и Люзием, из которых первый при Нероне, а другой при Траяне прославили римское государство подвигами храбрости²⁷, с Помпеем, проявившим некогда военные и дипломатические способности²⁸. Особенно сильно увлекается Пакат качествами и храбростью Феодосия-отца, так что даже считает его за того, «кто должен бы быть императором»²⁹.

Свою блестящую карьеру знаменитого полководца Феодосий начал в Британии в 358–369 годах. Британия, как большинство римских провинций того времени, страдала одной общей болезнью: произволом и насилием римских чиновников, выжимавших обычно все соки из подвластной им территории. Угнетение народа и безнаказанность правителей разоряли страну и всегда служили источником народного недовольства и мятежей. Пользуясь подобным положением дела, пикты, скоты и саксы, всегда презиравшие могущество римлян, вторглись в Британию, убили Нектарида и сделались хозяевами всей страны. Дело, таким образом, приняло серьезный оборот. Неудачные попытки посольства в Британию Севера и Иовина побудили императора Валентиниана поручить обратное завоевание острова даровитому и храброму Феодосию. Надежды, возлагавшиеся правительством на Феодосия, вскоре блестяще оправдались. Удачно совершив переезд на остров,

Феодосий направился к древнему Лондону (Lundinium) и на пути неожиданно напал на шайки врагов, отняв у них награбленную добычу и освободив много пленных. Эта добыча, за исключением ничтожной части в пользу солдат, предусмотрительно была роздана Феодосием владельцам, чем сразу он приобрел себе славу бескорыстного полководца. При овациях народа и с виду веселый вступил он в Лондон. Прекрасно сознавая всю трудность своей задачи и возможность победить диких варваров только военными хитростями и тактикой, Феодосий осторожно и с энергией принялся за свою работу. Эдикт об амнистии усилил ряды его войск солдатами, которые при первом нашествии врага бежали из своих полков, а пример полководца, не отстававшего от рядовых солдат в несении тяжестей военной службы, воодушевлял воинов и облегчал им исполнение суровой дисциплины³⁰. С прекрасно дисциплинированным войском Феодосий уже смело бросился на врага, предварительно разбив свой отряд на мелкие части, и вскоре очистил страну от варваров, и спокойно занялся восстановлением и укреплением городов и крепостей в целях будущей безопасности. Неожиданно один случай едва не нарушил установившегося в стране равновесия. Некто Валентин, сосланный в Британию за тяжкое преступление, устроил заговор, но скоро был усмирен и наказан *letali roena*. Таким путем спокойствие в большей части Британии было обеспечено, и она получила новое название «Валенция». Благодаря ли проискам врагов, или особым политическим соображениям правительства Феодосия отозвали ко двору, где он и занял должность *magistri equitum*³¹. В этой должности Феодосий с 371 г. совершил удачную экспедицию против аллеманов, которые теснили жителей Реции³².

Бесспорно, самую блестящую страницу в военной деятельности Феодосия-отца было освобождение Африканской провинции от гнета мавров, разорявших страну. Кровавые события, которые разыгрались в северной Африке, имели ту же социальную подкладку, как и в Британии. Так одно время соседние варвары (*Austuriani*) стали совершать частые набеги на Римскую провинцию в Африке и особенно опустошали и

разоряли город Лептис. Жители этого города, естественно, обратились к Роману – начальнику всего края с просьбой о помощи. Роман, исключительно преследовавший цели наживы, как большинство чиновников того времени, предложил жителям в качестве взятки за помощь доставить ему 4000 верблюдов и провиант. Жители, измученные войной, протестовали, справедливо указывая на свое полное разорение, но ничто не трогало правителя. Попытка страдальцев найти правду у царя также окончилась неудачей. При помощи интриг и протекции Роман представил все дело в превратном виде и оправдался пред царем³³. Однако семя неудовольствия было брошено в народ, и оно не замедлило возрастить скоро горькие плоды. Не хватало только искры, чтобы разгорелся революционный пожар в стране, и этой искрой явился мавр Фирм.

История дела такова. Нубель, один из могущественных князей маврской нации, умирая, оставил после себя много законных и незаконных детей, между которыми Замма был в особенной любви у Романа. Во время домашней ссоры этот Замма был убит другим сыном Нубеля – Фирмом. Воспламененный чувством справедливости, вероятно непонятным для него самого, Роман решил стать на страже закона и отомстить убийце. Фирм пытался объяснить свой поступок, но из этого ничего не вышло. Роман оставался упорно непреклонным. Тогда Фирм ясно понял, что ему предстоит одно из двух: или стать жертвою палача, или добыть себе жизнь с мечом в руках. Он выбрал последнее. Восстание охватило многие варварские племена, во главе которых как освободитель страны стал Фирм. Роман оказался бессильным подавить мятеж. Почти все управление перешло в руки варваров, римская цивилизация гибла. Положение создалось очень критическое и, по-видимому, ничего не оставалось, как только послать знаменитого в боях Феодосия, что и было сделано правительством.

Быстро подготовившись к походу, Феодосий неожиданно появился с войском из ветеранов на берегу Африки³⁴. (В каком году началась эта экспедиция точно определить нельзя. Предполагают, что не раньше 372 года)³⁵. Молва о прибытии

великого полководца смутила и испугала Фирма. Чтобы выйти из затруднительного и опасного для себя положения, Фирм решил прибегнуть к маскировке, именно объяснить свой поступок и изъяснить чувство покорности, на что он получил согласие от Феодосия под условием выдачи заложников. Феодосий отлично разгадал тактику Фирма, а потому сам не переставал готовиться к кампании. Второе посольство Фирма уже не имело успеха, и вскоре после него открылись военные действия, которые тянулись около двух лет³⁶. Феодосию пришлось обратно завоевывать каждую пядь земли, покорять отдельные племена и брать приступом почти каждый город, каждую крепость. Первые два сражения хотя и были кровопролитными, но окончились удачно для Феодосия. Измученный битвами Фирм принужден был снова смиренно просить о милости и снисхождении. Феодосий, полный доброй надежды, не отказал ему в мире, тогда как отказался заключить мир с народом Mazicum. После этого Феодосий двинулся в Кесарию – город прежде цветущий, а теперь превращенный в груды развалин маврами. Здесь он узнал о коварстве Фирма, который под маской смирения готовился неожиданно напасть на него. Снова загорелась война, отчасти с изменчивым успехом для Феодосия³⁷. Против последнего образовалась могущественная коалиция из маврских племен, душой которой была сестра Фирма. «Эта принцесса, – говорит историк, – располагала безграничными средствами и обнаружила все упорство своего пола в своих действиях, чтобы поддержать брата»³⁸. Опасность была велика, и Феодосий принужден был спешно окончить свои операции против народа Muzasum и отступить к Типете. Все это отчетливо показало Феодосию, что для покорения варваров недостаточно одной военной силы, а потому он решил прибегнуть еще к дипломатической тактике – к системе застрашиваний и обещаний, что не замедлило дать блестящие результаты. В то же время Феодосий превосходно осознал, что корень всего зла лежит в Фирме и что уничтожить Фирма – значит положить конец кровавой распри. Захватить каким бы то ни было путем Фирма – вот что стало теперь целью военных предприятий Феодосия.

Последнее, более интересное действие кровавой драмы в Африке разыгралось на территории народа Isaf lensium. Известие, что Фирм живет среди народа Isaf lensium, заставило Феодосия снова выступить в поход. Произошло очень жестокое сражение. Isaf lenses были разбиты, потеряли значительную часть армии, сам Фирм бежал, а брат его Мазука, смертельно раненный, попал в плен к Феодосию. Упоенный своей победой, Феодосий решил сделать последний шаг, чтобы захватить виновника войны. Возвращение Фирма к народу Isaf lensium имело следствием новый поход Феодосия, новое кровопролитное сражение. Когда Феодосий вступил во владения короля Игмазена, последний смело явился к генералу и с тоном угрозы сказал ему: «Откуда и что пришел сделать в этих местах? Отвечай!». Феодосий указал ему на цель похода и потребовал выдачи «разбойника», т. е. Фирма. Однако эти переговоры не повели ни к чему. Сражение началось и продолжалось с утра до вечера. Во время битвы сам Фирм всюду присутствовал в полной военной одежде и пурпуровой мантии и громко убеждал римлян отпасть от Феодосия, который притеснял строгостями дисциплины. Слова его поколебали ряды римских легионов, но Феодосий преодолел все трудности: мавры были разбиты на голову. Игмазен ясно увидел, с каким опасным противником имеет дело, а потому поспешил расположить Феодосия, даже путем выдачи Фирма. Он уже предвкушал удовольствие выслужиться пред Феодосием, но Фирм предупредил Игмазена. Ночью, когда печаль не давала Фирму уснуть и когда стража глубоко спала, он без шума оставил свое ложе, случайно нашел веревку и повесился. Его труп – этот единственный подарок, которым Игмазен мог почтить победителя, был доставлен Феодосию. После этого Феодосий с триумфом вошел в Зитифи и был встречен приветствиями различных государственных учреждений и народа³⁹.

Война, благополучно разрешившаяся для римлян подавлением мятежа в Африке, вскрыла и те тайные пружины, которые вызвали его. Было найдено письмо, которое осветило всю виновность Романа и его сторонников царедворцев –

Палладия и Ремигия. Последние под давлением страха и мучений совести покончили с собой, а Роману как-то удалось избежать кары.

Как ни были велики заслуги Феодосия перед родиной, однако это не спасло его от несчастного конца. Лавры Феодосия многим не давали спать. Враги не уставали строить козни. Смерть Валентиниана (375 г.), расположенного искренно к Феодосию, развязала им руки. Под влиянием их происков⁴⁰, в первый год царствования Грациана⁴¹ в Карфагене совершилась беспримерная в своем роде казнь ни в чем не повинного освободителя отечества Феодосия⁴². Перед смертью Феодосий принял крещение в отпущение грехов, по обычаю того века⁴³.

На этом несчастном эпилоге и обрываются исторические сведения о Феодосии-отце, не проливая света на душевный склад маститого полководца. Между тем было бы очень важно знать убеждения Феодосия, его внутренний склад, создать его образ как отца, семьянина, чтобы выяснить себе влияние отца на сына, проникнуть в атмосферу того духа, в котором воспитывался будущий император. К сожалению, этого сделать нельзя, так как историки ограничиваются изображением военных доблестей Феодосия-отца, если не считать кратких заметок о принадлежности его к христианству⁴⁴. Одно только можно сказать, что это был чиновник, хотя и лучший для своего времени, чиновник старого доброго закала, воспитанный на древнеримских традициях, готовый во имя дисциплины карать за малейшее уклонение от нее смертью⁴⁵. Честь, долг, сыновняя преданность римскому престолу, неподкупность – лучшие черты этой даровитой личности. Естественно думать, что в кругу этих понятий и шло гражданское воспитание будущего императора.

Что же касается теперь матери Феодосия Вел., или жены полководца Феодосия, то о ней почти ничего неизвестно: один только Аврелий Виктор дает ее имя – Ферманция⁴⁶. Сыном Феодосия и Ферманции и был Феодосий Великий. Кроме Феодосия В., насколько можно судить из слов Амвросия Медиоланского в письме к императору (388 г.): «Вспомни, что говорил Нафан Давиду: я тебя из братьев меньшаго и из

частного сделал императором»⁴⁷), у его отца были и другие дети. Из братьев Феодосия В. более известен Гонорий, дочь которого Серена была замужем за Стилихоном⁴⁸, а из родственников Феодосия В. упоминается только дядя, брат родителя по имени Евхерий, которого Феодосий почитал как своего отца и в 381 г. облек консульским достоинством⁴⁹.

Дни рождения многих императоров известны, а особенно тех, которые жили до Константина или которые родились порфириноносцами.

Феодосий занимает исключительное место в семье императоров, а потому и монографическое исследование по данному вопросу терпит решительный крах: год и день рождения Феодосия В. совершенно неизвестны. Область догадок может быть здесь самая разнообразная. Большинство историков рождение Феодосия В. относит приблизительно к 346 году⁵⁰, тогда как день рождения, за отсутствием каких бы то ни было данных, совершенно немыслимо определить.

Говорят, что Феодосий получил свое имя не только потому, что оно было именем его отца, но и потому, что родители во сне получили приказание назвать так сына, который был им дан в награду от Бога⁵¹.

Первые годы своей жизни Феодосий В., весьма вероятно, провел в Испании, в своем родном городе – Коке. В кругу же родной семьи Феодосий В. получил воспитание и образование. Насколько последнее было широко и полно, трудно сказать, но во всяком случае оно не было систематическим: известий о посещении Феодосием какой-либо школы не сохранилось никаких. Известно только, что Феодосий имел наставником своим какого-то Анатолия. Это был человек образованный, презиравший деньги, но очень честолюбивый⁵². Флешье говорит, что Анатолий знакомил Феодосия с элементами научного знания и с историей, а главным образом старался воспитать в своем ученике понятия чести и честности, которые действительно управляли всеми поступками Феодосия⁵³. На основании этих данных едва ли можно сказать, чтобы Феодосий был высокообразованным человеком. Иначе смотрит на дело Гиббон⁵⁴, который пытается уверить, что Феодосий В. получил

прекрасное образование, но это сомнительно: одно уже участие Феодосия в военных походах в самой ранней молодости должно было если не прервать, то значительно помешать тому ходу занятий, какие вел Анатолий. Отсюда, если Феодосий и был образован, то едва ли научно. Аврелий Виктор действительно говорит, что Феодосий «умеренно» был знаком с литературой, но обладал здравым разумом и интересом к умственной работе. Виктор идет дальше и указывает, что Феодосий в свободное от управления государством время иногда занимался изучением римской истории, испытывая благородное негодование при знакомстве с деятельностью Мария, Суллы и т. п.⁵⁵ Во всяком случае основательнее можно судить о его военном образовании, чем о научном. В этом отношении мы имеем право утверждать, что развитием военного таланта, приобретением военного навыка Феодосий исключительно был обязан своему отцу, под руководством которого он прошел суровую солдатскую школу. Дрепаний Пакат, говоря о военном образовании Феодосия, настолько увлекается, что ставит его выше воспитания Александра Великого, Ганнибала, Африкана, великих полководцев древности⁵⁶. Это воспитание носило, впрочем иначе и быть не могло, чисто практический характер. Так, в 367 году, будучи 21 года, Феодосий уже принимал участие в походе своего отца в Британию⁵⁷. Пакат в таких красках рисует его лагерную жизнь с отцом: «зимы, – говорит он, – проводили под шкурами, летом потели в войнах, дни и ночи употребляли на сражения или на стражу, сражались в жесточайших битвах на море и суше»⁵⁸. Это знакомство со всеми родами военного дела и широкая практическая опытность, приобретенная Феодосием В., открыла ему дорогу к высшим военным должностям. Уже в 374 г. он занимал должность военачальника верхней Мезии⁵⁹. Вскоре ему представился случай на деле проявить свои таланты и пожать заслуженные лавры.

К верхней Мезии прилежала провинция Паннония. Как Британия и Африка в начале царствования Валентиниана, так и Паннония в конце его, благодаря плохим чиновникам, впала в жалкое состояние. Сам Валентиниан уже оскорбил

национальное чувство варваров, когда на границах стал строить крепости. Префект Максимин, наложив тяжелые подати на варваров, подлил масла в огонь. Не доставало повода, чтобы скрытое недовольствие перешло в явное восстание. Таким поводом послужило безбожное, нарушившее все права гуманности и гостеприимства, убийство Габинния, царя квадов, который явился к префекту для мирных переговоров. Чувствуя себя оскорбленными, квады вторглись в Паннонию и стали все разрушать и грабить. Принцесса Констанция едва не попала в руки варваров. Но это было только начало. Соединившись с яцигами и сарматами, квады наводнили всю Паннонию. Грабя имущество и уничтожая народонаселение без различия пола и возраста, варвары дошли до Сирмии. Префект ее Петроний Проб сначала растерялся и хотел бежать, но по совету друзей остался и постарался укрепиться. Варвары отказались от осады и снова вернулись в Паннонию. Два римских легиона, посланные против них, были на голову разбиты варварами. В этой темноте невыносимого бедствия сиял один только светлый луч – это Феодосий, полководец верхней Мезии, который нисколько не походил на корыстолюбивых чиновников того времени и который только мог спасти страну. Феодосий выступил против народа яцигов и нанес им несколько поражений. Впечатление победы было благотельно. Мезия и Иллирия были спасены, а яциги стали уважать римское оружие и просили у Феодосия снисходительности и мира⁶⁰. Слава о Феодосии гремела далеко и сулила ему новые трофеи...

Однако счастливое начало блестящей карьеры вскоре было прервано несчастным концом отца Феодосия. Печальная участь отца поставила Феодосия при дворе в неприятное положение. Замыслы и козни со стороны тех, которые завидовали славе и чести, не миновали и Феодосия В.⁶¹ Феодосий В., чтобы спасти свою жизнь, принужден был бежать в Испанию, в свой родной город Коку. Это случилось в 376 году⁶². Жизнь в изгнании, вдали от кипучей и полной интриг деятельности при дворе не обессилила Феодосия, не затянула его в тину будничных серых дрызг, но, напротив, расширила его кругозор, поместив в его поле зрения мир обычной трудовой жизни, пробудила в нем

социальные чувства. Время текло в мирных занятиях, но полных глубокого интереса для Феодосия. Жил он попеременно то в городе Коке, то в своем поместье близ города. Бывая в городе, Феодосий принимал близкое участие в низших и самых бедных слоях общества, стараясь словом и делом принести нуждавшимся посильную помощь. В деревне, чтобы поднять и улучшить производительность своего имения и чтобы показать рабам добрый пример, он занимался вместе с ними сельскими работами. Таким своим поведением Феодосий скоро приобрел любовь всех, и слава о нем далеко распространилась в окрестностях⁶³. Смело можно сказать – жизнь в изгнании для Феодосия была живой школой, где он учился любить людей. Нисколько не удивительно, что Дрепаний Пакат в факте изгнания Феодосия прямо видит благой рок, который дал ему возможность добавить к знанию военного дела широкое знакомство с гражданским укладом жизни⁶⁴.

Здесь в Испании Феодосий вступил в брак с Aelia Flaccilla⁶⁵, знатной испанкой, которая, думают, была дочерью Антония – консула 382 г.⁶⁶ Брак обычно относят к 377 г. или в крайнем случае к концу 376 года⁶⁷. От этого брака еще в Испании у Феодосия родилось двое детей: Аркадий и Пульхерия. Рождение Пульхерии было как бы предвестником конца мирной жизни Феодосия и началом славной деятельности его в роли восточного императора.

Состояние Восточной империи к началу 379 года – Призвание Грацианом Феодосия как полководца и достоверность этого известия – Победа Феодосия В. над сарматами – Грациан объявляет Феодосия В. своим соправителем – императором Восточной империи. Деление империи

В то время как Феодосий наслаждался относительной идиллией помещичьей жизни, далекой от всяких дворцовых дрызг и интриг, и вкушал радость семейного очага, в восточной половине империи события приняли угрожающий оборот, который оказался роковым и для мирной жизни Феодосия. Стремительная волна готского движения, уничтожая и разрушая все на своем пути, наконец разбилась о гнилые границы Римской империи, страдавшей вековой застарелой болезнью – бюрократизмом. Император Валент в страхе пред грядущей бедой, как бы не отдавая себе отчета в своем поступке и видимо не понимая его будущих дурных последствий для самой же империи, разрешил вестготам перейти Дунай и поселиться во Фракии⁶⁹. Это уже было началом будущей беды, которая не замедлила потрясти весь общественный организм, а продолжение ее создал бюрократический режим низкой пробы. Римские чиновники, истинные слуги отечества, руководясь только мотивами собственной выгоды, своими руками привели империю на край гибели. Их отношение к готам настолько было безупречно, что даже невзыскательные варвары не в состоянии были долее терпеть. Гнет и несправедливость кровопийц переполнили чашу терпения готов, которая вскоре разлилась по стране бурным потоком, потрясшим целость и безопасность империи. Готы обратились к испытанному средству против насилия – оружию и в руках с ним бросились на своих истинных благодетелей. К вестготам присоединились еще и остготы, которые в свою очередь увлекли за собой часть гуннов и сармат, и варварская нация, замечает Дрепаний Пакат, как бы потоком наводнила Римское государство⁷⁰. И больная, так

сказать, лишенная воздуха империя, подпала бесчисленным бедствиям. Валент, чувствуя свое бессилие, обратился за помощью к Грациану, но вторжение аллеманов в галльскую провинцию отвлекло внимание и военные силы западного императора⁷¹. Между тем события в восточной империи принимали все более и более грозный характер. Народная молва стала упрекать Валента в бездеятельности, называла его виновником бедствия, постигшего империю. Несчастный, потерявший голову император, чтобы оправдать себя в глазах народа, решился на отчаянный поступок – дать сражение варварам, которые расположились лагерем подле Адрианополя. Валент как будто не хотел видеть, что готская армия была велика по количеству и что она имела гениального полководца Фритигерна, а следовательно, было безумием вступать в неравную борьбу. Валент все поставил на карту, и карта оказалась бита. Произошло кровавое, жестокое сражение, плачевное по своим результатам для Валента: сам он погиб и две трети его армии были уничтожены⁷². Это поражение произвело губительное впечатление на римское общество, но подогрело кровожадные инстинкты готов. Видя бесплодность попыток взять Адрианополь, готы всей массой двинулись на Константинополь. Случайно удачно отраженные римлянами, они отступили от стен Константинополя и разбрелись всюду по стране до самых пределов Италии и Адриатического моря⁷³. Между тем Грациан, покончив с аллеманами, спешил на выручку своего соправителя. Но он пришел слишком поздно: его помощь уже не могла предотвратить катастрофы. С известием о гибели Валента, Грациан вступил в Сирмию, где и остановился лагерем, бессильный не только помешать натиску варваров, но и прямо разобраться в сумятице событий. Безвыходность его положения еще более увеличилась известием о новой грядущей беде: аллеманы перешли Рейн и угрожали целостности западной империи⁷⁴.

Опустошительные действия готов в восточных провинциях и аллеманов в Галлии – вот та грустная картина, какую греко-римская империя представляла во второй половине 378 года⁷⁵. Положение было отчаянное и по своей безнадежности

превышало даже, по замечанию Гульденпеннинга⁷⁶, темные времена Римского государства при Деции и его преемниках. Государственный организм пришел в крайнее расстройство, его политические устои были подорваны, а экономический уровень народа, благодаря разорениям, производимым варварами, и большим налогам на издержки войны, приближался к совершенному краху. Грациан быстро и ясно сознал, что ему одному не удержать разваливавшейся империи, что ему нужна скорая помощь надежного человека, который мог бы быть прекрасным полководцем и хорошим администратором. Обстоятельства сами собой ставили вопрос о выборе соправителя, и эту трудную задачу предстояло теперь разрешить молодому Грациану. «Подданный, – говорит Гиббон⁷⁷, – которому вверили бы столь обширную власть, не долго оставался бы верным своему благодетелю, от которого его отделяло бы огромное расстояние; поэтому принято было благоразумное и мужественное решение, вместо того, чтобы подвергать себя такому унижению, привязать к себе нового соправителя узами признательности. Грациан желал, чтобы назначение нового императора было наградой за доблести, но девятнадцатилетнему монарху, выросшему на ступенях трона, было не легко сделать правильную оценку дарований своих министров и генералов». Время было дорого, опасность не ждала, а потому приходилось спешить с выбором. Весы склонились в пользу изгнанного Феодосия. Можно думать, что выбор Феодосия Грацианом обуславливался многими данными, говорившими в пользу избранника. Так, нет сомнения, что при этом выборе в глазах Грациана, как духовного сына Амвросия, играло большую роль православие Феодосия – будущего соправителя⁷⁸. Вместе с Западной Церковью Грациан мечтал воссоединить Восток и Запад в одной вере, что, само собой разумеется, могло быть достигнуто только при восточном императоре, разделявшем религиозные симпатии Грациана⁷⁹. Не менее важное значение должны были получить в глазах Грациана военные заслуги Феодосия. При наличии внешней серьезной опасности естественно полагать, что они даже решили судьбу Феодосия. И вот, в виду необходимости

отражать варваров, которые живя около Дуная, нарушали спокойствие империи Фракии, и в то же время присутствовать в западных областях, особенно потому что тамошних жителей разоряли аллеманы, Грациан... сделал участником правления Феодосия⁸⁰. Мирная жизнь для Феодосия окончилась, и он снова принужден был вернуться к тревожностям жизни при царском дворе. Счастливая звезда опять повернулась в сторону изгнанника и согрела своими лучами его тернистый путь. Грациан ласково встретил Феодосия, обнаружил к нему все знаки доверия, назначив начальником военных сил⁸¹.

Вскоре Феодосию в походе против варваров, оперировавших во Фракии, представился случай оправдать доверие, выраженное его силам. Это были его старые враги – сарматы. Пожалуй, здесь можно видеть политическую проницательность Грациана, который выбрал в полководцы именно Феодосия, как человека, который был уже хорошо знаком с обычаями и военными приемами врагов, наводнивших восточные провинции империи. Поход Феодосия окончился блестяще и, можно сказать, неожиданно для римлян, привыкших в последнее время бывать побежденными. Так, при первом натиске легионов Феодосия варвары смешались, показали тыл и обратились в бегство. В этой свалке испуганные варвары, не разбирая, убивали друг друга, а потому большая часть их легла на месте, меньшая же, переправившись через Дунай, – успела скрыться. Упоенный удачей, Феодосий разместил свое войско по городам, сам поспешил к Грациану донести ему о победе. Неожиданное счастье так поразило всех, что ему отказывались верить и даже заподозрили Феодосия в бегстве и потере войска. Победитель просил послать следователей на место битвы и там убедиться в правдивости его слов. Энергично поведенное следствие вскрыло истину: оно принуждено было констатировать только тот факт, что варваров побиты многие десятки тысяч⁸².

Если победа Феодосия над сарматами и не произвела значительного изменения в положении вещей в империи, так как готы по-прежнему хозяйничали в ее провинциях, но она оказалась тем светлым лучом, который прорезал совершенную

тому тогдашних римских дел. В жизни же Феодосия она сыграла большую роль: поход был тем экзаменом, который блестяще выдержал полководец, а победа – оценка этого экзамена – открыла дорогу Феодосию к трону. Феодорит говорит, что в то время, как производилось следствие по вопросу о действительности победы Феодосия, последний видел знаменательный сон. Ему представилось во сне, будто Предстоятель Антиохийской церкви – божественный Мелетий возложил на него царскую порфиру и главу его украсил царским же венцом. Один из приближенных, которому Феодосий рассказал свой сон, склонился видеть в нем ясное предсказание будущего события⁸³. Через несколько дней действительно началось осуществление сна. Грациан, воочию убедившись в даровитости Феодосия, в его способности управлять, решил остановить свой выбор на нем и предложил ему императорскую корону. Феодосий сначала было отказался, но Грациан так настаивал на своем, так упрашивал его и дома, и публично, и *in comitio* (место, где происходят выборы)⁸⁴, что Феодосию ничего не оставалось сделать, как только согласиться. Получается впечатление, что Феодосий почти насильно был облечен в императорскую мантию. Дрепаний Пакат, действительно, так говорит: «ты был принуждаем против воли, против воли говорю»⁸⁵. Впрочем, сам Пакат серьезно ценит это упрямство Феодосия: он видит в нем серьезное, вдумчивое отношение Феодосия к будущему высокому званию, а не беззаботную легкость, с какою Феодосий мог бы украситься императорской мантией⁸⁶. Так, неожиданно для себя самого Феодосий сделался императором⁸⁷. Замечательно, даже самые враждебно настроенные к нему современники не могли упрекнуть и не упрекали Феодосия в интригах или честолюбивых замыслах: так далеко он был, живя в глухом уединенном городке, от претензий на высокие государственные должности. Напротив, современники не могли отказать ему в справедливости, что если он и сделался императором, то исключительно благодаря высоким внутренним достоинствам, а особенно бесспорной военной доблести. «Храбрость тебя сделала самодержцем, Грациан же провозгласил»,⁸⁸ «храбрость

твоя заслужила империю»⁸⁹ – вот лучшая рекомендация Феодосию его современников.

19 января 379 г.⁹⁰ последовало в Сирмии⁹¹ торжественное провозглашение Феодосия императором. Новому императору подчинены были провинции: фракийская, азиатская и египетская (область, подчиненная прежде Валенту) и, кроме того, по мнению многих исследователей⁹², восточная Иллирия⁹³, т. е. диоцезы дакийский и македонский.

Выбор Грациана остановился на Феодосии как нельзя более удачно. «Народ восхищался мужественной красотой его лица, привлекательной величественной осанкой, которую сравнивали с портретами и медалями Траяна, а интеллигентные наблюдатели усматривали в качествах его сердца более ценное сходство с самыми лучшими и самыми великими римскими монархами"...⁹⁴. Если верить хронике Cedreni, которая сохранила описание наружности Феодосия, последняя могла действительно импонировать на общество. «Он был симметричен ростом тела, безукоризненный от ног до головы, красноват лицом, имел русые волосы, тонкий, орлиный нос, был мил в беседе, весьма приятен характером»⁹⁵. Весьма замечательно и то обстоятельство, что все – как язычники, так и христиане были довольны выбором Феодосия. Христиане, основываясь на знаменательном сне Феодосия, видели в нем избранника Божия. Язычники в свою очередь были обрадованы избранием Феодосия: они указывали на исполнение их пророчества, что человек, имя которого начинается с «Феод», будет преемником Валента⁹⁶.

Обзор событий за первое пятилетие царствования Феодосия В. (379–383 гг.) – Основные задачи внешней и внутренней политики Феодосия В. – Готский вопрос – Приготовление к войне с готами: реорганизация войска и выбор Фессалоники, как операционной базы – Первая стадия разрешения готского вопроса: войны с готами и другими варварами – Болезнь и крещение Феодосия В. – Вторая стадия разрешения готского вопроса: дипломатические переговоры и заключение союза с готами – Посещение Афанариком Константинополя и значение этого события в готском вопросе – Празднование Феодосием своих квинквенналий

Облеченный императорским титулом, 33-летний правитель Восточной империи получил в наследство государство, расшатанное внешними и внутренними неурядицами. С первых же моментов императорской жизни Феодосия на долю последнего выпала тяжелая задача: спасти государство, как выражаются почти все историки, от натиска варваров, который грозил самому существованию империи, и от той внутренней дезорганизации и разорения, к каким оно пришло, благодаря внешним опасностям и широкому развитию религиозных партий самых разнообразных фракций. Не только необходимо было видеть зло, но нужно было понять его причины, суметь, не прибегая к паллиативам, найти верный путь и средства, которые бы поразили самый очаг заразы, верно и скоро оздоровили больные части государственного механизма, пока он не рушился совсем. И без того трудная работа осложнялась еще тем, что новому императору пришлось воспользоваться не готовыми правами наследственного императорского достоинства, а самому их утверждать, оправдывать доверие народа, для чего, конечно, требовалось много умения, много политической хитрости и такта. И надо заметить, что Феодосий оказался на высоте своего положения: ему не нужно было учиться или занимать где-нибудь на стороне административные приемы. Он сам, так сказать, на своих плечах вынес тяжелое

ярмо⁹⁷ реорганизации государственного строя и очищения страны от врагов, обладая великим политическим чутьем выбора нужных и полезных ему помощников для совместной работы.

Прежде всего и главное всего Феодосию предстояло разрешить вопрос дня – это вопрос о средствах удаления готов из пределов его империи. Несмотря на первую удачную победу Феодосия над варварами, последние не спешили расстаться с гостеприимной землей и по-прежнему грабили и разрушали ее. Опасность, угрожавшая империи со стороны готов, все еще продолжала висеть над нею как дамоклов меч. Что же предпринимает Феодосий? На первый взгляд представляется удивительным, что Феодосий медлит выступить в поход, медлит с изгнанием готов, но, всматриваясь глубже, становится ясным, что иначе быть не могло, что Феодосий превосходно понял свое положение и верно оценил выгоды и неудобства социальных и политических условий своего царствования. Если бы Феодосий тотчас выступил в поход, поставил на карту все, то с уверенностью можно сказать, что ставка была бы бита. Это был бы отчаянный, смелый и безумный шаг по пути к дальнейшему банкротству государства. Дело в том, что римская армия, уже сильно деморализованная поражениями, лишилась своего воинственного уверенного победоносного духа, а самое главное – значительно уменьшилась в количестве. Нужно было дать время окрепнуть ей, собраться с силами, и нужно было снова насадить в ней знаменитую римскую дисциплину. Мудрый, опытный полководец, практик-воин не мог не видеть всех этих недостатков, а потому и избрал выгодный для себя путь медлительности. Но этого мало. Феодосий не мог не заметить своим зорким взглядом и того, что в среде варваров произошла уже значительная деморализация. После адрианопольского сражения готы уже не представляли сплоченной и сравнительно организованной массы: они распались на множество мелких отрядов, которые рассеялись по всей стране и занялись разбоем. Это был важный симптом, говоривший в пользу будущих успехов римского оружия, но нужно было дать время, чтобы яд разложения еще более обессилил варваров. Большие

сражения с варварами и даже поражения их не могли теперь прибавить много плюсов к положению вещей. Теперь выгоднее было вести долгую, упорную, так сказать, партизанскую войну, нападать постоянно на отдельные отряды варваров и шаг за шагом вытеснять их из пределов восточной империи, чем давать большие сражения. Все это, само собой разумеется, требовало много благоразумия, осторожности и во всяком случае медленных, обдуманных действий. И Феодосий, понявший ясно условия возможного успеха своей работы, удивительно удачно остановился на «медленности».

Первым, самым серьезным делом Феодосия было найти удобную базу для долгих военных операций. Выбор его пал на Фессалонику, столицу Иллирии. В этом как нельзя лучше сказался его политический такт, его военный талант: более удобное место для военных операций трудно было тогда найти. Так как готы хозяйничали в европейской части империи, то Феодосию естественно было ждать помощи от своих азиатских провинций, что в свою очередь требовало восстановления сношений с этими провинциями. Местом, как бы узлом этих сношений, могла служить только Фессалоника – лучшая гавань северного побережья Эгейского моря и Пропонта. Кроме того, Фессалоника являлась важным пунктом в стратегическом отношении для всей империи, так как она лежала в узле двух военных дорог, из которых одна вела к Дунаю, другая – к Константинополю. К этим естественным достоинствам Фессалоники присоединялись и искусственные: она представляла собой прекрасно укрепленную крепость, которая могла служить надежным оплотом против нападения готов, не привыкших к правильному ведению осады⁹⁸.

В июне 379 года мы находим Феодосия в Фессалонике⁹⁹. С прибытием его сюда началась самая оживленная деятельность. Император прежде всего постарался стать в близкие отношения к народу. Он часто являлся к народу, облегчил доступ к себе, спешил прийти на помощь каждому нуждающемуся, чем, действительно, приобрел любовь всех¹⁰⁰.

Такое поведение Феодосия было настолько новым, так как издавна сложилось представление о государе, как о существе,

охраняемом легионами евнухов, а потому недоступном для народа, что даже Zosim не мог не одобрить его и не занести на страницы своей летописи. Царь стал de facto другом демоса, а не только другом высших сановников.

В это время по древнему обычаю в Фессалонику прибыло посольство от сената из Константинополя, чтобы приветствовать нового императора и объяснить ему неотложные свои нужды. В числе послов находился Фемистий, который, задержавшись по болезни, прибыл спустя неделю и здесь в присутствии самого императора сказал панегирическую речь. Указав в своей речи на военные доблести, которые одни только открыли Феодосию дорогу к престолу, а не родство с императорской фамилией, Фемистий просил Феодосия сохранить за столицей почетные дары, которые определили ей предки. Много ратовал Фемистий за герусию, просил обогатить членов ее теми почестями, какие некогда предоставил Константин, а в особенности поднять благосостояние сенаторов назначением их на хлебные места... «Прежние цари, – говорил он, – даровали нам множество колонн и статуй и изобилие воды, а ты наполни (καταπύκνωσον) нас должностями и почетом (τιμὰς καὶ ἀξιώμασι) и исцели этот недостаток не менее беспокоящий нас, чем прежде недостаток источников»¹⁰¹.

Наряду с общественной деятельностью Феодосий приложил немало заботы к делу реорганизации войска, в чем оно сильно нуждалось. Так, прежде всего он пополнил ряды солдат, привлекая на военную службу земледельцев, рабочих рудников, которые скоро научились так легко владеть мечом, как они обращались с молотом¹⁰². Затем он увеличил число ипархов, что вызвало нарекания со стороны Зосима, как мера, обременившая народ налогами¹⁰³. Самое главное внимание, конечно, Феодосий должен был обратить на дисциплину войска, постараться сплотить его разнородные элементы и сообщить ему тот жизненный дух, который является лучшим залогом правоспособности войска в деле борьбы с врагами. В этом случае Феодосий принял особый метод – метод научения собственным примером. Само собой понятно, что солдаты, видя императора, как он несет все солдатские обязанности,

присутствует в лагере, участвует в караулах¹⁰⁴ и т. п., стремились исполнять требования дисциплины как можно лучше, чтобы только заслужить одобрение своего начальника. Войско таким путем приобретало ту организованность, которая могла служить гарантией будущего успеха, в особенности если иметь в виду умение и проницательность Феодосия при выборе способных вождей армии. Оставалось римским легионам воспользоваться случаем, чтобы при встрече с врагами проверить количество энергии, накопленной во время лагерной стоянки. Вскоре, действительно, такой случай представился, чего и нетрудно было ожидать при тревожном времени, переживаемом тогда империей.

С июля 379 года мирная жизнь Феодосия закончилась: он уже почувствовал себя настолько сильным, что считал возможным начать военные операции против варваров и так или иначе попытаться развязать гордиев узел, какой для империи представлял готский вопрос. Впрочем, быть может и не приступил бы Феодосий к военным действиям, если бы не призвало его к тому положение вещей во Фракии. Скифы, готы и другие народы, которые жили по соседству с ними, переплыв реку Истр, вторглись в провинции Восточной империи и стали хозяйничать в них¹⁰⁵. Естественная необходимость побуждала Феодосия как можно скорее прийти на помощь угнетенному населению. И вот с первых чисел июля, а может быть и раньше, по военным дорогам, ведущим из Фессалоники в дунайские провинции и во Фракию, началось большое военное движение. Одновременно выступили отряды к Дунаю и во Фракию. Сам Феодосий командовал отрядом, имевшим маршрут на север, и уже 6 июля он был в местечке Scopis¹⁰⁶, в северных воротах Македонии, откуда вели дороги к берегам Дации и нижней Мезии¹⁰⁷. Отрядом, оперировавшим во Фракии, командовал Модар¹⁰⁸ – варвар, принятый на службу Феодосием. Счастливая звезда сопутствовала войскам Феодосия: предпринятые походы окончились выгодно для Восточной империи.

Так, во Фракии варвары были разбиты на голову. Модар, хорошо знакомый с упадком дисциплины среди варваров и притуплением их военного чутья, избрал выжидательную

тактику, решив броситься на варваров только тогда, когда они менее всего будут способны отражать его удары. Хитрость и осторожность Модара сделали свое дело. Расположив отряд на гребне горы, и скрыв его от варваров, Модар с высоты птичьего полета спокойно стал наблюдать за тем, что делалось на равнине, где варвары расположились своим лагерем. Вскоре пришло известие через лазутчиков, что варвары, рыскавшие в окрестностях за пищей, теперь перешли всякие границы воздержности и, упившись, мирно почивают. Момент был самый благоприятный. Модар отдал приказ броситься в бой и «не прошло еще много времени, как солдаты, напавшие на варваров, закололи всех». Перебивши всех мужчин, воины Модара снимали у павших доспехи, захватили 4 000 повозок и столько взяли в плен женщин и детей, сколько можно было перевезти в этих повозках. «Таким образом, – заканчивает свой рассказ Зосим, – Фракия получила надежду на спокойствие, так как варвары были побиты»¹⁰⁹. Сама по себе эта победа была, конечно, ничтожной и не могла значительно сократить число варваров. Но она в то же время оказала большое моральное влияние как на римлян, так и на варваров. Если первые почувствовали у себя прилив мужества и доверие к своим силам, то, наоборот, последние впали в страх. Среди варваров стало наблюдаться расстройство дисциплины и, вследствие племенной вражды, утрачено было единство, что уравнивало их количественный перевес над римскими легионами и относительно обессиливало интенсивность их сопротивления в битвах. Наконец слух, что римляне одновременно выступили в поход и против варваров, оперировавших в провинциях близ Дуная, еще более усилил страх. Начался отлив варваров из Фракии к северу и северо-западу¹¹⁰.

В то время как Модар удачно расправлялся с варварами во Фракии, не менее успешно действовал Феодосий в Дации и Мезии. Из местечка Scopis император перешел in Vicum Augusti, где он 10 августа уже издал закон de auro coronario на имя Панкратия¹¹¹. Задача, выполнить которую предстояло Феодосию, требовала от него не только талантов полководца, но и немало политической хитрости. Сомнительно думать,

чтобы Феодосий задавался целью раз и навсегда изгнать варваров из пределов своей империи. Такой шаг был бы очень рискованным не только в смысле успеха, но и при благоприятном исходе предприятия вызвал бы много затруднений по охране границ. Феодосию безусловно выгоднее было только привести варваров к признанию его главенства, тем более что этого можно было достигнуть помимо оружия и дипломатическими приемами. По-видимому, эту цель поставил себе император. Правда, ему не удалось достигнуть ее совершенно без кровопролития, но где и как происходили эти сражения, не сохранилось никаких данных. История свидетельствует только о тех результатах, к каким привела военная экспедиция Феодосия. Так, часть варваров была побеждена, а часть вступила в союз с Феодосием и дала от себя заложников¹¹². Как бы то ни было, дело начатое Феодосием увенчалось положительным успехом.

После объявления победы и совершения победного торжества¹¹³ Феодосий прибыл в Фессалонику¹¹⁴. Когда это случилось, точно неизвестно, но во всяком случае уже в середине января 380 года Феодосий жил в Фессалонике, насколько позволяют судить об этом изданные им законы¹¹⁵. Здесь его постигла тяжелая болезнь. Феодосий решил принять Таинство крещения, так как он, хотя и держался христианских воззрений, однако, еще не был крещен, очевидно, по обычаю того времени откладывать крещение до последних дней жизни, чтобы чистым предстать пред престолом Небесного Судии. Нужда заставила Феодосия прибегнуть к Таинству. Прежде чем принять крещение, Феодосий призвал к себе епископа Фессалоники Асхолия и имел с ним беседу о религиозных воззрениях последнего и даже всей империи. Узнав, что никейское учение процветает, а ересь Ария не проникла в Иллирию, царь, передают одинаково все церковные историки, с величайшей радостью принял крещение от епископа Асхолия. Таинство благотельно подействовало на его болезнь: Феодосий почувствовал облегчение¹¹⁶. Акт крещения сделал Феодосия первым на престоле государем в восточной империи, который был христианином и сторонником никейской догматики.

Крещение Феодосия сыграло важную роль не столько в жизни императора как отдельного члена Церкви Христовой, но и в жизни всего государства. Это был, так сказать, поворотный пункт, который поставил Феодосия в прямые отношения к Церкви, дал ему возможность принять участие в устройстве церковных дел. И действительно, со времени крещения Феодосий выступает в новой для себя роли – в роли верховного правителя церкви, заботам о которой он посвящает не мало, если не больше времени, чем государству.

Недолго наслаждался Феодосий мирной жизнью в Фессалонике и гражданской деятельностью, которую он направил на упорядочение многих нестроений, накопившихся от долгого времени, а особенно в области суда¹¹⁷. Готы удачно воспользовались болезнью, которая, по рассказам церковных историков, дана была Богом, чтобы Феодосий крестился. Они снова вторглись в границы Восточной империи, именно: вестготы двинулись на Эпир, Фессалию и Ахайю, а остготы – в верхнюю Мезию и Паннонию, и обратились на пограничные западные провинции. Несмотря на предыдущие победы над варварами, положение Феодосия далеко не было блестящим. Даже напротив, оно было отмечено такими явлениями, которые едва ли могли радовать полководца и правителя, поставленного в необходимость так или иначе начать войну. Темные пятна в положении Феодосия заключались не только в том, что войско не было подготовлено к войне, но главным образом в том, что оно было сильно деморализовано, окончательно потеряло тот облик истинно-римских легионов, с широко проведенным принципом «строжайшая дисциплина», над чем так много трудился Феодосий в первую пору своей жизни в Фессалонике. Основная причина этой деморализации – так сказать, корень зла – лежала в способах, принятых Феодосием для увеличения количества своих солдат. Как известно, он призвал на военную службу к себе недисциплинированных варваров, которых, несомненно, трудно было слить с остальными элементами его армии. Число перебежчиков было так велико, что Феодосий, во избежание печальных недоразумений, принужден был отослать одну часть

варваров в Египет, а оттуда вызвать римские отряды в Македонию, а другую часть рассортировать среди своих легионов. Впрочем, эта мера не дала желательного результата, а скорее даже повела к неприятным для самого же Феодосия последствиям. Варвары отправились в Египет, под влиянием пропаганды о перевесе готов над войсками Феодосия произвели в Филадельфии (город в Лидии) возмущение и заплатились за него потерей более 200 человек. Все это ясно показывало, что варвары не способны понять дух римских законов и ассимилироваться с ними¹¹⁸.

Немало зла причинили и те варвары, которых он так милостиво принял в ряды своих легионов. Привыкшие к собственным приемам военной тактики, они никак не могли изучить римской тактики, а потому вместо порядка производили полную дезорганизацию в рядах войска. Но важнее всего то, что перебежчики, служившие в римских легионах, не чувствовали никакой благодарности к своим покровителям, всегда оставались варварами и всегда старались рассказывать собратьям о положении дел в римском государстве¹¹⁹. Феодосий, сам того не предугадывая, создал превосходный институт шпионов, полезных только его врагам.

Неудивительно, что варвары, хорошо осведомленные обо всем, что делалось у Феодосия, решили воспользоваться моментом и нанести своему врагу серьезный удар. Перешедши Истр, они без труда достигли Македонии, так как Феодосий задержался приведением в порядок своего вконец расшатанного войска. Но напрасны были попытки Феодосия задержать натиск врагов. Поход его против варваров окончился полным поражением, небывалым еще в практике Феодосия. Варвары знали от перебежчиков, что царь выступил против них со всем войском. И вот глубокой ночью, увидев много огней, они предположили, что это лагерь царя, и сейчас перешли в атаку, руководимые огнем. Целью варваров было захватить ту палатку, где, по их соображениям, должен был находиться Феодосий. Все складывалось в пользу варваров: почти все перебежчики перешли на их сторону, за исключением горсти, не хотевшей нарушить присягу. Произошло кровавое сражение.

Верные части римских легионов, видя всю опасность, какая угрожала Феодосию, дали ему возможность бежать, а сами, мужественно сражаясь и убивши множество варваров, пали жертвой верности царю. «Если бы варвары, – замечает Зосим, – преследовали выгоду и погнались за убежавшими вместе с царем, то они совершенно при первом крике покорили бы всех». Но, по-видимому, им было достаточно одной победы. Между тем положение Феодосия стало критическим. Жалкие остатки армии рассеялись по укрепленным городам Македонии, всегда представлявшейся для варваров лакомым, но недостижимым куском. Фессалия и Македония очутились во власти варваров, которые распоряжались здесь как полные хозяева¹²⁰. Новые отряды войск из азиатских провинций могли прийти на помощь Феодосию очень не скоро. Сам Феодосий, вследствие недавней болезни, чувствовал себя плохо. Отсюда, ему не оставалось другого исхода, как просить помощи у Грациана, что он действительно и сделал¹²¹. Находясь в таких стесненных обстоятельствах, Феодосий В. не избрал себе определенного города для жительства, а, как показывают законы, данные им от 14 июля до 20 сентября, он перебивал во многих городах, лежавших в системе дорог между Фессалоникой и Сирмией. Можно думать, что эти переезды из одного города в другой вызывались военными операциями, которые требовали часто присутствия самого императора¹²².

Грациан, получив известие Феодосия о полной неудаче, был сильно поражен и встревожен, так что, несмотря на плохое положение и своих дел, послал часть своих отрядов на помощь Феодосию. Главное начальство над отрядом было вручено Ботону и Арбогасту, франкам по происхождению, людям энергичным и отчасти знаменитым. С их прибытием положение римлян значительно изменилось к лучшему. Варвары, наводнившие Македонию и Фессалию, скоро увидели, с каким опасным врагом они имеют дело и предпочли за лучшее для себя перейти во Фракию, разрушаемую ими и прежде¹²³.

Вторая половина 380 года принесла Феодосию два очень выгодных для него события: смерть полководца готов Фритигерна и союз с Афанариком. Вестготы, лишившись

Фритигерна, остались как бы без рук и потому ушли через проход Эпирский на север. Здесь они попали, можно сказать, в совершенно неожиданную для них ловушку. Так, с одной стороны, на них, усталых от похода, надвигался старый враг Фритигерна – Афанарик, который направлялся заключить союз с Феодосием. Во Фракии в это время стояли отряды Ботона и Арбогаста, а с запада грозили войска Виталиана, начальника иллирийских легионов, человека необыкновенно трудолюбивого и имевшего 2000 германцев. Целью его миссии было сдавить готов, которые обитали возле реки Истра. Вестготам, не имевшим предводителя, ничего не оставалось сделать, как вступить в мирные переговоры¹²⁴.

Деятельности Грациана в Паннонии и верхней Мезии по отношению к готам подражал и Феодосий, и с одинаковым успехом. В Адрианополе, где Феодосий был 17 августа¹²⁵, варвары заключили с ним мир, и многие снова были приняты к нему на службу. 8 сентября Феодосий, благодаря удачным дипломатическим приемам в Сирмии, добился нового союзника Афанарика, преемника Фритигерна¹²⁶.

К концу 380 года дела в Македонии и Фракии настолько пришли в норму и не грозили никакими катастрофами, что Феодосий мог спокойно разместить своих солдат в гарнизоны, а сам отправился в столицу. По всей вероятности 24 ноября 380 г.¹²⁷ и совершил Феодосий триумфальный въезд в Константинополь¹²⁸. Само собой понятно, что хотя этот триумф далеко не соответствовал ходу войны, в которой на долю Феодосия выпало очень мало победных трофеев¹²⁹, но Феодосий своей дипломатией успел достичь очень важного: угасил пламя скифов и обеспечил со стороны их поддержку государству в будущем¹³⁰.

Таким образом готский вопрос, не дававший Феодосию покоя и возможности заняться устройством гражданских дел, пришел к более или менее удовлетворительному разрешению, хотя еще и не окончательному¹³¹. Отголоски его, правда, еще долго не переставали тревожить государство и царя, но уже было сделано много, и работа дальнейшего его окончания могла выразиться только в самом широком развитии

дипломатической тактики. Путь, значит, был проложен, и Феодосию в существе дела оставалось только не сходить с него и все более и более укреплять свое влияние на варваров. И в этом отношении, нужно заметить, обстоятельства благоприятствовали императору, сами облегчали ему развязать тот гордиев узел, который мучил Восточную империю. 11 января 381 года прибыл в Константинополь Афанарик. Необходимость¹³² заставила его забыть обещания, данные отцу – не вступать никогда в пределы империи. И он теперь безоружный пришел просить снисхождения у Феодосия, отдавая себя в полное распоряжение императору¹³³. Феодосий как нельзя лучше использовал удобный момент или, как выражается Зосим, «благоразумно»¹³⁴. Император отнесся к Афанарику не как победитель к побежденному, а как Артаксеркс к Фемистоклу¹³⁵. Феодосий вышел навстречу к Афанарику за пределы Константинополя и оказал ему большие почести¹³⁶. Однако Афанарику не пришлось воспользоваться плодами милостивого отношения к нему Феодосия: не прошло двух недель¹³⁷, как болезнь свела его в могилу. Снова представился случай Феодосию внешним образом проявить свою искреннюю привязанность к варварам и, действительно, император не пропустил его. Были устроены царские похороны¹³⁸, и сам Феодосий принимал участие в церемонии¹³⁹. Роскошь и pompa настолько были велики, что все варвары, по выражению Зосима, были смущены¹⁴⁰. Поступок царя не мог не произвести впечатления на диких варваров, и результат от него получился более чем неожиданный для Феодосия. Варвары прониклись благодарностью к доброте императора, перестали сердиться на римлян и, возвратившись домой, не только оставили тревожить римскую область, но даже приняли на себя защиту берегов Дуная против всяких нападений¹⁴¹. Орозий при этом прибавляет, что все нации готов, увидев при погребении царя добродетель и благосклонность Феодосия В., предали себя Римской империи¹⁴². Правда, Орозий несколько преувеличил, но несомненно одно, что варвары после того, что они видели в Константинополе, не могли уже стать в прежние враждебные отношения – это значило бы отплатить черной

неблагодарностью за священное право гостеприимства. Во всяком случае часть варваров бесспорно уже была друзьями римлян, и нужно было время, чтобы подчинились и остальные. Политический такт подсказал Феодосию, чем лучше можно привлечь других варваров, и надежды его вполне сбылись.

Широкое применение в жизни дипломатической тактики привело уже к тому, что уже 3 октября 382 года Феодосий мог поздравить себя с полным примирением, воцарившимся между готами и римлянами. Следует заметить, что отношения между теми и другими с 381 года не переходили в военные столкновения, да и вообще 381 и 382 гг. представляют мирную картину в царствовании Феодосия¹⁴³, когда последний спокойно работал над осуществлением церковно-политической программы. В течение же двух лет велись и мирные переговоры с готами, давшие наконец в 382 году положительный результат в пользу Феодосия. Теперь уже почти вся нация готов¹⁴⁴ изъявила свое полное согласие вступить в союз с Феодосием. Дело произошло так. Готы, грабившие Фракию, вскоре почувствовали большой недостаток в средствах к существованию. Ничего не оставалось, как обратиться за помощью с выражением полной покорности к Феодосию. Сначала обратилось к Феодосию незначительное количество, а так как эти готы были доверчиво приняты императором, то скоро к ним присоединились и остальные. Часть варваров, увлеченная блеском солдатской жизни, поступила на военную службу, а часть получила земли в Дации и Мезии. Посредником при переговорах был Сатурнин¹⁴⁵, который своей простотой и человеколюбием¹⁴⁶ сумел мирно покончить дело¹⁴⁷.

Результаты приведения к нулю постоянных готских нападений были настолько ощутительны, что даже такой пристрастный историк, как Зосим, не мог отказать себе в удовольствии похвалить Феодосия. Так, Зосим говорит, что Феодосий некогда прославился тем, что исцелил болезни империи, благодаря чему жители получили возможность спокойно обрабатывать землю, пасти стада¹⁴⁸. Империя теперь также снова ожила: дороги стали свободны, все обновилось. Насколько можно судить по этой краткой заметке Зосима, готы

своими частыми нападениями на восточную империю, теми разорениями и опустошениями, какие они наносили стране, вконец обессилили государство, прервали его культурно-экономическое развитие: земледелия почти не было, скотоводство исчезло, в особенности во Фракии, Македонии и Фессалии, и так дело обстояло со времен адрианопольского поражения. Теперь деятельностью Феодосия – не оружием, а политическим тактом – страна была приведена к нормальным условиям развития: народ мог свободно вздохнуть и приняться за труд, чего он так долго был лишен. Следует заметить, что европейская часть империи Феодосия до конца его царствования не была уже более тревожима массовыми натисками варваров, если не считать мимолетных нападений, которые император всегда удачно отражал. Во всяком случае, с конца 382 года для империи наступило полное спокойствие, что дало возможность Феодосию в начале 383 года совершить первый мирный праздник. 19 января 383 года¹⁴⁹ пошел пятый год царствования Феодосия или квинквенналии, которые у римлян считались юбилейным торжеством. Феодосий настолько чувствовал себя могущественным, что соединил с праздником возвышение своего шестилетнего сына Аркадия на степень Августа, очевидно с целью закрепить императорское достоинство за своим родом¹⁵⁰. Это торжество было лучшим заключительным аккордом целого ряда тревожных дней для империи, вызванных враждебными отношениями готов.

IV

История царствования Феодосия В. от 383–392 гг. – Укрепление восточных границ империи – Революция в Западной империи – Максим – Смерть Грациана – Признание Феодосием В. Максима своим соправителем – Персидский вопрос – Открытие заговора против Феодосия В. – Смерть Флассиллы – Войны Промота со скифами – Движение Максима против Валентиниана II, и бегство последнего в Фессалонику – Брак Феодосия В. с Галлой – Поход Феодосия В. на Запад и низвержение Максима – Возвращение на Восток и дворцовые интриги

Мир с готами, достигнутый долгими, чрезвычайными усилиями и так дорого стоивший Феодосию и империи, по-видимому, обеспечивал Феодосию возможность, при полном спокойствии, заняться осуществлением своей политической программы, развить мирно внутреннюю политику и тем самым поднять экономический и правовой уровень страны. Необходимость в этом чувствовалась настоятельная, но политические обстоятельства решили дело иначе. Постоянные военные операции, которые составляют характерную черту царствования Феодосия В., с 383 года разгораются с новой силой и принимают несколько новый характер. Так, военные походы теперь уже выходят из пределов европейской части империи и направляются частью на отдаленный восток к границам с Персией, а главным образом на запад, где в это время широкою волною разливаются революционные движения против законной государственной власти. Если одни походы, возможно признать, и входили в программу внешней политики Феодосия, то, несомненно, другие были для него совершенно неожиданными, делом чести, защита которой, правда, не без ущерба прошла для восточной империи, часто и надолго лишавшейся своего мудрого и опытного правителя.

Обеспечив себе спокойствие со стороны готов, Феодосий прежде всего обратился к укреплению границ отдаленных провинций востока. Здесь сравнительно большую опасность

представляла граница с Персией, старым врагом римского государства, старавшимся извлекать выгоды себе в неудачах последнего. Так, когда варвары напали на Запад и отвлекли все внимание римлян, Сапор, царь персидский, предпринял хищнический поход на римские владения и дошел до Капподакии и Сирии¹⁵¹. К счастью, смерть Сапора освободила римлян от опасного противника. Это случилось еще до вступления на престол Феодосия. Правда, преемник Сапора, вследствие неурядиц в собственном государстве, не пытался тревожить римских провинций, но опасность и возможность нападения оставалась в силе. Так или иначе Феодосий должен был настолько укрепить границы, чтобы персы в будущем не могли грозить нападением на римские провинции. Естественный был выход – послать сильное ополчение на границы с Персией, что и сделал Феодосий, вручив начальство над отрядом Рихомеру, франку по рождению, который перешел к Феодосию на службу в 379 году из армии Грациана¹⁵². Кажется, эта отправка Рихомера на Восток была вызвана прямой необходимостью, так как народы Tzanni, жившие на юго-восточном берегу Черного моря, в это время совершили хищнический набег на Сирию¹⁵³. Счастье благоприятствовало римскому оружию: с Востока были получены приятные вести о действиях Рихомера¹⁵⁴.

Однако вскоре светлое настроение Феодосия омрачилось известиями с Запада о сильном революционном движении, которое распространилось среди армии и дошло даже до убийства Грациана – соправителя Феодосия. Душой этого движения явился некто Максим, родом ибериец, участвовавший с Феодосием в походе на Британию¹⁵⁵, человек энергичный, но крайне честолубивый¹⁵⁶. Тот факт, что Феодосий достиг императорского сана, а сам Максим случайно¹⁵⁷ оказался за бортом, постоянно тревожил его самолюбие. Мечтой Максима стало проложить при помощи каких бы то ни было средств дорогу к трону, который он считал себя вправе занять. Узурпация была хотя рискованным, но единственным средством для этой цели. Максим и избрал ее. Оставалось только расположить к себе легионы, которые находились в Британии.

Но это уже не представляло больших затруднений, так как почва в войсках была подготовлена самим Грацианом. Именно пристрастие последнего к германским отрядам, а в особенности покровительство, которым пользовалась его аланская гвардия, было ближайшим поводом недовольства легионов¹⁵⁸. Максиму ничего не стоило обострить это неудовольствие и довести его до ненависти к Грациану, что прямо предполагает Зосим¹⁵⁹, но, по-видимому, ошибочно. Несомненно, Максиму хотелось добиться престола, но в перевороте, который произошел в Британии, едва ли инициатива принадлежала только ему: скорее Максим был исполнителем желаний солдат, зло настроенных против Грациана¹⁶⁰. Общее недовольство Грацианом привело к бунту солдат, и последние не нашли ничего лучшего, как провозгласить Максима императором и облечь его в пурпурную мантию¹⁶¹. Это случилось, как полагают, в начале 383 г., вскоре после того, как Максим победил пиктов и скоттов¹⁶². Со своим войском, количество которого было значительно, а качество усиливалось присутствием британцев, издавна славившихся военной отвагой¹⁶³, Максим из Британии отправился низложить Грациана. Последний, несмотря на свежие потери в войсках¹⁶⁴, встретил Максима около Парижа. Враги сошлись, и в течение пяти дней происходили небольшие стычки. Вскоре на сторону узурпатора отложилась большая часть войск Грациана. Потеряв надежду, Грациан взял 300 всадников и с ними бежал без оглядки (*πρὸς τὴν ὁδὸν*) к Альпам, но найдя их незащищенными при Реции, прошел в северную Паннонию и верхнюю Мезию¹⁶⁵. Несчастный рок преследовал Грациана и в пути. Пред недавним императором все города закрывали свои ворота. Оставленный на произвол судьбы и в состоянии полного отчаяния, монарх, чтобы не быть узнанным, снял царскую одежду, которая так влекла к себе взоры Максима. Последний между тем спешил воспользоваться дарами судьбы¹⁶⁶. Для преследования Грациана Максим послал ипарха Андрагафа – человека очень хитрого. Чтобы вернее достигнуть цели, Андрагаф устроил носилки, похожие на ложе, и приказал слугам говорить всем, что едет супруга Грациана. Жертвою этой хитрости и сделался Грациан, когда настиг его

Андрагаф близ Лиона. Не подозревая обмана, Грациан попал в руки врага, «как слепой в яму», и был убит¹⁶⁷. Это случилось 25 августа 383 года¹⁶⁸. Владения Грациана – Британия, Испания и Галлия – перешли во власть Максима. Как дальновидный политик Максим постарался прежде всего уладить свое дело с Валентинианом – непосредственным преемником Грациана. После переговоров Максим заключил с Валентинианом политический мир для поддержания общих интересов¹⁶⁹. Предприятие Максима, таким образом, увенчалось успехом, но это далеко еще не было конечным результатом. Мощная фигура восточного императора издали грозила возможными осложнениями, неприятными для политической деятельности Максима.

Кровавая распря, разыгравшаяся на западе, вскоре стала известна Феодосию. Предприятие Максима, как факт чрезвычайной важности, требовало вмешательства Феодосия, чтобы на будущее время предупредить возможность повторения таких государственных переворотов. К этому же призывала Феодосия и живая благодарность к памяти Грациана и сознание, что Максим, при его честолюбии, не удовлетворится низложением Грациана, а может посягнуть на 12-летнего Валентиниана, чтобы засчет его части государства укрепить мощь собственного скипетра¹⁷⁰. Все говорило за то, что нужно готовиться к войне, но Максим предупредил Феодосия. Узнав о приготовлениях на Востоке, Максим решил избрать другой путь, правда более длинный, но более безопасный для его цели – отправить посольство¹⁷¹ к Феодосию, а во главе посольства Максим поставил своего старого слугу, испытанного в верности, человека энергичного и умного¹⁷². По общему предположению, время посольства падает на зиму 383–384 гг.¹⁷³ Замечательно, в программу посольства не входило просить у Феодосия снисхождения к Максиму¹⁷⁴ за его поступок с Грацианом. Напротив, посольство целиком носило характер, как будто оно было отправлено от лица совершенно равного Феодосию. Так, послы предложили Феодосию или мир, согласие и союзничество в войне с врагами римлян, или ссору и войну¹⁷⁵. Феодосий таким оборотом дела был поставлен в критическое положение и

терялся дать какой бы то ни было ответ. Голос чести и признательности требовал мщения. «Даже принципам справедливости и интересам общества был бы нанесен гибельный удар безнаказанностью Максима, так как пример успешной узурпации расшатал бы искусственное здание правительственной власти и еще раз навлек бы на империю преступления и бедствия предшествовавшего столетия»¹⁷⁶. Но если идеальный порядок убеждал Феодосия оттолкнуть посольство тирана, вступить за поправленные права императорской власти, в корне подсесть причину возможных будущих узурпаций, то горькая действительность говорила совершенно обратное. Восток был истощен войнами; персидская граница требовала войск; со стороны Дуная угрожали толпы варваров, которые только и ждали удобного момента; готы не представляли надежного оплота; внутри самой империи было сильное движение, вызванное религиозными эдиктами Феодосия, а между тем Максим уже фактически владел областью, прежде подчиненной Грациану. При таком положении дел было бы более чем рискованным начинать войну, а потому Феодосий решил подавить в себе порывы чести и протянуть руку мира послам Максима. Узурпатор был признан императором¹⁷⁷ и по обычаю его статуя, кажется, была выставлена в городах рядом со статуей Феодосия¹⁷⁸. Но, заключив мир, Феодосий не отказался от мщения и, по замечанию Зосима, «стал скрытно готовиться к войне с ним, перехитрив его всяким родом лести»¹⁷⁹.

Принятое Феодосием решение доставило ему значительную выгоду. Теперь Феодосий мог спокойно послать войска на персидскую границу для подкрепления Рихомера. В этом чувствовалась настоятельная нужда. Цель была одна: так или иначе заставить персов уважать честь и могущество римского оружия, снова в их глазах приобрести значение державы, с которой нужно обходиться более чем осторожно. Последствия показали, насколько был выбран удачно момент и как верно рассчитывали на успех. Дело в том, что в это время (в 384 г.) в Персии совершилась крупная правительственная перемена: на престол вступил Сапор III. Царя, конечно, должен был

неприятно поразить тот факт, что у Тигра стояло сильное римское войско¹⁸⁰, чего не замечалось во времена Юлиана. Однако он оказался бессильным начать военные операции против римлян, так как его собственное государство нуждалось во внутренней реорганизации. Таким образом присутствие римского войска на границах Персии не только задержало развитие военных инстинктов Сапора III, но и ясно показало, что старый его враг окреп и что теперь самому персидскому царю, по-видимому, грозит опасность. При таком обороте дела Сапору ничего не оставалось делать, как только самому поскорее заключить прочный мир с врагами. И вот в 384 г. прибыло посольство персов в Константинополь именно с целью просить мира и привезло с собою богатые дары, состоявшие из драгоценных камней, шелковых материй, слонов, что произвело сильное впечатление на жителей столицы¹⁸¹. Значение посольства было огромное: оно сразу показало, что имя римское снова получило вес на Востоке. В ответ на это посольство Феодосий отправил Стилихона как своего представителя к персидскому царю¹⁸². Обе стороны заключили мир. Персы обязались платить дань, но отказались от союза с римлянами¹⁸³.

Счастливым исход персидского вопроса завершился для Феодосия еще и семейной радостью: 9 сентября 384 г. Флассилла родила ему сына, который получил титул *Nobilissimus* и был назван Гонорием¹⁸⁴. Снова зажил Феодосий мирною жизнью владетеля, которому удаются все начинания¹⁸⁵.

Впрочем мирное, спокойное счастье было редким и непродолжительным гостем в жизни Феодосия. Наступил 385 г., и безоблачное небо счастья императора заволочлось сначала маленькою тучкою, а потом большою, которая закрыла весь горизонт, на время погрузила в темноту самую жизнь Феодосия.

Уже начало года не предвещало ничего хорошего Феодосию: был открыт заговор против его особы¹⁸⁶. Подпочва его была та же, что и при Валенте¹⁸⁷. Ни один век, кажется, не был так заражен суеверием, как IV в., когда совершалась серьезная культурная работа над переходом от одного миросозерцания к другому. И не только язычники, но и

христиане были способны угадывать в малейшем факте присутствие чудесной силы. Хитрый, расчетливый человек в своих целях легко мог воспользоваться этой силой. Ядром всех этих суеверий были языческие гадания о будущем императоре – часто причина к восстаниям. Несмотря на строгие запрещения этих гаданий при предыдущих императорах, в начале 385 г. образовался тайный союз, который занимался вопросами темного будущего¹⁸⁸, и члены его даже задумали покушение на трон. Заговор был открыт. Феодосий сильно разгневался. Виновные были схвачены, преданы суду, который, руководясь законами, приговорил их к смертной казни. Так как здесь было оскорбление величества, то одна надежда оставалась на помилование императора. И вот, когда был уже поднят меч над головами преступников, из дворца пришло помилование¹⁸⁹. Говорят, что в данном случае влияние на императора оказала его жена Флассилла¹⁹⁰.

Но этого мало. В семейной жизни Феодосия произошла крупная перемена: в сентябре¹⁹¹ умерла жена его Флассилла – этот друг, ангел-хранитель Феодосия, как ее представляют церковные историки. Незадолго перед ее смертью умерла дочь Пульхерия, что сильно опечалило отца и мать. Рана, нанесенная смертью дочери, не успела затянуться, как умерла и мать, поехавшая лечиться во Фракию в местечко Скотумин¹⁹². Тело ее 14 сентября торжественно было перенесено в Константинополь и похоронено, причем Григорий Нисский произнес надгробную речь¹⁹³. Потеря была велика, так как Флассилла занимала видное место в жизни Феодосия. Ее влияние на мужа, ее образ, насколько можно доверять церковным историкам, представляют чудную страницу летописей того времени: они рисуют перед нами не императрицу, а скорее тип женщины первых веков христианства; Флассилла была христианкой и – что особенно важно – сторонницей никейского учения, и в этом отношении оказывала давление на мужа, препятствуя ему даже случайно выйти из границ исповедуемого учения¹⁹⁴. Это была «верная душа Богу», как выражается Амвросий¹⁹⁵, которая не превозносилась своим царским достоинством, не отделяла себя

заповедною чертою от своего народа. Нет, она была другом своего народа, жила в нем и для него. Любящее сердце Флассиллы стремилось всюду внести свет, теплоту и ласку. Из роскошного дворца она шла в убогую хижину простолюдина, изнемогавшего в нужде и горе, и оказывала каждому помощь. От веселой и разнообразной жизни владетельницы царства она шла в странноприимницы, ухаживала за больными и «делала все, что почитается делом рабов и служанок»¹⁹⁶. Красиво и вместе с тем задушевно Григорий Нисский оттенил добродетели Флассиллы в своей надгробной речи. «Погибло, говорит он, украшение империи, кормило правосудия, первообраз человеколюбия... не стало опоры церкви, украшения жертвенников, богатства убогих, прибежища несчастных»¹⁹⁷. Изливая на всех волну полной и широкой любви, Флассилла этой любовью смягчала угловатости в характере Феодосия, постоянно призывала своего супруга к законности при управлении государством, и ее слова были как бы прекрасною плодотворною влагою, орошавшею, будто семена, добродетели ее мужа¹⁹⁸. Однако при всей своей христианской возвышенности Флассилла чужда была истинно-христианской религиозной терпимости¹⁹⁹ и в этом отношении не оказывала влияния на Феодосия, постоянно побуждая его работать над искоренением всего, что было далеко от никейства.

Тяжелые удары судьбы не оставили Феодосия в покое и после смерти Флассиллы, а, по-видимому, еще более усилились, как бы не хотели дать Феодосию времени отдохнуть и оправиться от горя. Так, летом 386 г. у Дуная стали снова проявляться зловещие признаки нападения варваров на империю. Неизвестное дотоле скифское племя, которое варвары называли «Трофіууоус», соединившись с другими варварскими племенами под начальством Одотея²⁰⁰, достигло берегов Дуная²⁰¹. Им оставалось только перейти реку, чтобы наброситься на владения Феодосия. Необходимо было во что бы то ни стало помешать переправе. Промот²⁰² – военачальник римских легионов, человек решительный и предприимчивый – приказал прежде всего усилить охрану берегов Дуная, а затем предложил хитрый план, удачное выполнение которого могло

принести большие выгоды римскому оружию. Решено было отправить солдат, знавших варварский язык, к скифам в качестве перебежчиков, чтобы через них достоверно узнать о времени и месте переправы. План был блестяще выполнен. Солдаты радушно были приняты варварами и предложили последним за определенную сумму предать римского полководца и войско. Добившись доверия варваров и узнав то, что им нужно было, перебежчики знаками известили Промота²⁰³. Последний приготовился к достойной встрече своих врагов: он разместил большие транспортные суда на реке и занял берега войсками. Была безлунная ночь. Варвары сели на челноки, совершенно надеясь на удачу. Однако случилось нечто обратное. Римские суда, пущенные по реке, потопили маленькие челноки. Убитых было так много, что река – чего прежде не наблюдалось в сражениях – наполнилась оружием и трупами. Все, кому удавалось достигнуть берега, погибли здесь от пехотинцев. Весь цвет варваров погиб, и римские легионы завладели большою добычею. Сам Феодосий поспешил к Промоту, но ему осталось только констатировать победу и осмотреть места кровавой бойни²⁰⁴. Политический такт подсказал Феодосию предложить пленным варварам вступить в его империю на условиях наравне с готами, что и было принято ими. Часть варваров пошла на заселение провинций, а часть поступила в ряды его солдат²⁰⁵.

Покончив с варварами, 12 окт. Феодосий с Аркадием совершил триумфальный въезд в Константинополь²⁰⁶. Он ехал на колеснице, запряженной слонами, – подарке персов²⁰⁷. В знак победы над варварами и скифами Феодосием была воздвигнута на forum tauri колонна, изображающая подвиги его и полководцев²⁰⁸.

В то время как благоприятный ход событий на Востоке все более залечивал рану понесенной Феодосием утраты, на Западе поднималась буря грозного общественного движения, волны которой скоро прибили ладью Феодосия к берегу далекого Запада, надолго оторвали восточного монарха от своей империи и подданных.

Причиной бедствий, постигших империю, снова явился узурпатор Максим, а ближайший повод дал Валентиниан. Жадный узурпатор, честолюбие которого не знало границ, никак не мог примириться с тою мыслию, что не он один управляет западною империєю, а принужден разделять свою власть с Валентинианом. Завоевание Италии стало его могущественной мечтою, и он уже втайне замыслил гибель юноши. Все по-видимому благоприятствовало планам Максима. В сторону, выгодную для узурпатора, сам Валентиниан, не замечая этого, направил свою политику управления государством. Дело в том, что Валентиниан подпал сильному влиянию своей матери – арианки Юстины, которая ложно представляла себе, что император вполне может определять кодекс верований для своих подданных. Все ее внимание, равно как и Валентиниана, было обращено на то, чтобы обеспечить арианам свободу исповедания. Меры их, направленные к этой цели, необходимо должны были обострить и без того натянутые отношения между арианами и кафоликами. Последние, само собою понятно, не могли не почувствовать отвращения и презрения ко всему, что было связано с политикой царствующего дома²⁰⁹. Все это, как нельзя лучше, окрыляло тайные надежды Максима. Он издали зорко следил за всеми перипетиями борьбы между кафоликами и арианами и, скрывая под маской религиозного усердия свои честолюбивые замыслы, решил вступить за попираемые права кафолической церкви²¹⁰. В качестве подготовительной меры галльский тиран послал ласковое письмо Валентиниану, убеждая его прекратить войну против благочестия, не изменять веры отца, а в противном случае угрожал ему войной²¹¹. Это письмо произвело желанное действие в Италии: кафолики сразу почувствовали доверие к Максиму и не могли иметь ничего против возможного его правления. Как отнесся к письму Валентиниан – неизвестно, но тот факт, что Максим стал готовиться, решил подтвердить слово делом, по-видимому, говорит за то, что Валентиниан мало придавал значения словам Максима. Чтобы попасть в Италию, Максиму нужно было перейти Альпы. В его расчетах, конечно, было избежать здесь кровопролития, а лучше сберечь силы для борьбы с

Валентинианом на территории самой Италии. Судьба на этот раз была удивительно милостива к тирану. Так, Валентиниан из Аквилеи прислал сирийца Домнина к Максиму с просьбой дать ему на помощь отряд для борьбы с варварами в Паннонии. Максим принял его с коварною благосклонностью, был к нему необыкновенно щедр и любезен, что могло провести и не такого бдительного посла, как Домнин. Посол был отпущен с богатыми дарами и конвоем союзных войск, которые он ввел, ничего не подозревая, в альпийские крепости²¹². Половина дела была блестяще исполнена. Сам Максим следовал со своим войском за послом и нашел дорогу в Италию открытой²¹³. Когда стража донесла Максиму, что те, которые были с Домнином, перешли узкие проходы Альп и высоты гор, узурпатор быстро перешел в Италию²¹⁴ и, не встретив препятствия на пути, неожиданно явился под стенами Милана осенью 387 года²¹⁵. Валентиниану и его матери хватило только времени бежать в Аквилею, так как в их руках не было ни одного средства, чтобы отразить галлов и германцев, а наоборот недовольство подданных еще более обостряло положение. Но и сюда за ним последовал противник. Страх за возможный конец, подобный несчастной судьбе Грациана, парализовал настолько Валентиниана, что последний не мог даже доверять твердыне аквилейских укреплений, а потому решился спасти жизнь бегством, ценою потери империи. Тогда Валентиниан с матерью и ее дочерью Галлою сел на тайно приготовленный корабль и отплыл в Македонию, в Фессалонику, искать защиты у Феодосия²¹⁶. При этом Феодорит добавляет, что несчастный беглец опытом дознал, сколько получил он пользы от материнского совета²¹⁷. Наперед Валентиниан отправил посольство с письмом к Феодосию, призывая отомстить за бесчиние над родом императора²¹⁸. Таким образом, в Константинополе еще до прибытия Валентиниана уже знали о катастрофе, потрясшей Запад.

Феодосий был поставлен в критическое, прямо безвыходное положение в вопросе: должен или нет он отозваться на совершившееся? На его обязанности, само собою понятно, как законного владельца, лежал нравственный долг не оставлять узурпатора на троне. Приходилось выбирать что-

нибудь из двух: или ограничить власть тирана, или совершенно уничтожить ее. В то же время Феодосий превосходно сознавал, что «безграничного честолюбия Максима нельзя было обуздать клятвами, ни трактатами, и всякая отсрочка энергичных решительных мер, вместо того, чтобы упрочить благодеяния мира, лишь подвергла бы восточную империю опасности неприятельского нашествия»²¹⁹. По-видимому, нужно было как можно скорее с войском спешить на запад, и здесь попытаться сломить великие порывы бескорыстного узурпатора. В пользу войны говорило и практическое соображение. Варвары, жившие на правах колонистов в империи, все еще представляли значительную грубую силу, которая могла стать опасной империи: необходимо было дать выход их кровожадным инстинктам, сократить до *minimum*'а ее напряженность и наличность, приложив ее к работе, лучшей формой которой, конечно, была война. Но все эти доводы, так настойчиво и много говорившие политическому уму Феодосия, бессильно разбились о преграду, выставленную хитростью Максима. Фактически последний выступил в славной, даже с точки зрения самого Феодосия, роли защитника интересов того православия, к которому был так равнодушен сам Феодосий. Ему уже нетрудно было пойти дальше и в самом факте изгнания видеть действие суда Божия. И действительно, в своем ответном письме Валентиниану набожный монарх не стесняется, хотя видимо и против самого себя, заявить, что тиран выступил за благочестие, а «с благочестием всегда в союзе и Законоположник благочестия»²²⁰, а следовательно, *de facto* во всем виноват один только Валентиниан. Отсюда, если бы он взялся за оружие против Максима, то могло бы показаться, что он борется за арианство, как будто хочет силою посадить на трон того правителя, который уже подпал суду Божию. Этим, несомненно, объясняется та нерешительность, какую сначала проявил Феодосий в деле Валентиниана. Однако он искал выхода из своего ложного положения, который, благодаря изворотливости Феодосия, его способности приспособляться, вскоре и был найден.

Валентиниан и Юстина прибыли в Фессалонику и здесь нашли относительно ласковый прием со стороны Феодосия. Последний посетил императорское семейство, лично упрекнул его в приверженности к арианству и постарался прежде всего излечить Валентиниана от этого яда²²¹. Достигши своей цели и оправдавшись таким образом пред теми, кто мог упрекнуть его в потворстве арианству, Феодосий теперь смело мог выступить борцом за поправленные права владетеля Италии. На совете с сенатом было решено начать военные действия против Максима уже как против тирана, захватившего власть²²². Правда, это был казуистический прием, который говорит далеко не в пользу Феодосия, нашедшего легкое удовлетворение суду Божию в простом переходе от одного исповедания к другому, но Феодосий, очевидно, не видел другого средства, чтобы как-нибудь обосновать причины к своей войне с Максимом. Однако, приняв даже такое решение, Феодосий медлит и прибегает к дипломатическим переговорам с узурпатором. Последнему предложено сократиться несколько в своем честолюбии и успокоиться на той части государства, которая ему некогда была любезно отдана в распоряжение²²³. Посольство, разумеется, не имело успеха, так как Максим чувствовал себя достаточно сильным отстоять свои права. Так последний путь мирного разрешения вопроса был испытан, и теперь Феодосию ничего не оставалось сделать, как взяться за оружие. Феодосий начал готовиться к компании со спокойной простотой и методичностью, которая придавала оригинальность его характеру²²⁴. Непонятно по каким соображениям, но и после этого Феодосий не спешил восстановить поруганную честь императора. Остается предположить, что Феодосий просто боялся дурного исхода войны ввиду недостатка у него сил. Правительственный опыт и сознание долга, чести толкали императора в разные стороны, а потому нерешительность овладела им всецело и окончательно. И вот там, где были бессильны все доводы рассудка, голос самой совести, оказалась всесильной любовь, которая положила конец нерешительности Феодосия. У Юстины была дочь Галла чудной красоты²²⁵. Видя, какое сильное впечатление произвела на

Феодосия Галла, Юстина решила воспользоваться этим удобным средством, чтобы заставить императора выступить в поход²²⁶. Так, она пришла с Галлою к Феодосию и начала умолять последнего отомстить за Грациана и Валента, и в то же время указывала на плачущую девушку. Слезы красавицы тронули сердце Феодосия, который был уже очарован раньше ее прелестями юности и невинности. Под влиянием красоты Галлы император судил о сумме несчастья, какое постигло Валентиниана, и оно, естественно, в его представлении получило мрачное освещение²²⁷. Как только загорелся огонь страсти в душе Феодосия к Галле, Феодосий, обратившись к Юстине, просил ее отдать за него дочь. Лучшего момента нечего было и ждать Юстине, и последняя использовала удобный случай. Она открыто заявила Феодосию, что не отдаст за него Галлу, если только он не отомстит за смерть Грациана и не отдаст снова царство Валентиниану. Феодосий согласился на условия, вступил в брак с Галлою²²⁸, очевидно в Фессалонике, и деятельно начал готовиться к войне²²⁹. Так, Феодосий, прежде всего, обеспечил себе мир с персидским царем посредством договора, пригласил часть варваров к себе на службу и получил от других племен обещание не тревожить границы империи²³⁰. Внешняя опасность для восточной империи, таким образом, была удалена. Ему теперь предстояло позаботиться о войске, а главным образом о выборе предводителей. Нужно заметить, что Феодосий вообще отличался умением выбирать помощников²³¹ и в этом случае чужд даже был религиозной нетерпимости. Хороший чиновник, какого бы он мировоззрения ни держался, занимал все-таки почетное место в свите императора. В данном случае он также умело назначил уже заведомых военных деятелей, прославивших себя военными подвигами: Тимазия, Промота, Арбогаста и Рихомера²³². Искусное распределение частей войск делало их опасными для Максима, который принужден был отвлекать свое внимание на разные стороны²³³. Сильный флот должен был на море проложить дорогу к Риму. Прежде чем выступить в поход, Феодосий, как бы взамен прежних августальных совещаний, спросил египетского пустынноика Иоанна о судьбе предприятия. Иоанн предсказал

Феодосию победу без пролития крови²³⁴. С таким благоприятным предсказанием Феодосий в начале июня 388 г. выступил в поход и 21 июня уже достиг столицы Дардании – Scupi, нынешнего Ускупы²³⁵. Здесь Феодосий узнал об одном неприятном событии, которое задержало его. Максим, готовый на все, чтобы только низложить Феодосия, подкупил подарками варваров изменить Феодосию. Оказалось необходимым заставить варваров уважать римское оружие. Феодосий предпринял поход, в котором погибли почти все варвары, искавшие себе спасения в болотах Македонии²³⁶.

После этого Феодосий спокойно направился со своими войсками через верхнюю Паннонию к проходу Юлия чрез Альпы в надежде подойти к Аквиле и неожиданно напасть на врага²³⁷. В то время Максим также делал приготовления, но близоручко сосредоточил все свое внимание на морских операциях. Он послал Андрагафа в Ионийский залив, так как он слышал, что Феодосий также хочет вести войну на море. Вот почему появление сильного войска Феодосия поразило своей неожиданностью Максима, что дало возможность Зосиме сделать несправедливый упрек Феодосию, будто он напал неожиданно и на беззащитного²³⁸. При Сисции, расположенной на реке Саве, произошло первое сражение. Войска Феодосия с нетерпением ожидали битвы, так что ни число врага, ни ширина реки не могли задержать их натиска. Запыленные от долгого пути, на покрытых пеною конях солдаты Феодосия смело ринулись в реку на виду у неприятеля, и, переплывши, бросились на врага. Войска Максима были смяты и обратились в бегство²³⁹. Ночь положила конец кровопролитному сражению. Наутро бой возобновился. На помощь Максиму прибыл брат его Марцеллин с отборными когортами²⁴⁰. Бой продолжался с утра до вечера и происходил, по замечанию Амвросия²⁴¹, при Петавии. Войско Феодосия до конца сражения сохранило образцовый порядок; неприятели обратились в бегство; большая часть их передалась Феодосию²⁴². Затем твердыня Эмона была взята почти без сопротивления²⁴³. Звезда Максима склонилась к закату. Со всех сторон враги беспощадно наступали, так что Максим стал видеть вокруг себя измену. На

него напало то же чувство отчаяния, как некогда на Грациана, особенно когда остатки храбрых войск сложили свое оружие к ногам противника. Максиму ничего не оставалось, как только бежать. С необыкновенною быстротою спустился он с Альп и заперся в крепости Аквилее²⁴⁴. Но стены уже не могли защитить того, кому изменяли его же сторонники. Феодосий преследовал беглеца и после незначительного сражения отряды его вступили в город²⁴⁵, где уже широко царили равнодушие, нерасположение и отчаяние солдат. По одной версии,²⁴⁶ Максима стащили с трона, сорвали с него знаки царского достоинства и привели, как преступника, к Феодосию, а по другой – Максим сделал вылазку, но неудачно, и был пойман солдатами Феодосия²⁴⁷. Какая из этих двух версий более вероятная, трудно сказать²⁴⁸. В общем обе версии совпадают, а именно, что Максим был захвачен живым и приведен к Феодосию. Один вид гордого тирана, распростертого на земле, мог возбудить презрение, а вместе с тем вызвать жалость к несчастному человеку, участь которого уже была так ясно начертана в его делах. И нужно заметить, Феодосий почувствовал сожаление, готов был проявить милость²⁴⁹, но солдаты поспешили расправиться с Максимом: они отрубили ему голову. Смерть тирана произошла или 28 июля²⁵⁰, или 26 августа²⁵¹ 388 года.

Вслед за своим правителем вскоре погиб и его верный слуга Андрагаф. Узнав, что не стало Максима, он нашел единственно возможным для себя найти забвение горя в волнах моря²⁵².

В Италии восстание было подавлено²⁵³. Но в Галлии еще стоял сильный отряд, оставленный Максимом для защиты границ и для конвоя своего сына Виктора, который 10-летним мальчиком был объявлен августом²⁵⁴. Чтобы уничтожить всякие намеки на революционное движение и успокоить Италию, нужно было сделать безвредным и Виктора. Для этой цели Феодосий отправил генерала Арбогаста²⁵⁵. Войск у Виктора было достаточно, и предводители их смело могли выступить против врага и затянуть исход войны, но весть о гибели Максима настолько сильно парализовала страхом их волю, что храбрые

воины не рискнули защищать своего императора. Еще в 388 г. Виктор был убит, и таким образом был уничтожен возможный зародыш восстания.

Весть о гибели тирана скоро облетела все уголки Италии и везде возбуждала радость, хотя трудно сказать, действительно ли она была искренней. Голова Максима была переносима из одного места на другое и, наконец, выставлена в Карфагене²⁵⁶. Города посредством депутаций спешили выразить свою благодарность избавителю; в провинциях совершались торжественные победные празднества. Так как все это тяжелым бременем ложилось на народ, то Феодосий повторил закон 383 г.²⁵⁷, по которому провинциальные чиновники не имели права вымогать с народа деньги «*nomine gratulationis*», а в противном случае начальникам грозила потеря места и чести, а их помощникам – штраф в 30 ф. золота.

Упоение победою не произвело пагубного влияния на Феодосия, не сделало его жестоким и суровым в приговорах. Удивительно – гуманность, хотя, правда, небескорыстная в политическом смысле, как добрый гений, охраняла его каждый шаг, каждое правительственное распоряжение. Естественно было ожидать, что Феодосий строго отнесется к тем, кто пользовался властью при Максиме. Если верить Дрепанию Пакату, Феодосий поставил своею прямою целью, чтобы никто не погиб, кроме Максима и немногих мавров, а потому «остальных полнота милости заключила как бы на материнской груди»²⁵⁸. Никто не лишился ни имений, ни свободы, ни должности. Все – в своих домах, все – с женами и детьми, все, наконец, что приятнее, восстановлены в невинности²⁵⁹. По отношению же только к чиновникам, поставленным Максимом, Феодосий определил, чтобы никто не присваивал себе чести, какую уступила *tyrannica audacia*, но чтобы все возвратились к своему первоначальному состоянию, каким бы путем они ни получили бы свою должность²⁶⁰. Также были кассированы приговоры суда, которые постановили чиновники, не имевшие права носить этот титул²⁶¹. Изъяты были только те дела, которые были свободны от хитрости и принуждения и совершены по взаимному соглашению²⁶².

Особенное свое внимание Феодосий обратил на Галлию – арену деятельности тирана. Алчность и жестокость чиновников, ставленников Максима, вконец разорили страну: хищения во всех своих разнообразных видах преследовали, как страшные призраки, бедный народ. Феодосий постарался многое исправить, а во всяком случае, не дал чиновникам возможности почивать на лаврах разбойнически добытого ими золота. Он их наказал денежным штрафом, что послужило поводом для Амвросия ходатайствовать за несчастных²⁶³. Милость Феодосия простерлась до того, что он оказал помощь Галлии даже собственными средствами²⁶⁴.

Но среди этих актов деятельности Феодосия, бесспорно, самым замечательным по своему бескорыстию и гуманности является его отношение к Валентиниану. Во власти Феодосия было остаться единодержавным правителем западной и восточной империи, но, благодарный к памяти Грациана, Феодосий предоставил во владение Валентиниану области, некогда принадлежавшие Грациану: Италию, Африку, Испанию, Галлию, Британию и западную Иллирию²⁶⁵.

13 июня 389 г.²⁶⁶ Феодосий вместе с Валентинианом и Гонорием, которого он вызвал специально после победы над Максимом, совершил триумфальный въезд в Рим²⁶⁷. Сенат и народ встретили с криками радости победителя. В курии было выражено официальное приветствие Феодосию, а на площади «Rostra» император представил народу Гонория – будущего правителя Запада. Блестящие игры, раздача денег народу еще более повысили тон радости. Феодосий был большой политик и скоро своим поведением приобрел всеобщее расположение. Не в пример гордым императорам, он спустился с высоты трона к будничной жизни, присутствовал на играх граждан, шутил с ними, старался облегчить жалобы. Мало того, посещал безразлично и богатые дворцы вельмож, и скромные жилища бедных. Народ любил своего господина, когда увидел его непритязательность и способность спускаться до уровня простых смертных²⁶⁸. Все кругом жило и ликовало. Провинция Галлия прислала своего оратора Дрепаниа Паката, который в своей блестящей речи, в присутствии самого императора,

постарался ярко обрисовать деятельность императора и особенно оттенить его редкий государственный ум и человечность, столь редкую в сильных мира. Как бы в награду за искусную речь, Дрепаний Пакат получил проконсульство над Африкой²⁶⁹.

Феодосий в Италии²⁷⁰ пробыл почти три года, и за это время он успел много принести пользы не только государственному управлению, расстроенному узурпациею, но и церкви, стараясь укрепить дух Валентиниана в православном образе мышления и реорганизовать положение христиан насчет сокращения прав язычества и еретиков.

В середине июля 391 года²⁷¹ Феодосий двинулся в обратный путь со своим войском к родным пенатам. На родине его ждала неприятность. Варвары, воспользовавшись недосугом императора, опустошали и грабили Македонию и Фессалию, и снова эти страны страдали под невыносимым гнетом. Феодосий, чтобы покончить с этим злом, на время задержался в Фессалонике. Так как варвары действовали главным образом ночью и разбойнически, а днем прятались в потайные места, то Феодосию предстояла задача, прежде всего, открыть их убежище. Взяв с собой, пять человек и для каждого по три или по четыре лошади, император решил сам выступить в роли разведчика. Правда, это было несколько рискованно, но риск увенчался успехом²⁷². На одном ночлеге Феодосию удалось захватить варварского шпиона и выведать у него все о месте расположения варваров. Напав затем с войском неожиданно на варваров, он нанес им сильное поражение²⁷³. Неосторожность едва было не погубила Феодосия и его отряд. Солдаты, изнуренные трудностями похода, после победы получили пищу и спокойно предались торжеству. Вино и усталость сломили их. Варвары, узнав об этом, напали на спящих и стали избивать их. Царь погиб бы, если бы он не был извещен о событии и не решил бежать. Защитником интересов римского оружия выступил Промот, который отомстил варварам той же монетою. Найдя их спящими, Промот «столько поразил их, что или никто, или только немногие спаслись бегством в леса»²⁷⁴.

10 ноября 391 г.²⁷⁵ Феодосий вместе с Гонорием вступил триумфально в Константинополь через золотые ворота²⁷⁶ и в память своих побед совершил множество празднеств²⁷⁷. Так, благополучно окончился поход, предпринятый во имя чести и долга. Снова восточный император получил возможность посвятить себя заботам о своем государстве, которое было сиротою около трех лет. Впрочем судьба не была милостива к Феодосию, не хотела дать ему времени отдохнуть и успокоиться от тревог военной жизни. Если придворная жизнь вообще является удобной почвой для всяких интриг, то особенно она была такой в те далекие времена, когда случай, мимолетная удача вдруг поднимали на почти недостижимую высоту дотоле неизвестного человека. И двор Феодосия не спасся от междоусобных домашних дразг. В это время при дворе образовалось две партии, которые, как всегда бывает, враждовали между собой. Одна из них – прогрессивная во главе с Фравиттом, из готов, который всецело был предан римлянам; другая – консервативная, враждебно настроенная против всего римского. Во главе последней партии стоял Эриульф, человек грубый по природе. Однажды на пиру в присутствии императора возник спор между лидерами обеих партий. Спор перешел на улицу и закончился тем, что Фравитт убил Эриульфа²⁷⁸. Это событие как бы послужило прецедентом для еще большей дворцовой интриги... Неизвестно, военными ли подвигами или собственной пронырливостью проложил себе широкую дорогу к почестям некто Руфин, родом кельтиец. Он приобрел такое доверие у Феодосия, что играл более видную роль при дворце, чем Промот, Тимазий, несмотря на все их заслуги перед отечеством. Как всякий выскочка, Руфин был нетерпимым к своей священной особе и честолюбив до бесконечности. Оскорбление, нанесенное ему Промотом, погубило последнего. По настоянию Руфина Промот принужден был оставить дворец, отправился во Фракию, где стал жертвою засады, очевидно устроенной Руфином²⁷⁹. Заветной мечтой Руфина было добиться префектуры. Чтобы достигнуть этой цели, оставался один исход – удалить интригами префекта, которым в это время был Татиан. Руфин обратил свое

благосклонное внимание не только на Татиана, но и на его сына Прокла. Правда, отец и сын не представляли собою безупречных личностей: их управление Востоком во время отсутствия Феодосия легло тяжелым бременем на народ, так что с этой стороны Руфин отчасти был прав, действуя против них²⁸⁰. Татиан был лишен префектуры и предан суду, а Прокл, предполагая возможный плохой исход процесса, поспешил скрыться. Путем обмана Руфину удалось вызвать Прокла из убежища. Суд приговорил Прокла к смерти, но Феодосий дал прощение. Впрочем, Руфин настолько был заботлив, что постарался привести в исполнение приговор прежде, чем успело дойти известие об амнистии²⁸¹.

Хотя подобные интриги не представляли существенной опасности для государства, не нарушали резко его мирной жизни, но они были предвестниками грозы, которая снова поднималась на Западе, ясно показывали всякому дальнозоркому наблюдателю, что разложение свило себе прочное гнездо в среде высших чиновников и что с этой стороны можно опасаться больших бедствий для государства.

V

Последние годы жизни и деятельности Феодосия В. (392–395) – Новое революционное движение на Западе – Арбогаст – Смерть Валентиниана II – Евгений – император Запада – Война Феодосия В. с Евгением – Гуманность восточного монарха к врагам – Государственная деятельность Феодосия в Италии – Болезнь и смерть Феодосия В.

Революционное движение, поднятое Максимом на Западе, не могло пройти, да и не прошло бесследно для Запада; отзвуки его не переставали как бы реять в воздухе и после смерти Максима. Оно настолько деморализовало народную массу и войско, настолько приучило спокойно смотреть на всякие государственные перевороты, что стоило только зерну возмущения упасть на эту добрую почву, чтобы снова разгорелась революция. Пример узурпатора Максима, бывшего около пяти лет императором сам по себе, конечно, обладал привлекательностью и ждал своего продолжателя. И следует заметить, что в существе дела для этого требовалось очень немного: нужно было быть человеком честолюбивым и энергичным. Таким и явился Арбогаст, оставленный Феодосием в качестве военачальника в Галлии, и притом передают²⁸², – как единственный и непоколебимый столп для защиты Валентиниана против влияния царедворцев. Удивительным представляется, как Феодосий решился облечь большими полномочиями такого хитрого и смелого чиновника, зная кротость и уступчивость Валентиниана, и как не заметил, что своими руками подготовил несомненную гибель Валентиниану. Только недальнозоркий политик мог упустить из виду, что едва ли Арбогаст удовлетворится своим положением, и не захочет большего, когда за этим большим следовало только протянуть руку. Возможность захватить в свои руки власть была так очевидна и легко достижима, что казалось бы совершенно непонятным, если бы Арбогаст закрыл на нее глаза и остался на своем посту. И, действительно, Арбогаст воспользовался этой возможностью: втайне замышлял сделаться главою западной

империи. Как франк по рождению²⁸³ Арбогаст роздал главные должности в войсках своим же собратям, чем приобрел себе верных друзей и обеспечил дальнейшее развитие заговора. Как полководец неподкупной честности он пользовался доверием монарха Феодосия и любовью народа и солдат – лучшей гарантией успеха. Обстоятельства вполне отвечали тайным желаниям Арбогаста. Валентиниан, по-видимому, мало заботился о государстве, о чем свидетельствует отсутствие законов от этого времени, а потому Абогасту не стоило ни малейшего труда сосредоточить в своих руках власть, кроме войска, и над гражданскими чиновниками²⁸⁴. Видя свое положение достаточно прочным и внешние обстоятельства благоприятными его тайным замыслам, Арбогаст, можно сказать, сбросил свою маску, когда после удаления Феодосия на Восток, постарался стать в совершенно независимые отношения к Валентиниану. В короткое время он достиг того, что третиновал Валентиниана²⁸⁵, как ему было угодно, и довел наконец слабовольного императора до зависимого и опасного положения пленника. Положение Валентиниана было поистине трагическим: запертый, хотя и добровольно, во дворце, император Запада был бессилён даже что-либо приказать, так как все его приказы, если они не встречали одобрения со стороны Арбогаста, обычно игнорировались из страха пред всеильным франком²⁸⁶. Отношения все более и более обострялись, разрыв увеличивался и наконец разрешился таким ярким фактом, который раскрыл глаза всем на замыслы Арбогаста. Дело в том, что молодой император враждебно относился ко всем, кто не был римлянином, а потому готов был удалить чиновников-германцев. Борьба, таким образом, принимала грозный характер. Успех и неудача ее для каждого германца являлись вопросом материальной обеспеченности. Инстинкт самосохранения подсказывал германцам употребить все средства, чтобы отстоять свое положение в государстве. Первый удар пал на голову самого могущественного и опасного германца – на Арбогаста, и последний сумел отклонить его. Однажды император находился в тронном зале, как в нее вошел Арбогаст. Увидав приближающегося германца,

Валентиниан подал ему декрет об удалении от его должности. Арбогаст, прочитав бумагу, воскликнул: «ты не дал мне этой должности, и ты не можешь отнять ее у меня». С этими словами он разорвал рескрипт, бросил его на землю и с мечом в руке проложил себе дорогу из залы²⁸⁷. Валентиниан, оскорбленный словами Арбогаста, выхватил саблю у одного из стражей и хотел умертвить германца, но ему помешали²⁸⁸. Этот факт снял у всех с глаз повязку инстинктивной подозрительности: для всех стала ясна враждебность Арбогаста к Валентиниану, а поступок представлялся уже отдаленным громовым ударом надвигающейся грозы²⁸⁹. Сам Валентиниан чувствовал близость своего конца и создавал всякие планы отдаления опасности. Прежде всего он послал письмо к Феодосию с просьбой помочь ему против тирана, предупреждая, что в противном случае он убежит в Константинополь²⁹⁰. Но больше всего Валентиниан надеялся на Амвросия, к которому также отправил письмо, а незадолго пред смертью послал еще и гонца с просьбой прийти к нему²⁹¹. В этом сказалось естественное желание иметь подле себя близкого и верного друга. Галлия стала ненавистна Валентиниану. Последний отлично понимал, что залог его спасения – выбраться как-нибудь из рук врагов. Валентиниан решил отправиться в путешествие по Италии и нашел подходящий предлог – отразить варваров, которые приближались к границам Италии²⁹², но встретил отказ со стороны Арбогаста.

Катастрофа была близка. Через несколько дней, действительно, Валентиниана не стало²⁹³. Смерть Валентиниана последовала вечером накануне Троицы 15 мая 392 г.²⁹⁴ Печаль была всеобщей, все прославляли Валентиниана, находили в нем большое сходство с его отцом Грацианом. Даже Арбогаст постарался наружно показать скорбь утраты, чтобы как-нибудь удалить от себя подозрение, которое само по себе было прозрачно. Тело Валентиниана торжественно было перенесено в Милан и здесь погребено Амвросием.

Смерть Валентиниана развязала руки Арбогасту, и обстоятельства сами толкнули его пойти вниз по наклонной плоскости вплоть до узурпации. Запад остался без императора;

Арбогаст явился по необходимости представителем высшей власти.

Замечательно, как ни была велика печаль народа, однако не нашлось ни одного человека, который взял бы на себя инициативу отомстить за преждевременную смерть безвинного императора. Даже войско фактически осталось безучастным перевороту, не выразило протеста возмущением. Все это ясно показывает, насколько Арбогаст действовал предусмотрительно: отдельные нити заговора были умело соединены в твердых руках, и ни одна из этих нитей не порвалась раньше времени, не была натянута более чем нужно.

Подготовительная работа, таким образом, была удачно выполнена Арбогастом, а теперь оставалось провести главную часть плана, т. е. выбрать императора²⁹⁵. Эта работа представляла много трудностей, требовала от Арбогаста большой осторожности и осмотрительности, так как в его расчетах было найти такого заместителя Валентиниану, который был бы в его руках послушным орудием, не мешал бы ему управлять государством. Выбор его удачно пал на Евгения, и трудно, следует заметить, было отыскать более подходящего человека, чем Евгений²⁹⁶, для которого императорское достоинство являлось большим и совершенно непоследовательным скачком.

Личность Евгения, казалось, менее всего была приспособлена к этому высокому призванию. Так, Евгений сначала преподавал грамматику и настолько успешно, что вскоре достиг звания оратора и управлял училищем²⁹⁷. Затем он покинул деятельность воспитателя и, пользуясь покровительством и протекцией Рихомера, попал ко двору, и благодаря своей учености занял должность царского секретаря²⁹⁸. Когда Рихомер в 391 г. оставлял Запад после низвержения Максима, то он рекомендовал Евгения Арбогасту как человека способного и полезного²⁹⁹. Арбогаст близко сошелся с Евгением, поверял ему свои секреты и посвятил его в свой заговор еще при жизни Валентиниана. Он избрал его в преемники Валентиниану, основываясь на том, что Евгений «благодаря своей воспитательской деятельности и всякой

почтенности наиболее приспособлен к доброму правлению»³⁰⁰. Сначала Евгений отказался, боясь обычного конца узурпаций, но потом согласился и помогал Арбогасту убить Валентиниана. В данном случае справедливо свидетельство Зосима, что Евгений вступил в союз с Арбогастом против своей воли³⁰¹. Этот Евгений и был провозглашен императором после смерти Валентиниана, за что стояли и войска, которые возлагали на него много надежд³⁰². Таким образом Запад в лице Евгения получил императора – ставленника Арбогаста. Убить законного императора и затем, не считаясь с сильным соседом Феодосием В., возвести на трон человека, который на это не имел никакого юридического права, – такое предприятие было рискованным и отважным. Решившись поступить так, Арбогаст, очевидно, должен был надеяться, что его предприятие увенчается успехом. «И действительно, – замечает Брорльи³⁰³, – надежда Арбогаста не была беспочвенной: умеренность родственного чувства у Феодосия В., усталость после недавней войны с Максимом, боязнь долгого отсутствия, по-видимому, гарантировали Арбогасту, что восточный монарх ничего не будет иметь против нового разделения императорской власти».

Известие о несчастном конце Валентиниана достигло, наконец, Константинополя и произвело сильное впечатление при дворе. Не только Галла оплакивала гибель своего брата, но и сам Феодосий, как выражается Зосим, «исполнился великой печали и заботы»³⁰⁴. Да и как было не печалиться, когда предстояла война, притом тяжелая, если принять во внимание противника. После долгого размышления Феодосий пришел к необходимости в последний раз испробовать свое военное счастье и начал серьезно готовиться к войне, назначив прежде всего начальником конницы Рихомера – человека испытанной храбрости во многих походах. Впрочем, это избрание оказалось неудачным: Рихомер вскоре умер, и Феодосию пришлось искать заместителя³⁰⁵.

В это время в Константинополь прибыло посольство Евгения, который по примеру Максима решил сначала путем мира закрепить за собою власть³⁰⁶. В числе послов находился некто Руфин, афинянин, исправлявший низшие должности, и

даже епископы, которые старались засвидетельствовать пред Феодосием невиновность Арбогаста в смерти Валентиниана³⁰⁷. Несмотря на то, что Руфин не принес с собою грамоты от Арбогаста и даже не намекал на нее³⁰⁸, послы все-таки были ласково приняты Феодосием и получили щедрые подарки. Однако он не дал им положительного ответа и не отпустил их, из чего они смело могли вывести, что Феодосий и не думает Евгения признавать Августом³⁰⁹. Сам же Феодосий не переставал деятельно готовиться к войне с Максимом, и теперь привлек к участию в походе варваров. Части войска были так распределены между полководцами: Тимазий и Стилихон управляли римскими войсками, а союзными варварскими – Ганн, Саул и, в особенности, Бакур, родом из Армении, воспитанный в военных походах³¹⁰. Феодосию удалось привлечь на свою сторону целые толпы гуннов, аланов³¹¹, что значительно усилило его отряды.

Что касается Евгения и Арбогаста, то они также не остались безучастными к приготовлениям. Так, им удалось завязать сношения в Галлии и подкрепить свои войска отрядами франков и аллеманов³¹². Арбогаст употребил большое искусство, чтобы добыть эту поддержку. Как франк он имел много родственников по ту сторону Рейна, так что ему было очень легко завязать сношения с франками, а деньги, предложенные Арбогастом, оказались хорошей приманкой, на которую охотно бросились франки и аллеманы³¹³. В данном случае Арбогаст всецело подражал поведению тирана Максима, который плохо кончил и пример которого Арбогаст всегда имел пред своими глазами. Кроме заботы о войске, главное свое внимание Арбогаст обратил на Альпы, чтобы укрепить тот проход, через который войско Феодосия могло попасть в открытую равнину. Он завалил его камнями³¹⁴ и в знак того, что все это совершалось при благоприятных предзнаменованиях неба, поставил изображение Юпитера³¹⁵.

Приближался 393 год к концу, а Феодосий все еще медлил выступить в поход. Это время он не проводил бесплодно, а, наоборот, постарался упорядочить отдельные отрасли государственного управления, поближе сойтись с народом и

серьезно подготовиться к встрече с опасным врагом. Феодосию казалось малым опираться на одно только оружие, а потому он счел необходимым прибегнуть к помощи Бога. Отсюда религиозные приготовления занимают видное место в деятельности Феодосия пред войною как противовес языческим приготовлениям Арбогаста и Евгения.

В это время еще был жив египетский пустынный Иоанн, обладавший даром пророчества и предсказавший уже Феодосию удачный исход войны с Максимом. Феодосий послал к Иоанну Евтропия пригласить его к себе или, в крайнем случае, узнать: стоит ли начинать войну? Иоанн предсказал, что царь одержит победу после великого побоища, что он умрет после войны в Италии и оставит своего преемника на Западе³¹⁶. Но этого мало. Феодосий проводил еще много времени в постах и в молитвах: часто ночи не спал. Посещал епископов и с народом возносил молитвы. Простирался на власянице пред гробами мучеников³¹⁷.

Не оставил Феодосий и народ без милостей. Обычно война вызывала новые налоги, которые падали главным образом на бедный класс народа. Но Феодосий в данном случае поступил совершенно иначе: 12 июля он отменил то увеличение налогов, какое было сделано некогда префектом Татианом³¹⁸. Все это были мудрые политические акты: Феодосий приобрел таким путем народную любовь, обеспечил невозможность вспышек народного гнева по поводу частых войн, а главное – мог рассчитывать на нравственную поддержку, которая иногда является далеко важнее материальной³¹⁹.

Заключительным аккордом его подготовительных действий к тяжелой войне было возвышение Гонория на степень Августа, которое, по общему мнению, совершилось 20 ноября 393 года³²⁰.

Теперь все было готово, и Феодосий, заручившись небесною помощью и расположив к себе народ, мог смело выступить в поход без боязни за судьбы собственной половины империи. Впрочем выступление в поход несколько омрачилось семейным горем: умерла от родов жена Феодосия Галла, но

император оплакивал ее только один день или, как выражается Зосим, «по гомеровскому закону»³²¹.

В мае³²² Феодосий выступил в поход. Сначала он остановился в местечке Гебдомон в Церкви Иоанна Крестителя и здесь снова просил помощи у Бога³²³. Отсюда он двинулся далее чрез Дакию и другие провинции, которые лежали между Фракией и Альпами³²⁴. Феодосий прошел так быстро, что Евгений не успел приготовиться и расставить достаточное количество отрядов, которые в состоянии были бы защитить альпийские проходы. Быстрота и неожиданность³²⁵ принесли пользу Феодосию: они дали ему возможность занять проход почти без всякого сражения. Увидев статуи Юпитера с молниями, Феодосий много смеялся над ними. Демоны, прибавляет Руфин, которым было принесено столько жертв, первые обратились в бегство³²⁶. Флавиан после потери альпийских проходов так был глубоко опечален, что стал сомневаться в успехе Евгения, бросился на врагов и погиб еще прежде сражения. Смерть его принесла печаль не только язычникам, но и христианам, которые ценили в нем человека³²⁷.

После этого Феодосий спустился в долину и увидел не без удивления сильную армию Евгения. Потеря проходов и первая неудача не сломили гордого Арбогаста: он все еще надеялся на победу и горел нетерпением сразиться. Первое сражение произошло 5 сентября при реке, называемой Фригидою, на расстоянии 36 тысяч шагов от Аквилеи³²⁸. Кажется, сражение продолжалось два дня. Феодосий, не взвесив внешних условий сражения, бросился в бой с Евгением и прежде всего выставил варваров³²⁹. Можно думать, что он втайне надеялся посредством битвы уменьшить этот опасный для него элемент. Несмотря на всю храбрость, они не выдержали натиска и показали тыл³³⁰. Видя, что варвары гибнут, Феодосий глубоко опечалился, удалился на скалу и начал молиться Богу, повергшись долу, и молитва его не была отвергнута³³¹. С новой силой бросились варвары под предводительством Бакура на врага. Сражение было очень кровопролитное: погиб храбрый вождь Бакур и около десяти тысяч варваров³³². Только спустившаяся на землю ночь прекратила бойню и дала

возможность войскам Феодосия отступить с позиции³³³. Если победа определено и не склонилась на чью-либо сторону, то во всяком случае гибель большинства войска Феодосия обнадежила дух Евгения и дала ему повод устроить победное маленькое торжество: Евгений роздал награды лучшим воинам и начал пировать. В это время лагерь Феодосия представлял совершенно иную картину. Полководцы собрались к Феодосию на генеральный совет и убеждали императора прекратить военные действия до весны, а затем, собрав войска, подавить неприятеля численностью. Феодосий не согласился с их доводами: «не должно, – говорил он, – спасительный крест обвинять в такой слабости, а изображению геркулесову приписывать такую силу; ибо этому войску предыдет крест, а неприятельскому – то изображение»³³⁴. Решили во что бы то ни стало завязать бой на следующий день. Всю ночь провел Феодосий без сна. Он удалился на гору, где нашел молитвенный домик, и предался молитве³³⁵. Настало утро, чреватое грядущими событиями. Феодосий настолько окреп духом, что уже не сомневался в победе. С горячею воодушевленной речью он обратился к военачальникам и войску, убеждая их, откинув страхи, смело ринуться на врага с полной верою в победу. И снова мужество окрылило дух римлян³³⁶. Собственно говоря, положение Феодосия в стратегическом отношении было одним из опаснейших и трудных. Он очутился в кольце неприятельских войск, так как Арбогаст и Евгений расставили свои войска на сторонах гор, чтобы запереть Феодосия и атаковать его с тыла. Но если что и спасло Феодосия, так это удачный выбор момента для битвы: после победного торжества неприятели на рассвете³³⁷ спокойно предавались сну, что в значительной степени их обессиливало. Войска Феодосия храбро бросились на врагов, битва завязалась. Феодосий отлично сознавал свое критическое положение, так как видел с тыла неприятельские отряды. Вскоре с этой стороны опасность миновала. Начальник тыловых частей, Arbitio, уведомил императора, что он со своим отрядом более не желает служить под знаменем тирана. Феодосий был очень рад такому обороту дела и принял перебежчиков на почетных условиях мира³³⁸. Этот переход

неприятелей сильно ободрил дух войск Феодосия, и последние с новыми силами бросились на врагов. Удача видимо перешла на сторону Феодосия. В это время случилось «нечто дивное», как выражается историк³³⁹. Поднялся сильный ветер, который понес кучи песку прямо в глаза врагу, между тем как отряды Феодосия верно и метко поражали своих противников³⁴⁰. Оружие врагов обратилось на них самих, и паника овладела войсками. Все увидели, что дальнейшее сопротивление было бы бессмысленным, и решили сдаться. Феодосий принял их ласково, приказал им поскорее привести к нему тирана. Тогда они побежали на площадку, откуда Евгений созерцал картину боя. Увидев своих солдат бегущими и возбужденными, Евгений нашелся только спросить, не привели ли они с собою связанного Феодосия, как было приказано? К ужасу своего бывшего императора они ответили, что пришли именно за ним, а затем стащили его с колесницы и, связав руки на спине, привели порфириносца, как ничтожного пленника, на суд к Феодосию³⁴¹. Последний упрекал его за узурпацию, смеялся над Геркулесом и над верою в него³⁴². Евгений, чувствуя близость конца, бросился в ноги Феодосию и молил его о милости, но один ревностный солдат поспешил отрубить ему голову³⁴³, которую насадили на копье и носили по полю, видимо, с целью отнять последнюю надежду у сторонников Евгения и привлечь на свою сторону остаток его войск. Позднее голову носили по всей Италии и наконец присоединили к головам остальных тиранов, которые обычно выставляли в Карфагене³⁴⁴. Виновник революционного движения Арбогаст, два дня спасавшийся от преследования войск Феодосия, скоро увидел бесплодность своей попытки и, чтобы не попасть в руки врага, покончил жизнь самоубийством 8 сентября³⁴⁵.

Так война, которая грозила Феодосию ужасами, завершилась для него полным торжеством³⁴⁶. Тирания была свергнута, и снова Феодосий явился самодержавным властителем Востока и Запада. Как после победы над Максимом, так и теперь Феодосий гуманно отнесся к тем, кому грозила опасность быть наказанным. Феодосий не хотел омрачать праздник мира пролитием крови, кроме Евгения,

Арбогаста, а потому ко всем остальным отнесся очень снисходительно. Первым делом его было то, что он послал письмо к Амвросию с просьбою вознести благодарения Богу за дарованную победу. Этот поступок настолько тронул Амвросия, что последний положил письмо на алтарь и в своем ответе восхваляет поведение императора, которое нельзя сравнивать с поведением других императоров в подобных случаях³⁴⁷.

Было бы, конечно, непоследовательным, если бы Феодосий после такого глубокого сердечного порыва вдруг обратился к жестокости. Его любовь согрела всех, а потому Амвросию пришлось только сожалеть, что многим смерть помешала получить прощение³⁴⁸. Единственно, на кого коснулось пятно бесславия, так это на чиновников, которые занимали должности при Евгении, впрочем, и то ненадолго. Все они были снова приняты на службу Гонорием и, по-видимому, он следовал желанию отца³⁴⁹. Впрочем, хотя и возможно в этих фактах видеть бескорыстную гуманность Феодосия, но вернее действовал политический расчет: ему совершенно было невыгодно увеличивать смуту на Западе проявлением своего деспотизма. Солдаты, которые участвовали в низвержении тирана, получили от Феодосия денежные подарки и почетные должности, а особенно это следует сказать о варварах³⁵⁰.

Как только везде разнеслась весть о гибели Евгения и водворении старого государственного порядка, в Медиолан³⁵¹ прибыл из изгнания Амвросий, который с этой минуты явился надежным руководителем императора в делах гуманности и доброты. Здесь Амвросия застало письмо Феодосия В., в котором последний упрекал знатного епископа в отсутствии веры в победу его войск. Амвросий оправдался только тем, что он оставил Медиолан, не желая оскверняться близостью святотатца Евгения, и в заключение просил императора быть снисходительным к тем, кто участвовал в мятеже³⁵². Вскоре Амвросий послал и другое письмо к Феодосию В. чрез диакона Феликса, где он горячо просил за тех, которые искали защиты от гнева земного властителя в храме небесного Владыки, и, наконец, даже сам посетил императора, не надеясь, видимо, на убедительность своего послания³⁵³. Среди спрятавшихся в

Аквилейской Церкви между прочими находились и сыновья Евгения, еще не бывшие тогда христианами³⁵⁴. Милость Феодосия, как утренняя роса, освежила души несчастных. Император захотел видеть детей тирана христианами и «христианскою любовью полюбил; не лишил их имущества, а окружил еще почетом»³⁵⁵.

Феодосий В. ясно сознавал, что мало проявить только милосердие и любовь, а скорее более необходимо восстановить строй государственной жизни, нарушенный узурпацией Евгения. Обстоятельства задержали императора на месте победы, а потому, чтобы не откладывать дел государственной важности, Феодосий отправил в Рим Пазифила с полномочиями удалить всех чиновников, которые стали занимать свои места со времени Евгения, и возобновить тот состав служащих, какой был при Валентиниане II³⁵⁶. В это время прибыло к Феодосию от сената посольство, которое, кроме приветствия, просило императора назначить Оливрия и Проба консулами³⁵⁷.

Предчувствуя свой близкий конец и сознавая необходимость дать твердость государственным началам Запада, Феодосий Великий поспешил вызвать из Константинополя сына Гонория и объявить его императором западной империи³⁵⁸. Ожидания не обманули Феодосия. Беспокойство и трудности походной жизни подточили здоровье императора. Вскоре после победы Феодосий почувствовал себя нехорошо и незадолго до смерти переселился в Милан³⁵⁹. Прибытие Гонория несколько оживило Феодосия Великого, и он настолько было окреп, что присутствовал даже на играх в цирке³⁶⁰. Но болезнь³⁶¹ верно исполняла свою работу, и это случайное улучшение было только началом близкого конца. После обеда ему стало хуже. Император призвал к себе Амвросия при последнем дыхании, как выражается благочестивый епископ, и говорил с ним о делах Церкви³⁶². Амвросий же передает, что Феодосий поручил своих сыновей Стилихону³⁶³, и намекает на завещание. Что оно представляло из себя, какой было формы, трудно сказать. Судя по тому, что счел нужным сохранить Амвросий, завещание приказывало сыновьям разделить провинции между собою, и каждому

управлять ими с благочестием³⁶⁴. Феодорит эту часть несколько восполняет, когда передает, что Феодосий убеждал своих сыновей ненарушимо хранить благочестие, «ибо, – говорил он, – благочестием и мир блюдетсЯ и война прекращается, и неприятели обращаются в бегство, и трофеи воздвигаются и приобретается победа»³⁶⁵. Но этого мало. Завещание коснулось и того народа, служению которому внешние обстоятельства мешали Феодосию отдать все свои силы. Так, Феодосий, оставляя землю, простил тех, кто поднимал оружие против него, и утвердил уменьшение налогов – что он обещал, и исполнение чего было задержано независЯщими от самого императора обстоятельствами³⁶⁶.

В ночь на 17 января 395 г. в Милане³⁶⁷ Феодосий спокойно отошел в вечность³⁶⁸, процарствовав 16 лет. СпустЯ сорок дней после смерти над Феодосием было совершено погребение, на котором Амвросий произнес свою надгробную речь. В ней он ярко и с чувством изобразил добродетели Феодосия, отметил выдающиеся стороны христианской деятельности умершего, за что даже наперед определил ему место в сонме святых³⁶⁹. Тело Феодосия В. было набальзамировано и в сопровождении Амвросия Мед. и Гонория было перенесено в Константинополь, где 8 ноября 395 г. и было положено в гробницу при церкви Апостолов³⁷⁰.

Как все императоры языческого Рима, Феодосий сохранил за собою титул «divus»³⁷¹, хотя сам был христианин, жил в эпоху наиболее усиленной христианизации общества, в которой принимал активное участие.

VI

Краткий разбор источников относительно личности Феодосия В. – Характеристика Феодосия как правителя и как человека – Возмущение в Антиохии и Фессалонике – Благочестие Феодосия и общий взгляд на церковную деятельность императора в системе государственной его политики

Со вступлением Феодосия В. на трон блеснул светлый луч или, как выражается Дрепаний Пакат, *Romana lux coepit*³⁷² среди глубокой тьмы нестроений и несчастий в государственном положении Востока. Общество с радостью и глубоким доверием приветствовало императора, и это доверие не покидало его во все царствование Феодосия, не обмануло надежд измученного народа. Впечатление, которое произвел на подданных новый император, уже на первых порах было сильно и глубоко, а с течением времени по мере того как деятельность Феодосия охватывала все большие слои жизни и общества, возвращала государству всю его силу, славу и мощь золотых времен августов, расширялось и крепло, так сказать, в сердцах современников. Едва ли будет преувеличением сказать, что Феодосий казался им колоссом, титаном, могучие руки которого вытащили государство из трясины бедствий, грозивших ему окончательною гибелью. Всем невольно представлялось, что в образе Феодосия снова ожил дух Траяна и лучших императоров, и принес собою возвращение того былого и светлого времени, когда все народы ценили Рим, как великую мировую силу, преклонялись пред его могуществом. Неудивительно отсюда, что Дрепаний Пакат в сильном ораторском воодушевлении выразил, правда отчасти фигурально, сумму того впечатления, какое Феодосий В. производил на современников, в таких словах: «*deum dedit Hispania, quem videmus*»³⁷³. Поэт Клавдиан, несколько умеряя пыл Паката, называет Феодосия лучшим из полубогов³⁷⁴. Разница – видимо, только в словах, а сущность дела нисколько не изменяется, как бы ни назвать Феодосия: богом или

полубогом. Правда, эти эпитеты легко посчитать за отголоски пережитых традиций, когда римские императоры еще при жизни вступали в сонм богов, но если представить ту важную роль, какую Феодосий В. выполнил в истории греко-римской империи, то, пожалуй, можно будет видеть в них и другой смысл. Думается, что как Пакат, так и Клавдиан, приписывая Феодосию нечто божественное, как бы хотели оттенить этим образом ту силу в Феодосии, которая спасла государство на краю его очевидной гибели, когда, по-видимому, не было никакой надежды на спасение, и оставалось ждать только чего-либо сверхъестественного. Таким сверхъестественным и явился гений Феодосия В., неожиданное вмешательство которого в судьбы Востока сразу оживило, как бы воскресило уже омертвевшие части государственного механизма.

Понятно, что личность Феодосия, производившего поразительное впечатление на современников, должна была стать предметом панегириков, а во всяком случае предметом характеристики и критики тех, кто хотел выяснить себе образ великого исторического деятеля. И действительно, многие из современников, чутко относившиеся ко всему, что вокруг них совершалось, пытались на страницах своих сочинений выяснить потомству личность Феодосия, выделить в ней наиболее выпуклые черты. Однако напрасный труд – найти в суждениях о Феодосии определенное единство: разнообразие, часто граничащее с противоположностью, – вот любопытное свойство характеристик Феодосия В. Впрочем, иначе и быть не могло. Если вообще отдельные личности способны оценивать того или другого государственного работника только с точки зрения своих понятий и убеждений, то это в особенности нужно сказать о современниках Феодосия. Общество, в среде которого пришлось работать императору, чуждо было целостной сплоченности, раскалывалось на множество мелких частиц, начиная с партии языческой и кончая бесчисленными христианскими партиями различных фракций. Отсюда, каждый при оценке Феодосия стоял обычно на пристрастной почве, судил о личности его так, как ему подсказывали интересы его партии, а потому часто в хорошем видел одно только дурное и,

наоборот, дурное возводил на пьедестал идеального совершенства. И нет ничего удивительного, если суждения о личности Феодосия разнообразны, и часто в них переплетаются, как родные сестры, правда и ложь, похвала и порицание, полное отрицание какой-либо ценности за личностью Феодосия с положительным утверждением ее нравственной высоты. Читая подобные характеристики Феодосия, невольно в одном случае получаешь впечатление, что пред тобою – титан духа, гений, личность с глубокою нравственной самоценностью, личность, которая безмерно царила над обществом, а в другом случае Феодосий представляется личностью, которая, как темное пятно, только портила общий фон картины, личностью, которая не возвышалась над обыкновенными серенькими типами и в нравственном отношении, если хотите, стояла ниже критики даже с точки зрения язычника. Спешим, однако, оговориться, что даже те современники, которые только умели порицать Феодосия, бессильны совершенно отрицать продуктивность его административной работы и сами, часто противореча себе, высказывают императору, как бы против воли своей, положительную похвалу. Наиболее яркие и типичные характеристики Феодосия В. по своей противоположности предлагают Дрепаний Пакат и Зосим. Образы Феодосия В., нарисованные тем и другим, взаимно исключают друг друга, как день и ночь, как свет и мрак³⁷⁵.

Зосим не любит Феодосия, а потому не жалеет красок, чтобы набросить тень на Феодосия, представить императора человеком, не заслуживающим никакого уважения, а наоборот, способным даже вызвать негодование возмущенной совести не только христианина, но и язычника. Так, по мнению Зосима, Феодосий В. – это большой эгоист, который годился больше для жизни изнеженного сибарита, чем к управлению государством. Зосим горько упрекает императора за любовь его к театру, ипподрому, а в особенности за страсть к дорогим пышным обедам, к чему будто бы и сводился исключительно образ жизни Феодосия (δίαίτα)³⁷⁶. «Если бы, – говорил он, – понадобилось исчислить всех поваров, виночерпиев, то потребовалось бы сочинение с большими записями. Такая роскошь и пышность,

конечно, должны были вызвать большие затраты». И действительно, Зосим жалуется на громадные издержки, какие требовал стол, и даже в зависимость от них ставить развитие налогов, обременивших и без того бедный народ³⁷⁷. Но этого мало. Праздная жизнь, которую вел Феодосий В., по мнению языческого историка, имела и другие дурные стороны, более опасные для государства. Упражнение в невоздержности, – говорит Зосим, – воспитало в Феодосии неразумие³⁷⁸. Нерадение, вместо здорового непосредственного отношения к государственным делам, будто бы было обычной чертой императора³⁷⁹ и отдало управление государством в руки ничтожества. Евнухи, архонты сделали вершителями судеб государства и подданных, действовали подавляющим образом на волю императора, изменяя решения его в ту сторону, какую находили более выгодной для себя. Сам Феодосий, испытывая большую нужду в деньгах «предлагал приближенным откупное правление областями, не обращая внимание на славу или способности, а ценя того, кто заботился представить больше золота, чем серебра». «И можно видеть, – с сокрушением говорит Зосим, – что менялы и оболостаты и другие, совершая постыдные сделки на площадях, приносили с собою и знаки власти, и отдавали епархии тому, кто имел больше денег»³⁸⁰.

Не меньшее разложение, по мнению Зосима, царило и при дворе Феодосия. Так, двор, беря добрый пример со своего императора, тешился недостойными искусствами, танцовщицами, комедиантками и приверженностью к бесстыдной поэзии, а нравы и жизнь его производили ядовитое действие на большие круги общества³⁸¹. И во всем этом Зосим видит единственную причину зла – Феодосия, который так далек был от склонностей к хорошей жизни и к вдумчивому отношению к заботам о государстве, а скорее был только способен к чрезмерной роскоши и к увлечению удовольствиями³⁸².

Спрашивается, неужели глаз Зосима не заметил ничего хорошего в жизни и деятельности Феодосия? Конечно, Зосим видел это хорошее и даже кое-где пытался хвалить Феодосия, но так неявно, замаскировано, что, кажется, будто он сам

стыдится отмечать факты, говорящие в пользу того императора, которого он готов был ненавидеть. Впрочем и эти штрихи, и намеки на хорошее в царствовании Феодосия так слабы у Зосима, так ничтожны, что на основании их трудно сказать что-нибудь положительное, а во всяком случае они не ослабляют мрачных красок, на которые так не скупился автор. В результате все-таки получается в изображении Зосима образ Феодосия, как образ истого восточного деспота, который во имя удовлетворения своих эгоистических потребностей готов был выжимать последние соки из своих подданных, по крайней мере не считался с теми тягостными условиями, в которые поставила жизнь народ его. Зосим как бы не замечает Феодосия В. – деятеля и спасителя отечества. Нет! Перед ним, неизвестно каким образом, назойливо вставал односторонний образ Феодосия как беспечного, легкомысленного, неспособного к деятельности императора.

Совершенно обратную характеристику личности Феодосия дает Дрепаний Пакат. Насколько Зосим порицает Феодосия, отказывается видеть в нем человека заслуживающего уважение, настолько Пакат превозносит его, ставит его в ряду лучших императоров и указывает такие черты в его жизни и деятельности, которые идут вразрез с характеристикой Зосима и даже отрицают ее. Пакат изображает Феодосия как героя, как наиболее желанного императора, который свободен от недостатков, столь часто присущих царям и вельможам. Култ роскоши, которому, по мнению Зосима, поклонялся Феодосий, в устах Паката магически превращается в култ самой строгой умеренности воздержания. «Чтобы положить конец роскоши, – говорит Пакат, – Феодосий, во избежание нареканий в несправедливости, начал с самого себя: он сократил дворцовые расходы не только удалением излишеств, но даже ограничением в самом необходимом. Главным образом ограничения коснулись царского стола. Сам Феодосий настолько жил скупой и умеренно, что довольствовался солдатской пищей. В императорском дворце видели строгую жизнь, как бы в спартанской школе, полную умеренности, труда и терпения. Царские обеды не могли равняться с так

называемыми общими столами; на них нельзя было встретить ни редкой птицы, ни заморской рыбы, ни даже цветов зимою»³⁸³. Эта характеристика Феодосия отделена ясно глубокою пропастью от того образа, какой рисует Зосим. Феодосий Паката – почти аскет, который во имя высших принципов готов ограничивать себя до последней возможности.

Что же касается отношений Феодосия к государству, то и последние представляются Пакатом в высшей степени симпатично. Так, Пакат хвалит цели Феодосия удалить разрушительные для народа налоги. Глубоко ценит оратор и способность Феодосия выбирать правителей, деятельность которых могла принести действительную пользу государству³⁸⁴. И так во всем, что касается Феодосия В., Пакат с горячим воодушевлением отстаивает гений императора, старается доказать, что Феодосий много сделал и делает для империи, что он один только способен создать прочность и счастье государства. Вместо веселого, беспечного вельможи, жизненная цель которого сводится исключительно к погоне за наслаждениями, Пакат рисует императора со знаменем в руке: государство и народ. Приносить пользу народу и государству³⁸⁵ – вот та цель, которая, по мнению оратора, двигала императором, служила единственным мотивом вдумчивой его работы над оживлением государственного организма. «Лучшего императора, – громко звучит во всей речи Паката, – нельзя ожидать, да и едва ли он и мыслим».

Спрашивается теперь, какую же из этих характеристик следует признать правдивою? Прежде всего необходимо заметить, что ни та, ни другая не могут быть показательницами безусловной исторической истины, так как обе они полны преувеличений, причиной чего являются сами авторы. Зосим как старого закала язычник в Феодосии, который целью своей внутренней политики поставил искоренение язычества, видел своего личного врага. Но так как в руках язычника не было другого орудия для борьбы, кроме слова, то Зосим, закрывая глаза на достоинства Феодосия, на его безусловные заслуги пред отечеством, с явным злорадством спешит унижить императора в глазах потомства, выбрать только те черты,

которые должны бросить тень на Феодосия, а главное, дает им свое превратное освещение. Язычество, видимо, скорыми шагами приближалось к могиле, и бессильная злоба язычника не нашла другого средства выместить весь свой гнев, как чернить того, кто был только одним случайным фактором неминуемого уничтожения уже гнилой религии. Не в лучшем положении, чем Зосим, находился и Пакат. Как оратор, на обязанности которого лежало сказать панегирик пред Феодосием В., он, конечно, не мог избавиться от необходимости хвалить императора, что в свою очередь требовало от него начинать свою речь изображением его лучших сторон жизни и деятельности. Лесть, обычная приправа всех панегириков, большою дозой вошла и в речь Паката. Впрочем, иначе и быть не могло. Произнося свою речь в присутствии самого императора, в торжественной обстановке сената и тотчас после поражения Максима, оратор едва ли мог придумать что-либо более подходящее, как льстить Феодосию, говорить ему приятные вещи. Собственное ораторское воодушевление, а может быть, и соображения чисто практического характера³⁸⁶ увлекли далеко Паката, заставили его невольно набросить идеальный покров на образ Феодосия. Однако спешим оговориться, что Пакат пытается уверить императора, что он далек от лести ему³⁸⁷, но уверение слишком наивно, а его попытка гневаться на императора детски смешна. В существе же дела лесть остается единственным цельным аккордом, который так настойчиво звучит в продолжение всей речи.

Ненависть и лесть – вот та канва, на которой Пакат и Зосим вышли с разными до противоположности оттенками образ Феодосия. Отсюда нет ничего удивительного, если оба автора, увлекаемые различными чувствами в своем изображении Феодосия, переступили границы меры и прямо дошли до геркулесовых столбов. Равным образом нисколько не удивительно, что обе характеристики, как плод двух различных факторов, являются диаметрально противоположными.

Однако, несмотря на весь их контраст, некоторые находят путь примирить непримиримое, а вместе с тем сохранить за обеими характеристиками их относительное значение. Обычно

говорят, что следует, отбросив все преувеличения, избрать средину, которая одна только может предохранить от крайностей. Гиббон, держась подобной точки зрения, предлагает даже примерную характеристику Феодосия. «Феодосий, – говорит он, – был целомудрен и воздержен, он наслаждался, не впадая в излишества, удовольствиями роскошного стола и приятного общества, а пыл его любовных страстей никогда не искал для себя удовлетворения вне законных его привязанностей»³⁸⁸. Конечно, нельзя отрицать того, что идти серединою удобно и даже выгодно, так как тогда образ Феодосия мало терпит от темных красок. Но думается, что можно обойти этот обычный путь и, не забывая только одного, что Пакат и Зосим далеко оставили за собою границы действительности, поискать разгадки противоречия между Зосимом и Пакатом совсем в другой стороне, именно в анализе сочинений их, взятых не отрывочно, а в целости.

В самом деле, если брать отдельные фразы у Зосима и Паката о Феодосии, то необходимо должно получиться впечатление, будто оба автора говорят о совершенно различных лицах. Другую картину дает целое сочинение. Зосим изучал Феодосия и писал о нем на основании тех данных, которые ему давала общественная жизнь Феодосия, т. е. его походы, торжественные праздники, триумфы. Ту роскошь, пышность, которую историк видел на праздниках, он готов был исключительно приписывать наклонностям Феодосия. Само собой понятно, что Феодосию как императору, и притом той эпохи когда Рим хорошо был знаком со сказочной обстановкой жизни восточных монархов, немыслимо было исключить ритуал празднеств из обихода своей жизни. И действительно, праздников в царствовании Феодосия было довольно много. Удачные походы, деценналии и квинквенналии Феодосия и его сыновей, возвышение последних на степень Августа давали повод, а если хотите, вызвали необходимость устройства народных торжеств. Разумеется, эти праздники требовали больших издержек, что и вызывало, пожалуй, естественное негодование Зосима³⁸⁹. Последний, к сожалению, обратил внимание на эту декоративную сторону царствования Феодосия,

по ней судил о характере императора совершенно очевидно во имя своих целей, закрыв глаза на внутренний мир монарха. Зосим видел Феодосия, когда он, как счастливый баловень судьбы, появлялся в кругу своих подданных после удачной государственной работы, но он не видел или не хотел видеть императора за самой работой, взор изнервничавшегося язычника отказывался глубже проникнуть в сердце жизни и деятельности Феодосия. Неудивительно, что образ его носит односторонние черты, рисует только императора во время его общественных праздников, когда Феодосий предавался полному отдыху³⁹⁰.

С иной стороны освещает жизнь и деятельность Феодосия Пакат. Он игнорирует праздничную жизнь Феодосия, которая едва ли может служить показателем истинного отношения государя к своим делам. Для Паката дорог Феодосий как деятель, а не как вельможа, в праздные часы предающийся потехам веселой дворцовой жизни. Вот почему оратор, оставляя в стороне декоративную сторону жизни, пытается представить образ Феодосия в рабочей будничной обстановке. Кроме того, нужно заметить, что Пакат, изображая картину жизни Феодосия с юношеских лет, поставляет своею задачею именно обрисовать внутренний склад монарха, отметить его работоспособность, а говоря шире, старается проследить постепенное развитие характера Феодосия, его административных наклонностей, хотя правда в ораторском упоении не замечает темных сторон в императоре.

Здесь, думается, и лежит центр тяжести того странного противоречия, которое веет от характеристик Феодосия, созданных Пакатом и Зосимом. Каждый из них по своему прав, и чтобы избежать противоречия, кажется, следует выбрать не средний путь, а соединить две характеристики в одну, отбросив то, что привнесено в них личной настроенностью авторов, и что противоречит фактам из жизни и деятельности Феодосия.

Как бы то ни было, не считаясь даже с этими характеристиками, а пользуясь только одними фактами возможно более положительными штрихами очертить Феодосия, как администратора и как личность в широком смысле этого

слова, не упустив из виду его хороших и дурных сторон. «Правда, – верно замечает Брольи³⁹¹, – трудно нарисовать полный портрет Феодосия В., так как для этого потребовалось бы войти в дух эпохи, стать лицом к лицу с душою Феодосия, что едва ли возможно, но все-таки исторические документы сохранили достаточно данных для относительной полноты и живости портрета».

История, благодарная к памяти Феодосия, усвоила ему название «Великого». Уже это одно показывает, что Феодосий далеко не был рядовым императором, деятельность которого бесследно проходит в жизни того или другого народа и историческом прогрессе. Спрашивается, действительно ли Феодосий привнес нечто ценное в историю восточной империи? «Имя «Великаго», – отвечает кратко, но полно на этот вопрос Schiller, – он получил за свой государственный ум, с помощью которого он воссоздал римское государство, почти потерявшее возможность жить»³⁹². И бесспорно, Феодосий принадлежит к крупным историческим деятелям. Среди измельчавших людей той эпохи Феодосий занял выдающееся место, хотя, правда, не обнаружил политической оригинальности и творчества реформаторских идей. На долю Феодосия выпало не создавать, а всеми силами поддерживать старое, рушившееся здание государства. И в этом отношении Феодосий оказался больше чем на своем месте. Лучшего правителя и нельзя было ожидать. Он сделал все, что было в его средствах, чтобы спасти государство от политической смерти, и даже больше – вернуть государству часть того могущества и славы, которыми оно пользовалось в былые светлые времена. Феодосий находит государственную машину, испорченную неискусными руками. Он ставит себя в центр как способного механика, реставрирует, размягчая все пружины, но не делает себе труда изменить конструкцию прибора³⁹³. Вот почему, правда, при беглом взгляде на дело легко может показаться, что Феодосий сделал для государства не столько уже много, сколько можно было бы ожидать от такого великого человека. Однако спешим оговориться, что к оценке Феодосия как правителя нельзя подходить с обычной меркою, потому что

Феодосий был поставлен в особые исключительные условия. Приняв государство, сильно расстроенное внутренними и внешними неурядицами, Феодосий должен был считаться с роковой необходимостью, которая притом не исчезла до конца его царствования, спасти политическую самостоятельность государства от внешних врагов. Естественным последствием этого были непрерывные войны, которые составляют одну из характерных черт его эпохи. Само собою понятно, что при таком положении дела Феодосий прямо физически не мог отдаться всецело внутреннему устройству государства, а потому лишь остается удивляться, как он нашел время при всех неблагоприятных условиях сделать то, что он сделал. Во всяком случае на это требовалась затрата большой энергии и присутствие широкого политического ума.

Как правитель народа Феодосий представляет приятное исключение в ряду тогдашних императоров с их большими наклонностями к деспотизму. Не таков был Феодосий: он глубоко ценил народ, видел в нем единственную опору своей власти, а потому целью его было сблизиться с народом, заставить его полюбить себя, стать в отношении к нему не сюзерена, а верного друга. Странно, конечно, было бы, если бы Феодосий, вышедший из народа, сам на себе испытывший все тяжести императорского деспотизма, стал защищать и проводить в жизнь то, что некогда давило его. Вот почему Феодосий не ограждался от народа толстыми стенами или вооруженной свитой. Он часто посещал дома граждан, любил беседовать с подданными об их нуждах, а главное, совершенно был доступен всякому, кому необходима была помощь императора. Ласковость и приветливость к просителям была девизом Феодосия, ясно сознававшего, что он отличается от всех только своею одеждою³⁹⁴. По праву можно сказать, что Феодосий чувствовал себя не столько императором, сколько гражданином, облеченным высшими полномочиями, которые он считал своею священной обязанностью отдавать на служение народу. Свои взгляды на такое отношение к народу и вместе с тем на конечную цель своей политической программы Феодосий В. отчетливо высказал в обращении к так называемым

защитникам города (*defensores*). «Ваша обязанность, – говорит монарх, – обнаруживать себя во всех делах отцом вашего народа, не допускать, чтобы налоги давили крестьян и городских жителей; обуздывать дерзость чиновников, жадность судей; охранять от недостойных требований тот народ, на который вы должны смотреть, как на составленный из ваших детей»³⁹⁵. Так мыслил Феодосий В. свое призвание, и так он поступал в своей жизни, и того же требовал от своих подчиненных.

*Dux consilio, milites exemplo*³⁹⁶ – Феодосий Великий держался такого порядка вещей и в управлении государством. Здравый, ясный политический ум императора не мог допустить иного отношения к политике, как путь самоличного участия во всех государственных делах. Феодосий, насколько было это в его силах, всегда старался сам на деле убедиться в неотложных нуждах государства, а в крайних случаях – чрез подданных, которые доверчиво шли к его престолу. И думается, что если бы Феодосий полагался слишком на чиновников, то едва ли бы ему удалось создать ту относительно цветущую империю, которую он оставил в наследство своим сыновьям.

Внутреннее состояние восточной империи, с которым пришлось считаться Феодосию с самых первых моментов его царствования, далеко не представляло утешительной картины: прорехи в управлении были настолько велики, что, казалось, грозили самому существованию государства. И действительно, зоркий глаз опытного администратора, каким был Феодосий, сразу вскрыл две хронические болезни, которые безжалостно подтачивали государственный организм: во-первых, бесстыдный произвол чиновников, а во-вторых, страшное обеднение народа, – как результат этого произвола и частых нападений варваров.

Бюрократический режим – прямое наследие прошлого, – благодаря отсутствию хороших правителей-императоров, принял уродливую форму: он отдал в руки чиновников, разумеется, высшего порядка, бесконтрольную власть над имуществом, жизнью и смертью низших классов. Ловкие представители закона, предаваясь удовольствиям более, чем

управлению страной, умели во имя того же закона совершать дерзкие гнусности, под гнетом которых страдал народ. Феодосий отлично видел, что медлить нельзя, что нужно ради блага страны как можно скорее обуздать жадную свору чиновников. Вот чем объясняется на первый взгляд странный характер законов Феодосия, направленных исключительно против высших чиновников и грозивших им самыми разнообразными наказаниями за превышение власти. Необходимо отдать справедливость Феодосию, что в данном случае он не задавался какими-нибудь идеальными целями, обычно оторванными от живой действительности. Его задача была чисто практическая: освободить социальное положение народа от гнета чиновников, указав им строго определенные границы власти³⁹⁷.

Ограничивая скромные потребности магнатов, Феодосий много посвящал времени на подбор таких помощников, которые бы могли с честью нести знамя закона и справедливости. К счастью, говорят, природа наделила его особой способностью угадывать лучших людей среди ничтожества и поручать им отдельные части управления. Оратор Пакат особенно ярко оттеняет эту способность императора и даже так увлекается, что указывает два способа, которыми руководился Феодосий при избрании нужных ему людей: один – *ex iudicio*, а другой – *ex fato*³⁹⁸.

В тесной связи с заботами Феодосия В. об упорядочении власти стоят труды его по поднятию экономического благосостояния страны. И нужно заметить, что он был одним из немногих государей древности, которые в экономическом развитии полагали главное условие крепости и мощи государства.

Как только Феодосий вступил на престол, он ясно увидел, что страна сильно разорена: многие места оставались без обработки вследствие частых набегов варваров; народ стонал под тяжестью налогов и хищений мягкосердых правителей. Всю жизнь свою император работал, можно сказать, не покладая рук над удалением недостатков, препятствовавших экономическому росту страны. Внешнее препятствие – варвары – вскоре им

было относительно уничтожено. Оставалось бороться только с внутренними: с предусмотрительной заботливостью чиновников о своих выгодах и с существовавшей системой налогов.

Судя по законам, борьба Феодосия с первым, так сказать, злом носила упорный характер, потому что чиновники – ближайшие проводники политики правительства, – стояли ниже всякой критики. Они преследовали свои только интересы, забывая совершенно об интересах государства, которому служили, а потому обычно законы характеризуют их проступки терминами: *furta* и *scelera*³⁹⁹. И действительно, это были представители власти, которые не брезговали никакими средствами и со спокойною совестью распоряжались народными деньгами, как своею собственностью. Дело доходило иногда до того, что чиновники даже не представляли в государственную казну денег, принадлежавших фиску⁴⁰⁰. Однако это было не самым худшим: чиновники ухитрялись при всяком удобном случае вытянуть из народа последнюю трудовую копейку. Так, они требовали с народа во времена счастливые для империи, напр.: при вступлении на престол императора, при удачно одержанной победе, так называемое *aureum coronarium*. Само собою понятно, что чиновники в данном случае не брезгали и формами насилия. Своими законами Феодосий запретил, вопреки обычаю, эти поборы и обязал к ним только высших чиновников, как наиболее богатый класс общества⁴⁰¹. Далее, чиновники при сборе податей часто выдавали неправильные расписки плательщикам. Такие расписки не имели никакой цены, и плательщики принуждены были снова вносить подати, что уже было не под силу беднякам⁴⁰². При таком положении дела вполне понятно, что провинциалы часто, чтобы уплатить подати, бывали принуждены продавать детей в рабство⁴⁰³. Не меньшим злом, конечно, были и те поборы, которые допускали военные при постоях на частных квартирах⁴⁰⁴, взятки⁴⁰⁵ и т. п.

Алчности высших чиновников подражали и мелкие сошки, которые, действуя вымогательством и сутяжничеством, составляли достойную свиту своих «гуманных» начальников⁴⁰⁶.

Все эти язвы бюрократического строя государства всеми силами и старался врачевать Феодосий. Насколько успешна была его работа, трудно сказать, но так как законы обнимают все его царствование, то возможно предполагать, что болезнь была очень застарелая и, как хроническая, не поддавалась лечению.

Далее, система налогов в Римском государстве не представляла чего-нибудь планомерного и строго развитого. Пышные игры, роскошь дворцовой жизни, частые войны – все это требовало больших издержек помимо тех затрат, которые шли на содержание государства.

Ко времени Феодосия В. налоги чрезвычайно возросли и всей своей тяжестью падали на бедный голодный народ и большую часть провинций, так как жители столиц и высшие классы были свободны от несения «*munera sordida*», особенно истощавших народное хозяйство. Феодосий прекрасно сознавал всю изнурительность подобной системы, а потому благородною его целью было урегулировать налоги, но, к сожалению, с экономической точки зрения его работа имела крупный недостаток, который, можно сказать, ее обесценивал.

Факты говорят за то, что Феодосий старался всеми путями ослабить налоги, а именно: строгими определениями относительно сбора ежегодных податей, системой точных расписок и доставлением принятых сумм в государственное казначейство⁴⁰⁷. Мало того, он отменял и чрезвычайные налоги: запретил взимать с бедных деньги на общественные удовольствия⁴⁰⁸, сократил издержки на игры⁴⁰⁹, избавил народ от случайных податей, узаконенных Татианом⁴¹⁰ и т. п. В качестве же одной из мер, ярко характеризующих заботу Феодосия В. о бедняках, следует отнести прибавку 125 мер хлеба для раздачи бедным жителям Константинополя⁴¹¹, заботы Феодосия о съестных припасах как народном фонде на случай нужды, напр., голода⁴¹².

Однако все эти меры Феодосия не имели большой ценности, так как ими достигалось временное облегчение народа, а в существе дела последний не переставал страдать под тяжестью непосильных налогов. Феодосий как-то упустил из

виду, что экономическое благосостояние страны возможно только при правильном распределении налогов в зависимости от имущественного ценза, а не от классовых разностей. Старое зло, по которому налоги щадили богатый класс общества, а угнетали плебс, существовало незыблемо и при Феодосии. Впрочем уже важно то, что Феодосий делал попытки облегчить народ и тем самым показывал дорогу для своих преемников.

Спрашивается, дала ли политическая деятельность Феодосия положительные результаты стране? Поэты⁴¹³ Клавдиан и Симмах⁴¹⁴, не скупясь в похвалах Феодосию В., называют время его царствования – «*bonum tempus*», «*beatitudo saeculi*», – и готовы даже сравнить его с мифическим золотым веком. Бесспорно, во все времена Феодосия народу жилось гораздо легче, чем при его предшественниках, но это далеко не значит, что не оставалось желать ничего лучшего, и что империя была безмятежно счастлива.

Несколько мрачнее смотрит на дело Зосим⁴¹⁵, не привыкший хвалить Феодосия, а в особенности Евнапий, который сильно сгущает краски. «Царь Феодосий, – говорит Евнапий, – получив такую великую власть и такую пространную державу, доказал справедливость мнения древних, что власть великое зло, и что человек во всем может быть тверд и постоянен, но не может вынести своего счастья. Едва достиг он верховной власти, как поступил подобно молодому человеку, который, получив в наследство от отца большое богатство, накопленное бережливостью и порядочною жизнью, и который, завладев вдруг имением, всеми средствами неистово губит то, что ему досталось»⁴¹⁶. Если вспомнить, в каком виде Феодосий принял государство из рук Грациана, то едва ли можно будет назвать его большим богатством: тратить уже было нечего, потому что до Феодосия богатства империи были достаточно развеяны, и если бы Феодосий подражал хотя бы ближайшему своему предшественнику Валенту, то, вероятно, скоро стал бы императором без трона. Феодосий сумел удержать за собою трон и спасти государство от разорения – и в этом уже большая заслуга. Бесспорно, было бы ошибочным считать Феодосия идеальным правителем: как и всякий человек, Феодосий не был

свободен от ошибок и не всегда стоял на высоте своего призвания. Так, напр., Зосим справедливо упрекает Феодосия за то, что последний увеличил число генералов (до Феодосия их было только два, а при Феодосии число их дошло до пяти и более), удвоил число трибунов, префектов⁴¹⁷. Эти меры не вызывались настоятельными нуждами государства и даже были несвоевременными: увеличение числа чиновников высшего ранга потребовало превышения обычной сметы государственных расходов, а это должно было усилить экономический кризис в стране. Не меньшей ошибкой Феодосия было и то, что он принял в свою армию варваров, которые значительно подорвали дисциплину в войске и т. д. Но видеть в деятельности Феодосия одно черное и умышленно закрывать глаза на белое – это значит страдать историческим дальтонизмом. При всех своих недостатках Феодосий В. был одним из лучших государей IV в. на троне Восточной империи.

Недостатки Феодосия как правителя прекрасно восполнялись его некоторыми душевными качествами, которые дали ему возможность занять видное место в ряду светлых императоров, некогда правивших империей. Фемистий говорит, что красота тела Феодосия была отражением прекрасных свойств его души⁴¹⁸. Некоторые современники сравнивают его даже с Траяном и находят только ту разницу между ними, что Феодосий не воплотил в себе дурных черт характера Траяна, как то: честолубия совершать триумфы и страсти к пьянству⁴¹⁹. Феодосий был, таким образом, как бы лучшим Траяном. И действительно, если глубже всмотреться в факты жизни Феодосия, то окажется несомненным, что в общем личность императора была украшена свойствами, которые так редки в правителях.

Императорская диадема не сделала Феодосия надменным, не отдала его от семьи. «Его пышные императорские титулы украшались нежными названиями верного супруга и снисходительного отца»⁴²⁰. Казалось, что узы любви все более и теснее скрепляли отношения членов семьи между собою, придавали семье тот мягкий и нежный колорит, который не мог не действовать обаятельно на подданных. Полный горьких

воспоминаний о своем безвременно погибшем отце, Феодосий окружил почтительную привязанностью его брата и дал ему место консула при дворе⁴²¹. Другая, не менее дорогая память о брате Гонории заставила Феодосия излить всю любовь, которую заслужил нежный брат, на детей его, которых император воспитывал, как своих собственных⁴²². Заботливое внимание простиралось далеко за пределы близкой семьи на самых отдаленных и незнатных родственников. Нежный в своих отношениях к родным Феодосий В. в своем характере владел необыкновенно симпатичной чертою, для выражения которой современники часто не находят ни слов, ни чувств, и которая всех его подданных соединяла в одну общую семью. Эта черта – гуманность Феодосия. Современники не знают более верного эпитета Феодосию, как человеколюбивый, а иногда – человеколюбивейший, поскольку гуманность Феодосия часто не знала никаких границ⁴²³. И только гуманностью, как особою настроенностью души Феодосия, возможно объяснить себе ряд законов, которыми он старался всегда защищать несчастных и угнетенных. Везде, где требовалась помощь сильного слабому, где нужно было прощение и милость, Феодосий спешил прийти с лаской своего гуманного сердца. И действительно, если верить свидетельствам современников, Феодосий как бы не знал усталости творить благодеяния народу, не ставил рамок своей любви. «Если кто, – говорит Фемистий, – пожелает исчислить, скольких ты, Феодосий, возвратил из вечного изгнания, скольких спас от смерти, скольким отдал родительские дома, сколько бедняков содержал на счет казначейства, то он найдет не менее числа дней, которые ты царствуешь»⁴²⁴. Феодосий восстанавливал разорившиеся семьи, утешал тех, кто был в печали или в несчастье, был отцом для сирот и вообще незыблемым убежищем для бедных и несчастных⁴²⁵. Говорят еще, что в первые три года своего царствования он не подписал ни одного смертного приговора, пощадив даже тех, кто был причиною смерти его отца⁴²⁶.

Но этого мало. Человеколюбие монарха способно было греть не только тех, кто, собственно, не причинил Феодосию никакого зла, но и личных врагов. Здесь гуманность Феодосия

вступала уже в область великодушия, и ее плоды ясно показывали всем, как прекрасна была душа императора.

Известно, что Феодосий отдал дочерей убитого Максима, который доставил ему столько горя и зла, их кормилице, а матери тирана посылал сумму из государственной казны на содержание⁴²⁷.

Равным образом Феодосий поступил и с детьми сторонника Евгения – несчастного Флавиана, павшего жертвою за идею возможного возрождения языческого культа⁴²⁸. И много можно привести фактов⁴²⁹ великодушного отношения Феодосия к врагам, но, бесспорно, наиболее рельефным является великодушное помилование императором Антиохийских граждан.

Антиохия, мать и глава городов, лежащих на востоке⁴³⁰, принадлежала к числу замечательных городов древности, представляла собою значительный культурный центр для всего Востока. Театры, цирки, бани, храмы украшали город своею красотою и величиною. Прохладные портики предлагали тень тем, кто не мог выехать на лето в предместье Дафне с его знаменитой кипарисовой рощей, холодными источниками и озером. Жители Антиохии, как пчелы, жужжащие около улья, с утра до вечера толпились на площади⁴³¹.

В 387 г.⁴³² этот веселый и шумный город облекся в тогу плача. Причина была такова. Расходы на войны и приближавшиеся праздники – квинквенналии Аркадия и деценналии Феодосия – вызвали необходимое увеличение налогов, на что был издан специальный императорский указ. Антиохия уже давно чувствовала нужду в золоте, а потому новый набор задел ее самое больное место⁴³³. Граждане были страшно смущены и обратились к начальникам города с просьбой сложить этот налог, доказывая с чисто восточной горячностью невозможность уплатить его⁴³⁴. Получив отказ, более знатные и богатые граждане разошлись спокойно, а толпа отправилась искать заступления у Флавиана, но его не застала дома. Оставалось, по-видимому, разойтись только по домам. Однако не прошло и несколько часов, как дело приняло очень серьезный оборот. Толпа от дома Флавиана потянулась без цели

чрез город⁴³⁵. Это был очень удобный момент бросить искру возмущения, что и случилось⁴³⁶. Без всякого основания чернь набросилась на бани, разбила их, перерубила веревки фонарей. Городские власти оказались бессильными и неподготовленными помешать брожению. Первая удачная дерзость разожгла народные страсти и увлекла к дерзкому поступку. Увидев статуи императорской фамилии, дикая чернь стала разбивать их, а статую Флассиллы даже влачила по улицам города⁴³⁷. Как бы недовольствуясь своим успехом, чернь решила сжечь дом начальника города, но несколько выстрелов заставили толпу разбежаться, и волнение утихло⁴³⁸. Все это произошло незадолго до Великого поста⁴³⁹. Как быстро толпа воспламенилась, так и скоро она остыла. Ужас перед наказанием за сделанное охватил души всех граждан⁴⁴⁰: все боялись, что Феодосий издаст приказ разрушить город⁴⁴¹. Большая часть жителей поспешила оставить город и искала спасение в пустынях, горах и деревнях⁴⁴². Город опустел: на улице можно было встретить только одного или двух путников и то с поникшим лицом⁴⁴³, точно бродящих мертвецов⁴⁴⁴. Вскоре начался розыск преступников, который производили власти города до получения указа императора. Розыск прежде всего был направлен против поджигателей и их соучастников. Дело дошло до того, что стало небезопасно выходить на улицу, так как везде ловили виновных и невинных, влекли их на суд без разбора⁴⁴⁵. «Одни, – говорит Иоанн Златоуст, – погибли от меча, другие от огня, иные отданы на растерзание зверям, – и не только взрослые, но и дети»⁴⁴⁶. Нравственный переворот, которого так добивался своими проповедями Иоанн Златоуст, совершился как бы сам собою. Город очищался все более и более, и можно было сравнить его с благородной и скромной женой⁴⁴⁷. На улицах не видно было пьяных, распевających «любострастные» песни; не слышно было бранного разговора, развратного смеха: во всякое время и во всех местах плакали и молили Бога явить Свою милость⁴⁴⁸. Магазины, школы были закрыты, празднества прекратились.

В таких обстоятельствах антиохийцы ничего не могли придумать лучшего, как поставить статуи и отправить своего

епископа Флавиана в качестве ходатая пред царем за народ, а самим ждать императорского указа⁴⁴⁹.

Феодосий, получив известие о мятеже в Антиохии, сначала сильно разгневался и хотел уничтожить жителей⁴⁵⁰ или в крайнем случае наказать их соответственно преступлению⁴⁵¹. Но вскоре он смягчился и издал приказ закрыть театры, бани⁴⁵², лишил Антиохию первенства, подчинив ее Лаодикии, и уменьшил раздачу хлеба⁴⁵³. Кроме того, было отправлено два чиновника – Геллибик и Цезарий – для расследования дела на месте преступления⁴⁵⁴.

С прибытием в Антиохию императорских чиновников⁴⁵⁵ началось следствие, которое вскрыло причины мятежа и обнаружило преступников, так как то, чего не могли сделать расспросы, открыли плети⁴⁵⁶. Для жителей города настали ужасные дни томления от неизвестности, что будет. С утра до вечера толпился народ у здания, где происходили заседания суда. Всякий старался принести посильную помощь обвиненным. Благородные, знатные женщины бросались на колени пред судьями, целовали им руки, ноги и со слезами просили о снисхождении⁴⁵⁷. Но этого мало. На защиту несчастных выступили подвижники, много лет не появлявшиеся в городе. Их суровые, аскетические сердца наполнились самоотверженным заступничеством, как только подвижники узнали о беде, постигшей граждан. Спустившись с гор, подвижники явились неотступными ходатаями пред судьями за обвиненных⁴⁵⁸. Между подвижниками особенно выдавался благочестием и ревностью Македоний, который говорил речь, убеждая царя чрез судей быть снисходительным. «Пусть царь, – закончил Македоний свое теплое слово, – подумает и о том, что нам легко, вместо одного, сделать много медных изображений, а ему совершенно невозможно создать даже один волос людей убитых»⁴⁵⁹. Несмотря на все просьбы пустынников, судьи ссылались на свое бессилие оказать облегчение участи обвиняемым⁴⁶⁰. Иноки-пещерники хотели было отправиться к императору, но затем решили послать ему письменную просьбу⁴⁶¹.

Наконец, состоялся суд и, вопреки обычаю, не в полночь и не с пением петухов, а на рассвете. Для соблюдения всех формальностей и для полноты впечатления были зажжены лампы⁴⁶². Виновные отведены в тюрьму⁴⁶³, а обвинительный приговор решено было предоставить воле царя⁴⁶⁴. Цезарий повез решение суда на утверждение царя, а Геллибик остался в Антиохии⁴⁶⁵.

В это время Флавиан предстал пред Феодосием с мольбою за антиохийский народ. Еще на середине пути Флавиан встретился с чиновниками императора⁴⁶⁶ и, узнав о первом суде царя, сильно опечалился, хотя не терял надежды. И действительно, его миссия окончилась вполне удачно. Гнев Феодосия настолько уже стих, что император приветствовал плачущего епископа «словами не негодующаго, не гневающагося, но скорее скорбящаго и объятаго тяжелою печалию»⁴⁶⁷. Феодосий, вспомнив о любви Христа к врагам, простил антиохийцев⁴⁶⁸ и поспешил отпустить епископа, так как приближался праздник Пасхи⁴⁶⁹. Полная же амнистия была дарована уже после представления доклада Геллибиком и Цезарем⁴⁷⁰. Указ императора, прочитанный народу, возвратил снова спокойствие и счастье антиохийцам. Двери тюрем раскрылись, и скоро все вошло в свою обычную колею. «Тысячи новых статуй были воздвигнуты милосердию Феодосия. Одобрения его подданных были согласны с голосом его собственного сердца, и император признавался, что если отправление правосудия есть самая важная из обязанностей монарха, право миловать есть самое изысканное из его наслаждений»⁴⁷¹.

Конечно нельзя не отрицать, что если даже первое наказание, наложенное на Антиохию, может быть рассматриваемо как акт сравнительной гуманности, то тем более полное прощение той вины, которая, с точки зрения современных Феодосию деспотов-императоров, несомненно, принадлежала к числу самых тяжелых государственных преступлений⁴⁷².

Было бы, однако, односторонним предполагать, что личность Феодосия отражала только светлые качества и чужда

была каких-либо недостатков. Феодорит прямо называет Феодосия «человеком со страстями»⁴⁷³, и это ясно указывает на то, что император далеко не был идеально безупречен. Не говоря уже о мелких темных штрихах характера Феодосия, последний владел и существенными недостатками, которые значительно нарушали гармонию его душевного склада.

Деятельный император страдал странным предрасположением к лени, что иногда вызывало нареkanie в нерадении. Эту черту, и именно как странность, составляющую природное свойство характера, отмечает Зосим, и по-видимому, с сожалением, так как даже его едкий ум не находит слов, чтобы бранить Феодосия за лень. И это, быть может, потому, что лень не составляла постоянной черты в характере Феодосия, а скорее, хотя и яркое, но мимолетное состояние, правда часто повторяющееся. Воля Феодосия могла напрягаться до последних пределов, сам он был способен переносить тяжелые труды, даже страдания, если его мозг был занят целью, которую он так или иначе должен достигнуть. Но как только цель достигалась, быстро наступала реакция, напряжение сменялось слабостью, и Феодосий добродушно предавался развлечениям легкого характера⁴⁷⁴. Эта способность Феодосия работать порывами наносила, безусловно, ущерб его деятельности, так как лишала ее поступательности, а вместе с тем и настойчивого проведения определенного плана: минутная удача в одном деле легко могла обратить внимание императора на другое, чем и подрывалась ценность затраты энергии.

Способная действовать только порывами, горячая натура Феодосия легко приходила в воспламенение, не всегда полезное для подданных. От природы Феодосий был вспыльчив и нетерпелив, и стоило дать незначительный повод к раздражению, как император приходил в гнев, часто не знаящий границ. Правда, так как Феодосий был более способен откликаться на запросы жизни порывами, то и гнев его носил минутный характер. Он иногда прекращался в своем первом фазисе, особенно когда окружавшие императора могли добрым влиянием охладить первый пыл раздражительности. Впрочем сам Феодосий не закрывал глаза на свою слабость, ясно

сознавал ее возможные пагубные последствия для государства, а потому старался употребить все усилия, чтобы сделать наименее вредными порывы своего гнева, если не удавалось пресечь их в корне. Но с трудом достигаемая добродетель, которая заявляет притязание на победу, может потерпеть и поражение, – и царствование мудрого и милосердного монарха опозорилось таким актом жестокости, который запятнал бы летописи Нерона или Домициана⁴⁷⁵. Этот факт – отношение Феодосия к мятежу в Фессалониках, которое стоит в резком противоречии со всем гуманным характером царствования Феодосия, его старыми симпатиями к этому городу, и как жестокое и ненужное зверство на первый взгляд совершенно исключает мысль о возможности гуманности у Феодосия. Необузданная натура императора сказалась здесь во всей силе, и эта сила стоила жизни многим невинным.

Фессалоника, столица Македонии и Иллирии⁴⁷⁶, принадлежала к многолюдным и цветущим городам и была резиденцией иллирийского префекта. Как в важном стратегическом пункте, чрез который проходили военные дороги, в Фессалониках расквартированы были отряды германцев. Поведение этих варваров преследовало исключительно их собственные интересы и нисколько не считалось со вкусами и выгодами граждан, что и служило, разумеется, причиною постоянных неудовольствий со стороны последних. Этот антагонизм разделил город на два враждебных лагеря, и он, можно сказать, явился удобной почвой для последующего мятежа⁴⁷⁷. Нужен был только повод, чтобы вражда и озлобление переполнили чашу терпения граждан и чтобы вспыхнул мятеж. Такой повод представился в 390 г.⁴⁷⁸

Начальник германцев Боферик заключил в тюрьму лихого наездника, который под влиянием вина почувствовал грязные влечения к одному красивому мальчику, рабу Боферика. Народ, не видя в цирке своего любимца, просил Боферика отпустить его из тюрьмы, но получил отказ. Это подлило масла в огонь старых неудовольствий, и народ произвел открытый мятеж в городе. Боферик и многие из офицеров были убиты и были

влачimy по улицам⁴⁷⁹. Проступок фессалоникийцев нашел более чем достойное возмездие.

Известие о мятеже Феодосий получил в Медиолане. Дерзость жителей Фессалоники возбудила в Феодосии страшный гнев, который, как «самовластный тиран»⁴⁸⁰, не хотел уже знать никаких границ. Феодосий издал приказ наказать не только виновника мятежа, но и весь город. Приближенные, как Руфин, нарочито старались укрепить своего императора в решении и не брезговали в средствах разжечь его гнев⁴⁸¹. Попытка Амвросия побудить императора изменить его жестокое решение⁴⁸² не только не имела успеха, но скорее была новым подстрекательством, которое усилило гнев Феодосия. Льстивые речи Руфина оказали свое магическое действие на императора, и приказ остался в силе. Нетерпение Феодосия кровью смыть оскорбление, нанесенное представителю его власти, не знало границ. Впрочем скоро после отправки вестника Феодосий пришел в себя и попытался остановить исполнение приговора, но было уже поздно: потоки крови несчастных и невинных успели обгадить улицы Фессалоники и запятнать императорскую мантию неизгладимым позором. Приведение приговора в исполнение было поручено оскорбленным варварам, месть которых, естественно, должна была усилить и без того тяжелое наказание. Хитрые иностранцы пригласили жителей города от имени императора на игры в цирк. Увлечение зрелищами настолько было сильно, что несчастные жертвы вероломного заговора со спокойной совестью отправились в цирк, несмотря на все зловещие признаки грядущей беды. Как только цирк наполнился шумящей разношерстной толпой, германцы, устроившие засаду вокруг цирка, по особому знаку бросились на попавших в ловушку беззащитных граждан⁴⁸³. Бессмысленная резня длилась около трех часов: «подрезали всех вместе, будто колосья на жатве»⁴⁸⁴, не щадя ни женщин, ни детей. В удовлетворение оскорбленного достоинства диких варваров без суда и улики было принесено в жертву по одним известиям – 7 000, а по другим – 15 000 человек⁴⁸⁵. Само собой понятно, что значение поступка несколько не уменьшается, признавать ли ту или другую цифру жертв⁴⁸⁶. Результаты приказа, ужасные для

жителей Фессалоники, не менее плачевны были для Феодосия. Его отлучили от Церкви, и чтобы снискать себе прощение, Феодосию пришлось серьезно считаться с Амвросием и в положении кающегося выполнить смиренно наложенную Церковью епитимию⁴⁸⁷.

Впрочем нужно заметить, что хотя кровавое дело и было следствием необузданности Феодосия, история не знает другого подобного факта, не знает и таких резких обнаружений жизни и деятельности императора, когда бы недостатки в его характере были роковыми для подданных. Все резкости и угловатости в характере Феодосия в значительной степени умерялись той гуманностью, которая была относительно постоянным девизом жизнедеятельности монарха. Как ни велика и ужасна Фессалоникийская резня, она вдруг поражает исследователя, но затем теряется в гуманном колорите эдиктов Феодосия, всецело направленных на благо подданных⁴⁸⁸.

Кроме всех этих душевных свойств Феодосия, церковные историки отмечают еще одну, именно благочестивую христианскую настроенность Феодосия. Для церковного историка благочестие Феодосия было основным камнем в характере императора, наилучшим достоинством его души. О нем много говорят, его стараются подметить во всяком факте жизни императора и, наконец, в зависимость от него ставят самое блестящее царствование Феодосия, т. е. смотрят на него, как на награду за благочестие. Едва ли будет ошибкою допустить, что описание царствования Феодосия, как его представляют церковные историки, в известной мере не чуждо предвзятых мыслей нарисовать главным образом картину тех фактов, в которых отразилась сумма благочестия Феодосия.

Феодосий В., говорят, был верующим христианином: он чтит Св. Троицу⁴⁸⁹ и благоговел пред христианством⁴⁹⁰. «Что превосходнее, – восклицает Амвросий, – веры императора, которого не превозносит могущество, не возвышает гордость, но склоняет благочестие?»⁴⁹¹. Даже язычник Фемистий полон глубокого уважения к благочестию Феодосия. «Феодосий, – говорит он, – всегда старался служить Властелину вселенной и получать с неба то, что необходимо для управления

землею»⁴⁹². В другом месте Фемистий отмечает любопытную черту в благочестии Феодосия, которая выражалась в постоянной молитве⁴⁹³.

Насколько же благочестие Феодосия было верным отражением его внутреннего духа, трудно сказать что-либо положительное. Если верить фактам, то пожалуй, можно допустить, что благочестие императора, не чуждое даже церковности, составляло существенное содержание в жизни Феодосия, а во всяком случае, придавало ей особую религиозную окраску. Уже такие факты, что Феодосий способен был выдержать, совершенно не протестуя, 8-ми месячное наказание, считал себя недостойным после битвы с Евгением, как запачканный кровью, приступать к таинствам и т. п., ясно говорят за то, что его благочестие не было механическим, а скорее актом сердечных переживаний. И это вполне допустимо, а в особенности по отношению к Феодосию, пылкая и горячая натура которого заключала в себе все задатки увлечься христианским благочестием. Во всяком случае благочестие было у Феодосия и в такой степени, что даже представители церкви находили вполне возможным считать Феодосия в ряду святых мужей⁴⁹⁴.

Но эта христианская настроенность Феодосия, кроме влияния на самого императора, имела важные последствия в отношении монарха к церковным делам того времени. Феодосий не принадлежал к числу христиан-созерцателей, работавших исключительно над своим душевным миром, а был практиком, который со словом любил соединять дело, с верою – применение и осуществление ее в жизни, чего легко было достигнуть при наличности средств, представляемых императорской властью. Приняв никейское исповедание, Феодосий тем самым признал для себя за необходимость не оставаться только по имени членом Церкви, а деятельно приняться за устройство и создание Никейской Церкви, и приведение подданных к одной формуле религиозного сознания, хотя на это он не имел, в существе дела, никакого юридического основания. Заботы о делах Церкви заняли видное место в государственной политике Феодосия, и можно без

оговорки сказать, что во все свое царствование Феодосий более занимался церковными делами, чем государственными, посвятил первым много времени и сил. Даже на смертном одре императора сильнее беспокоил и мучил вопрос, какой характер и направление примет Церковь в будущем, чем мысль о том, в какую форму отольется жизнь государства⁴⁹⁵, и Церковь, благодаря деятельности Феодосия, вступила в новую для нее самой фазу развития, обязана была императору созданием в собственном смысле религиозной политики. Последняя выражалась в целом ряде религиозных мер, направленных к внутренней организации Церкви, к христианизации общества, а главное, к искоренению различных учений, противоположных ортодоксии императора, и к уничтожению язычества, хотя оно было так уже бесцветно и бессильно, что, по-видимому, не должно было тревожить внимание ревностного императора. Результаты такого отношения Феодосия к делам Церкви нельзя не признать важными в истории Церкви. Религиозная деятельность Феодосия раз и навсегда определила строго те отношения между Церковью и государством, отголоски которых живут и до последнего времени, а именно: она, с одной стороны, внешним образом, т. е. не касаясь ни сущности Церкви, ни ее самоопределяемости, подчинила государству Церковь, как одну из частей государственного механизма, а с другой – и государству усвоила обязанность служить интересам только государственной религии.

Несмотря на то, что церковные дела составляли одну из главнейших и жгучих забот Феодосия, однако и в этом случае последний не являлся оригинальным творцом религиозной политики. Невозможное с точки зрения свободы совести, а в узком смысле слова с точки зрения идеальных отношений между Церковью и государством, широкое участие императора в церковных делах, – для Феодосия оно было, с одной стороны, следствием вековых религиозных традиций римского государства, а с другой – продолжением дела, еще начатого его предшественниками. В своих заботах о Церкви Феодосий шел уже проторенной дорогой, на которую вступил Константин В., признав рядом с язычеством и христианство государственной

религией, что было только превосходным моментом, так как принцип двух государственных религий, хотя бы с уклоном к одной из них, был чужд традициям прошлого Римской империи. Феодосию В., значит, оставалось только продолжать начатое дело: полнее и шире провести уже принцип единой государственной религии в сферу христианской Церкви. Но так как само христианство не давало оснований и указаний для подобной работы, то Феодосию пришлось обратиться к тому государству, в котором религия носила государственный характер, а область государственных и религиозных законов, их взаимоотношения были разработаны до мельчайших подробностей. Таким образцовым государством для Феодосия и должен был явиться Рим с его древней государственной религией, с его вековым *jus sacrum*. Все, что сделал Феодосий для организации и утверждения христианской Церкви как института, входящего в государство и живущего общей государственной жизнью в своем исходном пункте и частностях, до известной степени можно признать, было или простым пересаживанием древнеримских религиозных принципов и законов на христианскую почву, или приспособлением к ней.

Отсюда, чтобы установить принципы отношений Феодосия В. к христианской Церкви, уловить дух и характер его деятельности, а главное выяснить себе зависимость содержания ее от римских традиций, необходимо обратиться к положению римской религии в государстве и посмотреть, насколько широко был развит там принцип государственной религии, и действительно ли он давал богатый материал, который первые христианские государи могли с удобством черпать при внешнем устройстве христианской Церкви и установке первичных правовых отношений между нею и государством.

Глава вторая. Положение религии в древнеримском государстве и значение этого факта в истории отношений между Церковью и государством

Появление и распространение христианства совпало с тем моментом в исторической жизни древнего мира, когда Рим объединил под своим могущественным скипетром весь бассейн Средиземного моря, создав из небольших разрозненных государств одну великую греко-римскую империю, и достиг высшего апофеоза начал языческой античной культуры, самого широкого развития социальных и религиозных форм. Весь уклад политических и религиозных понятий древнего мира, как естественно было бы ожидать, сделался обязательным и регулирующим кодексом во всех политических и религиозных отношениях народов, вошедших в состав греко-римской империи. Рим, всегда стоявший на страже естественного человеческого права, зорко следил за тем, чтобы каждая покоренная нация была связана с ним не только политическими узами, но и религиозными, чем должна была достигаться более тесная сплоченность частей государства, создаваться самое прочное, надежное религиозно-политическое единство. Не отрицая за каждой нацией права на существование в ней национального культа, Рим всегда старался и в сферу религиозных установлений последнего внести свой дух, придать им своеобразную окраску и тем самым приблизить к идеалу римской национальной религии, которая, по мнению римлян, являлась жизненным зерном римского политического могущества. Пока государство было языческим, проникновение и усвоение римского религиозного права разношерстными подданными империи не представляло больших затруднений и даже, можно сказать, было явлением естественным и законным. Относительное средство всех языческих культов открывало удобный и широкий путь, чтобы религиозное право Рима стало без всякой борьбы необходимым и единственным показателем государственной религиозной юрисдикции. Но все это, понятное в язычестве, по-видимому, не должно было иметь места в

христианстве, как религии диаметрально противоположной языческим культам с их широкою приспособляемостью к земным интересам. Казалось бы, что на христианстве лежала благородная миссия: отвергнув все религиозно-правовые устои, чем жил древний Рим, создать свои, которые бы прямо отвечали существу христианской религии. Однако историческая действительность говорит совершенно иное: христианство далеко не отказалось от традиционных религиозных понятий римского духа. Напротив, взгляды на религию, выработанные прошлой жизнью римского государства, законы ее, как они были систематизированы в древнем Риме, не прошли бесследно в истории христианства, а сыграли в ней роль факторов внешней организации христианской Церкви на земле, как самостоятельного религиозного общества, дали богатое содержание религиозной юрисдикции, проверенной вековым историческим опытом. Римская религия со своим характером отношений к государству была лучшим и самым удобным образцом для христианских государей, а потому, только зная, чем была религия для древнего языческого Рима, можно судить о влиянии римского права на характер религиозных законов в христианстве, а особенно на характер участия первых христианских государей в делах Церкви, когда она начала созидать свой храм на место разрушенного языческого.

Древний Рим не знал религии, как понимают ее теперь, древний римлянин не был религиозным в собственном и широком смысле этого слова. Римская религия была лишена той внутренней жизненной силы, которая оперирует с душой верующего, чужда была самоценного характера. Как религия земных интересов она носила слишком механический характер, никогда не имела исповедания веры, писаного символа своих верований. Религия в смысле Богопознания или верования решительно не существовала в цветущие времена республики⁴⁹⁶. Правда, римской религии не были чужды некоторые теоретические предпосылки, но они были скудны и бедны⁴⁹⁷ и представляли собою собрание частей разнообразного происхождения, причудливую мозаику, которой только время, привычка, поэтический или народный инстинкт

придавали некоторую связность и гармонический оттенок⁴⁹⁸. В частности, каждый римлянин верил в то, что желал и как желал, будучи в состоянии отдавать свое расположение и богам Персии, Этрурии, Египта, Капитолия⁴⁹⁹. Самая религиозность древнего римлянина не была результатом влечения любви к богам, не являлась полным содержанием психическим актом. Как люди рассудка и права римляне не позаботились утвердить свои взаимоотношения с Божеством на чувстве, но постарались установить их на порядке, на определенных и неизменных внешних правилах⁵⁰⁰. Вот почему свое отношение к божеству римляне сводили к необыкновенному, точному до скрупулезности и механическому выполнению религиозных предписаний, считаясь только с тем, как бы не сделать ничтожной ошибки в сфере массы обрядовых подробностей, не пропустить, напр., слова в молитве, а вовсе не заботясь о состоянии духа во время молитвы⁵⁰¹. Отсюда, религиозным почитался тот, кто исполнял все общественные установления касательно культа, не отступая ни на йоту от самых мельчайших, ибо малейшее опущение уничтожало всю силу обряда⁵⁰²: «*religio est cultus deorum. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter rectarent... sunt dicti religiosi*»⁵⁰³.

И все это делал римлянин не во имя каких-либо высших запросов духа, а чтобы или получить содействие божественной силы в достижении своих земных задач или, в крайнем случае, оградить свои интересы от возможного вредного влияния божеств. Сама же по себе религия являлась для римлянина пустым звуком, ничего не говорившим его сердцу, не имела никаких внутренних данных для самобытного существования или прав на безусловное верование⁵⁰⁴.

Разнообразие внешних форм культа, пунктуальное исполнение чего лежало на обязанности римского гражданина, создавало особую атмосферу благочестия. История отчетливо свидетельствует, что Рим был единственным государством в древнем мире по своему благочестию, которое считалось необходимым придатком каждого гражданина как члена государства. «Если мы желаем сравнить, – говорит Цицерон, –

римский народ с другими нациями, то найдем, что во всем остальном мы равны или даже ниже, но в религии, т. е. в культе богов, много выше»⁵⁰⁵. Даже греки, скептическая философия которых развратила религиозную мысль и потрясла все основы культа, преклонялись перед религиозностью римлян, которой последние были обязаны успехами своего политического благосостояния, в то время как скепсис греков добил и без того расшатанный государственный организм⁵⁰⁶. Правда римлянин не был, как и грек, застрахован от скепсиса, но римский практический ум не мог выбрать путь безбожия, совершенного отвержения религиозного культа уже потому одному, что понятие «безбожие» всегда связывалось у него с полным низвержением основ социального порядка. Невозможность представить себе прочный государственный строй без веры в богов для римлянина была достаточным основанием бежать от всякого вольнодумства, как от заразы, вредной прежде всего и более всего для государства, и в то же время неослабевающим поводом к благочестию.

Элемент антигосударственности, отмеченный в акте – «безбожие», вскрывает характеристическую особенность римской религии – ее государственность, чем только и можно объяснить то удивительное, на первый взгляд, значение, каким пользовалась религия во все времена существования Рима. Развивались религиозные идеи, модифицировались культы богов, римский Пантеон стал даже храмом для божеств всего мира, а между тем национальная религия в своих основах оставалась в глазах римлянина такой же священной и обязательной, как и в далекие времена седой древности⁵⁰⁷. И эту высшую, объективную ценность римская религия приобрела не потому, что была направлена на служение частным интересам отдельных личностей, а ввиду своей тесной связи с государством, достояние которого она составляла⁵⁰⁸. И если вообще в древние века религия, породившая государство, и государство, поддерживавшее религию, опирались друг на друга и составляли одно нераздельное целое⁵⁰⁹, то это в высшей степени приложимо к характеру римской религии и ее положению в государстве. Римская религия была *religio civilis*⁵¹⁰

в собственном смысле этого слова: представители государства смотрели на нее, как на одно из самых действительных орудий управления народом, видели в ней «воспитательное средство для достижения государственных целей»⁵¹¹, лучшую опору политического порядка, а представители религии считали себя прежде всего и более всего служителями государства. Вот почему религия и государство никогда не разделялись в представлении римлянина, как понятия противоположные по своему содержанию, а всегда мыслились, как понятия тождественные: «государство являлось видимым обнаружением божественного величия, а божество считалось невидимым представителем государства»⁵¹². Более того, само государство было «божеством»⁵¹³. При таком положении дела ясно – между государством и религией не могло быть трения из-за разности интересов конечных целей. И действительно, римская религия «никогда не имела своих интеллектуальных и моральных идеалов, которые могли бы идти вразрез с интересами государственной жизни, никогда не заключала в себе задатков самостоятельной жизни, которые в состоянии были бы обособить религию, создать ее индивидуальную целостность. Римская религия умела быть только государственной, никогда не знала более благородной миссии на земле, как только быть поставщицей земных благ для римского государства по его закону, за условленное вознаграждение»⁵¹⁴. Отсюда, религиозные понятия у римлян были тесно и нерасторжимо переплетены и связаны с понятиями политического порядка. Задачи государства, его стремления, жизненность и целостность самого государственного строя были тем лозунгом для религии, какой она старалась провести во всех деталях своей внутренней и внешней организации.

Отдавая всю себя без остатка на служение государству, религия древнего Рима принимала самое широкое участие в государственных делах, вносила во все отправления государственной жизни особый характер религиозного дела⁵¹⁵. Не было ни одного акта в общественной жизни, который не получал бы своей санкции со стороны религии, и даже более того, государство по самому существу своих отношений к

религии не могло ни на минуту оторвать себя от религии и заняться проведением в жизнь независимых социальных интересов. Чтобы судить, насколько был неотделим религиозный принцип от государственной власти, какую функцию исполняла религия в самых жизненных и насущных задачах государства, достаточно указать на *auspicia*, т. е. известные формы гаданий, которые производились особыми лицами – так называемыми авгурами, с целью получить согласие Юпитера относительно какого-нибудь определенного действия. Ауспиции сопровождали все проявления государственной жизни, считались единственным прочным основанием государства, а потому обойти их значило посягать на самое существование государства, разрушать его политическую целостность. От ауспиций зависели выбор чиновников, отправления военачальников на театр военных действий, решения народного собрания, постановления императора и т. д. Стоило, напр., авгуру сказать *alio die*, как народное собрание теряло все свое значение и принуждено было откладывать решение намеченного вопроса до более благоприятного момента с точки зрения ауспиции. Стоило авгуру, спустя уже значительное время после выбора чиновника, заявить, что ауспиции были не в пользу последнего, как чиновник, несмотря на всю свою возможную плодотворную деятельность, должен был сложить с себя почетное звание как *vitio creatus*⁵¹⁶ и т. д. «Сменялись римские государственные чиновники, переменялись формы государственного управления, издавались новые законы, но при том сохранялись неприкосновенно одне и те же ауспиции, начиная от Ромула до конца Римского государства»⁵¹⁷.

Кроме того, боги древнего Рима принимали большое участие и во всем, что так или иначе касалось их смиренных поклонников. Боги, а не только люди, вели войны, почему и самая военная служба была *militia sacrata*⁵¹⁸ для каждого римского гражданина. Война от начала до конца обставлялась самыми разнообразными религиозными церемониями, так что невольно получалось впечатление, будто самая война вызвана религиозными интересами. «Боги призывались в свидетели при

заклучениях мирных договоров между народами, блюли за соблюдением договоров и гневались на их нарушителей. Международные отношения ведались у римлян особой коллегией жрецов-фециалов и международное право составляло особый отдел священного права под именем *jus fetiale*»⁵¹⁹. Итак, повсюду боги являлись вершителями судьбы римского народа.

При таком положении дела как будто выходит, что государство совершенно подавлялось религией, представители которой – жрецы – властно распоряжались всеми функциями государственного механизма, пользовались государством, как проводником религиозных понятий в среду народа. Однако целый ряд фактов свидетельствует, что это далеко было не так, что, наоборот, римская религия находилась в полном подчинении у государства, была его служебным орудием в достижении поставленных им себе задач⁵²⁰. В данном случае необходимо заметить, что языческому мирозерцанию совершенно была чужда идея подчинения государства религии постольку, поскольку оно не ставило себе высших идеальных задач, а все вращалось в кругу земных интересов. Впрочем такого подчинения и нельзя было ожидать: античное государство и античная религия – это дети одной и той же земли, а потому и преследовали одни и те же цели только под разным флагом. Больше того, будучи по идее теократией, которая довольно ярко проявилась в патрицианско-патриархальный период истории Рима⁵²¹, последний не мог, по существу, встретить в религии того, чего не находил в себе, и наоборот. Само собой понятно, что политическое благосостояние, как залог благополучия единиц, и должно было явиться тем жизненным нервом, на служение которому привлекались интеллектуальные, моральные и даже религиозные силы. Языческое государство брало на свое благосклонное попечение религиозный культ, как лучшего товарища в совместной работе, и это сказалось на положении римской религии наиболее рельефно и отчетливо, чем на какой-либо другой религии языческого мира.

Насколько римская религия теряла свои отличительные признаки, как религия в подчинении государству, – это ярко отразилось на характере и отношениях права к религии, а в частности римского сакрального права к праву гражданскому. В древности религиозный элемент проникал все области права; право и религия были нечто единое⁵²², а потому римское сакральное право не представляло в целом и частях правовой области, отличной по своему содержанию и задаче от права государственного, а напротив, сакральное право было аналогично с гражданским⁵²³. Для древнего римлянина правом было то, что поучало санкцию в воле бога – *fas*, нарушение установленного порядка являлось преступлением против воли Божией – *nefas*. И это *fas* в глубокую древность исключительно содержалось в богослужебных книгах и обрядниках, а само государство походило на большой храм, в котором ничего нельзя было изменить без воли богов⁵²⁴. С введением по мере развития государства новых норм правовых отношений, известных под общим именем *jus*, древние нормы не потеряли своей ценности, а служили как бы высшим критерием всякого возможного права. Так, обычно полная законность чего-либо устанавливалась солидарностью с *jus fasque* или, по позднему словоупотреблению, с *jus divinum et jus humanum*⁵²⁵. Следовательно, два последних права должны быть признаны частями общего государственного права, а не самостоятельными элементами между собой, а самое разделение общего права на *jus* и *fas* – продуктом исторического развития⁵²⁶.

В этой роли римского сакрального права по отношению к области государственного права и лежит та основная причина, что жречество не было привилегией особых на то посвященных лиц. Право приносить жертвы и вообще исполнять жреческие обязанности принадлежало всем, кто владел *potestas et imperium*. Вот почему в древнем Риме каждый человек имел юридическое основание совершать жертвоприношения, религиозные обряды, а жрецы являлись только помощниками их в деле умиловления богов, зоркими блюстителями пунктуального выполнения мелких обрядовых установлений,

которые, естественно, трудно было запомнить чиновнику, занятому другими делами⁵²⁷. Но и этого мало. Ввиду того, что жрецы были лишены *imperium*, они не могли самостоятельно распоряжаться государственным культом и нуждались в утверждении со стороны лица, владевшего *imperium*. Вот почему царю как лицу, владевшему *potestas et imperium*, принадлежало право инаугурации жрецов⁵²⁸.

Отсюда, законодательство по религиозным делам входило в круг обязанностей тех же властей, какие управляли государством. Религиозные законы издавались по общему порядку и основным началам, каким подчинялось вообще обнародование государственных законов, а потому смело можно сказать, что единый государственный закон был регулятором и религиозных, и гражданских дел. На обязанности сената лежало наблюдать за чистотою государственного культа и принимать меры к устранению самых ничтожных уклонений в области религии.

С утверждением империи верховная власть по делам культа сосредоточивается в руках императора. По статье *lex de imperio* император получает право верховного надзора за культом⁵²⁹. Затем с течением времени по мере централизации власти права всех отдельных магистратур соединяются в императоре, как световые лучи в фокусе зажигательного зеркала⁵³⁰. Постепенно *de facto* император сосредоточивает в своей особе полноту высшей духовной и гражданской власти⁵³¹. В эпоху III в. он уже рассматривается как лицо стоящее выше законов или, лучше сказать, как воплощение закона⁵³², а потому в официальных документах титулуется «*dominus*», «*deus*», «*sacer*», «*sacratissimus*»⁵³³. В силу своей полноты власти он – *judex et arbiter rerum divinarum et humanarum*⁵³⁴ и владеет правом делать все, что считается нужным в отношении как светских, так и духовных дел⁵³⁵.

Наконец, материальные средства, необходимые для поддержания государственного культа, составляли самую важную статью в государственном бюджете и служили лучшим показателем зависимости религии от государства.

Если такова была тесная связь государства с религией, то понятно, что заветы последней должны были получить у римлян значение самых священных установлений, нарушение которых являлось открытым оскорблением государства или его представителя – императора. Вот почему каждый римский гражданин в силу своего гражданского долга обязан был неуклонно следовать обрядовым установлениям государственной религии, а иначе ему грозила опасная кара со стороны власти, как выразительницы общественного мнения. Это требование относительно гражданской религии сохраняло свою обязательную силу во все моменты римской истории. Известно, что в эпоху процветания чужеземных культов, государство все-таки отдавало предпочтение древним богам и культам, ввиду их тесной связи со всей общественной и частной жизнью. «Каково бы ни было число и сила богов чужеземных, привозных, древние боги, тем не менее, оставались покровителями государства, которые призывались при всех публичных обрядах по определенному ритуалу даже теми, кто уже не поклонялся им ради собственного назидания, и в частной жизни они занимают первое место при праздновании всяких торжеств по установлению предков»⁵³⁶. Когда же Рим стал всемирной монархией, а римский Пантеон сделался храмом для богов всего мира, устойчивость древней римской религии как гражданской поколебалась: она уже не могла явиться единой религией для всех народностей, вошедших в состав римской империи и владевших своими национальными и обязательными для них, даже с точки зрения римского права, религиями. Между тем, римская идея религиозного монизма, как основы политического могущества, требовала религиозной связи между отдельными нациями. А так как отдельные культы отличались личным характером, были не обязательны и имели местное значение, а потому не могли «служить гражданскому обновлению и духовному объединению римлян, то римская религиозная идея воплотилась в императоре, как политическом центре, и объединила в нем всех отдельных местных национальных богов»⁵³⁷. Гений императора становится теперь коллективным божеством, совмещающим в себе всех богов⁵³⁸,

а его культ – как базис гражданского благополучия и религиозного единения – обязательным для подданных без различия национальности, «так как все они наслаждались римским миром и жили под покровительством империи»⁵³⁹. В случае нарушения этого условия, а равным образом и в случае каких-либо религиозных проступков, государство карало религиозные преступления и часто очень жестоко, но не потому, что в этих преступлениях выражался протест религиозного духа, стремившегося к свободе и вследствие этого сбрасывавшего тяжелые цепи мелочных обрядов, а потому что нарушение религиозных предписаний навлекало гнев богов – покровителей государства, а следовательно, наносило существенный ущерб государству, грозило его благосостоянию. И можно думать, что если бы религиозным преступлением не был затронут интерес государства, последнее не позаботилось бы наказать преступника, а сложило бы с себя всякую ответственность, предоставив самим богам как угодно расправляться с нарушителями их божественной воли. Характерно еще и то обстоятельство, что на языке римского права вовсе нет термина для обозначения преступления против религии, так как критерием важности преступления служил тот или другой вред для жизни государства, а не для религиозных обнаружений.

Спрашивается теперь, как Рим при всей своей автократии в делах общественных и религиозных относился к иноземным культам, исповедуемым его подданными? Рим не знал религиозной свободы в смысле права личности произвольно избирать себе тот или другой культ богов, да и не хотел ее: она по самому своему существу была совершенно ему противна. Следует заметить, что не только римскому государственному, но и всякому языческому праву была абсолютно чужда идея свободы личности подле государственной силы вообще⁵⁴⁰. В языческом мире свобода понималась как противоположность рабству, и означала только политическую правоспособность гражданина: дальше этого понятие свободы не шло. Несмотря на всю узость личной свободы, Рим, однако, не страдал широко развитою нетерпимостью к религиозным проявлениям, которые выходили из рамок государственного культа. «Никто особняком

пусть не имеет богов и не почитает частным образом ни новых, ни пришлых, если они не будут публично признаны» – гласит основное положение римского права по предмету богопочтения (Цицерон)⁵⁴¹. Все дело, значит, зависело от самого государства, от признания им за той или другой религией права на существование, а сам по себе гражданин был бесправен в выборе себе по наклонностям культа.

Не обставляя такую строгостью целость государственного культа, Рим даже содержал учение на первый взгляд противоречивое с его религиозными государственными принципами, именно, что каждый народ имеет национального бога, которого он обязан чтить, так как все существующие на свете боги равны по своему внутреннему достоинству, а различаются только по могуществу. Вследствие этого римляне чутко относились ко всякому, чужому даже, богу и, боясь оскорбить его величество, склонны были принять его в среду своих национальных божеств. «Из тысячи божеств римского Пантеона какое-нибудь одно непременно подходило к новому божеству; при небольшом усилии над собственной волею не трудно было слить их в одно»⁵⁴². Вот почему насколько строгими законами римское государство определяло для своих граждан почитание государственной религии, настолько же требовалось и вообще от подданных почитание каждым городом своего специального бога, каждой нацией – своего национального патрона. Законы в том и другом случае были равны, и только культ императора являлся обязательным для всей империи, как форма выражения верноподданнических чувств к императору и как цемент, скреплявший политическое и религиозное единство. А если так, то значит и взгляд римского государства на чужеземных богов не носил характера нетерпимости. Рим даже брал под свою защиту иностранные культы. Если же он и преследовал некоторые из них, то лишь потому, что сложившаяся юрисдикция не находила оправдания для существования той или другой религии. Самым важным и наиболее священным аргументом при определении права на жизнь культа и лучшей гарантией на успех официального признания Римом того или другого культа служила древность

этого культа. Впрочем отсутствие официального признания не всегда сопровождалось преследованием. Рим оценил веротерпимость и брался за оружие только в двух случаях: во-первых, когда тот или другой культ подрывал общественные интересы и нравственность, и во-вторых, когда он предъявлял притязания на исключительное господство над умами и волею граждан⁵⁴³.

Но этого мало, религиозная терпимость в древнем Риме имела еще большую сферу, не ограничивалась культом чужеземных богов. «Римское правительство не стесняло свободы мнения о богах и их чествование, если свободомыслие держалось в должных границах и не переходило в открытое нападение на государственную религию. Оно не контролировало также чествование богов в частном быту, ограничиваясь наблюдением за целостью установленного государственного культа»⁵⁴⁴.

Итак, характер римской религии со всею несомненностью показывает, что Рим был представителем той античной цивилизации, которая отдавала на попечение государству всего человека с его потребностями физическими и моральными, с его благосостоянием личным и бытом семейным, с его совестью и добродетелью. Самая религия была в полном смысле слова *ancilla* государства, а представитель власти – не только политическим государем, но и вершителем религиозных дел, единым и безусловным центром всякой жизни государства.

Все эти религиозно-политические воззрения древнего Рима так или иначе сказались в христианстве, которое при всем своем влиянии на общество не могло все-таки раз и навсегда покончить с наследием вековых традиций. И действительно, последние явились тем широко развитым религиозно-юридическим кодексом, который руководил установкой отношений к вопросам религии первых христианских государей с того момента, когда христианская религия заняла место языческой.

Христианство принесло миру новое понятие о религии, как о чем-то самостоятельном, отличном от государства по своему содержанию, происхождению и задачам земного

существования. В противоположность принципу всего языческого мира, признававшему необходимость слияния религии с государством в один организм, с подчинением первой во всем интересам и власти последнего, христианство возвестило новый принцип, вытекавший из существа Церкви и коренных ее свойств, и, до того времени неведомый языческому миросозерцанию, принцип полной свободы, самостоятельности Церкви и независимости от государства в осуществлении ею своих жизненных задач. Если римская религия имела на своем знамени лозунг «государство», на служение которому она отдавала все свои силы с ущербом для самой себя, как религии, то христианская религия, чуждая каким бы то ни было земным интересам и расчетам, не связанная ни с каким политическим строем, во главу угла поставила высшие задачи самой религии без всякого отношения к целям государства⁵⁴⁵. Не представлявшее затруднений в теоретическом отношении такое понятие религии необходимо должно было вызвать целый ряд осложнений и подразделений при практическом его применении. Пока христианство было гонимо, пока оно считалось позором для римского гражданина, религия оставалась верной своему принципу, стойко несла знамя своей независимости от государственной власти. Христиане первых веков представляли общину, одушевленную исключительно религиозными интересами и не ставившую себе никаких политических задач, и в своем отношении к государству исходившую из принципа «равнодушия»⁵⁴⁶. Все их стремления были чисто церковными, находили себе полное удовлетворение во внутренней жизни единиц, в исполнении заветов Евангелия. Казалось, что первые христиане мало или даже совсем не имели точек соприкосновения с институтом политических учреждений государства. Более того, широкое участие в политической жизни христианам представлялось даже в полном противоречии с их нравственными супранатуралистическими идеалами. Ориген и Тертулиан ясно проводят такой взгляд, что участвовать в несении государственных должностей значит пятнать себя идолослужением. Само собою понятно, что подобные взгляды были естественны у тех христиан, которым

пришлось отстаивать свое мировоззрение борьбой с язычниками и иудеями, слишком преданными интересам земного счастья. С течением же времени теоретическое решение вопроса уступило место практическому, и христиане стали занимать общественные должности, так что в конце III века мы встречаем в лице христиан много общественных деятелей, и притом, что очень важно, получавших за свою службу одобрение Церкви, которая требовала только одного – и на общественном посту оставаться верными заветам Евангельского учения⁵⁴⁷. Впрочем эти факты имели единичное значение, а Церковь, как организованное общество, продолжала еще оставаться в стороне от жизни государства, жила своими внутренними интересами, независимыми от внешнего политического влияния, не пытаясь оказывать давления на ход политической жизни, и в то же время не допуская, чтобы на нее распространялся авторитет государственной власти⁵⁴⁸. Церковь и государство все еще были крайними полюсами, сферы которых отделялись одна от другой самостоятельно поставленными целями и задачами, не входили одна в другую, как части единого государственного организма.

Но такое отношение между Церковью и государством не могло долго продолжаться: рано или поздно эти две силы должны были столкнуться и стать в отношения или равноправия, или подчинения. Дело в том, что рано или поздно жизненная сила христианства должна была восторжествовать над угасавшим организмом языческого культа: христианской религии необходимо предстояла великая миссия в будущем занять место язычества, сделаться религией господствующей и оздоровить религиозное сознание человечества. Такая смена религий одна другой свершилась в начале IV века и притом на почве греко-римской империи, которая, как мы видели, обладала вековым правом, впитавшим в плоть и кровь римского гражданина ясное представление, что задачи религии должны сливаться с интересами государства, самая религия должна терять свою физиономию там, где она сталкивается с политическими интересами. И что же? Сделавшись религией государственной, христианство так или иначе должно было

лишиться своей исключительной обособленности и независимости: простая необходимость поставила христианскую религию в ближайшую связь и соотношение с государством. Если прежде языческая религия являлась орудием в руках государства при достижении последним своих целей, то это было естественным и законным там, где религия не заключала в себе задатков к саморазвитию и к жизни исключительно своими внутренними интересами, не хотела, да и не могла протестовать против такого отношения к ней государства. И как она могла отказаться от участия в служении специальным задачам, выставленным государством, когда в этом, как в фокусе, сосредоточивалась ее жизнь, весь смысл существования, когда само государство было своего рода божеством? Теперь, когда христианская религия, идеалы которой вращаются вне пространства, времени и определенной формы государственной политики, выступила на арену открытой исторической жизни, заняла место языческой религии, сам собою выдвигался вопрос об отношении государства к Церкви, его правах в религии, – вопрос, который в виду интересов самого христианства и государства настойчиво требовал своего скорого разрешения. Эта задача, предъявленная самой жизнью, имела серьезное и важное значение как для Церкви, потому что то или иное разрешение ее должно было положить печать на дальнейшую судьбу развития Церкви, так, в особенности, для государства, которое издавна привыкло видеть в религии основу для своих политических чаяний и лучшую помощницу при достижении своих целей. Чтобы разрешить эту задачу, необходимо было вдумчиво и осмотрительно взвесить все данные характера возможных отношений между Церковью и государством, определить точку отправления, на которой можно было бы установить правильные отношения между государством и новой религией – совершенно противоположной по своему миросозерцанию язычеству.

Спрашивается, где же римской империи было искать и в чем нужно было полагать критерий при разрешении данного вопроса? Само собою понятно, что этот критерий должны были указать обе заинтересованные стороны: христианство и

языческое государство. На деле же оказалось иное. Христианство, как религиозное общество, гонимое правительством в течение трех веков и не имевшее выраженной полноты внешней организации, указывало только контуры, в пределах которых должна была вращаться религиозно-политическая жизнь в христианском государстве, а не представляло непосредственных оснований по данному вопросу. Правда, самое существо христианской религии говорило за то, что Церковь должна быть самостоятельным учреждением в государстве, однако для государства, которое только что стало сбрасывать с себя языческую личину и не успело еще создать в себе христианской настроенности, такое основание едва ли могло быть убедительным, тем более что в сердце самого христианского общества наблюдался целый ряд конфликтов, нестроений, которые частью с точки зрения того времени, а частью по своему содержанию, опасному для внутреннего мира государства, для своего благополучного разрешения, требовали административного вмешательства светской власти.

Не могло в свою очередь и государство, построенное на языческих понятиях, вполне и окончательно разрешить вопрос об отношении Церкви к государству и наоборот. Главным препятствием к этому служило то, что «в римской империи не было величины, равной Церкви, т. е. не было «церкви языческой»⁵⁴⁹, и сфера религиозная и государственная не были разграничены, а скорее совпадали одна с другой. Сюда еще необходимо добавить и то, что в христианстве была особая область – учения о вере и нравственности, область совершенно неизвестная в римской религии, а потому и не имевшая соответственного места в государственном праве. При всем этом, римское государство в своем прошлом успело выработать многие нормы, которые могли оказать важную услугу в разработке вопроса об отношении государства и Церкви. Так, во-первых, прошлое отлило в форму обязательного закона взгляд на религию, как на служительницу государства, т. е. создало устойчивое понятие «государственной религии» с принудительным характером; во-вторых, как наследием

прошлого, государство владело вековым сакральным правом и приучило римлянина в лице государя видеть и главу религии; и наконец, в-третьих, римская религия по полноте своей внешней организации и связи с административным строем страны давала богатый материал для аналогичных выводов и в христианстве. Отсюда, самой жизнью и прошлым для императора-христианина, еще не успевшего стряхнуть с себя пыль вековых традиций, подсказывался естественный вывод, что положение Церкви, ее правовые полномочия, ее характер отношения к государству, участие светской власти в делах религии должны стать в тесную связь с политическим и правовым строем государства, в котором находилась Церковь. Само собою понятно, что там, где государство не стесняет свободы личности, совести и обществ, и Церковь должна занять место общественной корпорации, независимой в своей жизни и деятельности от притязаний светской власти. «Если же наоборот, – говорит проф. Бердников, – Церковь находится в государстве, которое само непосредственно регулирует не только специально государственные, но и общественные отношения, которое само заведует школой, наукой, образом мыслей, правами и религией своих граждан, то она должна стать здесь в более близкие отношения к государству, и если это государство нехристианское, то должна подвергнуться стеснениям и преследованиям со стороны последнего, если же оно христианское, то она должна стать под его покровительство и в то же время получить значение государственной религии»⁵⁵⁰. Подобным характером отличался строй и римского государства, на почве которого Церковь вступила в отношения к государству и отжившие языческие традиции которого сыграли большую роль в установке этих отношений. Иначе и быть не могло. Рассуждая даже теоретически, необходимо допустить влияние прошлого: государство могло отрешиться от него, только пересоздав себя, а последнего не могло случиться, по крайней мере на первых порах существования государства христианского. Фактическим же показателем этого влияния являются законы императоров-христиан, построенные на языческих сакральных понятиях и издаваемые по поводам,

которые прежде предусматривало государственное право⁵⁵¹. Наконец тот факт, что христианская религия не своими силами вытеснила язычество и заняла место государственной религии, а для этого потребовалось участие верховной светской власти: санкция императора служит лучшим отражением того правила *juris sacri*, по которому только публичное признание того или другого культа делало его законным для римского гражданина. Вот почему император Константин, которому пришлось проводить первые штрихи отношений между Церковью и государством, в силу исторической необходимости принужден был специальным законом публично признать христианскую религию дозволенной⁵⁵². Правда, без этого акта христианская религия не получила бы юридического значения в государстве и в глазах подданных Константина, но факт, что Константин с первых шагов воспользовался указаниями сложившейся римской юрисдикции, был явным прецедентом для дальнейших повторений его в будущем.

Этот момент, когда абсолютная государственная власть признала себя вправе войти в сферу религии, был знаменательным в истории Церкви, повлек за собою некоторые последствия отношений между Церковью и государством: насколько рельефно они обрисовались в языческом Риме⁵⁵³. Знаменитый Миланский эдикт 313 года указал официальное место христианству в системе государственных учреждений. Несмотря на это Церковь не стала исключительным обществом по отношению к другим религиям: ей была предоставлена только полная религиозная свобода в области своей задачи, наряду с язычеством – древней государственной религией. Паритет религий – вот та конечная цель, которую поставил себе Константин, и нужно заметить, что при всем его уважении к христианству он не позволил себе прибегнуть к насилиям для утверждения христианства⁵⁵⁴. Впрочем спешим оговориться, что нельзя представлять паритета в смысле безусловного равенства обеих религий – христианской и языческой: такая мысль была чужда Константину и должна была ему казаться тем более далекой, что свободное от религии государство было для него немыслимо⁵⁵⁵. И действительно, поддерживая *de jure*

паритет религий, Константин постоянно обнаруживал особое благоволение христианству насчет язычества. Паритет религий отсюда был скорее переходной стадией в истории христианской Церкви и имел своею целью постепенно подготовить общество к полному торжеству христианства, что и случилось при преемниках Константина, когда паритет сменился открытым преследованием язычества⁵⁵⁶. Как ни скоротечна судьба принципа паритета религий, но этот принцип, объявленный с высоты трона, совершил великую историческую работу: во-первых, он дал христианству полную возможность выступить на открытую культурную борьбу с язычеством, а в то же время самому свободно расти и укрепляться; во-вторых, *implicite* содержал будущее усвоение за христианской религией значений государственной и, как конечное следствие, «возведения религии в значение государственного принципа и религиозно-церковных постановлений на степень государственного законодательства, смешение обеих сфер – церковной и государственной»⁵⁵⁷, что так ярко и полно было выражено в строе языческого Рима. И все это предуготовил знаменитый в истории религиозных отношений Миланский эдикт. После его издания можно было ожидать, что светская власть придет на помощь Церкви при ее утверждении в государстве, и что тем самым начнется простое или модифицированное перенесение правил древней религии на христианский порядок⁵⁵⁸. И действительно, факты показывают, что Константин, как представитель самодержавной неограниченной власти в римском государстве, вступает в близкие отношения к Церкви, принимает самое широкое участие в делах по традициям древнего римского священного права. Константин Великий является как бы органом церковного единства, общим епископом, который поставлен разрешать споры и несогласия партий⁵⁵⁹. Константин вмешивается во все проявления церковной жизни и всегда с правом высшего авторитета в делах религии. Так, он представляет Церкви право приобретать имения (*jus acquirendi*)⁵⁶⁰, после Никейского Собора издает приказ губернаторам провинций уделять всякий год известную меру на вдов, посвященных дев и на служителей алтарей⁵⁶¹.

«Он вмешивается в донатистские споры, возникшие в Африке, созывает Соборы, председательствует на них и спешит скорее уладить дело, и это ему нужно для того, чтобы неразвлекаемые распрями епископы со всею ревностью служили Богу, так как для общественных дел от этого произойдет много пользы»⁵⁶². Если бы среди языческих жрецов возникли подобные ссоры, – то он, как pontifex maximus, с такою же энергиею и по тому же самому мотиву принялся бы за примирение их и, вероятно, высказал бы аргумент, подобный сейчас приведенному⁵⁶³. Константин вступает и в арианские споры, созывает для разрешения их Никейский Собор и дает его определениям значение государственных законов. И Константин так привык своей власти подчинять область церковных дел, что ему уже ничего не стоило прямо заявить епископам: «Вы, – говорил он, – епископы внутри церкви, меня же Бог поставил, чтобы быть епископом извне ея»⁵⁶⁴. Если принять во внимание, что внутренними делами можно назвать культ, дисциплину, догму, а внешними – юрисдикцию, управление в широком смысле слова⁵⁶⁵, то станет ясным, что Константин, признав себя епископом внешних дел, тем самым признал за собою «*верховенство*»⁵⁶⁶ в церковных делах, особенно в тех, где область светская и духовная тесно сплетались одна с другой.

Не касаясь деталей отношения Константина Великого к Церкви, необходимо признать, что его политика в данном случае была просто повторением того, что имело место в язычестве, только с применением к христианству. По мнению Куртца, Константин В. и его преемники использовали «*jus sacra*» как свое неоспоримое право, и этим объясняется все отношение императоров к Церкви с характерными признаками отношений pontifex maximus'a к древней римской религии⁵⁶⁷.

Отношения последующих императоров до Феодосия В. к христианской Церкви представляют в общем копировку политики Константина В., чужды рельефных отличительных признаков, чтобы следовало подробно останавливаться на них. Принципиально религиозная свобода еще пока существовала, если не считать уклонений со стороны отдельных императоров, что легко возможно объяснить частью известною их

настроенностью к той или другой форме культа, частью условиями переживаемого исторического момента. Фактически же паритет религий окончил свое существование со смертью Константина В. Дети его, воспитанные в христианских традициях, отдают уже полное преимущество христианству и преследуют как язычество, так и догматические убеждения, противные общим воззрениям государства. Исключения представляют только царствования Юлиана с попыткой восстановить язычество и Иовиана, когда свобода совести вследствие индифферентности Иовиана к религиозным вопросам нашла себе практическое применение и в жизни. Церковь в своей внутренней жизни остается вполне независимой, а над внешними церковными делами императорская сила продолжает властвовать, как над чисто светскими. Общие принципы установившихся со времен Константина В. отношений государства к Церкви можно выразить так: как в сфере гражданского, так и церковного управления императору, по типу прошлого, принадлежит высшая власть. Следствием этого явилось как оцерквление, если так можно выразиться, римской империи, так и заимствование церковью римского государственного устройства⁵⁶⁸. За малым исключением все императоры исходят из того, что им Богом вместе с империей отдана власть решать религиозные споры, защищать истинную веру, преследовать еретиков, под которыми каждый император разумел адептов различных учений, не признанных за истинные государственным правом. Все отношение императоров к Церкви по-прежнему, можно сказать, носит печать влияния традиций римского права: абсолютная власть никак не может отрешиться от былых прерогатив в языческом культе.

Таким образом, ко времени Феодосия достаточно типично уже обрисовалась политика государей по отношению к Церкви и выяснились степень и характер участия их в церковных делах. Так, с одной стороны, мы находим – пока еще принцип религиозной свободы реет в воздухе, как бы сдерживает возможные проявления нетерпимости, а с другой стороны, императоры берут Церковь под свою опеку, налагают свое veto

на то, что им представляется вредным для государственной Церкви и собственной политики, своим авторитетом дают силу и законность решениям Церкви и вообще стараются внешне подчинить себе весь церковный институт, представляя себя епископами внешних дел. Такое отношение императоров к Церкви становится понятным и естественным только при влиянии традиций *juris sacri*, издавна проложившего торную дорогу влиянию государства на религию.

Ясно, более чем полувековая работа императоров в сфере церковных дел давала Феодосию В. большой опытный материал, могла служить наглядным жизненным руководством при установке им отношений к Церкви. Однако в этой работе его предшественников заключался существенный недостаток, именно отсутствие строгой преемственности в церковной политике своих предшественников. Оглядываясь назад и оценивая работу своих предшественников, Феодосий В. легко мог прийти к самым разнообразным выводам, избрать тот или другой вид политики. Так, во-первых, Феодосий В. мог стать на точку зрения религиозной свободы и проводить ее широко в жизнь; во-вторых, мог держаться синкретизма в религиозной политике, подобно, напр., Константину В.; и в-третьих, наконец, покончив с формальным принципом свободы совести, последовательнее до конца провести начала римского права и сделать христианство в собственном смысле государственной религией со всеми атрибутами положения древнеримской государственной религии. Последний путь, правда, был еще относительно неясен, но отчасти он намечался уже во вспышках нетерпимости некоторых императоров к язычеству и к отдельным религиозным сектам, именно в той традиционной форме, в которой некогда власть покровительствовала древним культам. К выбору какой из этих трех возможностей склонился государственный ум Феодосия В., станет ясным из последующей главы.

Глава третья. Религиозное и церковно-политическое мирозерцание Феодосия Великого

Общий характер отношения Феодосия В. к Никейству – Крещение Феодосия как внешний акт расположения его к никейской догматике – Субъективные и объективные мотивы такого расположения – Взгляд Феодосия на Церковь и ее отношение к государству – Эдикт 380 г. и его историческое значение – Церковно-политическая программа Феодосия В.

В своей церковно-исторической деятельности, начало которой было положено в 380 г., Феодосий В. выступает стойким проводником никейской догматики в том ее виде, как она была санкционирована на Никейском Соборе и затем раскрыта на Втором Вселенском Соборе. Признав Никейскую догматику за безусловную истину, не подлежащую никаким изменениям, Феодосий В. старается при помощи государственных мер сделать ее обязательным религиозным кодексом для каждого подданного, нисколько не спрашиваясь с личными запросами последнего и даже вовсе не желая и знать о них. Никейская вера представляется Феодосию настолько очевидно истинной, что всякое противление ей император считает государственным преступлением, а всякого антиникейца мятежником государства. Вот почему конечной целью своей религиозной деятельности Феодосий В. поставляет создание религиозного единства путем широкого проведения в жизнь никейского вероучения. И к этому побуждают императора не только высшие запросы духа и чистый интерес религии, но и политические выгоды для государства. Феодосий В. умел достаточно оценить наличность исторического момента, переживаемого восточной империей, и верно понять, что расшатанное государство может быть укреплено только при условии внутреннего мира в империи и что религиозные разногласия того времени, выражавшиеся часто в страстной борьбе партий за отдельные догматы, нередко доходившей до открытых народных мятежей, и являвшиеся иногда одновременно орудием в борьбе за различные политические симпатии – одно из главных

препятствий для насаждения этого мира. И нужно сознаться – Феодосий умеет осуществлять свои мечты, умеет переносить их из сферы только воображаемой на почву действительности. В своем желании распространить никейское вероучение Феодосий В. широко пользуется абсолютной властью монарха. Его «жестокая энергия»⁵⁶⁹ не останавливается ни перед какими средствами, мерами, наказаниями, чтобы только уничтожить невыгодную для государства гетеродоксию и дать никейству возможность торжествовать полную победу.

Как ни велика и ярка сама по себе привязанность Феодосия В. к никейской догматике, однако мы напрасно пытались бы на основании исторических документов проследить те этапы в религиозном развитии императора, какие привели его к никейскому мировоззрению и побудили сделать последнее обязательным и непререкаемым для всей империи. Памятники эпохи Феодосия В. не занимаются психологическим анализом религиозных переживаний императора: они дают только факты его царствования и стараются показать, что Феодосий В. был благочестивым императором, верил в истину никейского учения и никогда и ни в чем не изменил своим убеждениям до своей смерти. Вопросы же, как широко участвовал в этой вере элемент религиозного сознания, насколько никейская догматика сама по себе, независимо от каких-либо посторонних соображений, не стоявших ни в какой связи с религиозным чувством, находила в уме Феодосия рациональные обоснования, остаются открытыми, если не считать за разрешение слабых намеков, кое-где проскользнувших у церковных историков.

Между тем известно, что ко времени Феодосия В. появилось много мелких христианских направлений, из которых каждое предлагало свое самостоятельное понятие христианских истин, свою систему христианской догматики и усвоило ей значение безусловной истины, а своих сторонников считало единственными истинными христианами. Само собою понятно, что выбор одного из многих предлагает критическое отношение императора ко всей той массе толков и учений, которые чуть не ежедневно всплывали на поверхности жизни. Однако история

не знает ни одного факта, который бы говорил, что Феодосий пытался разобраться в разнородных по духу и форме христианских системах того времени и выбрать именно путем анализа, сравнения драгоценные перлы из мишурных блестков истины. История не сохранила случайно или намеренно ни одного ничтожного факта, в котором можно было бы найти намек на борьбу Феодосия с религиозными сомнениями, какая естественно должна была возникнуть в душе верующего, оказавшегося в хаосе самых противоречивых религиозных учений Востока. Ничего подобного, повторяем, не знают церковные историки; они считаются с никейским мировоззрением Феодосия, как уже с готовым фактом. Вот почему много и подробно говоря о никейских убеждениях Феодосия как императора, они начинают свою повесть непосредственно с факта крещения, а о тех фазах, в каких развивалось религиозное мирозерцание Феодосия до крещения, они говорят слишком мало, как бы мимоходом. И это по той простой причине, что крещение Феодосия В. для них является первым и последним этапом в религиозном развитии императора, фактом наиболее ценным, чем те пути, которые привели монарха к принятию христианства в никейской его форме. Несомненно, обычный факт в жизни рядового гражданина – крещение, в жизни Феодосия В. сыграло немаловажную роль не только в дальнейшем развитии его религиозного мирозерцания, но и в судьбах самой церковно-политической программы, какую Феодосий проводил с тех пор в восточном государстве. Крещение было актом государственной важности, актом, в котором Феодосий в первый раз публично заявил всем подданным о своих никейских симпатиях и, необходимо заметить, до конца своей жизни не изменил первому своему слову.

Что же касается внешней истории крещения, то она крайне проста. Сделавшись императором, Феодосий оставался неофитом и, по-видимому, не торопился омыть себя спасительными водами крещения, быть может, рассчитывая по обычаю того времени совершить это святое дело перед смертью. Однако жизненные обстоятельства ускорили развязку.

Усталый от тяжелых трудов, понесенных в войне с варварами, Феодосий в начале 380 г. прибыл в Фессалонику и заболел. Чувствуя себя видимо плохо, Феодосий решил принять крещение, и пригласил для этой цели Фессалоникийского епископа. Это был Асхолий, который, по свидетельству Амвросия⁵⁷⁰, силою своей молитвы отвратил готов от стен города. Ветхий деньми, но мощный духом старец, проводивший жизнь в строгом аскетизме, и поддерживавший с большим достоинством православие в Македонии, оплот никейства, большой друг Амвросия и сторонник западной Церкви – таков был иерарх, приглашенный совершить крещение над больным монархом⁵⁷¹. Осведомившись о религиозных убеждениях Асхолия, Феодосий спокойно принял от него крещение и вскоре почувствовал облегчение⁵⁷². Вот все, что сохранилось о принятии Феодосием христианства в форме никейства. Не усугубляя содержание этого факта, церковные историки только отмечают, что Феодосий именно потому и принял крещение от Асхолия, что последний был никейцем, как бы давая этим понять о сложившемся уже у Феодосия никейском мировоззрении.

Переходя теперь к более основательному выяснению мотивов принятия Феодосием никейской догматики, необходимо сказать, что эти мотивы были двоякого рода: с одной стороны, субъективные, т. е. склонность Феодосия вообще к никейству, как результат воспитания и влияния на него никейцев, а с другой стороны, особенно мотивы объективного характера, заключавшиеся в верном понимании Феодосием условий исторического момента.

Субъективную точку зрения на религиозные убеждения Феодосия проводят, главным образом, церковные историки и закрывают глаза на все, что находится вне субъективных переживаний Феодосия. Обычно историки, желая выяснить внутренние глубокие основания приверженности Феодосия к никейской догматике, и его непонятного на первый взгляд принятия ех abrupt никейства, ссылаются на факт христианского воспитания, будто бы происходившего исключительно на почве никейской догматики, и тем самым как бы спешат снять всякое

подозрение в возможном расчетливом влиянии никейцев на религиозную мысль императора. Так, говорят, что родители Феодосия были благочестивыми христианами⁵⁷³, исповедниками единосущия⁵⁷⁴, а сам Феодосий был воспитан в слове Божиим⁵⁷⁵ и еще до крещения, по-видимому, принадлежал к исповедникам единосущия⁵⁷⁶. А если так, то значит, открытый переход Феодосия в никейскую веру был вопросом только времени, и нечего удивляться отсутствию у Феодосия критического анализа систем вероучений и отсутствию у историков указаний на наличие внутренних мотивов как оснований признания императором за никейской догматикой значения безусловной истины. И необходимо заметить, что считать семейную обстановку, в которой вырос Феодосий, первую школой развития в последнем никейского религиозного мирозерцания было бы наиболее простым и удобным делом, так как известно, что детские впечатления и переживания отличаются необыкновенной живостью и интенсивностью, и оставляют часто следы на всю жизнь. Отсюда, допустив, что Феодосий В. вырос под сильным никейским влиянием, станет ясным, что это влияние должно было положить неизгладимую печать на склад мировоззрения императора и оказаться одной из главных причин широкой, и иногда фанатической преданности Феодосия никейству, о чем так убедительно говорят факты его последующей жизни и деятельности. Такое объяснение настолько соблазнительно, что некоторые исследователи без всякой критической оценки исторических показаний спешат согласиться с ним, как будто оно единственно возможное и достоверное. «Феодосий, – говорит Гульденпеннинг, – был воспитан в христианской религии и сторонником никейства»⁵⁷⁷. Вот где, по-видимому, разгадка того, что Феодосий хотел принять крещение именно от никейца, а равным образом того, что он до конца своей жизни остался оплотом для никейской догмы. Однако при более внимательном взгляде на дело это объяснение теряет значительную дозу своей убедительности. Ясно, что оно опирается на семейное влияние, а между тем многие соображения заставляют признать

только относительную степень этого влияния, которая едва ли могла создать из Феодосия убежденного никейца⁵⁷⁸.

Во-первых, свидетельства о родителях Феодосия как никейцах, о наклонности Феодосия к никейству еще до крещения предлагаются историками-никейцами. Это уже само по себе необходимо заставляет предполагать тенденциозность освещения фактов и даже присутствие показаний, направленных исключительно в свою пользу, а потому в некоторых случаях прямо рискованно верить всему, что угодно было историкам по каким-либо соображениям поместить в свои летописи. И в самом деле, историкам никейского образа мыслей выгоднее было в интересах своего вероучения начертить такой образ Феодосия, в котором никейство последнего выступало бы не случайным явлением, а фактом, имеющим глубокие основы в религиозном наследстве, какое император получил от своих родителей, а затем сам умножил и укрепил. При таком освещении дела, личность Феодосия должна была производить обаяние и возбуждать уважение у всех, кто стоял за единосущие, а главное, отстранялась возможность бросить упрек Феодосию в каких-нибудь низких расчетах.

Во-вторых, все исторические показания по данному вопросу сами по себе незначительны, кратки и носят на себе все черты случайных заметок, на которых авторы если останавливаются, то мельком. Видимо, даже церковные историки не придают важного значения своим заметкам, так как не стараются подчеркнуть их и представить, как основание непонятной наклонности Феодосия к никейству, а пользуются ими в качестве материала для освещения факта крещения Феодосия. В-третьих, характерно и молчание об убеждениях родителей Феодосия В. других писателей того времени. Даже Орозий⁵⁷⁹, уделивший внимание Феодосию-отцу, ничего не говорит о принадлежности последнего к никейству. Возможно, что Орозий своим молчанием как бы санкционирует православие отца Феодосия В., но во всяком случае непонятно, почему Орозий, засвидетельствовав о крещении Феодосия-отца, не заметил, что отец Феодосия В. принял крещение от никейца, тем более что крещение падает на момент особенно сильного господства

арианства. В данном случае естественно было Орозию сказать о никейских убеждениях Феодосия-отца, чтобы тем самым выделить последнего из среды ариан. Но Орозий молчит, а потому остается сослаться главным образом на то, что он писал свою книгу против язычников, а следовательно, не имел нужды останавливаться на никействе. Наконец, в-четвертых, история не предлагает актов, по которым можно было бы судить о степени влияния понятий семьи на воспитание религиозного чувства Феодосия, и об интенсивности религиозной настроенности, какая жила в душах его родителей. Скорее факты говорят о том, что никейская убежденность Феодосия В. едва ли была исключительным продуктом влияния семьи. Известно, что с ранних лет Феодосий покинул отчий дом, хотя, правда, почти до 20 лет и не расставался со своим отцом. Но это пребывание с отцом, смело можно утверждать, мало представляло удобств для религиозного воспитания: походы, военные опасности, труды лагерной жизни наполняли все время их совместной жизни⁵⁸⁰. Трудно предположить, чтобы среди таких условий отец Феодосия, безукоризненно точный чиновник, мог найти время сделать из Феодосия убежденного никейца. Но и этого мало. Как дети никейского Запада, родители Феодосия В., естественно, были склонны к никейскому мировоззрению в виду общей никейской, так сказать, атмосферы, но вопрос, насколько никейское учение глубоко запало им в душу, источники оставляют совершенно открытым.

Суммируя все сказанное, легко сделать такие выводы: во-первых, родители Феодосия В. были христиане и, *вероятно*, как западники, сторонники никейского символа; во-вторых, сам Феодосий В. *вероятно* получил первые религиозные уроки в семье и *вероятно* в форме никейства. Идти же дальше, значит сойти с пути объективной исторической истины и утверждать больше, чем на то дают право исторические свидетельства. Ясно, нет никаких оснований в факте религиозного воспитания искать полной разгадки той повышенной чувствительности к никейскому символу, которая сделала императора рьяным проводником никейских идей. Семья была только первым этапом в развитии никейского мирозерцания Феодосия В., а

жизнь dokonчила это развитие. Познакомившись в семье с никейскими идеями и получив, быть может, некоторую склонность к ним, Феодосий В. и в дальнейшей своей жизни был окружен людьми, преданными никейству, и, конечно, влиявшими на него в данном отношении. Известно, что «верования воина бывают чаще плодом полученных им внушений, нежели результатом его собственного исследования»⁵⁸¹. Так, прежде всего нельзя обойти молчанием влияния на Феодосия его жены Флассиллы. Последняя «сперва сама тщательно изучив божественные законы, непрестанно напоминала о них мужу»⁵⁸². А что этими божественными законами было именно никейское вероучение, свидетельствует Григорий Нисский, называя Флассиллу «опорою Церкви, украшением жерственников и замечая, что она гнушалась арианского неверия, как идолослужения»⁵⁸³. «Поклоняется она, – продолжает св. Григорий Нисский, – единому Божеству, прославляемому во Отце, Сыне и Св. Духе. В такой она возросла вере, в такой утвердилась, в такой предала дух свой»⁵⁸⁴.

Не менее сильным было, несомненно, влияние знаменитого Асхолия, епископа Фессалоникийского, «виновника интеллектуального возрождения» Феодосия⁵⁸⁵. В самом факте крещения, по-видимому, имеются данные, пользуясь которыми нетрудно, действительно, сделать вывод о влиянии Асхолия, хотя бы на принятие Феодосием крещения именно от никейца. Так рассказывается, что Феодосий пригласил к себе Асхолия, намереваясь креститься, беседовал с епископом и именно о никейском вероисповедании. Задушевная беседа произвела благотворное действие: Феодосий, узнав о никейских понятиях Асхолия, с радостью принял крещение от него⁵⁸⁶. Если вспомнить никейский образ мыслей Асхолия, его горячую ревность к этому вероисповеданию, то можно будет без всякой исторической натяжки допустить, что Асхолий воспользовался таким удобным моментом и постарался раскрыть пред императором всю глубину и ширину христианской истины в том виде, в каком она преподносится никейской формулой. Да и мыслимо ли было удержаться от этого тому, в ком так ярко горел огонь любви к никейской догме и кого Василий В. не

нашел более удобным сравнить ни с чем, как только со светилом в безлунную ночь?⁵⁸⁷ И что это влияние исторически возможно, ясно говорит, как мы увидим, вообще воздействие епископа Асхолия на Феодосия, которое отразилось значительно на некоторых церковных законах императора. Теперь, если прибавить к тому, что было у Феодосия В. как результат религиозного воспитания, полученного в родной семье, еще и влияние еп. Асхолия, то получится такая картина: родители посеяли в душе Феодосия В. первые семена христианской веры, создали в нем христианскую настроенность как гарантию от возможного увлечения язычеством, а еп. Асхолий умело воспользовался этой готовой почвой, способствовал, как дождь вовремя, росту посеянного, укрепил предрасположенность Феодосия к никейской догматике. На первый взгляд представляется вполне достаточным сказанного, чтобы стала понятной сильная склонность Феодосия В. к никейству, исключавшая всякую возможность существования других разновидностей в христианском учении. По-видимому, ее создали два фактора: религиозное воспитание и влияние еп. Асхолия, правда, различные по своему значению и интенсивности. На этом, пожалуй, ничего не стоило бы остановиться, если бы не возникало больше никаких сомнений, которые имеют вполне законную почву. В самом деле, неужели Феодосий В., человек с острым политическим умом, мог только считаться, принимая никейскую веру, с соображениями чисто религиозного характера, с запросами своей души без всякого отношения к политическим расчетам? Думается, что ответ должен быть дан совершенно отрицательный, если вспомнить положение империи. Феодосий В. отлично видел всю шаткость империи и своего титула и, конечно, опасался за участь свою и государства. Отсюда нельзя предположить, чтобы в такие критические минуты своей жизни он решился на шаг, который по своим последствиям случайно мог оказаться не только бесполезным, но даже пагубным для империи. Как мудрый политик, Феодосий В. сначала должен был все верно взвесить, определить качественную ценность своего поступка для всего государства, а потом уже действовать. Простые соображения,

таким образом, заставляют видеть, кроме личных переживаний, и политический расчет в том, что Феодосий В. стал сторонником никейского исповедания, а не какого-нибудь другого из тогдашних многих. И кажется, что это мнение может иметь за собою исторические основания.

Указание объективной причины, побудившей Феодосия принять христианство в форме никейства, мы уже находим в мнении проф. Терновского.

Не довольствуясь существующими объяснениями, какие обычно предлагаются о расположении Феодосия В. к никейству, проф. Терновский спешит их отвергнуть и создать совершенно новое понимание. «Объясняют это (никейство), – говорит он, – его воспитанием в православном семействе, влиянием его жены благочестивой Флассиллы и солунского еп. Асхолия, от руки которого Феодосий в 380 г. принял крещение. Мы находим возможным допустить и другое объяснение. В то время более чем когда-нибудь распространено было убеждение, что судьба царства зависит от религиозных убеждений царя. Предшественник Феодосия Валент был арианин. Последняя судьба этого императора, пропавшего без вести после несчастной битвы и не удостоившагося чести погребения, была так печальна, что для всех тогда представлялась наказанием Божиим, – а известное всеми пророчество св. Исаакия объяснило, что эта казнь постигла Валента за арианство. Призванный исправлять ошибки своего предшественника, Феодосий не мог повторить его религиозного заблуждения»⁵⁸⁸.

Фактически мнение профессора Терновского имеет за собою основания. В эпоху крутой ломки миросозерцаний, какою был, несомненно, IV век, люди во всех событиях жизни старались видеть перст Божий. Отсюда, оценивая все с провиденциальной точки зрения, благоденствие страны они считали благословением Божиим за правую веру, а бедствия – наказанием за отступление от нее. Григорий Б. прямо утверждает, что Бог за грехи карает неприятелями⁵⁸⁹. Историческое размышление, рефлексия о постоянном счастье его благочестивого и дружественного христианам отца, с одной стороны, и горькая судьбина гонителей христианства, с другой

стороны, обращают Константина В. к христианскому Богу⁵⁹⁰. Как сын своего века, и Феодосий В., конечно, не был чужд подобных воззрений. В письме к Валентиниану II Феодосий высказывает мысль, что «с благочестием всегда в союзе и Законоположник благочестия»⁵⁹¹ и объясняет неудачи Валентиниана именно восстанием на благочестие и истину. Бесспорно, эта провиденциальная точка зрения, подкрепленная недавнею ужасною гибелью Валента, якобы за арианство, должна была произвести давление на Феодосия при принятии им никейства, но имела ли она решительное влияние, это остается вопросом: трудно предположить, чтобы политический ум Феодосия мог удовольствоваться темными гаданиями и поставил спокойствие империи и крепость своей власти в зависимость от мистических догадок, волною разливавшихся тогда в народе.

Как бы то ни было, в данном случае важнее политическая подкладка дела в объяснении, даваемом проф. Терновским. По мысли последнего выходит, будто бы Феодосий стал на сторону никейского учения, руководясь не принципами своего религиозного чувства, а боязнью, чтобы его судьба не была тождественна с судьбою Валента. Уже в этом сказался хотя бы *minimum* политического расчета, принятого Феодосием во внимание при выборе одного из многих христианских учений. И действительно, существуют данные, что Феодосий В., принимая никейство, взвесил и ценность этой догматической системы в политическом отношении. Внимательный анализ источников как нельзя лучше подтверждает это. Так, Сократ⁵⁹² и Созомен⁵⁹³ согласно свидетельствуют, что Феодосий, призвав к себе пред крещением св. Асхолия, в своей беседе с ним совершенно не коснулся истин христианского ведения, как это было естественно ожидать от человека, который готовился только принять таинство крещения. Наоборот, Феодосий политично расспрашивает еп. Асхолия⁵⁹⁴ о том, в каком положении находится никейская вера в Иллирии. На языке церковных историков передача этого факта имеет свою окраску. Все их усилия направлены к тому, чтобы отметить чистый религиозный интерес, в данном случае со стороны Феодосия, представить дело так, как будто император даже боялся осквернить себя

случайным принятием крещения из рук епископа, не имевшего общения с никейцами. Вот почему с большим восторгом они спешат заявить, что Феодосий только тогда решился принять крещение от Асхолия, когда узнал об его никейской настроенности и о процветании никейской веры в Иллирии. Историки совершенно не пытаются критически отнестись к факту расспросов Феодосия: он им говорит ясно о религиозности императора, а с возможностью других мотивов они даже не хотят и считаться. Между тем, если подойти к этому факту с другой стороны, то и факт необходимо получит совершенно новый характер, который ничуть не умаляет его ценности. Как расположенный к никейству, правда, Феодосий В. легко мог опасаться быть крещеным епископом, державшимся иных христианских понятий, но само собою понятно, что для предупреждения подобной возможности не имело смысла осведомляться о всей стране, а достаточно было основательно разузнать образ мыслей только епископа Асхолия. Оказывается, однако, что последнего мало было Феодосию: император не удовлетворяется тем фактом, что Асхолий – никеец, а еще считает своим долгом проверить силу склонности народа к никейской доктрине. Уже из этого ясно, что расспросы Феодосия сами по себе очень подозрительны, так как они не имели ближайшего для Феодосия религиозного интереса. Эта подозрительность и заставляет предположить особую политическую тактику Феодосия: во-первых, показаться современникам человеком бескорыстно-религиозным, а во-вторых, примкнуть к тому вероучению, за которым стояло большинство. И в самом деле, если мы рельефно представим себе ту атмосферу, в которой пришлось работать Феодосию, то нам станет ясным, что признание за никейской верой значения православной было тем политическим актом, на который был только способен практический римский ум Феодосия В.

Злободневный готский вопрос заставил императора, вместо того чтобы наслаждаться в первое время царствования атрибутами своего звания, переносить все тяжести военных опасностей. Удачный исход борьбы с варварами требовал присутствия Феодосия в Иллирии, где он, действительно,

провел около двух лет, живя главным образом в Фессалонике. Здесь болезнь, а быть может и политические соображения, побудили Феодосия принять крещение. Сам собою выдвигался для Феодосия вопрос о выборе одного догматического учения из многих, обращавшихся тогда в обыденном обиходе. Серьезно вглядываясь в положение вещей, император в нем уже мог находить ответ на свой вопрос. Так, с одной стороны, никейская политика Грациана указывала уже Феодосию верный путь, а благодарность к своему благодетелю побуждали его поддержать политику соправителя, а не идти в разрез с нею, что могло плачевно окончиться для Феодосия, нуждавшегося в поддержке Грациана, без которой Феодосий прямо был бы поставлен иногда в безвыходное положение. С другой стороны, Феодосий должен был считаться с религиозною настроенностью того народа, которым он управлял, а по крайней мере, той части его, которая в данный момент имела прямое отношение к его политическим целям. Вот почему, думается, и обратился Феодосий с расспросами о религии к Асхолию, которые и можно считать просто колебаниями и сомнениями человека, стоявшего как бы на распутьи пред вопросом: какую выгоднее ему избрать веру? Результаты этих расспросов показали, что иллирийцы непоколебимо соблюдают веру издревле и от начала преданную Апостолами и утвержденную на никейском Соборе⁵⁹⁵. При таком обороте дела для Феодосия был один только выход – принять никейское исповедание и тем самым сделать приятное Грациану, и приобрести доверие всей Иллирии. Само собой понятно, что в тяжелых политических обстоятельствах Феодосию было выгодно заслужить любовь народа целой области, чувствовать себя среди друзей, чем среди врагов. Соображения его в данном случае очень верны и практичны: поступая так, Феодосий отлично сознавал, что теперь он может рассчитывать на полное спокойствие провинции Иллирии, на устранение возможных религиозных волнений, которые тогда сильно подтачивали государственный организм, прямо разлагали единство империи, ее крепость и могущество. Иллирия, таким образом, должна была сделаться, бесспорно, верною сторонницею интересов Феодосия. А если

так, то императору можно было надеяться получить со стороны ее не только материальную, но и нравственную поддержку. Разойтись же в религиозных убеждениях с народонаселением Иллирии для Феодосия равносильно было потерять для восточного государства эту важную область, что легко могло случиться, так как до Феодосия Иллирия стояла в политической и религиозной зависимости от православного Запада⁵⁹⁶.

Но этого мало. Политический гений Феодосия не мог ограничиться религиозной связью с одной только Иллирией: для него было много важнее принять вероучение религиозного большинства в государстве, чтобы затем силою нивелировать разномыслящее меньшинство и восстановить желательный мир в империи. Уже повествование Созомена наводит на эту мысль. Так, Созомен передает, что Феодосий вообще расспрашивал о народах и узнал, «что до Македонии все Церкви единомышленны, что Бога Слова и св. Духа они чтут наравне со Отцом, а области, находящиеся отсюда на восток, волнуются, так что народ разделяется на различные ереси и особенно в Константинополе»⁵⁹⁷. Никифор Каллист, повторяющий свидетельство Созомена и Сократа, делает в данном отношении очень важные вставки, которые еще более увеличивают политический характер расспросов. Он передает, что Асхолий основательно познакомил Феодосия с религиозным состоянием восточной империи, изложив пред ним историю арианства и указав причины, почему Запад был свободен от заблуждений, а Восток так сильно пострадал от них. При этом, по рассказу Никифора Каллиста, Асхолий упомянул и тех борцов, которые сражались за торжество никейского символа⁵⁹⁸. Отсюда ясно, что Феодосий прежде чем стать на сторону никейства хорошо осведомился о религиозном состоянии Востока и, умно оценив собранные сведения, решительно примкнул к никейской партии, как наиболее выгодной по условиям исторического момента. Действительно, «достаточно было лишь одного поверхностного взгляда на положение церковных дел в момент вступления Феодосия в власть, чтобы видеть, что, только опираясь на никейский символ, можно было спокойно править государством. Запад давно был православным, и здесь сохранились только

слабые остатки арианства. И на Востоке никейское учение готово было праздновать свою победу, – и Антиохийский Собор 379 года был предвестником этого торжества»⁵⁹⁹. Так, политические соображения окончательно перетянули личные симпатии Феодосия на сторону никейской партии.

Крещение и признание за никейским учением значения православного дало Феодосию В. право на вход в ту сферу, которая пока еще находилась вне поля его зрения, – в сферу жизни Церкви. Замечательно, до 380 г., т. е. до момента крещения Феодосий В. не принимает никакого участия в церковных делах, а держится нейтральной политики. Этому препятствовали, пожалуй, те государственные осложнения, которые заставили Феодосия сосредоточить все свое внимание на борьбе с внешними врагами, а быть может даже соображения, что он пока фактически не вступил в ряды верующих не имеет права вмешиваться в дела Церкви. Сделавшись же членом Церкви, с чем случайно совпали удачные операции против варваров, Феодосий по праву императора, совмещавшего по римским традициям функции всякой возможной власти, решил деятельно заняться устройством церковных дел. И действительно, история свидетельствует, что, начиная с 380 г., Феодосий В. не переставал работать в области церковной политики, забывая часто даже о делах чисто государственных.

Уже в силу одной исторической давности Феодосий В. не мог представить Церковь ее собственным силам, а должен был так или иначе вступить в сферу церковной жизни. Прошлые в образе деятельности Константина В. и его преемников, распоряжавшихся во многих случаях делами Церкви как государственными давало Феодосию историческое право действовать также и во имя централизации власти еще шире провести принцип государственности на область церковных дел. Такой порядок вещей находил себе полный и живой отклик в римского закала воззрениях Феодосия, которые вошли в плоть и кровь его вместе с молоком матери и были яркими отголосками среды, воспитавшей Феодосия. Сын чиновника – римлянина по духу, сам чиновник, Феодосий уже не мог отказаться от

традиций, заставить себя чувствовать и думать по-иному. Все его симпатии, естественно, должны были оказаться на стороне того идеального государства, приближение к которому представлял древний Рим и в котором государство, как центрированная личность в абсолютном монархе, являлось единым регулятором всех жизненных отправлений, начиная с узко политических и кончая религиозными. И что же? Старые вкусы, отлившиеся в затверделую форму понятия, как и всегда бывает, и на Феодосия производили более сильное давление, чем новые начала христианского мирозерцания, строго отличавшего функции Церкви и государства. Да и что за смысл был Феодосию создавать новый характер отношений светской власти к Церкви, пролагать новые пути, результаты которых скрывались в туманном будущем, полном всякой неизвестности, когда старый испытанный порядок, по-видимому, гарантировал выгоды для самого же государства. Однако было бы односторонним остановиться на том предположении, что установка Феодосием своих отношения к Церкви только зависела частью от тех традиций, которые ему завещало прошлое, а частью от римского склада ума Феодосия с его яркими тенденциями к абсолютизму власти в государстве. Правда, эти два фактора имели важное значение, но далеко не безусловное, а во всяком случае не исчерпывали всей суммы причин, положивших особый отпечаток на характер отношений Феодосия к Церкви. Если где-либо, то именно здесь со всею силою обнаружилось влияние на Феодосия политических соображений⁶⁰⁰, которые играли такую видную роль вообще в поступках императора. Не механическое, так сказать, подражание приемам политики своих предшественников, не исключительное служение своим прихотям и личным вкусам побуждали Феодосия принять непосредственное участие в жизни Церкви, а скорее ясновидящая сознательность политической необходимости, глубокое, основательное изучение условий жизни, в силу которых он должен был, как представитель верховной власти, достигнуть «верховенства» и в Церкви, поскольку она была внешне организованным учреждением в государстве. Мрачный колорит картины, какую

представляла восточная империя во времена Феодосия, сам за себя говорит, что даже гений Феодосия не мог открыть другого пути, не мог иначе поступить, если он только не хотел рисковать блеском своей короны, а возможно и счастьем вверенного ему государства.

Темные свинцовые тучи, зловещие грядущими бедами, висели над Востоком, когда Феодосий был объявлен императором. Государство металось как бы в заколдованном кругу бедствий, которые мертвым кольцом сдавливали многострадальную империю. И эти несчастья обрушились на нее со всех сторон: казалось, что нет ни одного уже уголка в государстве, который бы не страдал той или другой болезнью. Полчища диких варваров разоряли страну и тем самым толкали ее и на путь политического и экономического краха. Не было спокойно государство и в своей внутренней жизни. Религиозные партии самых разнообразных фракций разделили государство на мелкие части, лишили его внутреннего единства, столь важного в целях достижения политической крепости. Упорная, часто ожесточенная борьба велась по всему фронту тогдашней религиозной жизни, захватила в свой водоворот и старого, и малого, мужчин и женщин. Кажется, что ничто, даже ужас положения государства, не в состоянии были остановить взрывов религиозного фанатизма. Победить своего религиозного противника и на руинах его религиозных убеждений упиться сознанием своего господства – стало первым и горячим желанием всякой партии⁶⁰¹. Феодосий В. сразу увидел эти два дефекта в жизни восточного государства и ясно осознал, что нужно как можно скорее их удалить, пока они не успели погубить империю и пока еще не была потеряна надежда на возможный лучший исход. Всматриваясь глубже в положение вещей, Феодосий, бесспорно, должен был увидеть и то, что недостатки в современной ему жизни были настолько тесно переплетены между собою, что вылечить рационально одну болезнь немыслимо было без попутного лечения и многих других недугов. Так, чтобы успешно оперировать против варваров, прежде всего необходимо было восстановить мир и спокойствие внутри самой империи, постоянно нарушаемые

церковной партийной борьбой. Уничтожить последнюю не могла одна церковная власть, так как сама Церковь не представляла тогда сплоченного и общепризнанного института. Напротив, всякая отдельная религиозная община считала себя истинною церковью и всегда стремилась достигнуть господства. Отсюда, только светская власть могла при помощи государственных средств начать работу удаления беспокойных элементов, разлагавших жизнь истинной Церкви. Иначе говоря, Церковь как внешнее общество можно было умиротворить только государственною силою. Получается, что Феодосию предстояло выполнить ту задачу, которую можно охарактеризовать кратко: спасти от разделения государство чрез Церковь, а Церковь – чрез государство. Неудивительно, что при таком положении дела Феодосий не мог индифферентно отнестись к церковным делам: их успешное разрешение гарантировало ему возможность более или менее удачно покончить с готским вопросом, доставившим столько неприятностей империи. В силу уже одной политической необходимости Феодосий не мог закрыть глаза на распри религиозных партий, не мог представить церковные дела их собственному течению, так сказать, на произвол судьбы: прямой долг настойчиво призывал Феодосия принять меры к упорядочению церковного вопроса, получившего такое вредное направление для государственной жизни. И действительно, если всмотреться во все мероприятия Феодосия по вопросу о Церкви, а в частности в законы против еретиков и язычников, то возможно отметить любопытную черту, что все его действия вызваны твердым желанием устранить эти проявления церковной жизни, как отклонения вредные не только для Церкви, но и для государства.

Спрашивается теперь, в какую же форму отлились отношения Феодосия Великого к Церкви, отношения, которые были необходимым следствием современных ему исторических условий? Спешим наперед заметить, что форма уже дана была Феодосию в религиозной политике его предшественников, благодаря которой участие императора в церковной жизни приобрело определенную устойчивость. На долю Феодосия выпала простая задача – взвесить, оценить наследство,

добытое вековым опытом, и заключить религиозную политику в те рамки, какие он находил выгодными в данный момент. Феодосий так и поступает, но далеко оставляет за флангом своих предшественников в развитии самого широкого участия в церковных делах. Предшественники Феодосия, отдавая дань преимуществу христианской религии над языческой, а некоторые из них даже никейской формуле над христианскими другими вероучениями, и не отказываясь от «верховенства» над церковными делами, однако не уничтожили *de jure* паритета религий. Здесь лежал недосказанный пункт их политики, ее невыдержанный тон, поскольку вся система отношений императора к Церкви имела точку отправления в римском государственном праве. Феодосий отрешился от этого недостатка и вступил на путь самого узкого отношения к Церкви, как обществу, исповедующему христианские истины, санкционированные высшею государственною властью. Он уже не мыслит иного соотношения сил: церкви и государства как соотношения подчинения, отказывается признавать их равнодействующими, а равным образом отказывается признавать равноправие за теми религиозными обществами, которые не получили клейма от государства. Церковь не должна изображать никакого государства в государстве, а быть только церковью государства. Церковь и государство должны идти рука об руку, помогая друг другу в достижении собственного назначения. Император, как верховный сюзерен, как централизация власти в государстве, должен управлять церковью, хотя сообща с церковною властью⁶⁰². Само собою понятно, что так как на практике нельзя было установить границ участия той и другой власти, то иногда церковный авторитет и подавлялся светским: Церковь *de facto* исполняла веления императора, а высшие представители церковной власти умели прислушиваться к голосу светской силы и спешили дать свое согласие на ее действия. Такие воззрения Феодосия на Церковь и ее отношение к государству являются только развитием тех оснований, которые так умело были внесены Константином в христианство, полным и разносторонним довершением начатой им религиозной политики. Умный Феодосий раскрыл все, что

неясно чувствовалось в политике его предшественников, и на базисе их деятельности создал стройную, закономерную систему отношений между Церковью и государством⁶⁰³. Вот почему с правом можно утверждать, что Константин был альфой, а Феодосий – омегой в сфере церковной политики.

Определив себе теоретически идеал отношения к Церкви в форме «верховенства», которое так наглядно и живо модифицировал римский император, как полнота *всякой* власти в государстве, Феодосий В. оказался способным фактически обнаружить этот идеал в жизни. Так, Феодосий созывает Соборы, чтобы подтвердить учение, признанное им за православное, или сделать постановление, выгодное для общей государственной политики; сам принимает деятельное участие в заседаниях, даже руководит ими и сообщает им тот тон, какой ему выгоден, и, наконец, своею властью санкционирует работы Соборов,⁶⁰⁴ издает приказы о расследовании достоинств кандидатов на епископские кафедры, а затем по своему выбору определяет тех или других лиц в епископы,⁶⁰⁵ регламентирует законами жизнь клириков, монахов,⁶⁰⁶ пытается даже присвоить себе право канонизации святых,⁶⁰⁷ сам лично объявляет изложения веры как государственные постановления, обязательные для всех его подданных,⁶⁰⁸ устанавливает предметы епископского суда и т. д. И не будет ошибкою сказать, что не было, в сущности, ни одной стороны в жизни Церкви, которая не подпала бы бдительному оку императора и не подверглась критике и переустройству, сообразно основной идее его политики.

И было бы, конечно, странным рассуждать о свободе совести в царствование Феодосия В. Правильнее будет сказать, что свобода совести с признанием за Церковью только Церкви государства отошла в область воспоминаний, неосуществимых надежд: о ней можно было мечтать в уединенной от человеческого взора комнате и нельзя было говорить на улице, строго запрещено было домогаться в жизни. Жалкий паритет религий, который прежде манил возможностью полного его осуществления в жизни, со вступлением Феодосия на престол раз и навсегда покончил с жизнью, стал достоянием прошлого, а

на место гуманного отношения к религиозным убеждениям человека выступила нетерпимость, не всегда, впрочем, находившая опору в личной инициативе императора. Феодосий жестоко карает всякого, кто пытается думать о Боге не так, как этого требует государство; он преследует еретиков, язычников, изобретает всякие меры вплоть до инквизиции, чтобы только покончить с теми, кого он отказывается даже считать людьми. Система принудительности по отношению к тому, что император признавал за истину, была единственной мерой борьбы его с заблуждениями. И если Григорий Б. замечает, что Феодосий скорее признавал законным убеждать, но не принуждать, желая лучше, чтобы действовали свободно, а не из повиновения только писаному закону,⁶⁰⁹ сторонником чего был и сам св. Отец, то эти слова были произнесены еще тогда, когда Феодосий не успел подтвердить свой первый эдикт репрессивными мерами. Дальнейшая же политика его в отношении к Церкви была политикой государя, который ценит религию и Церковь, как государственное дело, безусловно обязательное для подданных, а потому исключаящее всякую возможность уклонений в другую сторону во имя личных симпатий.

Широкое участие Феодосия В. в церковных делах в конечном итоге привело, с одной стороны, к «верховенству» светской силы в Церкви, а с другой – укрепило в императоре сознание правильности и необходимости такого порядка вещей. И насколько рельефно сознавал Феодосий цели своей политики, как понимал свои права в области религии, достаточно ярко свидетельствуют его же слова, обращенные к представителю церковной власти Григорию Богослову: «Чрез меня, – сказал он, – Бог дает тебе и твоим трудам этот храм».⁶¹⁰ Дальше идти было уже некуда, и все, что ни сделал после Феодосий, было только фактическим подтверждением этой мысли. Назвав себя в присутствии Григория Б. посредником между Богом и преемниками апостольской власти, Феодосий тем самым признал себя как бы поставленным над епископами и над высшею церковною властью поддерживать и охранять интересы Церкви.

Молчал св. Григорий Б., выслушивая заявление императора, молчала после и вся даже Церковь, когда видела, что Феодосий все более и более начинает распоряжаться теми делами, которые лежали вне его компетенции, когда видела, что сама она становится не более и не менее, как только частью одного общего государственного механизма. Да и как было возражать ей – слабой, беззащитной, обессиливаемой постоянными внутренними делениями? Церкви, по-видимому, ничего другого не оставалось, как быть благодарной императору, который взял на себя тяжелую и трудную миссию – устройство церковных дел, самой просить и искать отеческого попечения императора. Так, действительно, и поступала Церковь времен Феодосия. Но этого мало. Так как политика Феодосия отвечала интересам Церкви, то представители высшей церковной власти спешили даже одобрить религиозную политику Феодосия, санкционировать ее, как имеющую последнее и непреложное основание в воле Бога, Который будто Сам возложил на императора право утверждать истинную веру. «Мы, – пишут отцы по окончании II Вселенского Собора Феодосию, – благодарим Бога, Который дал вашему благочестию империю для общего мира церквей и утверждения здоровой веры».⁶¹¹ Иначе говоря, отцы, признав Феодосия избранником Божиим, тем самым признали за ним право на участие в церковных делах. Впрочем, поступая так, отцы были только выразителями идей своего времени на теократический характер государственной власти, выражавшихся не только императорами, но и Отцами Церкви и Соборами.⁶¹² Феодосий В. уже в своем первом указе, действительно, провозгласил, что властью его руководит небесная мудрость.⁶¹³ И Феодосий был настолько умен, так прекрасно сознавал выгоды своего положения, что не думал отказываться от своего призвания, а, наоборот, пользовался им всегда, когда этого требовали интересы Церкви и государства. В этом ему также не переставали помогать отдельные иерархи, а скорее как бы толкали Феодосия на такой путь политики, где практика и решения Церкви теряли ценность пред подавляющим авторитетом светской власти. Епископы Амфилохий, Асхолий,

Феофил и др. просят императора издавать те или другие законы против таких явлений жизни, где естественно было ожидать именно церковного врачевства и, что всего удивительнее, в духе той политической нетерпимости, которая была бы прилична только светской власти.⁶¹⁴ Все это, правда, отдельные случаи, которые не могут быть подведены под общий закон. Но если обратить внимание на психологическую сторону дела, то безусловно нельзя отрицать и за ними важного фактора развития и укрепления у Феодосия идеи права и необходимости участвовать в управлении Церковью. Обращения епископов к Феодосию интонировали целям его политики, показывали императору, будто сама Церковь идет навстречу его интересам, хочет видеть в нем если не главу, то во всяком случае лицо, которое по смыслу своего положения в государстве имеет право и должно принимать участие в разрешении церковных злободневных вопросов.

Один только епископ, именно Амвросий Медиоланский, не мог остаться безучастным к общему характеру церковной политики Феодосия. Воззрения Амвросия в данном вопросе были диаметрально противоположны понятиям императора. Склонный скорее к господству Церкви над государством, властолюбивый епископ Милана проводит мысль подчинения государя епископам и вообще пастырям в решении церковных дел. В своей речи против Авксентия Амвросий прямо заявляет: «Quid enim honorificentius, quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur; imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat».⁶¹⁵ На этой почве между Феодосием и Амвросием возникали частые столкновения, которые особенно резко сказались по делу сожжения синагоги в Калинниках и убийства в Фессалониках.

Как известно, синагога была сожжена монахами, которыми тогда много творилось неприглядного в империи.⁶¹⁶ Феодосий, узнав о событии, по чувству естественной справедливости, приказал епископу восстановить сожженное здание на собственные средства. Но Амвросий восстал против такого решения дела, которое ему казалось по самому существу чисто церковным, а следовательно лежавшим вне компетенции

государственной власти. Он пытался добиться отмены приказа на том простом основании, что во всех конфликтах между государственною и церковною силою надлежит несомненное отделение последней.⁶¹⁷ Но этого мало. Не соглашаясь с мотивами Феодосия, Амвросий со всей прямою и откровенностью пишет земному монарху, что если император находит нужным совещаться со своими чиновниками о денежных делах, то тем более в делах религии он должен советоваться с пастырями Господа.⁶¹⁸ Мысль очевидно совершенно отличная тому, что настойчиво проводил в своей политике Феодосий. Убеждения Амвросия подействовали на Феодосия, и последний обещал отменить свой приказ.⁶¹⁹ Победа, правда, была не велика, но важно то, что Амвросий, выступив защитником идеи превосходства Церкви над государством, сумел достигнуть хотя незначительных реальных успехов.

Более значительную победу одержал Амвросий, представитель церковной власти, над Феодосием, как светским монархом, в деле об избиении жителей Фессалоники.⁶²⁰ Амвросию удалось наглядно доказать, что права в Церкви иерея и царя далеко различны. Так, когда Феодосий обагрённый кровью тысяч невинных человек, по своему обыкновению отправился в храм, то его здесь встретил Амвросий и со словами сурового обличения приказал императору удалиться, не осквернять святость места. В голосе епископа слышались отзвуки народного осуждения, и Феодосию ничего не оставалось, как смиренно подчиниться определению Церкви: «царь, – говорит Феодорит, – воспитанный в слове Божиим и ясно понимавший, что принадлежит иереям и что – царям, с стенанием и слезами возвратился в свой дворец».⁶²¹ Восемь месяцев Феодосий терпеливо пребывал в состоянии кающегося, отлученного от Церкви. Попытка дерзкого министра Руфина смягчить гнев Амвросия окончилась полною неудачею. Непреклонный епископ обличил Руфина и сравнил его поступок с бесстыдством псов, а возможные репрессии со стороны императора назвал тиранией, что на языке тогдашнего права означало узурпацию власти. Услышав о полном поражении,

Феодосий решился сам идти к Амвросию и умолять его о прощении. Амвросий еще раз воспользовался случаем показать императору, что в Церкви он только простой верующий, и только тогда снял с него отлучение, когда Феодосий, по настойчивому совету епископа, издал эдикт, запрещающий приводить приговоры в исполнение немедленно, а только спустя 30 дней. Но и этого показалось мало Амвросию: ему хотелось еще более представить Феодосию высоту церковного авторитета. Когда Феодосий, сделав приношение, стал внутри за решеткою, то Амвросий и в этом усмотрел нарушение священнических прав. Через старшего диакона епископ велел передать царю, что «порфира делает людей царями, а не иереями». Снова пришлось Феодосию уступить давлению церковной власти, и по возвращении в Константинополь он говорил Нектарию: «едва наконец я узнал различие между царем и иереем».⁶²² Впрочем познание различия у Феодосия ограничивалось только тем, что император узнал о своем месте в храме, не переставая в остальном успешно проявлять свое господство над Церковью. Конечно, важно уже, что Амвросий, один из немногих, не побоялся выступить против светской власти и показать Феодосию, что в Церкви духовная сила имеет большее значение, преимуществует в сравнении с властью монарха.⁶²³ Хотя это был большой шаг вперед, однако сомнительно: действительно ли руководило Феодосием в подобных фактах подчинения Церкви именно признание церковного авторитета.⁶²⁴

Само собою понятно, что не сразу и не вдруг Феодосий В. стал проявлять инициативу и самостоятельность в церковных делах: для этого ему пришлось пройти долгий путь, шаг за шагом сокращать права Церкви, создать и развивать самую широкую религиозную политику, которая охватывала почти во всей полноте возможные проявления церковной жизни. Много трудился Феодосий В. над «симфонией» светской и церковной власти с частичным перевесом первой, и эта работа увенчалась желанными для него результатами.

Первым актом церковно-исторической деятельности Феодосия В. было издание им эдикта 27 февраля 380 г.⁶²⁵ вскоре после крещения. Мотивы издания этого эдикта на

первый взгляд кажутся прямо гуманными. «Рассудив, – говорит Созомен, – что лучше предварительно объявить свои мысли о Боге, дабы неожиданное повеление веровать вопреки убеждению не показалось насилием, он (Феодосий В.) из Солуни дал закон народу константинопольскому».⁶²⁶ Но уже сам Созомен наводит читателя на мысль, что это была только дань простой вежливости, за пределами которой грозно вставали призраки грядущего насилия. Феодосий видимо не прочь употребить и насилие, но на первых порах своей религиозной жизни считает более целесообразным держаться политики гуманности. Смотрите, – как бы так говорил своим эдиктом Феодосий подданным, – я вас предупреждаю, я так добр, что наперед говорю вам, чего вы должны ожидать от меня, какую я веру буду насаждать в государстве, и если вы будете глухи к моим словам, то я умываю руки за будущие последствия. Но это уже не гуманность, а скрытое насилие над убеждениями, которое и не замедлило, как мы увидим, обнаружиться вскоре после эдикта. Вот почему слова Созомена лучше считать просто объяснением тактического приема, достаточно хитро придуманного.

«Желаем, – гласит эдикт, – чтобы все народы, которыми управляет *temperamentum clementiae nostrae*,⁶²⁷ содержали ту религию, о какой известно, что ее предал Римлянам святой Апостол Петр, как она пребывает до настоящего дня, а также о которой известно, что ей следовали епископы Дамас и Петр Александрийский, муж апостольской святости, т. е. чтобы мы все, согласно апостольскому преданию и евангельскому учению, веровали во единое божество Отца и Сына и Св. Духа при равном величии в благочестивой Троице. §1. Последователям этого учения мы повелеваем именоваться православными христианами, остальных же дерзких и бесчувствующих присуждаем нести бесславие (*infamiam*)⁶²⁸ еретического учения, собраниям же их не приписывать имени церкви. Кроме приговора божественного правосудия,⁶²⁹ они должны будут понести строгие наказания, каким заблагорассудит подвергнуть их наша власть, руководимая небесною мудростью».⁶³⁰

Почти все историки называют этот эдикт славным, знаменитым и даже золотым, глубоко ценя его как эдикт, направленный ко благу Церкви.⁶³¹ Да, этот эдикт – знаменит, славный и золотой, потому что Феодосий В. – первый из государей – от своего лица, а не от лица Церкви регламентировал кодекс христианских истин, обязательных для подданных. Неудивительно, что Рихтер, говоря об этом эдикте, не в состоянии был удержаться и не воскликнуть: «это было слово почти обезумевшего религиозного фанатизма на троне».⁶³² Едва ли с этим можно согласиться. Современники Феодосия Фемистий⁶³³ и Ливаний⁶³⁴ свидетельствуют, что император во всяком случае был свободен от фанатизма. О терпимости его к иноверцам прямо говорит Сократ.⁶³⁵

Как бы то ни было, первый эдикт Феодосия получил важное значение в религиозной политике Феодосия и вообще в истории христианства. По мнению Гарнака,⁶³⁶ Раушена⁶³⁷, этот эдикт Феодосия является необыкновенно драгоценным, как будущая программа императорской византийской политики церковной и государственной. «Справедливо, – говорит Готофред, – назвать этот эдикт порвородною дочерью Феодосия, потому что в нем содержится *implicite* все, что находится в последующих эдиктах».⁶³⁸ И действительно, стоит глубже всмотреться в этот закон, как станет вполне ясным, что им в сущности намечался вчерне каждый эдикт Феодосия по отношению к еретикам, язычникам, оправдывались все будущие репрессии, стеснение религиозной свободы и, наконец, санкционировалось право вмешательства императора во все проявления церковной жизни. Дальнейшая политика Феодосия, ее предельные границы были уже необходимым следствием первого сделанного шага, на который Церковь ответила полным молчанием и тем самым негласно одобрила его. В эдикте 380 г. была дана первая посылка, другую – подсказали условия жизни, а в результате, так сказать, в выводе – строго организованная система отношений Феодосия к Церкви, достигшая в своей кульминационной точке «верховенства» над церковною властью.

Уже самый факт появления эдикта заслуживает большого внимания исследователя, как первая ступень этого верховенства. Издавая эдикт, Феодосий, можно сказать, подражал Константину В., издавшему Миланский эдикт, и тем самым сразу поставил себя в отношения к Церкви, в каких некогда находился Константин. Как Константин присвоил себе право быть судьей в делах церковной жизни, так с первого момента поступил и Феодосий В. обнародованием своего эдикта. Он дал в руководство всей Церкви символ веры, признанный им во имя тех или других мотивов за истинный, и исполнил это дело совершенно самостоятельно и независимо от церковного авторитета, между тем как определение вероучения входит в функции церковного управления, а не государственной власти. Это совершенно упустил из виду Феодосий: древнеримские традиции, жившие еще в сознании восточных монархов, не перестают манить их и полномочиями в религиозной сфере. Вот почему если на первый взгляд появление эдикта и представляется странным, неожиданным, то объяснения этому факту можно найти только в полноте императорской власти, которая по древнеримскому государственному праву могла оказывать влияние на религию государства.⁶³⁹ В самом деле, Феодосий санкционирует определенное вероучение, публично признает его кодексом государственных религиозных понятий, а значит и общеобязательных. Ясно, император поступает так, как это выработала юрисдикция священного права по отношению к разным национальным культам, не имевшим места в Пантеоне Рима. Для римлянина законным и обязательным являлся только тот культ богов, который высшая государственная власть считала почему-либо необходимым присоединить к культам существовавшей государственной религии. Подобное и повторил Феодосий с христианской религией с той, однако, разницей, что признанное им учение за католическое он выделил из ряда многих тогдашних систем христианской догматики. Само собою понятно, что подобная санкция должна была создать, как и в древнем Риме, один и тот же результат, именно низвести христианскую религию с пьедестала

самостоятельного учреждения и ввести ее в круг государственных дел, государственных обязанностей, за нарушение которых каждый гражданин должен отвечать прежде всего и более всего пред лицом светской власти. Так, указом 380 г. христианство в известной определенной форме стало религией государственной.⁶⁴⁰ Если прежде императоры и накладывали свою административную тяжелую руку на жизнь Церкви, то последняя все-таки не была лишена еще самостоятельности, не должна была руководиться в своем внешнем и внутреннем распорядке интересами государства. Теперь своим эдиктом Феодосий раз и навсегда покончил с независимостью Церкви от государства: христианская религия стала государственной, само христианство, как метко выражается Моммзен⁶⁴¹, сделалось политическим, так как воля государя заставила Церковь если не отказаться, то значительно сократить служение своим особым задачам в пользу политических интересов. Это был поворотный пункт, начавший новую эру в истории христианства, эру приспособляемости задач Церкви к задачам и целям государства.

Общий смысл и важное значение эдикта в мировой истории нисколько не устраниают и ценности его деталей, а напротив, анализ последних может прибавить значительный плюс к пониманию характера самого эдикта, к выяснению его роли и значения в тогдашней церковной жизни.⁶⁴² Эдикт адресуется – *ad populum urbis Constantinopolitanae*, а не какому-либо должностному лицу,⁶⁴³ как обыкновенно делалось в подобных случаях, чем, по нашему мнению, Феодосий хотел обратить серьезное внимание на него своих подданных, указать им важность и безусловную обязательность эдикта. Одно только, на первый взгляд, кажется странным, именно, что эдикт предназначается для жителей Константинополя, тогда как в начале эдикта прямо говорится – «*Cunctos populos*», т. е. имеются в виду, если не все люди греко-римской империи, то во всяком случае народы восточной части ее. Созомен превосходно, без всякой натяжки разрешает это недоумение. «Феодосий поступил так, ибо был уверен, – говорит историк, – что из Константинополя, как главного города всей подвластной

ему империи, его писание скоро сообщится и всем городам».⁶⁴⁴ Расчет Феодосия был вполне верен. Так или иначе император должен был отправить в какой-нибудь город для обнародования свой приказ, если не хотел издавать его в пространство, а в таком случае Феодосий не мог ничего выбрать удачнее, как Константинополь – этот Акрополь восточной империи.

Эдикт издается в Фессалонике, и это обстоятельство приводит исследователей к настойчивому предположению, что своим появлением на свете он значительно обязан епископу города Асхолию, который вообще был самым лучшим для Феодосия " συνέρυος« в деле утверждения кафолической веры.⁶⁴⁵ Бесспорно, ничего нет удивительного, если Асхолий, которого Амвросий Мед. называет мужем удивительным по вере, благодати и святости,⁶⁴⁶ защитником вечного Христа, использовал удобный момент, чтобы провести чрез Феодосия то вероучение, какое он считал истинным. И правда, в самом эдикте можно найти указания в пользу подобного предположения. Во-первых, точная формулировка в эдикте вероучения, церковный его характер заставляют думать, что здесь дело не обошлось без участия человека понимающего, и таким, несомненно, мог быть в Фессалонике только Асхолий. Ждать же от недавно крещеного императора эрудиции в церковных вопросах, а особенно в системе вероучения, прямо немыслимо. Во-вторых, в эдикте Феодосий ссылается как на образцы веры – на Петра Александрийского и Дамаса, епископа Римского, отчего самый эдикт получает характер западного, в смысле богословском, влияния. Не говоря уже о том, что такой выбор епископов довольно подозрителен, а потому едва ли он мог быть произведен собственными силами императора – новичка еще в вере, самый западный характер эдикта необходимо требует допустить влияние на Феодосия Асхолия, ставленника римской Церкви. Если же предположить, что Асхолий участвовал в составлении эдикта, а иначе и быть не могло, то это уже необходимо заставляет признать и другое: что Асхолий не мог не принять активного участия в факте и появлении эдикта.

Далее, по смыслу эдикта, все народонаселение восточной империи представляется как бы разделенным на две группы: с одной стороны, христиане правомыслящие, а с другой – заблуждающиеся в упорном нечестии. Первые называются кафолическими христианами (имя, которое в первый раз встречается в указах императоров),⁶⁴⁷ а вторые клеймятся позорным именем еретиков. Если одни получают все права на существование, находят полное одобрение императора, то другим грозит возможность подвергнуться самым строжайшим преследованиям светской власти, начиная с потери права именоваться их собраниям церковью. Эти два типа верующих как бы выступают теперь вместо сословных делений, а принадлежностью к одному из них определяется сумма гражданских полномочий, что прежде устанавливалось исключительно гражданскими статутами. Здесь уже ясно сквозит тот принцип древнего римского права, который признавал за Римлян только тех, кто почитал богов Рима: «*Romani non habebantur, qui romanum deum non colebant*».⁶⁴⁸ И действительно, если перевести деление, как оно предлагается в эдикте, на язык права, то получится: кафолики суть граждане, Римляне, а остальные суть преступники, как отвергающие эту религию, а следовательно не граждане, не римляне. Спрашивается, указываются ли в эдикте признаки, по которым можно различить тех и других, и есть ли такое вероучение, которое приняв, можно было бы рассчитывать на право получения имени «кафолика» и соединенных с ним гражданских полномочий? Ответом на это может служить тот канон кафолической веры, который так предусмотрительно поместил в своем эдикте Феодосий, чтобы на будущее время исключить возможность всяких недоразумений. Этот канон он предлагает двояким образом: во-первых, *παράδειγματικῶς* именно указывает на Дамаса – епископа римского, и на Петра – еп. Александрийского, как на незыблемых хранителей истинного христианского учения; во-вторых, *κανονικῶς*, т. е. дает изложение (ἔκθεσις) веры, как замечается в эдикте, по апостольскому преданию и евангельскому учению.⁶⁴⁹

В частности по отношению к изложению веры должно заметить, что Феодосий в своем первом эдикте не пытается ввести никейский символ, как это делает в последующих эдиктах, наоборот, как бы тщательно избегает его, предлагая просто нейтральную тринитарную формулу, хотя, конечно, и она носит на себе следы явного влияния никейского исповедания. Причины подобного факта нетрудно видеть в том, что никейская формула не представляла тогда чего-либо бесспорного, а у еретиков даже была совершенно исключена. Отсюда, она легко могла произвести разделения, тогда как при отсутствии ее не терялась надежда, что никейство в его замаскированном виде, как тринитарная формула, пройдет незамеченным и приведет к согласию элементы разнородных христианских учений. Эта формулировка, наконец, соответствовала и цели издания эдикта: дать время подданным, сбившим с пути, самим возвратиться на добрый путь.⁶⁵⁰ Однако, чтобы не давать место произволу, на какой путь могли вступить последователи различных фракций при толковании одной и той же формулы, особенно если не упускать из виду широко развитые тогда способности к диалектическим тонкостям, часто чисто софистическим, Феодосий еще ссылается на живых, наглядных представителей своего учения – двух епископов, общением и солидарностью с которыми и должна была определяться кафоличность того или другого верующего. При этом Феодосий спешит прибавить, что он понимает общение в том вероучении, или, как замечает самый эдикт, в той религии, которая, однажды преданная, пребывает в своей первоначальной чистоте, о чем ясно свидетельствуют слова эдикта: «usque nunc ab ipso insinuata».

Что же касается теперь епископа Дамаса Римского и Петра Александрийского, то присутствие их в эдикте как несомненных представителей правой веры при поверхностном взгляде на дело представляется странным и непонятным, что в особенности нужно сказать о ссылке на римского епископа. В самом деле, неужели духовное оскудение восточной Церкви было так велико, что нельзя было выбрать среди епископов ее ярких показателей кафолического учения, понимаемого в

смысле, угодном Феодосию? Конечно, думать так нельзя, потому что в церкви восточной в это время было еще много борцов за никейство, как напр.: Григорий Б., Амфилохий Иконийский и др., которые с большим удобством могли быть использованы в эдикте как образцы веры, тем более что они сами по себе были ближе, роднее для Восточной Церкви, так сказать, реальнее, чем римский епископ. Очевидно, были особые основания, которые заставили Феодосия пренебречь Востоком и обратить свои взоры на Запад. Простое соображение, что Церковь римская была основана ап. Петром, а александрийская – ев. Марком, а следовательно, они обе и могли служить представительницами чистой апостольской и евангельской доктрины, нельзя признать удовлетворительным, так как ссылкой на их происхождение нисколько не устраняется для них возможность всяких фактических уклонений от первоначальной чистоты. Пользуясь аргументом апостольского происхождения церквей, Феодосию пришлось бы остановиться на проблематических суждениях, а они едва ли могли быть убедительными для народа. Если Феодосий хотел достигнуть положительного результата от своего эдикта, то он должен был иметь почву, а не витать в сфере догадок.

Более естественным представляются следующие три основания в пользу объяснения причин, которые побудили Феодосия адресоваться на Запад. Во-первых, сам Феодосий был выходцем Запада, а следовательно, и церковная жизнь последнего была ему гораздо известнее. Если взять во внимание тот авторитет, каким пользовался римский епископ на Западе, то станет вполне понятным, почему Феодосий, как римлянин по духу, остановил свой выбор на нем. Во-вторых, в те времена сильного религиозного блуждания, когда казалось, что Восток совершенно погряз в религиозных спорах и в нем не осталось уже места для истинного учения, римская церковь, а в ней – римская кафедра, являлись счастливым лучом среди всеобщего затемнения религиозной мысли. И действительно, факты говорят, что римская Церковь всегда стояла на стороне православия, получившего санкцию на Никейском Соборе. Ее епископы старались всеми силами защищать никейство от

страшного врага – арианства, путем соборных подтверждений Никейского Символа. В Риме находили приют себе епископы Востока, как, напр., Афанасий Александрийский, Маркел Анкирский, Асклепа Газский и др., спасаясь от гонений ариан.⁶⁵¹ Но мало того, на Запад устремляют свои взоры восточные епископы, как надежнейший оплот чистой веры, и ждут от него исцеления своих религиозных язв.⁶⁵² В духе никейских традиций действовал и епископ Дамас, имя которого красуется в эдикте. Он дает убежище Петру Александрийскому,⁶⁵³ созывает Соборы для осуждения еретиков,⁶⁵⁴ представляется именно как епископ, который старался все говорить и делать согласно с апостольским учением.⁶⁵⁵ Неудивительно, что Флавиан, пресвитер Атриохийский, приводит Павлину учение Дамаса как критерий при определении достоверности и истинности христианского вероучения.⁶⁵⁶ Таким образом, еп. Дамас, а с ним и римская церковь фактически во времена Феодосия являлись незыблемыми представителями истинного никейского символа. Имя еп. Дамаса было окружено светлым ореолом даже на Востоке: его там знали и ценили, как живого ходатая веры. Понятно, что правильное учение мыслилось неразрывно связанным с решениями римского епископа и что Феодосий дал Дамасу такое почетное место в эдикте: лучшего и более бесспорного авторитета для восточной Церкви трудно было прямо отыскать. Впрочем следует заметить, что учение Дамаса квалифицировалось не как само по себе содержащее критерий истины, а только потому, что оно фактически согласовалось с первоначальным учением Апостола, было как бы его продолжением.⁶⁵⁷

Наконец, в-третьих, кроме достоинств Дамаса, как православного, выбор римского епископа в значительной степени необходимо приписать влиянию Асхолия – еп. Фессалоникийского, находившегося в церковной зависимости от римского престола. Известно, что с 314 г. Иллирия вся в церковном отношении была подчинена римской церкви, и епископ Фессалоники считался только викарием римского епископа.⁶⁵⁸ В 379 г. произошло политическое отделение восточной Иллирии, которая и была присоединена к

провинциям империи Феодосия. Последовало ли вместе с этим и церковное отделение – неизвестно, но факт тот, что можно указать симптомы не прекращавшегося пока влияния римского епископа на Фессалоникийского и после 379 г. Так, когда в 382 г. Асхолию представлялся выбор между двумя Соборами в Константинополе и Риме, то епископ остановился на последнем.⁶⁵⁹ Связь Иллирии с Западной Церковью еще не была прервана окончательно при папе Иннокентии I, который прямо заявлял: «истинный патриарх Иллирии – Римский епископ, а епископ Фессалоники – его викарий». Последнее обстоятельство объясняется тем, что церковная зависимость от Запада была более выгодной для епископа Фессалоники: дальность расстояния делала ее менее ощутительной, тогда как близость епископа столицы восточной империи рано или поздно должна была сделаться опасной. Имея в виду эту церковную связь Иллирии с Западом, нисколько не будет странным и невозможным допустить, что Асхолий выставил как образец правой веры именно Дамаса, каковым в сущности последний и был, как для него, так и для всей Иллирии. И нужно думать, что у Феодосия не было никаких оснований идти вразрез с добрым советом Асхолия. Не говоря уже о том, что сам император как западник так или иначе должен был тяготеть к Западу, еще и простые практические расчеты, которых, пожалуй, не упустил бы из виду и плохой политик, должны были побуждать Феодосия согласиться с предложением Асхолия. Если бы император предложил вероучение, хотя бы даже в чисто никейском духе, но не указал бы на представителей этого учения, то он мог легко оказаться непонятым даже иллирийцами. Это бы значило вводить смуты, что далеко не входило в задачи Феодосия. Теперь, указав, что общение с Дамасом есть отличительный признак кафоликов, император сразу открыл свои карты, по крайней мере для христиан Иллирии, чем он и мог рассчитывать расположить к себе иллирийцев, этих духовных детей своей матери – римской церкви. Во всяком случае для них Феодосий едва ли нашел бы более веский аргумент в пользу истинности своего вероучения как только указать на общение с Дамасом, епископом Римским.⁶⁶⁰ Сюда еще нужно прибавить и то

обстоятельство, что официальное подтверждение Феодосием своего общения с еп. Дамасом должно было ободрить оставшихся никейцев и наглядно им показать, чего в будущем они могут ожидать от нового императора. Феодосий В. сразу приобретал приверженцев в свою религиозную партию, что являлось лучшей гарантией к дальнейшему утверждению и распространению его вероучения.

Что же касается Петра – еп. Александрийского, то присутствие его имени в эдикте рядом с еп. Дамасом представляется совершенно излишним, так как оно не придает эдикту большой убедительности, а истинности вероучения императора большей доказательности, как это достигается уже одним указанием эдикта на епископа Дамаса.⁶⁶¹ Более того, по-видимому, имя еп. Петра попало в эдикт совершенно случайно и, пожалуй, неожиданно для самого же еп. Петра. На самом же деле, составитель эдикта, которым естественнее всего считать еп. Асхолия, знал, что делал, когда связал имена александрийского и римского епископов. Пребывание в Риме еп. Петра, бежавшего в 378 г. из своей епархии на Запад, вследствие притеснений со стороны ариан, поставило его в общение с епископом Дамасом,⁶⁶² и на почве этих отношений возникла тесная связь, которую Любек⁶⁶³ метко называет римско-александрйским союзом. Западник Асхолий и мог только указать на одного восточного епископа как единомышленного Западу, именно на Петра Александрийского. Впрочем, повторяем, имя еп. Петра не характерно для эдикта и отсутствие его несколько не изменило бы западных тенденций эдикта. Наоборот, имя еп. Дамаса занимает в эдикте определенное и даже, более того, необходимое место, так как в противном случае, эдикт был бы лишен ясности и твердости. И поскольку ссылка на Петра, еп. Александрийского, была делом простого случая, постольку указание на еп. Дамаса было вызвано прямо историческою необходимостью. Всякий другой, кого Феодосий мог взять в качестве живого образа веры, способен был вызвать даже в среде никейцев сомнения относительно своей кафоличности, тогда как римская церковь во главе со своим епископом являлась бесспорным, хотя бы

для никейцев, живым источником истинного учения, освященным вековой исторической давностью.

Сравнивая и сличая все стороны эдикта, нельзя не прийти к такому заключению, что указ Феодосия, действительно, представлял собою нечто строго компактное, в котором ничего не было лишнего, ничего темного. Казалось, все говорило за то, что эдикт не пройдет бесследно в жизни тогдашнего общества. И что же? История не сохранила ни одного факта, который давал бы право определенно и положительно судить о том, какую новую струю влил эдикт в русло тогдашней жизни, как и в чем выразилось его влияние на общество. Мало того, даже такой поборник никейства, каким в то время был Григорий Богослов, и тот ни слова определенно не говорит о чрезвычайно важном для него императорском указе.⁶⁶⁴ Вот почему предполагают, что префект Константинополя, боясь возмущения, с чем греко-римское государство было превосходно знакомо, как с обычным явлением, просто задержал царский декрет.⁶⁶⁵ И действительно, факты свидетельствуют, что положение Церкви в Константинополе и после эдикта не потерпело никаких существенных изменений. Однако более естественным, думается, допустить иное объяснение, именно, что общество Константинополя равнодушно отнеслось к эдикту и что, следовательно, эдикт разделил обычную судьбу многих императорских указов – быть изданными, но не быть проведенными в жизнь. Важно то, что эдикт, выражая желание императора, чтобы подданные признавали угодную ему формулу вероучения, не налагал на отступников от нее определенных наказаний, а если и грозил репрессиями, то где-то в далеком будущем, в чем еще можно было сомневаться. Общество, на основании опыта, который оно вынесло из жизни предшественников Феодосия, конечно за немногими исключениями, настолько привыкло уже не придавать значения самым строгим эдиктам по вопросам веры, что оно едва ли могло быть затронуто эдиктом, которым император хотел обнаружить, так сказать, свою религиозную физиономию, но не думал непосредственно самим эдиктом санкционировать гонения еретиков. Неудивительно, что

общество совершенно индифферентно отнеслось к эдикту Феодосия, ничем ярким не отметило его в своей жизни. Вопрос о будущем, да еще о неизвестном мало интересовал и ариан, и никейцев, так как интересы минуты настолько широко захватывали их, что не оставляли места и времени к бесплодным гаданиям. Лучшим аргументом нашей мысли могут служить впечатления о Феодосии В., которые передает Григорий Богослов в то время, когда еще Феодосий не проявлял своих гениальных мер с целью потушить еретический пожар. «Государь, – говорит Григорий Богослов, – что касалось до веры в Бога, не был зломыслен, мог удерживать в должных пределах души более простыя, сам усердно чтит Троицу; но у него не было такой горячности духа, чтобы настоящее уравнивать с прошедшим,⁶⁶⁶ самому времени предоставил отразить удары времени. Или, может быть, имел он и горячность духа, но ей не равнялась отважность или дерзость. А может быть, лучше наименовать сие предусмотрительностью, потому что и сам признаю законным не принуждать, но убеждать... Невольное, сдерживаемое силою, при первом удобном случае презирает сдерживающую силу. А добровольное навсегда твердо, потому что связано неразрешимыми узами любви. С такою мыслью, как полагаю, и царь не давал пока места страху, всех привлекал кротостью».⁶⁶⁷ Эти слова как нельзя лучше суммируют то впечатление, какое было произведено на общество первым проявлением церковной деятельности Феодосия, т. е. эдиктом как ее первым актом. Видимо, даже сами никейцы, иначе кафолики, недовольные нерешительностью Феодосия, ничуть не рассчитывали на возможность с его стороны репрессий против ариан. Но если так мыслила запуганная арианскими преследованиями никейская партия, то, конечно, сильные и многочисленные ариане не иначе могли отнестись к эдикту, как только безразлично.

Мало того, сам Феодосий В., когда обстоятельно познакомился с положением религиозных вещей в империи, видимо не старался дать ход делу, так как видел, что строгое применение эдикта, справедливо замечает Лоофс,⁶⁶⁸ могло вызвать большие неприятности на Востоке. Единственным

практическим результатом эдикта можно признать то, что последний ослабил религиозную смуту на время и остановил пагубное обращение символов, которое порождало все новые и новые разделения.⁶⁶⁹

Разобранный нами эдикт 380 г. представляет собою одно только звено в цепи отношений Феодосия к Церкви, результатом которых было создание в собственном смысле первой религиозной политики. Удачно можно сравнить этот императорский рескрипт с предисловием, как бы вступлением ко всему тому, что так широко было развито Феодосием в последующее время. Религиозная политика Феодосия представляет собою строго координированную систему различных мер, направленных к достижению одной общей задачи. Целью своей политики, как и Константин Великий,⁶⁷⁰ Феодосий поставил непреклонное желание слить всех своих подданных в одно религиозное общество, добиться их «единодушия» в религиозных вопросах и тем самым уничтожить пагубные религиозные разделения, которые лишали государство целостности, а следовательно, и обессиливали его.⁶⁷¹ Само по себе «единство безусловно, по идее, очень важно, но в действительности представляет собою нечто пустое, деспотическое и бездушное».⁶⁷² И нужно заметить, что Феодосий не был оригинальным, когда принципом своей религиозной деятельности принял установление единства в религиозных верованиях. В данном случае Феодосий целиком исходил из греко-римских тенденций. Важность религиозного единства между людьми, составляющими не только один, но и несколько государственных организмов, была высоко ценима как греками, так и римлянами. По мнению Платона, религиозное единство представляет собою такое важное условие для политического объединения, каким является и единство расы, языка и т. д. Римляне стояли на подобной же точке зрения. Отсюда, покоряя различные народы, Рим в целях политических старался национальных богов обращать в общегосударственных, создавая, таким образом, из Рима храм для богов почти всего мира⁶⁷³. Такую платформу единства, естественного римскому существу,⁶⁷⁴ и взял за основную цель

своей политики Феодосий. Вот почему, отдавая дань Феодосию В. как церковному деятелю, в его религиозных заботах можно усматривать определенную идею, путем утверждения единства в религии, укрепить сильно пошатнувшийся строй государства.⁶⁷⁵ Но если религиозное единство и, связанное с ним, политическое единство были целью деятельности Феодосия В., то необходимым ее следствием, безусловно, должен был явиться полный абсолютизм власти.

Религиозная политика Феодосия, как институт самых разнообразных религиозных мер, для удобства может быть разделена: на политику внутреннюю и внешнюю. Область первой включает в себе систему узаконений, направленных на упорядочение строя Церкви, к возвышению ее на ступень автокефальной восточной Церкви, на христианизацию тогдашнего общества и, наконец, на борьбу с еретиками, как париями общества. Область же внешней политики Феодосия значительно ограничена: она сводится к борьбе с язычеством и установке примитивных правовых отношений иудеев к христианскому государству.

Что же касается проведения религиозной политики в жизнь, то Феодосий В. совершал это дело, как мы увидим, крайне обдуманно, не гнался за призраками минутной победы, а стремился, хотя медленно, но верно удалить всякие препятствия со своего пути к намеченной цели. И замечательно, лозунг «никейская вера», как кафолическая, был у Феодосия постоянным стимулом всех его действий в религиозных вопросах, от которого Феодосий не хотел ни на шаг отступать в своей деятельности. Правда, по своему спокойному и отчасти гуманному характеру, Феодосий В. не всегда приводил в исполнение свои жестокие меры, но в этом ему деятельно помогали его сподручники, которые, руководясь тоном политики императора, часто ни на йоту не изменяли смысла указов, не любили согласоваться с условиями того или другого исторического момента, а иногда даже почти нейтральные эдикты спешили перевести на язык мщения. В результате, церковно-историческая деятельность Феодосия В. ярко окрашена и чертами нетерпимости.

Глава четвертая. Второй вселенский Собор

Место Константинопольского Собора 381 г. в системе церковной политики Феодосия В. и в истории Церкви как Вселенского – Причины и цель созыва Собора – Внешняя и внутренняя история Собора – История вопроса о происхождении так называемого Никео-Константинопольского Символа – Эдикт Феодосия В. 30 июля 381 г. – Собор в Риме 381 г. и в Константинополе 382 г. – Заключение

В истории догматических движений IV века царствование Феодосия В. является завершительным моментом так называемых тринитарных споров. Вызванные к жизни в начале IV века выступлением на историческую арену Ария, тринитарные вопросы захватили внимание всей восточной церкви и получили значение барометра, который точно показывал направление догматической богословской мысли Востока. Постепенно расширяясь и углубляясь в содержании, тринитарные споры пережили в своем развитии несколько фаз, неоднократно меняли свою физиономию и, наконец, в царствовании Юлиана вступили в последнюю стадию, которая привела к полному торжеству никейства на Втором Вселенском Соборе⁶⁷⁶, на котором были подведены итоги работе богословской мысли почти за целый век и, как *regula tidei* на будущее время, этот итог был выражен в так называемом никео-константинопольском символе, сохраняющем всю свою силу и значение и до настоящего времени. Такое блестящее окончание тринитарных вопросов, сыгравшее видную роль в дальнейшей истории Церкви, падает на первые годы царствования Феодосия В. и справедливо считается крупнейшим актом церковно-исторической деятельности этого императора.

Являясь тем фактом, который увековечил имя Феодосия В. на страницах церковной летописи, Второй Вселенский Собор и по отношению ко всей религиозной программе Феодосия В. занимает особое выдающееся место, находясь в самой живой непосредственной связи со всей предыдущей и последующей

политикой монарха. Крещение и первый религиозный эдикт 380 г., как известно, положили начало церковно-исторической деятельности Феодосия, определили, хотя схематически, судьбу ее последующего развития. Первый и наиболее трудный шаг, который поведал всему востоку о религиозных симпатиях императора, о твердом его желании прийти на помощь церкви в ее неурядицах, был сделан. Теперь Феодосию оставалось на деле осуществить пока еще только представляемые детали своей религиозно-политической программы.

Сын Запада по духу и телу Феодосий владел всеми данными, чтобы выполнить принятую на себя задачу. Представляя собою гармоничное сочетание теоретика и практика, он мог мысленно, как великий политический гений, нарисовать себе общий план работы, но он же умел и переходить от слов к делу, шаг за шагом проводить в жизнь свою программу, проявляя всегда твердость в неуклонном следовании своим задачам. Вот почему, взяв на себя роль, правда, предупредительного учтвого законодателя по религиозным делам, Феодосий, чтобы остаться верным самому себе, не мог уже отказаться от свободно принятой им на себя благородной миссии дать единство церкви как залог и политического могущества. Таким образом, он необходимо должен был фактически развивать свою программу, перестраивать и церковную и политическую жизнь на тех началах, которые ему настойчиво диктовали политические соображения. И действительно, вся история царствования Феодосия полна самых животрепещущих фактов отношения его к церкви, самых разнообразных эдиктов по религиозным делам, в которых отразилась великая политическая мудрость Феодосия, соединенная с тактической осторожностью и глубоким пониманием переживаемого исторического момента. Но, бесспорно, центром, около которого группируются все факты церковно-исторической деятельности Феодосия, как ее частные разветвления, необходимо признать известный Константинопольский Собор 381 года. Все, что сделал Феодосий для Церкви, нашло себе церковное утверждение в работах этого Собора: своей солидарностью с религиозными

тенденциями Феодосия Собор как бы санкционировал первый его эдикт, а своею покорностью воле императора в известном решении церковных дел он наперед оправдывал дальнейшую религиозную политику Феодосия, давал ей церковно-юридическое основание.

Собор 381 года в ряду Соборов, бывших в Константинополе, является четвертым. Историческая давность или, как метко выражается Гиббон, «признательное уважение христианского мира к догматической деятельности собора представило собравшимся по зову Феодосия епископам второе место между вселенскими».⁶⁷⁷ И это вполне справедливо. Если стать на формальную точку зрения, то одно только можно сказать, что Собор не был в буквальном смысле этого слова Вселенским⁶⁷⁸: на нем присутствовали выборные епископы одной Восточной Церкви, далеко не взятой во всем ее объеме⁶⁷⁹, и не было представителей Запада.⁶⁸⁰ Это был Собор местной Восточной Церкви, а потому вернее было бы назвать его Собором Константинопольским или Собором 150-ти, т. е. епископов⁶⁸¹, так как его определения по существу дела не могут претендовать на вселенское значение. И нужно заметить, что и в христианском сознании Собор 381 года не сразу получил место Вселенского⁶⁸². Правда, если уже в своем послании 382 года к епископам Римского Собора восточные Отцы, участники заседания в Соборе 381 г., и присваивают этому Собору имя "οἰκουμένης"⁶⁸³, то здесь скорее можно видеть с их стороны понятное желание придать большую ценность и силу тем постановлениям, которые отправлялись Западной Церкви. Во всяком случае сомнительно, чтобы такое определение было выражением общего христианского голоса. Наоборот, исторические данные ясно говорят за то, что определения Собора встретили серьезную оппозицию со стороны отдельных христианских церквей, а последнее, само собой понятно, невозможно по отношению к постановлениям того Собора, который является вселенским, т. е. общеобязательным показателем истины. Мало того, сама Восточная Церковь не сразу и не вдруг внесла Собор 381 года в список Вселенских Соборов, а еще долгое время делала большое различие между

Собором Никейским и Константинопольским. Так, Собор Эфесский, принимая Символ Никейский, ничего не говорит о Символе Константинопольском;⁶⁸⁴ Разбойничий Собор 449 года называет Собор Эфесский ἡ δευτέρα σύνοδος⁶⁸⁵ и тем ясно показывает, что Константинопольский не имел еще такого ранга и еще пока не отличался от других Поместных Соборов. Хотя это говорили монофизиты, которые господствовали на Соборе, однако и ярый противник их Евсевий, еп. Дорилейский, не считает необходимым в своей аргументации ссылаться на Константинопольский Собор и указывает только на Соборы: Никейский и Эфесский.⁶⁸⁶ В первый раз Константинопольский Собор получает публично санкцию Вселенского на Четвертом Вселенском (Халкидонском) Соборе 451 года. Здесь читается Символ Константинопольского Собора – как вера согласная с Никейскою, т. е. вселенскою, и тем самым и на Собор переносится значение Вселенского Собора⁶⁸⁷.

Таким образом, Халкидонский Собор отмечает вторую стадию в истории Константинопольского Собора – вступление его на Востоке в семью Вселенских Соборов. С этого времени начинается постепенное признание за Собором 150-ти и отдельными церквами значения Собора Вселенского. Так, в Александрийской Церкви епископ Протерий становится на сторону Константинопольского Символа и считает его ценность наравне с Символом Никейским⁶⁸⁸. И целый ряд посланий, сохранившихся от этой эпохи, ясно говорит за то, что только в V веке Константинопольский Собор стал входить во вселенское сознание. В своих эдиктах после Халкидонского Собора император Маркиан уже прямо приводит Константинопольский Символ, как *regula catholicae fidei*, а главное полагает кару за преступление против него, равную наказаниям за проступки против Никейского символа⁶⁸⁹. Этим уже навсегда в дальнейшем было обеспечено присвоение Собору 150-ти характера Вселенского.

На Западе дело с признанием Константинопольского Собора Вселенским обстояло несколько иначе, чем на Востоке: Запад решительно отказывался считать Собор 381 года Вселенским⁶⁹⁰. Большим препятствием к этому оказался Третий

канон Собора, так как им отводилось второе место епископу Константинополя после Римского. Это рельефно сказалось на Халкидонском Соборе. Здесь папские легаты, подтвердившие Никейский Символ, в то же время категорически отказались признать Третий канон Константинопольского Собора и даже положительно заявили, что определения 150-ти не приняты в синодские каноны⁶⁹¹. Подобным образом Папа Лев в письме к Анатолию, архиепископу Константинопольскому, указывал на то, что каноны Собора 381 года не были присланы, хотя бы только для сведения, апостольскому престолу⁶⁹². На этой же отрицательной точке зрения по отношению к Канонам Собора 150-ти стояли и Папы Феликс II и Геласий⁶⁹³. Решительный поворот в пользу признания значения за Собором 150-ти Вселенского характера Римская Церковь обнаружила в VI в., а именно в 530 г. Но и в данном случае дело сводилось к признанию Символа, а не канонов Собора⁶⁹⁴.

Осторожность, с какою не только Римская, но и Восточная Церковь отнеслась к Константинопольскому Собору, и тот длинный путь, какой Собор должен был пройти, чтобы завоевать себе положение в ряду Вселенских Соборов ясно говорит о том, что сама Церковь на первых порах не придавала определениям Собора вселенского характера. Если же впоследствии она изменила свой взгляд, то исключительно благодаря тому жизненному значению, какое получили каноны Собора в судьбах Восточной Церкви, а Символ его во вселенском христианском сознании. Вот почему если можно назвать Собор 381 г. Вселенским, то только в отношении к Символу, а не к церковно-каноническим определениям Собора. С этой стороны Собор 381 года был Поместным Восточной Церкви и, можно думать, что только практический расчет заставил последнюю считаться с Константинопольским Собором, как со Вселенским.

Переходя теперь к самой истории Константинопольского Собора, считаем необходимым сделать большую оговорку, что Собор 381 года находится в исключительном положении в сравнении с остальными Вселенскими Соборами. Насколько, например, история Халкидонского Собора изобилует громадным

материалом, настолько сильно чувствуется недостаток сведений при воссоздании истории Собора 150-ти. Нарисовать полную, яркую, жизненную картину деятельности Второго Вселенского Собора представляется делом очень трудным и даже почти невыполнимым, так как все исторические данные, которые сохранило нам время, или не дают ответа на самые важные вопросы или в крайнем случае настолько темны и запутаны, что часто историческая критика оказывается бессильной дать какой-нибудь положительный ответ. Отсюда приходится прибегать к предположениям и догадкам, которые можно считать только приближениями к исторической правде, а никак не объективными показателями ее⁶⁹⁵.

Весь исторический материал, с помощью которого конструируется история Второго Вселенского Собора, можно разделить на источники прямые и косвенные. К первым принадлежат остатки официальных документов Собора, как то: Символ, известный под именем Никео-Константинопольского, о достоверности которого в науке существуют самые противоречивые суждения, сохранившийся до нас список подписей соборных Отцов, краткое послание Собора императору Феодосию и, наконец, каноны Собора, из которых только четыре пользуются правом гражданства в науке, тогда как три остальные канона и до сих пор служат камнем преткновения⁶⁹⁶. Что же касается косвенных источников, то они заключаются в кратких сведениях, сообщаемых церковными историками (Сократом, Феодоритом и Созоменом), и притом достаточно спутанных и неясных, в известиях очевидца собора Григория Б., в его некоторых речах и особенно в автобиографии, написанной в стихотворной форме, полной темноты, что значительно подрывает достоверность показаний св. Отца⁶⁹⁷ и, наконец, в сведениях, которые предлагает историку послание Константинопольского собора 382 г. Западу. В последнем документе, равно как и в послании собора 381 г. Феодосию, сохранилось указание, что собор 381 г. издал специальный декрет, в котором содержалось «пространное изложение веры и письменное анафематствование возникших недавно ересей»⁶⁹⁸. К сожалению, этот важнейший памятник для истории

Константинопольского Собора сохранился лишь в небольших отрывках, в форме первых четырех правил⁶⁹⁹. Вот все, что мы имеем от Собора. Нам известно только самое главное и то в общих чертах⁷⁰⁰. Однако, несмотря на скудость сведений, история Собора может быть воспроизведена с достаточной полнотой и подробностью за исключением мелких деталей, которые совершенно ускользают от взора исследователя.

Обычное, ходячее, так сказать, мнение полагает основную причину созыва Собора 381 года в необходимости опровергнуть ересь Македония, которая в это время пользовалась симпатиями отдельных христианских кружков⁷⁰¹. Историческая наука давно уже покончила с этим отсталым взглядом и на руинах его создала более исторически верное воззрение на этот вопрос, благодаря именно анализу первоисточников, как прямых свидетелей тогдашней церковно-исторической жизни. Церковные историки единогласно утверждают, что Феодосием руководили более глубокие мотивы при созыве Собора, чем борьба с частным учением македониан. Феодосий В., говорят они, созвал Собор частью для подтверждения определений, сделанных в Никее, а частью для рукоположения епископа, имевшего занять престол в Константинополе⁷⁰². Цель, значит, была старая: дать торжество определенной догматической системе, а вместе с тем разрешить наболевшие вопросы Восточной Церкви. И действительно, Отцы Собора в своем письме к Феодосию после Собора отдают точный отчет, как они успели справиться с теми задачами, какие должен был преследовать Собор. Они заявляют, что им удалось возобновить единодушие, что они составили *συντόμοις ὅροις*, где подтвердили никейскую веру и опровергли лжеучения, и наконец, что они создали каноны для упорядочения (*εὐταξία*) Церкви⁷⁰³. И если бросить самый беглый взгляд на состояние Церкви в первые годы царствования Феодосия Вел., то станет достаточно очевидным, что мотивы Феодосия созвать Собор не были плодом измышлений, оторванных от жизни, а имели глубокое основание в горькой безотрадной действительности.

Во второй половине IV века, как и в первой, Церковь жестоко страдала от различных ересей. Попытки проникнуть в тайну св. Троицы породили массу всяких учений, последователи которых группировались в особые общества и стремились всеми путями сделать свое учение господствующим. Стоило только появиться одному учению, как из него, по естественному закону развития, необходимо должен был произойти целый ряд новых учений. Такой процесс и можно наблюдать в IV в. «Одне догматическия партии исчезают, разлагаются на свои составные элементы; на место их возникают другия с новыми формулами, новыми стремлениями и вступают между собою в самыя странныя комбинации. Люди, борющиеся за одне и те же идеи, отвергаются друг от друга, как враги; наоборот люди в корне непримиримых убеждений нередко выступают под одним и тем же знаменем»⁷⁰⁴. Средоточием, зерном всех религиозных движений IV в. является арианство. Спекулятивное направление александрийской философии, которая была запечатлена теологическим характером и в особенности стояла в местном отношении к Восточной Церкви, при воздействии на дух и фантазию облегчило распространение арианской ереси и открыло своеволию и субъективизму двери⁷⁰⁵. Из него, как из ствола, выросло много ветвей различных учений, которые стояли к нему в том или другом отношении. Так одни из них (полуарианство) просто к своим воззрениям подгоняли арианскую догматику, сокращая в ней рационалистический элемент, другие (ересь Фотинианская, Маркеллианская, Аполлинарианская), стараясь стать в оппозицию арианскому субординационизму, защитить Божество Слова, – сами впадали в крайности, резко расходившиеся с Никейской догматикой. Таким образом, если все возникшие религиозные мнения и секты и ставили резкие границы друг для друга, то сходились в одном: в известной оппозиции никейской вере, часто под предлогом уяснить себе последнюю⁷⁰⁶. Результат образования религиозных партий был один: бесконечные споры, интриги, постоянные смуты. Церковь лишилась внутреннего мира и, как утлая ладья, носилась по безбрежному жизненному морю, рискуя ежеминутно быть потопленной каким-либо учением.

Интересы одной Церкви, заботы о внутреннем ее единстве потеряли всякую ценность, а на их место выступили интересы в борьбе за существование той или другой из религиозных фракций. Опасность была тем серьезнее, что в среде самых православных все было спутано, измято постоянными натисками врагов, так что трудно было установить, кого еще можно считать чистым от еретической заразы. «Некогда, – писал св. Василий В. к одному из ортодоксальных епископов, – было похвалою церкви, что братья каждой церкви, напутствованные небольшими символами, от одного до другого конца вселенной во всех находили себе отцов и братьев; а ныне (т. е. около 374 г.) враг церквей Христовых вместе с прочим похищает у нас и это: мы расписаны по городам и каждый из нас в подозрении имеет ближнего»⁷⁰⁷. Жертвою распространившейся подозрительности сделался и сам Василий В., которому пришлось целым рядом писем реабилитировать свою принадлежность к православию⁷⁰⁸. Само собою понятно, что такой порядок вещей грозил рано или поздно религиозным крахом, а во всяком случае вел Церковь к распадению на мелкие кусочки, что подрывало мощь и внутреннюю силу Церкви. Сторонники никейского направления, болея душой за раздираемую ересями Церковь, употребляли все силы, чтобы уничтожить пагубное разделение, изыскивали всякие средства к борьбе, но согласить и примирить различные партии им все-таки не удавалось. Соборы, которые созывались для выяснения частных учений и для установки правильных отношений между ними, не только не приводили к желанной цели, а иногда достигали противоположного результата – еще большего разделения даже в среде самих никейцев. Так, в 371 году окончательно сформировалась новоникейская партия под главенством Василия В., которой принадлежало светлое будущее в церковной истории Востока. Знамение времени, прямой результат распада и разложения омиусианства и омийства и обнаружившегося повсюду на Востоке интенсивного течения к Никейскому Символу как в области теории, так и в жизни⁷⁰⁹, новоникейская партия заняла особое место среди существовавших тогда религиозных фракций и встретила явную

оппозицию со стороны староникейской партии, что ярко сказалось уже на Втором Вселенском Соборе. Наконец в силу эволюции религиозного сознания, которое не могло оковать себя цепями, неприкосновенность Никейского Символа была нарушена. Последний претерпел много редакций, из которых каждая носила на себе индивидуальные черты составителя. Это разнообразие и представляло удобную почву для дальнейшего образования различных партий.

И без того мрачные краски церковной жизни сгущались тем, что отдельные императоры, напр., Констанций, Валент, переходили на сторону частных религиозных мнений и своими руками способствовали еще большему нестроению во внутренней и внешней жизни церкви⁷¹⁰. Существовавшая еще принципиально свобода совести давала им право избирать из различных частных догматических мнений одно, а сила и власть – широко проводить его в жизнь. Эта же свобода совести обеспечивала и последователям сект право на существование, тем более что некоторые императоры заявляют о себе публично, как о сторонниках религиозной терпимости. Так, в 378 г. Грациан, почти за год до вступления на престол Феодосия, подтвердил в последний раз в летописях Восточной Церкви, чтобы все, какого бы кто ни держался вероучения, свободно и безбоязненно собирались в молитвенных домах, исключив из этого числа только евномиан, фотиниан и манихеев.⁷¹¹ Само собой понятно, что такая свободная атмосфера церковно-политической жизни была самой удобной почвой, на которой с большим успехом могли произрастать самые разнообразные учения, не рискуя быть подавленными в зародыше. И действительно, фактически установлено, что несмотря на отдельные случаи преследования императорами сектантов, последние дышали свободно и с успехом пускали корни в той свободно мыслящей среде, какую представляло собою общество IV века.

Кроме ересей, от которых много и сильно страдала православная церковь, последняя не была свободна и от внутренних раздоров. Антиохийская церковь как и в 60-е гг., так и во время Феодосия еще не переставала производить

впечатления двух враждебных лагерей, из которых один выдвигал в качестве законного претендента на епископскую кафедру Мелетия, а другой – Павлина. Это разделение, имевшее сначала чисто формальную почву, которая сводилась к известному пониманию термина ὁμοούσιος⁷¹², с течением времени стало делом церковной важности, приобрело даже догматическую окраску и было постоянным источником партийных недоразумений, которые иногда доходили до обвинения противников в ереси. Так, Павлина подозревали в савеллианстве⁷¹³, потому что он не различал ὑπόστασις и οὐσία, хотя учение его, по-видимому, было строго православное⁷¹⁴. Что же касается Мелетия, то враги речи его о трех ипостасях считали за арианские. Правда, в догматическом отношении Мелетий не был безупречным, так как с 357 года он был сторонником политики дворцовой партии епископа Акакия и даже в 359 году подписал исповедание акакиан, но это было только случайным явлением в жизни Мелетия⁷¹⁵. Постепенно он раскрывает свою догматическую физиономию и ко времени Второго Вселенского Собора справедливо пользовался уважением на Востоке, как представитель православия, хотя и в новоникейской формации. В письме к Афанасию (371 г.) Василий прямо заявляет, что весь Восток желает видеть Мелетия правителем церкви Господней, потому что он и в вере не укоризнен и по жизни не имеет никакого сравнения с другими⁷¹⁶. Все это, однако, не мешало вражде, которая разделила Восток на два неравных лагеря и даже вовлекла в борьбу и Запад. Павлин, как ставленник Запада⁷¹⁷, пользовался большим расположением Запада⁷¹⁸, тогда как на Востоке он находил большую поддержку главным образом в Александрийском епископе, но это благодаря Александрийско-Римскому союзу, как метко выражается Любек⁷¹⁹. Наоборот, Мелетий, не встречая симпатий на Западе, имел на стороне своей весь Восток, который видел в нем единственно законного претендента на Антиохийскую кафедру⁷²⁰. Участие Запада в делах Антиохийской Церкви вносило еще более смуты и еще более обостряло отношения противников. И если для новоникейцев признание Мелетия на Западе было делом

принципиальной важности⁷²¹, то уничтожение антиохийской схизмы было делом церковной необходимости для всего Востока. История действительно свидетельствует, что неоднократно делались попытки к соглашению, но они не достигали желаемых результатов⁷²². Раскол Антиохийский продолжал существовать и доставлял немало неприятностей Восточной Церкви. Бывший незадолго перед II Вселенским Собором, Антиохийский Собор 379 года оказался бессильным успокоить Антиохийскую Церковь и проложить мост к слиянию двух партий в одно целое. Жгучий вопрос дня остался неразрешенным. Возможность новых неприятных осложнений в делах Восточной Церкви не потеряла своей силы. Но чтобы на будущее время устранить эту возможность и обеспечить Церкви мир, необходимо было самое детальное расследование антиохийского вопроса, санкция высшей церковной власти, а ее и мог только представить собою Вселенский Собор, определения которого имели безусловный авторитет для всей Церкви.

Наконец, перед самым созывом Собора в жизни Восточной Церкви возник еще новый вопрос, который для блага церкви требовал своего быстрого разрешения. Изгнание Феодосием Демофила, занимавшего столичную кафедру, поставило императора в необходимость дать нового епископа Константинополю, – епископа, который бы по своим религиозным воззрениям был солидарен с убеждением самого императора. Правда, уважаемый Феодосием Григорий Богослов, по общему признанию многих епископов⁷²³, считался епископом столицы, но этот приговор носил несколько номинальный характер, особенно если прибавить сюда историю с Максимом Циником, которая отчасти дискредитировала силу этого признания. Необходимо было или избрать нового епископа, или официально подтвердить права Григория Б. на Константинопольскую кафедру и в то же время положительно или отрицательно высказаться о таинственном рукоположении Максима. И это дело, очевидно, могла разрешить в ту или другую сторону только авторитетная власть церковного собора, а не какая-либо другая.

Все эти факты были резкими пятнами на фоне тогдашней церковно-исторической жизни, и не нужно было особенной наблюдательности, чтобы видеть все опасные нестроения, какие они производили в Церкви и государстве. Отсюда, необходимость скорого и авторитетного решения вопросов, выдвинутых самой жизнью, должна была предстать в ином свете для всякого даже постороннего зрителя, которого не могли не задевать интересы Церкви и государства, а тем более должны были затронуть Феодосия, политические задачи которого стояли в зависимости от церковных дел. Уже с точки зрения своего религиозно-политического монизма Феодосий не мог остаться равнодушным к тому, что мешало его полному проведению в жизнь, не мог отложить решения самых жгучих вопросов времени. Но так как нельзя было отдать течение событий церковной жизни на произвол судьбы во имя хотя бы одних политических интересов, то Феодосию ничего не оставалось другого, как обратиться к старому, испытанному церковному лекарству – Собору. Православная Церковь вступала в новый фазис своего исторического существования: будущее сулило мир и спокойствие, полную поддержку власти, а потому представители Церкви должны были обрадоваться начинанию Феодосия и поспешить воспользоваться теми средствами церковного устройства, какие им предлагала заботливость императора.

Вполне разделяя точку зрения церковных историков на причины и цель созыва Константинопольского Собора 381 года, как достаточную и хорошо объясняющую факт, мы не думаем останавливаться исключительно на ней. По нашему мнению, следует пойти дальше и поискать в самой идее Вселенского Собора прямые указания на то, что созыв Собора 381 года был только делом исторической необходимости, непосредственным выводом и выражением настроения, мысли и чувств христианского общества, которые в свою очередь были продуктом развития религиозной мысли в течение многих лет.

Если бросить беглый взгляд хотя бы на десять лет, которые предшествовали Собору 381 г., то станет вполне ясным, что мысль созвать Собор далеко не принадлежала Феодосию, а

много раньше часто была вызываема к жизни лучшими людьми того времени. Спутанность религиозных понятий, множество разных сект, полная сумятица церковной жизни – вот характерные черты второй половины четвертого века в состоянии Церкви, которые создали невыносимый тяжелый круг бедствий. «Ими, – говорит Василий В., – оглашена уже целая вселенная. Пренебрегаются учения отцов, уничтожаются Апостольские предания, в церквах получают силу изобретения нововводителей; люди только хитрословят, а не богословствуют, ... пастыри изгоняются, а на место их вводятся волчцы тяжцы, расточающие стадо Христово (Деян. XX, 29); молитвенные дома стоят пусты без присутствующих, а пустыни наполнены сетующими»⁷²⁴. Души христиан разрывались от скорби и горя, переживая всю тяжесть положения Церкви. Лучшие люди горели одним желанием: собрать разрозненных овец стада Христова, снова восстановить общее единение, уврачевать язвы Церкви, – готовы были на всякие средства, чтобы достигнуть мира и покоя. И что же? Единственное, так сказать, радикальное средство против всех этих зол христианское общество видит в созыве Собора, который бы мог разрешить наболевшие вопросы, найти верный путь к успокоению Церкви. Как светлый луч среди ночи, идея о необходимости созыва Вселенского Собора манит все общество, рисует перспективы лучшего будущего⁷²⁵. Но так как Восток не представлял ни одного стойкого уголка, взоры всех невольно обращаются на Запад: все ждут, что Римская Церковь откликнется на мольбы своих братьев, поспешит созвать Собор⁷²⁶. «Поспешите к нам», – раздается постоянный и неумолкающий голос с Востока, – «поспешите уже ей! просим вас искреннейшие братие; подайте руку падшим на колена. Да воздвигнется к нам братское Ваше сердоболие, да прольются слезы сострадания. Не пренебрегите тем, что половина вселенной погружена в заблуждение. Не потерпите, чтобы вера угасла у тех, у кого воссияла первоначально»⁷²⁷. Однако ничего не было сделано в пользу желанного Собора⁷²⁸. Кажется, в Риме боялись вступаться в бесконечные споры Восточной Церкви, тем более что исправление и изменение, какому

подвергалась ясная формула веры, могло повести к еще более опасным последствиям⁷²⁹. Неудивительно, что терпение восточных, наконец, лопнуло и Василий В. прямо упрекал римскую Церковь за то спокойствие, с которым она относится к мольбам Востока⁷³⁰. Впрочем понесенное поражение не могло вытравить у христиан Востока мысли о необходимости Вселенского Собора; она еще была жива в сознании лучших людей и не переставала представлять их *pia desideria*⁷³¹, как самое действительное средство уврачевать недуги Восточной Церкви.⁷³²

Таким образом, ко времени Феодосия мысль о необходимости созыва Вселенского Собора отчетливо уже созрела в умах христианского общества, как бы висела в воздухе и только ждала удобного случая, чтобы стать фактом живой действительности. Отсюда на долю Феодосия выпала небольшая и нетрудная задача – прислушаться к голосу народа и пойти навстречу его сокровенным желаниям. Уже тот факт, что Церковь в течение многих лет не переставала мечтать о Соборе, ясно говорил Феодосию о ценности и важности его в деле устройства церковной жизни. Как мудрый политик, Феодосий действительно не остался равнодушным к голосу Церкви и поспешил осуществить ее мечты, тем более что они центрировались в желании такого факта, который мог дать самому императору прекрасное средство широкого влияния на восточную церковь, взятую во всей своей целостности. Да и мог ли Феодосий закрыть глаза на то, на чем христианское общество воспитывалось и к чему оно было подготовлено? Это была лучшая гарантия за успех предприятия, за его жизненное значение, поскольку самый Собор являлся живым отголоском народного духа. Вот почему смело можно полагать на основании всех толков и желаний, высказанных о Соборе, что последний рано или поздно состоялся бы, а потому вся заслуга Феодосия сводится к тому, что он сумел понять дух времени и облечь в форму ту мысль, которая имела за собою историческое прошлое и уже вошла в плоть и кровь тогдашних христиан⁷³³. Созвать Собор – это значило сделать только практический вывод тому, что теоретически разрешил процесс постепенного

развития и распространения идеи необходимости Вселенского Собора. И если бы Феодосий не обратил внимания на этот процесс, то ему так или иначе пришлось бы обратиться к изысканию новых путей в деле устройства Церкви, потому что устраивать ее, как он отлично видел, было необходимо, и притом не откладывая дела в долгий ящик: так много было в ней прорех, опасных для государства. Но погоня за новым, что хорошо понимал Феодосий, легко могла оказаться рискованным предприятием, тогда как в данном случае он имел дело со средством, которое уже так удачно некогда испытано было Константином В., и которое, следовательно, гарантировало и успех, и благодарность Церкви. Феодосий спешит созвать Собор, и это было скорее продуктом исторической необходимости, чем делом личной его воли или творческим актом, создавшим новую эру в жизни Церкви.

Насколько ярко чувствовалась необходимость созыва Вселенского Собора, настолько все условия жизни как нельзя лучше благоприятствовали удачному проведению этого давно желанного факта. Время Собора, как известно, падает на начало 381 года. В жизни государства начало этого года открывало новую эру – эру мирной жизни, после того как Феодосий В. рядом блестящих побед разрешил давний готский вопрос, причинивший немало зла империи. Теперь восточная империя, наконец-то, разделалась с докучливым внешним врагом, который своими постоянными набегами держал в страхе города и мешал процветанию культуры. Мир внешний – лучший залог для устройства внутренних дел, и он, конечно, гарантировал возможность самого съезда епископов для Собора. Мало того, и внутренние обстоятельства были не менее благоприятны. Со времени царствования Юлиана в положении религиозных партий свершился крутой перелом. «Старое поколение борцов сходит со сцены, и его место занимают новые руководители, не принимавшие участия в прежних распрях, и потому склонные обсуждать спорные пункты в более спокойном и примирительном тоне»⁷³⁴. Это ясно сказывается на Соборах, которые теперь носят иной, примирительный характер и не претендуют на то, чтобы сделать свои постановления

обязательным законом в Церкви и государстве⁷³⁵. Само собою понятно, что такое мирное течение обеспечивало осуществление идеи Собора и возможность прийти к соглашению относительно назревших религиозных вопросов⁷³⁶.

Таким образом мир в государстве и настроение массы как бы прочистили дорогу Вселенскому Собору и были предзнаменованием, что Собор 381 года займет прочное и видное место в общей цепи Вселенских Соборов.

Инициатива созыва Собора, как уверяют церковные историки, принадлежала одному Феодосию⁷³⁷. Равным образом Отцы Собора 381 г. в своем благодарственном письме к Феодосию, написанном после закрытия Собора прямо заявляют, что они собрались в Константинополь после писем Феодосия, разумеется, пригласительных⁷³⁸. Анонимный автор жизни Павла, епископа константинопольского, также подтверждает эту мысль⁷³⁹. Несмотря на все эти ясные свидетельства историков, некоторые исследователи находят возможным приписать дело созыва папе Дамасу, который в то время имел значение равнодействующее для всех христиан по религиозным вопросам⁷⁴⁰. Обычно ссылаются на выражение 6-го Собора: «так как Македоний распространял свое ложное учение о Духе Св., то Феодосий и Дамас учинили ему противодействие, а Григорий и Нектарий собрали собор в царском граде»⁷⁴¹. Это место, замечает Гефеле, довольно неопределенное, чтобы можно было из него делать выводы об участии Дамаса в деле созыва Собора. «Григорий и Нектарий созвали собор» – это мысль исторически ложная⁷⁴². Отсюда, Гефеле⁷⁴³, а за ним Раушен⁷⁴⁴ категорически отрицают какую бы то ни было роль Дамаса в истории созыва II Вселенского Собора. Равным образом Montaut⁷⁴⁵ утверждает, что идея созыва Собора принадлежала одному только Феодосию. В доказательство своей мысли он ссылается на письмо Дамаса к Фессалоникийскому епископу Асхолию и другим Македонским епископам, в котором Папа передает как слух предположение созвать Собор в Константинополе и просит епископов отнестись к этому делу серьезно, давая этим понять, что Феодосий ни с кем не совещался по вопросу о Соборе⁷⁴⁶.

Вполне разделяя мнение, что Дамас не принимал никакого участия в созыве Собора 381 г., мы в то же время должны заметить, что мысль созвать Вселенский Собор на Востоке не была чужда Западу и что последний пытался в этом смысле подействовать на Феодосия, имея в виду, конечно, личные интересы, но неудачно и, пожалуй, невовремя. Памятником, который подтверждает эту мысль, является послание Аквилейского Собора к Феодосию, известное под именем «Quam libet»⁷⁴⁷. Внутренние признаки говорят за то, что это послание было написано до созыва Константинопольского Собора 381 г.⁷⁴⁸ В своем письме отцы Западной Церкви умоляют Феодосия созвать в Александрии Собор из всех православных пастырей, где бы они могли прийти к соглашению. Александрия указана как соборный пункт на том основании, что Тимофей Александрийский, преемник Петра, и Павлин Антиохийский – оба старо-никейцы Востока, были стеснены «раздорами иных, вера которых в прежния времена колебалась», т. е. ново-никейцами⁷⁴⁹. «Мы умоляем, – продолжают Отцы, – и о том, чтобы, когда рассудят среди полного собрания, помощь вашего благочестия спопешествовала священным декретам, а затем определить и донести нам, чтобы мы не колебались, но радостные и чистые благодарили Всемогущего Бога за ваше благочестие»⁷⁵⁰.

Спрашивается, оказали ли свое действие эти просьбы? К сожалению, мы не знаем точно времени, когда было получено письмо Quam libet Феодосием, а потому мы не можем вполне правильно оценить значение письма. Факты говорят скорее о том, что просьба Запада не понравилась Феодосию, который избрал местом Собора не Александрию, а Константинополь. Феодосия ждали на Востоке более серьезные дела, чем личные счета Запада. И если бы Феодосий выполнил просьбу Запада созвать Собор в Александрии, то, замечает Лоофс⁷⁵¹, на Востоке поднялась бы жестокая рознь. Это было актом умной церковной политики, сообразованной с положением дел на Востоке, что Феодосий созвал Собор в Константинополе⁷⁵². Но чтобы быть вполне беспристрастным, необходимо сознаться, что Феодосий не мог решиться на такой серьезный шаг, как

созыв Собора, не встречая сочувствия и поддержки со стороны лиц, близко стоявших к кормилу церковной жизни. Равным образом и письмо западных епископов должно было получить значение для Феодосия доказательства необходимости Собора, и если оно не оказало прямого давления на императора, который был настолько умен, что мог обойтись и без подсказок Запада, то во всяком случае оно являлось хорошей гарантией, подтверждавшей правильность избранного Феодосием средства для умиротворения церковных нестроений. Главным же виновником созыва Собора является бесспорно Феодосий В., так как он один только мог, в силу своей власти, издать такой приказ епископам церкви, лишенной в то время единства. Боязнь навлечь на себя гнев императора и могла только заставить епископов, часто враждовавших между собою, подчиниться воле Феодосия: приказ, исходивший от другого лица, едва ли получил бы действительное значение в их глазах⁷⁵³.

Приказ Феодосия епископам собраться был разослан и приведен в исполнение в мае 381 г. при консулах Евагрии и Евхарии⁷⁵⁴. Сборным пунктом был назначен Константинополь, который, по мнению Григория Б., есть «око вселенной, могущественнейший на суше и на море, как бы взаимный узел Востока и Запада, куда отовсюду стекается, и откуда, как с общего торжища, исходит все важнейшее в вере»⁷⁵⁵. И действительно, более удачного выбора и не мог сделать Феодосий, даже руководясь чисто политическими соображениями. Если, с одной стороны, такой выбор обуславливался частью самыми делами, подлежавшими Собору, как, напр., выбор столичного епископа, что возможно было успешно разрешить только в столице, то, с другой стороны, выбор этот гарантировал Феодосию возможность постоянного влияния на характер, направление соборных совещаний, а главное на выработку постановлений в духе общей политики Феодосия. Правда, фактически трудно установить, в какой мере воспользовался Феодосий этой возможностью, но даже из того немногого, что известно, легко сделать вывод, что император не оставлял без своего

милостивого надзора собравшихся епископов⁷⁵⁶. Так он принимал участие в убеждении македониан⁷⁵⁷, предписал отыскать человека, достойного занять епископскую кафедру в столице, приказал составить списки кандидатов и наконец сам выбрал Нектария⁷⁵⁸. А если так, то значит между Собором епископов и Феодосием была тесная связь, которая, хотя фактов и не сохранилось, являлась очень, по всей вероятности, чувствительной и в других делах Собора⁷⁵⁹. Ведь трудно предположить, чтобы император, который высоко ценил и свои политические интересы, решился предоставить собору полную свободу, пользуясь которой отцы собора могли прийти к выводам, совершенно нежелательным Феодосию и даже вредным для его целей.

Предание древности насчитывает 150 отцов, участников Второго Вселенского Собора⁷⁶⁰. По месту своего служения члены Собора принадлежали к епископам или к их представителям – пресвитерам одной только Восточной Церкви, как уверяет церковный историк Феодорит⁷⁶¹. Григорий Б. несколько определеннее выясняет, что на Собор был приглашен весь Восток до самого нового Рима, за исключением Египта⁷⁶². Правда, участие в Соборе принимали и египетские, и македонские епископы, которые по ироническому⁷⁶³ выражению Григория Б., "ἡ λθον ἐξαπίνης κεκλημένοι"⁷⁶⁴, но это случилось далеко не в начале соборных заседаний, а во время споров о преемнике умершему Мелетию. Возможно, что прибытие этих епископов на Соборе было вызвано специальным приглашением⁷⁶⁵, не входившим, быть может, в первоначальные планы. На Собор не были приглашены ни Папа Дамас, ни его легаты⁷⁶⁶. Чистым представителем Запада на Соборе можно считать только епископа Асхолия (Socr. V, 8) в силу иерархической связи Иллирии с Римом. Приглашение его, однако, объясняется исключительно недавним присоединением восточной Иллирии к Восточной империи и той внутренней связью, которая установилась между Асхолием и Феодосием. Отсюда, на Соборе епископ Асхолий присутствовал как епископ из одной восточных церквей, хотя по существу он оставался епископом западных традиций.

Выясняя причины, по которым только епископы Восточной Церкви были приглашены на Собор, Феодорит замечает: «ибо только это часть, т. е. восточная церковь, страдала от арианской заразы, а Запад оставался свободным от болезни»⁷⁶⁷. Все это так, но такое объяснение дает очень мало, в особенности если вспомнить, что издавна Восточная Церковь тяготела к Западу, как источнику чистой веры, постоянно обращалась к нему со своими недоразумениями, от него ждала помощи в деле уничтожения церковных нестроений. Отсюда, кажется странным, что теперь, когда естественно было привлечь Запад к совместной работе, он остается за флангом со всею своею сокровищницею чистой веры. Уже тот факт, что Запад был свободен от ересей, тогда как Восток не знал покоя от них, сам собою свидетельствовал о необходимости присутствия епископа Римской Церкви на Соборе⁷⁶⁸. Как ни убедительны все эти доводы, однако фактически Восток игнорировал Запад. Некоторые, желая дать факту более подходящее объяснение, чем у Феодорита, указывают несколько причин, хотя и правдоподобных, но не безусловных. Во-первых, ссылаются на то равнодушие, с каким Запад относился к церковным нестроениям Востока, что и должно было убить веру в искренность и желание Римской Церкви участвовать в разрешении спорных вопросов Восточной Церкви. С этим толкованием, конечно, можно согласиться, но только если упускать из виду одно важное обстоятельство, что разочарование не мешало все-таки Востоку обращаться на Запад и что в отдельных случаях Рим оказывал Восточной Церкви действительную помощь, которая способна была даже вызывать полную благодарность⁷⁶⁹. Во-вторых, Собор имел в виду разрешить вопросы Восточной Церкви, а не Вселенской, и для этого не требовалось участия на Соборе представителей Западной Церкви⁷⁷⁰. Правда, цель Собора достаточно объясняет то, что для составления его призваны были только восточные епископы⁷⁷¹, но в данном случае приходится заметить, что устройству церковных дел, куда несомненно следует отнести и борьбу с еретиками, могло значительно помочь присутствие легатов Запада, как лиц совершенно

нейтральных. Если же обратить внимание еще на то, что Собору предстояла великая задача отделить шелуху от здоровой веры и утвердить определенный православный Символ, то в целях успеха этой работы прямо являлось необходимым участие западных епископов на Соборе как точного критерия при установке правоверности тех или других истин. Запад, таким образом, мог играть очень важную роль на тех соборных совещаниях, на которых приходилось определять согласие разных догматических систем, особенно учения Св. Троицы с учением православным, а точнее – с никейским, которого так крепко, без всяких изменений держалась до этого времени Западная Церковь. Григорий Б. говорит, что «Рим с давняго времени шел добрым путем и идет еще и донине, весь Запад связуя спасительным словом»⁷⁷². Правда, Григорий Б. вообще поклонялся Западу⁷⁷³, но в данном случае он беспристрастен.

Как ни вески сами по себе все эти соображения, однако приглашения западных на Собор 381 г. не последовало. Очевидно возможная полезность Запада на Соборе не искупалась возможностью дурных последствий для Восточной Церкви. Действительно, «вся прошлая история говорила за то, что из собора, составленного из восточных и западных епископов, ничего не выйдет, кроме новой ссоры. Настроение Запада именно в момент созвания Константинопольского собора и было особенно враждебное. Феодосий, конечно, хорошо понимал это дело»⁷⁷⁴. Но этого мало. Опасность конфликта, естественного там, где разрешаются вопросы не поддающиеся математическому учету, была не так велика как иная опасность, шедшая с того же Запада. Властолюбивый Рим, гордый сознанием чистоты своей веры, привык издавна матерински опекать схизматический Восток, и эта опека рано или поздно могла повести к потере Восточною Церковью своей самобытности. Необходимо было спешить пресечь нарождавшееся зло, и лучшим средством для этого являлось полное игнорирование Запада Востоком при разрешении последним своих церковных нестроений. Так глубоко смотрит на дело проф. Гарнак. В отсутствии западных епископов на Соборе он видит важный симптом назревшего уже желания поставить

Восточную Церковь вне опеки Запада и дать ей прежнюю независимость в делах веры⁷⁷⁵, недостаток чего уже чувствовался на Антиохийском Соборе 379 г., который принужден был согласиться с постановлением Римского Собора. Нетрудно понять, что дальнейшее поступательное развитие этих отношений грозило серьезною опасностью для Восточной Церкви: рано или поздно ей пришлось бы склониться к подножию римского апостольского престола. Эту опасность хорошо сознавали Феодосий и Отцы, собравшиеся в Константинополь: они ясно видели, что необходимо положить начало моральному освобождению Востока от Запада⁷⁷⁶. Вот почему «Феодосий, как скоро он ориентировался в восточных делах, – говорит Гарнак⁷⁷⁷, – стал на сторону тогдашних ортодоксов; он желал уничтожить арианство не через Запад, а чрез православную силу Востока». Сознанием Отцов Собора начинает овладевать идея сравнительного превосходства Востока пред Западом на том простом основании, что «с Востока вышел Сын, просиял Бог, пришедший во плоти»⁷⁷⁸. И эту идею они выражают чрез избрание Флавиана, в третьем каноне и в отказе Максиму. Только при таком освещении дела становится понятным, почему Западная Церковь не была почтена приглашением на Собор. Если же и присутствовали на Соборе епископ Асхолий и епископы Македонии – западники, то это не могло внести существенного изменений в характер деятельности Собора: их незначительные по количеству голоса должны были теряться в массе оппозиционных им.

Далее, созывая чисто восточный Собор, Феодосий в своих интересах устроил такой искусственный подбор, что все 150 епископов были православного направления, понимая его в смысле наклонности к тогдашнему догматическому большинству. Сократ говорит⁷⁷⁹, что Феодосий созвал епископов " τῆς αὐτοῦ πίστεως«, а Созомен просто называет их " ὁμοδόξους".⁷⁸⁰ Правда, была между ними разница, но она заключалась в распадении на две группы: староникейцев (Александрия) и новоникейцев (Каппадокия, Антиохия и Азия). Это разделение не помешало Собору принять чисто новоникейскую физиономию. Дело в том, что новоникейство

своею численностью далеко превосходило староникейство и представляло собою дружную группу, сконцентрированную вокруг Мелетия, древнейшего из новоникейцев. Здесь достойно замечание наблюдение, сделанное Cavallera⁷⁸¹, что подписи Константинопольского Собора мало чем отличны от подписей Антиохийского Собора 379 г., имевшего своим центром также Мелетия. Таким образом, и на Константинопольском Соборе присутствовала почти вся новоникейская партия со своим главой – Мелетием⁷⁸². Само собой понятно, что таким подбором епископов вносилась в характер деятельности Собора односторонность и наперед предрешался самый исход дела в пользу императора. Из числа епископов наиболее знаменитыми были: Мелетий Антиохийский, который прибыл в Константинополь одним из первых⁷⁸³, Тимофей Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Геласий Кесарии Палестинской, Григорий Нисский, Асхолий Фессалоникийский, Отрий Мелитенский и др.⁷⁸⁴

Кроме православных епископов на Собор еще были приглашены и Македонские епископы в числе 36-ти, из которых известно только два: Элевсий Кизикский и Маркиан Лампсакский, большей частью из городов Геллеспонтских⁷⁸⁵. Разумеется, они были призваны не в качестве членов Собора, а как только представители македонианского учения, с которыми Собору было удобнее начать соглашение в пользу православия. У кого могла возникнуть мысль пригласить македониан, трудно сказать. Одинаково ее можно приписать и Григорию Б. и Феодосию В. Если у Григория Б. она могла явиться просто результатом его необыкновенной чуткости к учению о Св. Духе, как Боге⁷⁸⁶, то у Феодосия она могла быть практическим выводом теоретической предпосылки идеи церковно-политического монизма. Политические расчеты постоянно говорили Феодосию о необходимости всеми мерами удалять церковные нестроения в его глазах, конечно, вредные и для государства, и для Церкви. Теперь представлялась возможность сделать мирный шаг к уничтожению религиозных раздоров, а потому странно было бы, если бы Феодосий не воспользовался таким удобным случаем⁷⁸⁷.

Собравшиеся в Константинополь епископы по обычаю того времени прежде всего представились императору. Этого, в свою очередь, требовало то отношение к Церкви, какое Феодосий начал проводить в своей политике. Прием, оказанный епископам Феодосием, носил симпатичный характер. Особенным вниманием Феодосий почтил Мелетия Антиохийского. Об этом Феодорит⁷⁸⁸ передает партийное известие, которое запечатлено легендарным характером⁷⁸⁹, но в то же время заслуживает особенного внимания, так как показывает «дипломатическую виртуозность» Феодосия⁷⁹⁰. Так, Феодорит рассказывает, что еще до избрания на царство Феодосию «представилось во сне, будто предстоятель Антиохийской церкви, божественный Мелетий, возложил на него порфиру и главу его украсил царским же венцом». Вот почему император просил съехавшихся епископов не показывать ему Мелетия, а хотел его узнать сам, руководясь только обрывками воспоминаний от сна. Предприятие, правда, немного рискованное, но понятное только в том случае, если допустить у Феодосия скептическое отношение к фактам сна, подогреваемое, вероятно, постоянной лестью сановников, желавших дать торжество мелетианской партии⁷⁹¹. Во всяком случае, у Феодорита сильно чувствуется тенденциозная окраска в передаче факта, направленного видимо в пользу партии Мелетия. Феодосий В. узнал предстоятеля Антиохийской Церкви, а потому самая встреча вышла необыкновенно трогательною⁷⁹². «Обласкал он (Феодосий) также, – прибавляет историк, – и всех других, и увещевал их, как отцов, рассудить о предложенных делах». Давал ли император епископам более подробные указания, в каком духе решать дела и вести заседания, совершенно неизвестно. Во всяком случае, уже из этих слов видно, что программа занятий была наперед как бы составлена, и что на нее же обращалось Феодосием внимание собравшихся епископов, чем, конечно, намечались рамки, в сфере которых должны были вращаться Отцы⁷⁹³.

Исполнив правила придворного этикета и выслушав от императора приглашение заняться церковными делами, Отцы Собора приступили к занятиям. Председателем Собора был

избран Мелетий Антиохийский, как старейший между епископами и пользовавшийся милостивым вниманием государя. На это очень ясно указывает Григорий Богослов, свидетельству которого вполне возможно доверять уже по одному тому, что Григорий был участником Собора. «Первоседателем у них (епископов), – говорит он, – был муж весьма благочестивый, простой и нехитрый нравом; он весь был в Боге; светлый взор его, внушая уважение, обуздывал дерзость и взирающим открывал в нем возделанную Духом ниву. В этом изображении кто не узнает предстоятеля церкви Антиохийской, который действительно был таков, как именовался, и чье имя вполне соответствовало его качествам, потому что и имя, и нравы его медоносны»⁷⁹⁴. Правда, Мелетий не имел юридического права быть председателем Вселенского Собора, так как в то время на Востоке первенствующим значением владела Александрия, но «устроить так, чтобы Мелетий председательствовал, а Тимофей отсутствовал – это было чрезвычайно важно для положения дела. Уже в этом видна печать гения Феодосия»⁷⁹⁵.

Что же касается дальнейших председателей Собора после смерти Мелетия, то можно предполагать, что ими были епископы столичной кафедры: Григорий Б. и его преемник Нектарий⁷⁹⁶. В пользу Григория Б. как председателя Собора говорит, с одной стороны, положение, какое занимал Григорий Б. на Соборе, его самое широкое участие в деле Антиохийской Церкви, а с другой стороны, замечание самого Григория Б., что во время болезни, которая препятствовала посещать ему собрания, на последних царило «многочначие», т. е. не было определенного председателя⁷⁹⁷. Очевидно, председателем и был сам Григорий Б. За Нектария же как председателя Собора ясно свидетельствует место, какое занял Константинопольский епископ в ряду епископов по Третьему канону Собора, составленному, по уверению Сократа, тотчас после возведения Нектария на епископскую кафедру⁷⁹⁸. И действительно, в соборных подписях имя Нектария занимает первое место.

Вопрос о председателях, по-видимому, совершенно иначе разрешен Созоменом⁷⁹⁹. В его заметке о Тимофее

Александрийском, Мелетии Антиохийском и Кирилле Иерусалимском Гефеле видит указание на трех одновременных председателей. Не оспаривая предположения церковного историка, сам Гефеле склоняется видеть в нем относительно правильное разрешение вопроса если не фактически, то принципиально. Созомен передает, – рассуждает Гефеле, – что Тимофей Ал. с Мелетием Ант. и Кириллом Иер. были председателями, и это собственно правильное воззрение, так как александрийская кафедра всегда считалась выше антиохийской, а потому и представителю первой, бесспорно, было бы отдано предпочтение при других обстоятельствах. Если же впоследствии Тимофею не было уступлено председательского места, то исключительно потому, что на основании Третьего канона Собора Константинопольский епископ получил права чести над остальными епископами Восточной Церкви⁸⁰⁰. На самом деле у Созомена нет в данном месте никакой мысли о председательстве трех указанных епископов. Соединяя их имена, церковный историк употребляет глагол " ἡγοῦντο", который у Созомена здесь указывает только на ранговое преимущество. И действительно, этот самый глагол Созомен употребляет несколько выше, говоря о двух македонских епископах: Елевзии Кизикском и Маркиане Лампсакском. Следуя пониманию Гефеле, ничто не мешает и этих епископов счесть председателями Собора⁸⁰¹. Нельзя забывать еще и того, что предположение Созомена само по себе исторически неверно. Именно Созомен не считается с тем, что Тимофей прибыл не в начале Собора, а потому об одновременности его председательства с Мелетием не может быть и речи.

Какую же роль играли на Соборе председатели, за отсутствием данных трудно определить⁸⁰². Но если судить по тому, что на Соборе присутствовали такие видные представители богословской мысли, какими были: Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский, Кирилл Иерусалимский, то, по всей вероятности, на обязанности председателя главным образом лежало следить за внешней организацией Собора, т. е. назначать, открывать заседания, наблюдать за порядком на них

и т. п. Серьезное влияние на деятельность Собора едва ли он оказывал, да и не мог оказать такой председатель, как, напр., только новопоставленный Нектарий.

Выбором председателя был закончена формальная сторона дела: Собор получил правильную внешнюю организацию. Затем начался разбор отцами текущих дел. Но прежде чем перейти к ним, считаем необходимым для полноты картины коснуться общей характеристики соборных заседаний. К сожалению, о характере соборных заседаний объективный исследователь не может судить точно и широко за отсутствием объективных данных, а потому картина соборных заседаний может быть нарисована только приблизительными штрихами. Ясным и единственным свидетелем характера соборных заседаний является только один Григорий Б., и притом свидетелем очень пристрастным. Большой пробел, что церковные историки не пытаются дать характеристики соборных заседаний, а ограничиваются изображением, да и то неполным, одной истории Собора. Однако даже при таком положении дела внимательное исследование может найти и у церковных историков некоторые данные для характеристики Собора, а именно в освещении истории Собора, какое предлагают церковные историки. Не считаться же с этим освещением – это значило бы уклониться от исторической правды. Церковные историки представляют дело так, будто на Соборе все текло гладко, мирная жизнь совещаний не нарушалась никакими неожиданными толчками. О деле Григория Б. они говорят мельком, как о таком мирном факте, который не произвел никаких смут, не вызвал повышения чувствительности Отцов Собора. Словом, по их представлению, это был Святой Собор, составленный из епископов, дружно работавших над устройством дел Восточной Церкви. Один только Феодорит⁸⁰³ мельком замечает, что египетские епископы обнаружили некоторое разделение, но ничего не говорит о причинах и характере этого разделения. Такое впечатление еще усиливается тем необычным для самих же историков, мягким тоном, в каком излагается вся история Собора. Но с таким изображением Собора едва ли можно согласиться, так как

многое заставляет заподозрить объективность описания. Что руководило в данном случае церковными историками, трудно сказать, но можно предполагать, что они хотели представить только положительные результаты Собора для истории Восточной Церкви, тогда как отрицательные стороны его были случайными пятнами, которые нисколько не помешали Собору довести дело до конца и дать торжество православию в его новоникейской форме.

Совершенно иную характеристику дает Григорий Б., непосредственный очевидец соборных деяний. В его освещении картина Собора получает вид шумного сближения епископов, широкой арены борьбы страстей и личных интересов. Григорий Б. не щадит красок, чтобы отметить темные стороны соборных совещаний, не смотрит ни на седины старцев, ни на горячность юности, не жалеет эпитетов для украшения участников Собора, руководившихся, по его мнению, «более раздражением, нежели разумом»⁸⁰⁴. Словом, из под пера Григория Б. вышла самая злостная сатира на Соборе, в которой Собор изображен как «бушевание ветров»⁸⁰⁵, т. е. как что-то бурное, хаотическое, где сильно бурлили и широко развивались личные интересы, которые побуждали епископов собора к некрасивым поступкам, так что вступать в совещание с такими людьми не пожелал бы никто из имеющих страх Божий и уважение к епископскому престолу»⁸⁰⁶. Эта бурная атмосфера заседаний Собора производила такой нравственный гнет на душу Григория Б., что наконец он почувствовал свое бессилие питаться дальше одним воздухом с Отцами Собора и устранил себя от худых бесед и собраний⁸⁰⁷. Спрашивается, как велика историческая ценность характеристики Собора, предложенной Григорием Б.? Большинство исследователей придает мало значения черным краскам пера Григория Б., так как Собор 381 г., на котором присутствовали пастыри достойные уважения, далеко не был тем, чем его представил назианский епископ⁸⁰⁸. И это вполне справедливо. Пылкий и болезненно раздражительный Григорий Б. не всегда знал чувство меры, а там, где сталкивались его интересы и терпели крушение самые светлые надежды, он еще более горячился и не щадил слов по адресу своих противников.

Нельзя забывать, что с Собором была связана для Григория Б. потеря самого дорогого для него в жизни – Константинопольской кафедры, на которой он мечтал принести много пользы делу утверждения никейства⁸⁰⁹. На его же глазах совершались изменения в Никейском Символе – этом знамени его жизни, что в свою очередь доставило ему немало огорчений и было причиной горьких жалоб, которыми полны его сочинения этого времени. Отсюда, суд Григория Б. о Соборе не может быть признан показателем объективной истины: много в словах Григория Б. проявилось личной настроенности, вызванной противоположностью его интересов с интересами остальных участников Собора. Но если Григорий Б. и сгустил краски картины Собора, то все-таки они проливают свет на общее течение дел на Соборе. Для исследователя должны быть важны не столько детали, которые могли продиктовать Григорию Б. гнев и раздражительность, а тот общий дух, который вырисовывается на фоне деталей. Дух заседаний Собора далеко не был тихим и спокойным, как можно судить на основании показаний церковных историков. Наоборот, споры, часто возникавшие на заседаниях, придавали им шумную и беспокойную окраску. Удаление македониан, недовольство и споры египтян, бурный спор по вопросу о преемнике Мелетия, почти бегство из залы заседаний Григория Б. – все эти факты красноречиво говорят сами за себя, как «тихо» было на Соборе. Впрочем, иначе и быть не могло. Для выяснения такого шумного характера Собора остается войти насколько это возможно в дух эпохи и обратить внимание на два факта: во-первых, на состав Собора, а во-вторых, на то место, какое занял Собор в истории религиозной мысли Восточной Церкви.

Как всякое коллективное учреждение, Собор 381 г. составил из личностей, из которых каждая принадлежала к какой-нибудь партии с особенными богословскими воззрениями на Никейский Символ. Уже с этой стороны, ясно, нельзя было ожидать, что Собор будет представлять идеально организованную единицу, – пройдет, так сказать, без сучка и задоринки. Сюда необходимо прибавить еще одно очень важное обстоятельство – сложившуюся, вековую привычку к спорам,

которая составляла одну из отличительных особенностей пастырей церкви этого времени⁸¹⁰ и была постоянным источником смут и неурядиц в церковной жизни, иногда доходивших до того, что одни пастыри подозревали в неправославии других. Появление самых разнообразных учений о христианских истинах и необходимость полемизировать против них еще более укрепили эту привычку. Догматические истины, получившие санкцию на Никейском Соборе, представляли собою неиссякаемый материал для споров, и пастыри пользовались всяким удобным случаем, чтобы сразиться с противником, достигнуть торжества именно своего понимания их. Само собою понятно, что Собор являлся самым подходящим местом, где можно было проявить свои диалектические способности, блеснуть остроумием, новизною мысли и сильной аргументацией своих положений. Вот почему Соборы в IV в. представляли самый излюбленный способ для обмена мнений, для разбора вопросов веры и фактов церковных неурядиц, всегда привлекали относительно большое число участников и поражают исследователя необыкновенной горячностью, с какой ведутся соборные заседания. Напрасно положительно утверждает Гиббон⁸¹¹, что «самые недостойные из членов духовенства, самые безнравственные всех усерднее посещали епископские собрания и вносили в них смуту». Правда, дело не обходилось и без дурных пастырей, но вместе с такими пастырями на Соборах присутствовали и люди вполне достойные, для которых было дорого дело веры и развитие восточной церкви. Конечно, и Собор 381 г. по составу своих членов не был исключением. Среди пастырей, пришедших на Собор во имя интересов веры и Церкви, могли встретиться и пастыри, для которых Собор являлся источником личных выгод⁸¹². Отсюда трудно было бы ожидать, чтобы такие пастыри на Соборе вдруг переменили свою личину во имя общего дела. Наоборот, и в Собор 381 г. они должны были внести смуту и грозили ему необыкновенно шумным характером.

Нельзя забывать, наконец, еще и исключительного положения Собора 381 г. Религиозная мысль, облеченная в форму на Никейском Соборе, не отказалась тем самым от

дальнейшего движения. Никейский символ не стал тем непреложным кодексом истин, который мог бы сковать мысль консервативными рамками. И действительно, история свидетельствует, что пытливый разум не удовлетворился одобренной формулой вероучения, а пошел дальше в стремлении раскрыть и уяснить себе тайну Троицы. Если взглянуть на картину разнообразных учений, которые создались ко времени Собора 381 г., то необходимо будет признать, что она представляла собою гораздо большую смесь различных теорий, чем с какими пришлось считаться Никейскому Собору. На долю Собора 150-ти выпала тяжелая, трудная задача совершить суд над всем, к чему успела прийти религиозная мысль со времени Никейского Собора, стать в критическое отношение к Никейской формуле и дать такую формулу вероучения, которая царила бы над всеми проявлениями тогдашней религиозной мысли, одинаково захватывая и консерватизм старо-никейства и либеральное, прогрессивное течение ново-никейства. Но такая работа не могла совершиться мирным путем уже по тому одному, что она несла осуждение многим догматическим системам, разрушала иллюзии отдельных личностей, уже успевших сжиться с известными религиозными понятиями. Собор 381 г. по своему моменту кризиса, который переживала религиозная мысль, запутавшаяся в антагонизме партийности, представляет собою исключительное явление. Естественно, как кризис, знаменующий новый этап в историческом процессе мысли, Собор не мог пройти спокойно, а необходимо должен был вызвать повышенность чувствительности у сторонников частных мнений, которая и выразилась в шумных заседаниях. Насколько сильно проявился беспокойный характер Собора, трудно сказать, если не принимать на веру слов Григория Б. Одно несомненно, что Собор 381 г. по острой извинченности своих участников, часто терявших представление о границах вежливости, может конкурировать с любым парламентом, в котором царит антагонизм партий.

Первым делом собравшихся епископов, по свидетельству их самих, было то, что они возобновили твердое, немое

(mutuam) согласие между собою⁸¹³. В чем заключались эти, так сказать, предсоборные совещания, к каким они привели практическим результатам, история умалчивает, но из того, что в течение всего Собора Отцы никак не могли спокойно рассуждать и мыслить, легко думать о сомнительном результате, а во всяком случае, что, вероятно, последний сводился к внешнему согласию и не гарантировал внутреннего единства, которым только достигается полная солидарность.

Дальнейшие работы Отцов Собора отчетливо распадаются на две группы: на догматическую и церковно-каноническую. К первой принадлежат переговоры с македонианами, осуждение ересей и вообще разрешение назревших догматических вопросов. С догматической деятельностью Собора тесно связан и вопрос о происхождении так называемого Никео-Константинопольского Символа. Ко второй группе относятся: осуждение Максима Циника, избрание епископа на Константинопольскую кафедру (сначала Григория Б., а затем Нектария), разбор раскола Антиохийской церкви и, наконец, издание целого ряда канонов, направленных к уничтожению церковных нестроений.

В каком порядке обсуждались все эти дела на Соборе, точно установить невозможно, потому что церковные историки не излагают отчетливо событий Собора 381 г., а в некоторых случаях даже путают их. Отсюда для исследователя открывается широкое поле держаться того или иного порядка в изложении вопросов, подлежавших Собору. Так, одни ученые предлагают начинать деятельность Второго Вселенского Собора с утверждения Григория Б. законным епископом Константинополя и осуждения Максима Циника⁸¹⁴, другие, наоборот, полагают, что Отцы Собора прежде всего занялись переговорами с македонианами в надежде присоединить последних к никейству⁸¹⁵. Каждое из этих мнений имеет положительные и отрицательные стороны, но ни одно из них не является показателем безусловной исторической истины, хотя первое мнение, по-видимому, исторически вероятнее⁸¹⁶. Но так как переговоры с македонианами не представляют собою центрального пункта соборных заседаний и прошли довольно

бесцветно в истории Собора, мы прежде всего займемся ими, однако не думая считать их первым актом соборных заседаний. Первым делом Собора, по-видимому, было утверждение Григория Б. в его правах на Константинопольскую кафедру.

Ко времени Второго Вселенского Собора македониане были широко распространены в Азии, Лидии Карии, Фригии и Геллеспонте и образовали уже группу с особою догматической физиономией. Однако такое положение македонян было недавним. Еще в правление Валента македониане считались никейцами, «по городам смешивались с ними как с единомысленными и находились во взаимном общении»⁸¹⁷. Смерть Валента и закон Грациана, возвращавший епископов из мест их изгнания, нарушили догматическую связь македонян с новоникейцами. Под прикрытием закона Грациана некоторым македонианским епископам посчастливилось возвратить себе свои церкви и «благодаря этому, у них снова возникла мысль о возможности играть самостоятельную роль в общецерковной жизни»⁸¹⁸. Вот почему, собравшись в Антиохии Карийской (379 г.), они определили, что должно называть Сына не единосущным, а подобосущным Отцу, как называли Его прежде⁸¹⁹, т. е. возвратились на старый путь. Это было окончательным разрывом македонян с новоникейцами. Поэтому «одни, – говорит Созомен, – отделились и стали собираться особо, а другие, сделавших такое определение осудив за сопротивление и любовь к спорам, отступили от них и в учении еще тверже соединились с теми, которые следовали постановлениям Никейского собора»⁸²⁰. Так создался как бы особый македонианский остров среди моря младоникейства⁸²¹. Тесной связью македонян с новоникейцами, по-видимому, объясняется и приглашение первых на Собор, куда они явились в количестве 36 человек во главе с Елевсием Кизическим и Маркианом Лампсакским⁸²². Среди единодушно настроенных новоникейцев македониане являлись резким пятном, а потому Отцы Собора приложили все усилия, чтобы нивелировать эту партию путем заключения унии на никейских началах. Важность успеха в этой задаче ясна сама по себе: кафедры македонианских епископов были в провинциях Азии, Карии,

Фригии и Геллеспонте, которые, можно сказать, частью пребывали в единении с новоникейцами. Надежды Собора могли питаться возможностью такого успеха, с одной стороны, по давнишней близости македониан к никейству, а с другой стороны, и потому что за 15 лет до Собора они обнаружили склонность принять единосущие. Так они представили папе Либерию послание, в котором, осудив ереси: фотинианство, арианство, савеллианство и т. п., открыто заявляли, что они вполне солидарны с учением, изложенным на Никейском Соборе. В ответ на это послание Либерий отправил свое, и в нем выражал полную радость на присоединение македониан, называя последних возлюбленными братьями и светильниками веры⁸²³. Царь и епископы, по рассказам церковных историков, приложили все усилия, чтобы подействовать на македониан в благоприятном для себя смысле, главным образом указывая на непоследовательность их в отношении к Никейскому Символу. К сожалению, точно неизвестно, что предлагал Собор 381 г. в качестве примирительной формулы: Никейский ли только Символ или учение о Духе Святом. Однако попытки соглашения не дали желанного результата. Македониане, не обращая внимания ни на убеждения, ни на обличения, объявили, что скорее они признают арианское исповедание, чем примут веру в единосущие. Можно думать, что последнее понятие и было главным спорным пунктом, расстроившим унию. После такого ответа македониане не нашли ничего более лучшего для себя, как удалиться из Константинополя, разослав предупредительные по городам грамоты к сторонникам своих воззрений не соглашаться на принятие учения Никейского Собора⁸²⁴. Своим поведением на Соборе македониане в глазах ортодоксов вступили уже на путь еретиков, а потому вскоре попали в индекс сект, против которых император сильно вооружался в своих эдиктах. Как ни плачевна была по своим результатам попытка достигнуть присоединения македониан к никейскому исповеданию, но она имела значение для будущего, подготовив почву для последующего перехода ариан к единосущникам, о чем неоднократно упоминают церковные историки⁸²⁵. Одновременно с попыткой прийти к соглашению с

македонианами, по-видимому, Собор рассмотрел догматические воззрения других противников никейства и вынес свой суд в Первом каноне. Можно думать, что суд был единогласным и не вызвал никаких споров, так как учение евномиан, апполинариан, омиев и маркеллиан было раньше осуждено общим церковным сознанием, а Собору 381 г. оставалось только санкционировать суд прошлого⁸²⁶.

Первым важным делом, которое стояло на очереди у Отцов Собора, было избрание и утверждение епископа для Константинопольской Церкви. Церковные события еще до Собора предрешили этот вопрос, наметив в кандидаты Григория Б. Его выдающаяся деятельность по утверждению православия в столице и борьба с арианством давала ему право занять кафедру в Константинополе, добытую слезами и потом. Отношение императора Феодосия, торжественно возведшего Григория на епископский трон⁸²⁷, которым Григорий Б. и владел фактически, ясно доказывало Отцам Собора, в чью сторону должно склониться их решение, если только они не хотят поставить себя в оппозицию интересам императора. Так, ответ на вопрос был ясен и готов уже у Отцов Собора, но прежде чем дать его, необходимо было заняться расследованием истории рукоположения Масима Циника на Константинопольскую кафедру, что значительно дискредитировало личность самого Григория Б. Сначала необходимо было торжественно оправдать Григория Б., а затем украсить его честью епископа столицы.

История с Максимом Циником разыгралась еще до Собора 381 г.⁸²⁸ Последователь цинической философии Максим представляет собою одну из интересных личностей, какие когда-либо выступали на церковно-исторической арене. Во всей истории IV в., столь богатой разнообразием лиц и характеров, трудно указать другой аналогичный тип, как личность Максима, который при богатых способностях, ригористическом направлении и религиозной твердости, в то же время совмещал бы в себе недостатки авантюриста⁸²⁹. К сожалению, история сохранила мало данных для освещения этой личности. В большинстве случаев приходится пользоваться пристрастными показаниями Григория Б., которые сами по себе очень

противоречивы. По своему происхождению Максим был гражданином города Александрии⁸³⁰, где и получил хорошее воспитание и увлекся цинической философией. Что же касается его религиозных убеждений, то Созомен называет его ревностным (σπουδαῖον) защитником никейской догмы⁸³¹. Личность Максима даже была окружена ореолом страдальца, именно за религиозные убеждения. Рассказывают, что Циник Ирон или, что то же, Максим⁸³², во время бунта в Александрии по поводу изгнания Петра и водворения Лукия подвергся преследованию: он был сечен и осужден на изгнание в Оазис⁸³³. Догматические убеждения Максима поставили его в самое тесное общение с Василием В. и Афанасием, которые даже с ним переписывались⁸³⁴. Лоофс называет Максима прямо другом Афанасия В.⁸³⁵ Этот Максим в 379 г. прибыл в Константинополь. Когда Григорий Б. увидел Максима, торжественно шествовавшего по улице в плаще философа и с белым жезлом в руках, его голову, красиво окаймленную рамкой локонов, то он сразу почувствовал живейшую склонность к этому человеку. Пылкое воображение Григория Б. далеко унесло его в мечтах о возможной пользе Максима для церкви. Он уже видел красноречие Максима, обращенное на службу Богу, и решил привлечь философа в ряды своей дружины. Нельзя сказать, чтобы в данном случае Григорием Б. руководили мотивы, чуждые практических соображений. Правда, как сторонник практической стороны христианства, Григорий Б. высоко ценил циническую философию, поскольку она проповедала деятельную добродетель⁸³⁶, но за этим идейным расположением скрывалось нечто большее. При постоянной борьбе с неприятельской и могущественной партией приобретение всякого нового своего сторонника было очень важным для миссионерского дела⁸³⁷. «Церковь, – сознается сам Григорий Б., – находилась тогда еще в таком тесном положении, что не мало для меня значило собирать и солому. Для меня очень было важно, если пес ходит на моем дворе, и чтит Христа, а не Иракла»⁸³⁸. Но и этого мало. Как исповедник и друг Петра Александрийского, который письменно признал константинопольскую кафедру по праву принадлежащей

Григорию Б., Максим был прямо желателен в маленькой православной общине Константинополя. Первый же эдикт, которым Феодосий объявил Петра Александрийского центром католической веры на Востоке, еще более возвышал ценность Максима в глазах православно настроенного общества⁸³⁹. Вот почему Григорий Б. так радушно принял Максима и решил использовать этого иностранца в целях миссионерства. Усилия увенчались успехом: Максим сделался своим человеком у Григория Б. «Кто был, – говорит Григорий Б., – так расположен ко мне, как этот Максим. Он жил со мною под одною кровлею, вкушал с одной трапезы, разделял мои мнения и предположения»⁸⁴⁰. Правда, Максим на первых порах вполне оправдывал доверие епископа. Он вооружился против иноверных, и Григорий Б. никогда не имел более ревностного защитника своего красноречия, как какого он нашел в Максиме⁸⁴¹. Неудивительно, что Григорий Б. сначала прямо не находил слов, чтобы хвалить философа и доказывать всю важность даже цинической философии для христианства. Факт страдания Максима за веру послужил прекрасным поводом для Григория Б. произнести похвальное слово, в котором Григорий Б. не щадит выражений, красок, чтобы как можно ярче идеализировать личность невинного страдальца, и даже просит последнего научить веровать в Святую Троицу⁸⁴². Большого внимания, чем какое оказал Григорий Б. Максиму, и трудно было ожидать.

К сожалению, Григорий Б. не мог предусмотреть всех печальных последствий, к каким поведет его близость с Максимом, за что и горько поплатился. «Точно, – жалуется Григорий Б., – я был в неведении, достойном порицания, как Адам, обольщен был зловредным внушением; горькое дерево прекрасно было на вид, меня обманула личина веры, какую видел на его лице, обманули и притворные слова»⁸⁴³. Прикрываясь личиною друга, Максим скоро пригляделся к положению, какое занимал Григорий Б. среди своих врагов и друзей, взвесил всю ценность исторического момента и решил завладеть той кафедрой, которая юридически еще оставалась вакантной, так как Григорий Б. никогда не считал себя законным

ее обладателем. Прыгнуть с улицы на епископскую кафедру – предприятие рискованное и единственное в своем роде, но в этот век, полный всяких неожиданностей, оно не требовало большой храбрости от Максима⁸⁴⁴. Впрочем, едва ли Максим мог бы добиться осуществления своего плана собственными силами: в этом деле ему значительно помогла Александрия, в руках которой Максим был только подставной фигурой, действовавшей по определенному масштабу. Необходимо заметить, что в конце IV в. Александрия не переставала стремиться под видом единства к гегемонии над всем Востоком. Эдиктом Феодосия в 380 г.⁸⁴⁵ александрийская кафедра была выставлена как важная епископская кафедра, как представительница всего Востока, что возвратило Александрии то положение, какое она занимала при Афанасии. Нет ничего удивительного, что она стала стремиться сохранить свое значение и усилить влияние на императора. Верным средством для достижения последней цели могла послужить только константинопольская кафедра, завладеть которой стало предметом желания александрийского епископа. Но так как Григорий Б. едва ли мог удовлетворить требованиям Александрии, то, по-видимому, решено было поставить епископом восточной столицы Максима Циника, верную креатуру павлиниан и египетско-римского союзника⁸⁴⁶. План, видимо, был задуман широко, но ему не удалось осуществиться. Максим действовал уверенно и смело, хотя и не без осторожности. Он постарался подготовить прежде всего почву и заключил тайный союз с теми, кто был зло настроен против Григория Б. «Успешно он нашел двух споспешников», из которых Григорий Б. одного называет человекоубийцей, а другого – пресвитером, пользовавшимся со стороны Григория «первенством и в почестях и в сопрестолии»⁸⁴⁷. Епископов для посвящения Максима не нашлось в Константинополе. И это вполне понятно. Епископы, к которым Максим мог адресоваться, не пользовались отчасти уважением православных, а отчасти он боялся встретить у них претензии, аналогичные своим⁸⁴⁸. В Египте же у него было много друзей. Обстоятельства, казалось, благоприятствовали всем

начинаниям Максима, который вскоре принужден был сбросить маску. На почве добрых отношений разыгралась одна из темных священнических интриг, в которой принимал довольно некрасивое участие и Александрийский епископ.

В Константинополь прибыл пресвитер из Фасса и привез золото для покупки Проконийского мрамора. Максим сумел обойти пресвитера и получить от него золото. Вооруженный презренным металлом, Максим уже мог надеяться путем подкупа достигнуть своих целей. И действительно, ему удалось чрез корабельщиков, обычных поджигателей народных волнений Александрии, войти в сношение с египетскими епископами. Последние поспешили прибыть в Константинополь для посвящения философа в епископы⁸⁴⁹. Момент для проведения плана был выбран необыкновенно удачно: Григорий Б. был болен. Ночью египетские пастыри⁸⁵⁰ под прикрытием «благородных» моряков, готовых продать за монету отца и мать, вошли в церковь Анастасию с тем, чтобы утром показать клиру и народу их истинного епископа. Попытка их, однако, потерпела поражение. Большая часть народа восстала против такого нарушения законных прав Григория Б. и египетским епископам ничего не оставалось сделать, как только поскорее убраться вместе со своим кандидатом. Несмотря на это, они решили во что бы то ни стало довести начатое дело до конца... «Почтенные и богоугодные эти люди» отправились в дом одного театрального музыканта, где и совершили чин посвящения Максима в епископы. Григорий Б. сильно негодовал на поступок Максима, и свое негодование излил в сарказмах по адресу Циника, но более всего был возмущен неблагодарным поведением Александрии. «Вот как, – говорит он, – Александрия воздает за труды»⁸⁵¹. Он не понимал роли, какую сыграл Петр Александрийский, который незадолго пред этим в письме признал его законным епископом Константинополя и почтил знаками своего утверждения, а теперь вместо девы оказался ланью⁸⁵². Не провидя еще замыслов Александрии, Григорий Б. прибывших египетских епископов встретил прочувствованной речью⁸⁵³. Измена Александрии казалась ему наиболее тяжелой, и в этом он не ошибался, она действительно

была опасна для него⁸⁵⁴. История с Максимом возмутила и все православное общество Константинополя. Народ продолжал глухо волноваться и наконец прогнал спекуляторов из столицы. Последние для достижения своих целей сочли за более удобное обратиться к светской власти в надежде встретить ее полное сочувствие. «Взяв с собою подлую толпу египтян, – замечает Григорий Б. (разумею тех, которые его обстригли так безобразно)»⁸⁵⁵, Максим направился в Фессалонику к Феодосию. Как невинно гонимый предстал Максим перед императором, а товарищи его постарались дать такое освещение делу, чтобы доказать правильность посвящения Максима. Максим не просил у Феодосия ничего другого, как только письма для восстановления на столичной кафедре. Если бы история с Максимом разыгралась в другое царствование, то она бы повела бы к большим смутам в церкви⁸⁵⁶. К счастью для восточной церкви в это время царствовал Феодосий, который не поддавался обольщению и отказал просителю, изгнав его с великим гневом и проклятиями⁸⁵⁷, и таким образом решил поддержать Восток, в лице Григория Б.⁸⁵⁸ С позором покинул Циник воинский стан Феодосия и направился в свою далекую родину, сделав это одно справедливое и умное дело⁸⁵⁹. Но не успокаивается Максим и здесь. Его взоры обращаются на старца Петра, епископа Александрийского⁸⁶⁰. Максим требует себе епископского престола у Петра, а в противном случае грозит низвергнуть его. И только светская власть из-за боязни старых религиозных волнений поспешила своим вмешательством затушить начинавшийся пожар: Максим был изгнан и из Александрии⁸⁶¹.

Вся эта история, как она ни была случайна, сыграла роковую роль, глубоко поразила Константинопольского защитника никейской догмы. Видя кругом народное смущение и чувствуя себя в беспомощном состоянии, Григорий Б. решил сначала покинуть столицу, чтобы отдохнуть от тревог на лоне сельской жизни. Народ узнал это намерение Григория Б. и употребил все усилия, чтобы изменить решение своего епископа⁸⁶². Григорий Б. остался⁸⁶³. Дальнейшая деятельность Григория Б. была направлена к тому, чтобы загладить дурное

впечатление, созданное историей Максима. Чувствуя необходимость дать ответ пастве по делу Максима, Григорий Б. откровенно сознался в своих слабостях и не пощадил слов, чтобы как можно резче изобразить поступок Максима. И насколько сильно прежде Григорий Б. превозносил философа, настолько теперь он унижает его и порицает. «У нас в городе, – восклицает Григорий Б., – был человек женоподобный, какое-то египетское привидение, злое до бешенства, пес и пес из мелких, уличный прислужник, Арей, безгласное зло, китовидное чудовище, черноволосый, курчавый, косматый»⁸⁶⁴. Но как ни старался Григорий Б., дело было сделано: орел славы его в глазах его же приверженцев так или иначе должен был потускнеть.

Горячо откликнулся на поступок Максима и Папа Дамас. Узнав, по-видимому, через письмо епископа Асхолия⁸⁶⁵, что египетские епископы в чужой епархии рискнули посвятить в епископы человека сомнительного по своим христианским воззрениям, Дамас спешит написать письмо Асхолию и другим Македонским епископам, чтобы раскрыть свой взгляд на это дело и дать ему распространение среди христиан Востока⁸⁶⁶. С глубокою печалью он заявляет в письме, что египетские епископы, вопреки всему церковному праву (*contra regulam ecclesiasticae disciplinae*), хотели сделать Константинопольским епископом того, кто был чужим для нашей веры (*alienum a nostra professione*). «Эти беспокойные люди не обратили внимания на слово Апостола: «если кто заботится о волосах, то бесчестие этому», не знали, что одежда философов не приличествует христианскому поведению. Они не слышали убеждающего Апостола, чтобы не расхищали одеяние здоровой веры чрез философию и пустое разделение. Это было нечестием легкомысленных людей, что определили в церковь беспокойного человека. Действие диавола (*inimici*) привело к этому состоянию. Исполнилось слово евангельское: «всякое растение, которое не возрастит Отец Небесный, будет вырвано», т. е. в чем часто я убеждал вашу любовь, чтобы ничего не делали нерассудительного. С оружием епископского авторитета нужно сражаться, чтобы не оставить стада Христа

волкам хищным. Философия – друг светской мудрости, недруг веры, яд для надежды, жестокая война против любви. Какое общение между Христом и Велиалом?».

Отвергает Дамас и то доказательство, что Максим был христианином. С точки зрения Римского епископа нельзя назвать христианином того, кто ведет себя по-язычески. Чтобы исправить зло, Дамас *предлагает низложить Циника* на Соборе, о котором он слышал, что этот собор имеет быть в Константинополе, и вместо философа избрать в епископы человека выше всякого порицания, чтобы уничтожить в зародыше возможные церковные волнения. «Кроме того, я убеждаю вашу любовь, – пишет Дамас, – не потерпите, чтобы кто-либо перешел вопреки правилам наших предков из одного города в другой и оставил порученный ему народ..... Отсюда происходят споры, здесь берут начало тяжелые разделения».

С этой историей Максима Циника прежде всего пришлось считаться Отцам Собора при выборе епископа для Константинопольской кафедры. Им нужно было внимательно рассмотреть дело и положительно ответить на вопрос: как смотреть на рукоположение Максима, считать ли его законным или нет? Отцы мудро поспешили заняться делом Максима до прибытия главных виновников сей истории – египетских епископов. Общественное мнение, голос императора и суд Римской Церкви уже осудили поступок Максима. Рассмотрев фактический материал по данному вопросу и, по-видимому, без следствия против египетских епископов, чтобы не давать повода к новому раздору⁸⁶⁷, члены Собора вынесли такой обвинительный вердикт: «о Максиме Цинике и произведенном им бесчинии в Константинополе (объявляем), что Максим не был и не есть епископ, ни поставленные им на какую-то ни было степень клира: и соделанное для него и соделанное им все ничтожно» (пр. 4)⁸⁶⁸. Обвинение, таким образом, направлено против незаконного захвата епископской кафедры, на что согласился Максим, став орудием притязаний Александрийской Церкви. Указаний на другие побочные факты нет в официальном осуждении Максима⁸⁶⁹.

Реабилитировав личность Григория Б., и признав Константинопольскую кафедру свободною, Отцы Собора могли теперь приступить без помехи к выбору епископа для замещения этой кафедры. Энергичная борьба Григория Б. с арианами, ясно выраженное Феодосием желание видеть епископом столицы Григория Б. гарантировали, что собор остановится именно на нем, а тот факт, что в это время был председателем Мелетий, искренно расположенный к Григорию Б., обеспечивал мирное разрешение вопроса. И действительно, история не сохранила ни одного фактического известия, чтобы на Соборе происходили какие-либо разделения по данному вопросу, хотя их естественно было ожидать уже по одному тому, что по XV Канону Никейского Собора утверждение Григория Б., самовольно покинувшего Сассимскую кафедру в Каппадокии, не имело за собою юридических оснований. Предполагают, что дело не обошлось без влияния Мелетия⁸⁷⁰. Григорию Б. предложили кафедру. Сначала он отклонил высокую честь, и только настояния епископов побудили его согласиться на предложения собора. «Предстоятели утверждают меня на досточестном престоле, – повествует Григорий Б., – сколько я ни вопиял и ни жаловался на сие»⁸⁷¹. Впрочем следует думать, что эти отговорки были данью простой вежливости, а на самом деле Григорий Б. лично ничего не имел против этой чести, которая открывала ему широкий путь к прочной миссионерской работе по утверждению никейского учения в столице. Григорий Б., действительно, и не прикрывается тогою безвольного человека, которого заставили принять кафедру, а наоборот, заявляет, что такое решение вполне гармонировало с запросами его духа. «В мечтаниях суетного сердца, – говорит он, – предполагал я, что как скоро приобрету могущество этого престола, поскольку видимость придает много веса, тотчас приведу в согласие, к несчастию удалившихся друг от друга, подобно уставщику певчих, который, став в середине двух ликов и одному предписывая закон тою, а другому другою рукою, делает из них один лик»⁸⁷². Однако Григорию Б. не удалось осуществить свои мечты: его выбор был началом мучений, источником принципиальных несогласий между участниками

Собора, которые лишили Константинополь горячо преданного своему служению епископа.

Время выбора епископа было одним из самых светлых в истории Собора. Заседания еще пока не оглашались шумными криками, не было еще острой борьбы между партиями. Все это умел сдерживать кроткою рукою Мелетий Антиохийский, «светлый взор которого, по выражению Григория Б., внушая уважение, обуздывал дерзость»⁸⁷³. Вскоре умер Мелетий⁸⁷⁴, а с ним мир и любовь покинули соборные заседания. Умудренный опытом жизни старец прекрасно сознавал, что это – затишье перед бурей, какая неминуемо разыграется на Соборе после его смерти. Григорий Б. рассказывает, что Мелетий отошел в вечность «после многих (как слышно) увещаний о примирении, какия и прежде, по рассказам, делал он друзьям своим»⁸⁷⁵. Однако предсмертные речи миролюбивого епископа не могли помешать тому, что должно было свершиться. Смерть Мелетия внесла новую струю в течение вопроса об Антиохийской Церкви, в разрешении которого принимали одинаковое участие Восток и Запад.

Еще до Второго Вселенского Собора были делаемы попытки привести к окончательному разрешению жгучее антиохийское разделение, много вредившее Восточной Церкви. Главной задачей для Востока, защищавшего Мелетия как законного епископа Антиохии, было добиться признания прав последнего у Запада и осуждения Павлина. При счастливом обороте дела, возможно, антиохийскому разделению был бы нанесен окончательный удар, но усилия мелетиански настроенного Востока, действовавшего при посредстве писем Василия В., не достигли такого блестящего результата, хотя и не были безуспешны. Из письма Sanctum, посланного Феодосию Аквилейским Собором 381 г., мы узнаем, что Запад соблаговолил причислить Мелетия к правомыслящим и даже предложил комбинацию для мирного разрешения антиохийского раскола. «Мы уже давно (dudum), – читаем мы в письме, – писали, что так как антиохийский город имеет двух епископов Павлина и Мелетия, которых мы считаем согласными по вере, то или пусть будет между ними мир и согласие при соблюдении

церковного порядка, и если кто из них переживет другого, то пусть на место умершего не избирают предстоятеля»⁸⁷⁶. «Dudum показывает, что оно написано ранее 381 года: без всякого сомнения, оно было принесено на Восток и обсуждалось на антиохийском соборе 379 г.»⁸⁷⁷. Однако попытка Запада примирить Мелетия и Павлина не увенчалась успехом: разделение продолжало оставаться во всей своей силе⁸⁷⁸. Несколько иной характер вносят своими показаниями историки Сократ и Созомен⁸⁷⁹. Они передают почти идентично, что примирение между Павлином и Мелетием состоялось, но только при других обстоятельствах. После закона Грациана, возвратившего изгнанных епископов на места их служения, прибыл в Антиохию и Мелетий, но Павлин отказался уступить какую-нибудь ему церковь и разделить с ним управление антиохийскою церковью. Тогда многочисленные сторонники Мелетия возвели последнего на кафедру в одном из загородных храмов. Последовала неизбежная в этих случаях партийная борьба. Народ, чтобы прекратить смуту, прибег к следующему средству: предложено было шести лицам (между ними был и Флавиан), которые впоследствии по своим достоинствам могли оказаться кандидатами на епископскую кафедру, дать клятву, что они не примут епископства, пока будут живы Мелетий и Павлин, а по смерти одного из них не выберут ему преемника. Клятва была дана, и спокойствие в Антиохии восстановилось. Феодорит предлагает другую версию⁸⁸⁰, и притом очень отличную от свидетельств Сократа и Созомена. В Антиохию, – повествует Феодорит, – прибыл Сапор с указом Феодосия о передаче церквей кафоликам. Здесь ему пришлось встретиться еще с большими препятствиями при проведении указа, чем с какими он сталкивался в других городах. Три епископа – Павлин, Аполлинарий и Мелетий выступили со своими правами на антиохийскую кафедру; причем первые два, опираясь на указ Феодосия, поставлявший мерилom веры общение с Дамасом, доказывали, что они держатся стороны Дамаса, а потому имеют все права на владение антиохийскою церковью. Между тем, Мелетий хранил молчание и переносил их спор. Тогда на защиту Мелетия выступил пресвитер Флавиан и своими обличениями

«ограничил говорливость обоих», обнаружив сомнительную догматическую солидарность Павлина и Аполлинария с Папой Дамасом. После этого Мелетий, бессильный апеллировать к общению с Дамасом, дружелюбно и спокойно предложил Павлину оставить спор о первенстве и разделить управление паствою. Тогда Сапор отдал церкви Мелетию, а Павлин продолжал управлять овцами своего стада.

Ценность рассказа Сократо-Созоменовского и рассказа Феодорита неодинакова. Подлинность первого свидетельства не подтверждается другими официальными документами⁸⁸¹ и стоит в полном противоречии с исторически верным положением партии Мелетия и Павлина в описываемый момент⁸⁸². Вот почему факт клятвы в настоящее время в науке справедливо признается не заслуживающим доверия⁸⁸³. Напротив, свидетельство Феодорита, правда с партийной до известной степени окраской, может быть названо более исторически правильным. Правильность его подтверждается следующим: во-первых, Феодорит в своем рассказе указывает имена, цитирует; во-вторых, Григорий Б., предлагавший Собору не назначать преемника умершему Мелетию, ничего не знает о клятве. Это молчание – наиболее веский довод в пользу Феодорита, потому что едва ли Григорий Б. в своей речи не воспользовался бы таким сильным аргументом как клятва, если бы она состоялась⁸⁸⁴, да и такие Отцы, как Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский, Кирилл Иерусалимский и т. п., не могли бы забыть о клятве и поступить вопреки состоявшемуся соглашению. Наконец, в-третьих, Западный Собор 381 г. ничего не упоминает о клятве и Флавиану никогда не бросал никто упрека в вероломстве⁸⁸⁵.

В таком положении находились дела Антиохийской Церкви, когда умер Мелетий. Смерть последнего, как мы уже сказали, была новым этапом в истории антиохийской схизмы. Сам собою поднялся вопрос о преемнике Мелетию. Соборные заседания в это время шли под председательством Григория Б. Партия Григория Б., чуждого светской политике в делах Церкви, считала этот вопрос «не требовавшим совещаний»⁸⁸⁶ и думала, что «его сложили мятежные и злонамеренные, имевшие в виду какого-

нибудь первостоятеля»⁸⁸⁷. Спорить о преемнике Мелетию, с ее точки зрения, когда налицо был Павлин, уважаемый Западом, не имело никакого смысла, а лучше все было покончить миром.

Отцы занялись разбором дела, а вместе с этим и начались естественные прения по данному вопросу. «Многое, – говорит Григорий Б., – было наговорено и с той и другой стороны, многое было предложено с целью примирения и многое послужило к увеличению зла»⁸⁸⁸. Но в этом многом было и одно общее – намерение епископов избрать преемника Мелетию, т. е. всеми силами противостоять проискам Запада, выдвигавшего своего кандидата – Павлина. Около этого времени, по-видимому, и было получено письмо *Quam libet*, в котором отцы Аквилейского Собора требовали применения уже старой комбинации покончить антиохийскую схизму, а именно не избирать преемника тому епископу, кто раньше умрет. Послание, быть может, и было прочитано на Соборе. Грубый тон письма и вмешательство Запада в дела Восточной Церкви, когда в этом теперь не было особенной нужды, только подлили масла в огонь. Прения приняли бурный и страстный характер. Григорий Б. как председатель Собора решил выступить посредником в этом споре и предложил отцам собора признать Павлина епископом Антиохии, с тем чтобы после его смерти избрание нового епископа передать в руки народа⁸⁸⁹, т. е. стал отстаивать способ, предложенный Западом. «Пока находился еще в живых божественный епископ, – говорил Григорий Б., – и оставалось неизвестным, примут ли его когда-нибудь епископы западные, дотоле раздраженные против него, извинительно еще было несколько оскорбить в меру этих защитников законов... Теперь же, когда бури нет, и Бог даровал тишину Своей церкви, теперь, что по словам моим нужно? Примите мое предложение, предложение благоразумное. Престол пусть будет предоставлен во власть тому, кто владеет им доселе»⁸⁹⁰. Выступив с такой речью, Григорий Б. не рассчитал своего председательского влияния на Собор и ясно показал каждому участнику Собора, насколько он хорошо знаком с настроением и составом Собора. Проект был предложен Григорием Б. не вовремя и мало отвечал интересам Восточной Церкви. Павлин для Востока никогда не

был епископом, и притом он всегда был настроен против всякого примирения. Отсюда, мало нужно было быть сведущим, чтобы в день смерти Мелетия, которого оплакивал весь Восток, предложить преемника ему в лице Павлина, непримиримого врага Мелетия. Расположение западных епископов к Павлину, в свою очередь, было дурным знаком для Собора, составленного только из восточных епископов. Мало того, много епископов, присутствовавших на Соборе, были подчинены юрисдикции Антиохии, и в своем составе Собор 381 г. представлял собой почти копию Собора 379 г., где также председательствовал Мелетий, успевший тогда сплотить около себя восточных епископов⁸⁹¹. Все это, конечно, должно было быть известно Григорию Б. и удержать его от предложения того, чего никогда не мог принять Собор. И действительно, предложение Григория Б. встретило дружный отпор всех епископов, которые, по выражению самого Григория Б., были настолько возмущены, что набросились на него, как стадо галок, как осы⁸⁹². И это случилось главным образом потому, что то или иное разрешение вопроса Антиохийской Церкви в глазах Отцов Собора было делом принципиальной важности. Насколько можно судить из речи Григория Б., епископы не хотели признать Павлина далеко не потому, что питали ненависть к этому епископу, а только потому, что он был креатурой Запада. Избрать Павлина значило бы уступить Западу, как бы подчиниться его авторитету, чего более всего боялись Отцы Собора, для которых мелетианский раскол был личным делом Восточной Церкви. Вот почему они открыто заявили: «надобно, чтобы наши дела текли вместе с солнцем, там воспринимали начало, откуда воссиял нам Бог под плотскою завесою»⁸⁹³. Правда, это был аргумент патриотический и даже, пожалуй, географический, не имевший ничего общего с теологией⁸⁹⁴, но он получил в глазах собора большую ценность и дал толчок к известному решению против Павлина. Отцы Собора в этом доводе высказали простую истину, что в делах Восточной Церкви должен иметь силу только Восток, а не Запад. Не то проповедовал Григорий Б. Во имя мира одной Церкви он склонен был подпасть давлению Запада, не видел в этом

ничего угрожающего для Востока. «Пусть, – настойчиво убеждал Отцов Собора Григорий Б., – победят нас в малом, чтобы самим нам одержать важнейшую победу»⁸⁹⁵. А если так, то совершенно неудивительно, что Отцы Собора и Григорий Б. резко разошлись по данному вопросу: они говорили на разных языках, преследовали различные цели. Если Григорию Б. важно было достигнуть только мира церковного, то Отцы Собора были более предусмотрительны к будущему: своим решением они хотели избавить Церковь от дальнейших осложнений, к чему факт с Павлином мог послужить хорошим прецедентом. «Не стадом галок в сущности были отцы собора, отвергая Павлина, а высокопарящими орлами, с выси серьезного понимания церковных дел усматривавшими, как опасно было уступить Западу даже в малом, тому Западу, который в это время начал уже показывать свои хищнические когти»⁸⁹⁶. И нужно заметить, что такая прозорливость не сразу осенила всех епископов. Сначала почувствовали всю опасность, а потому и восстали против Павлина только молодые, но вскоре к ним присоединились и старцы⁸⁹⁷, возраст которых, по-видимому, гарантировал осмотрительное отношение к делу. Вот почему речи Григория Б. не оказали своего действия на епископов, тем более что в них, кроме призыва к миру во имя мира, ясно проглядывала партийная склонность епископа столицы к Западу. Но и сам Григорий Б., насколько можно судить, не ждал добра от своих слов, так как в конце речи просит позволения себе остаться без престола⁸⁹⁸.

Так неудачно окончилась попытка Григория Б. умиротворить распри церквей. Судя по настроению Собора, можно было ожидать скорого постановления собора о назначении нового епископа Антиохии. Это действительно и случилось. Партия Мелетия поспешила избрать преемника. Выбор пал на пресвитера Флавиана, очень близкого человека умершему Мелетию⁸⁹⁹. Григорию Б. ничего другого не оставалось, как только безмолвно согласиться с решением Собора.

Дебаты по вопросу о Мелетианском расколе в Антиохийской Церкви не прошли бесследно в истории Собора. Прения о преемнике Мелетию, выбор Флавиана, были настолько бурны,

что вскоре весь Собор разделился на партии, враждебно настроенные друг против друга, хотя это, однако, и не помешало единодушному восстанию против Павлина. Сохранился один исторический документ, который вскрывает характер споров на Соборе вообще, и который отчасти может послужить живой иллюстрацией к спорам по вопросу о преемнике Мелетию. Эти споры, как известно, падают на самый разгар соборных заседаний и в связи с вопросами, поднятыми к этому времени, представляют одну из бурных страниц в истории собора. След ее остался и в кодексе Феодосия. Разумею слова сказанные Феодосием в консистории, что неприлично епископа привлекать к даче показаний⁹⁰⁰. Дело в том, что многие участники Собора, желая найти поддержку себе, обременяли уши императора доносами на своих противников⁹⁰¹. Феодосий, выведенный из терпения, категорически отказался выслушивать жалобы епископов друг на друга и заявил, что это бесчестит самое священство. Слова его получили силу закона. Было ли целью издания закона положить грани спорам о преемнике Мелетию, за отсутствием прямых данных трудно решить, но, во всяком случае, закон имеет важное значение при установке характера соборных заседаний, именно в момент, когда решалась судьба Павлина. Закон ясно свидетельствует, что в это время не только наступила рознь между Григорием Б. и остальными участниками Собора, но что и последние не менее были захвачены страстностью споров и мелкими партийными интересами.

Впрочем эта рознь была явлением чисто временным и не оказалась тормозом к успешному разбору всех дел, которые подлежали Собору. Напротив, рознь между Григорием Б. и Собором, обнаружившаяся при разборе раскола Антиохийской Церкви, для Григория Б. была очень печальной. Первое неудачное выступление с предложением принять западника Павлина произвело сильный разлад, и было как бы роковым для предстоятеля столичной кафедры. Можно было наперед сказать, что Григорию Б. никогда не добиться восстановления полного мира с епископами и что, наоборот, последние явятся сильной оппозиционной его партией. И действительно,

отношения между Григорием Б. и членами Собора стали все более обостряться, пока не порвались окончательно. В своей прощальной речи к Отцам Собора Григорий Б. указал причины этих обострений и бросил незаслуженные упреки по адресу Собора, так что им нельзя придавать исторической ценности⁹⁰². Больше того, едва ли можно думать, чтобы несходство в несущественных вопросах могло повлиять на его решение покинуть кафедру. Чтобы сделать такой серьезный шаг, Григорий должен был иметь более основательные причины – скорее идейную рознь, чем внешнюю. Творения Григория Б. дают достаточный материал по этому вопросу и ярко освещают тот внутренний разлад Григория Б. с Отцами Собора, который привел Григория Б. к мысли покинуть Собор и столичную кафедру.

Антагонизм между Отцами Собора и Григорием Б. принял острый характер там, где пришлось считаться с религиозными убеждениями той и другой стороны. В этом случае Григорий Б., очевидно со своими сторонниками, занял противоположный лагерь, чем остальные участники Собора. Что споры о вере велись на заседаниях, в этом не дает места сомнению сам Григорий Б., хотя об этом предмете он говорит достаточно туманно. Догматические споры носили горячий и беспокойный характер: Отцы Собора, как выражается Григорий Б., выказывали друг к другу полное противоборство⁹⁰³, в чем он и обличает их⁹⁰⁴. О чем же спорили Отцы? Предметы споров были самые разнообразные, как и следовало ожидать этого там, где царила полная индивидуализация мнений о религиозных вопросах. Спорили о местах Священного Писания⁹⁰⁵, о трех ипостасях⁹⁰⁶, можно ли Бога называть тварью⁹⁰⁷. Средоточием же всех споров, их центральных пунктов было учение о Св. Троице, Которую проповедовал Григорий Б. в Константинополе и за Которую он много пострадал. «Предлогом споров, – говорит сам Григорий Б., – у нас Троица, а истинной причиной невероятная вражда»⁹⁰⁸. И это происходило потому, что «прекрасный и сладкий источник древней веры, которая досточтимое естество Троицы сочетала во едино, и была некогда преподана в Никее, этот, говорю, источник веры, как

видел я, – скорбит Григорий Б., – жалким образом возмущен был солеными потоками учений, какие распространяли люди сомнительной веры, которые, держась середины, принимают всякое мнение»⁹⁰⁹. И нужно заметить, что не ко всему в этих спорах был одинаково чуток Григорий Б. Особенно сильно затрагивает мировоззрение Григория Б., по-видимому, тот спор, который вращался в сфере понятий о Св. Духе. Для Григория Б. – непреложная истина, что Дух есть Бог, и во имя ее он готов претерпеть какие угодно мучения. «Ныне, – говорит он, – возведен на престол, а наутро сводят меня с престола. В состоянии ли кто приискать на это хотя ложную причину? Они завидуют моим подвигам... А может быть предметом их нападений Дух, Дух исповедуемый Богом. Еще говорю: Ты мой Бог, и в третий раз восклицаю: Дух есть Бог. Бросайте, цельте в меня камнями»⁹¹⁰. Если здесь Григорий Б. высказывает только предположение, сам, видимо, не знает на чем ему остановиться, то в другом месте он чужд каких-либо колебаний и сомнений по вопросу о разногласиях с Отцами Собора. «Доселе ничто, – уже утверждает Григорий Б., – не приводило в колебание целую землю, как дерзновение, с каким Дух возглашаем Богом. Сие-то, как известно, и меня подвергло неблагоприятному расположению друзей».

Вопрос о Духе Св. был кардинальным предметом догматических споров на Соборе да и вообще «был одним из самых жгучих предметов как для богословского умозрения, так для всевозможных состязаний и словопрений за все время от 362 г. по 381 год»⁹¹¹. До Константиновского Собора учение о Св. Духе не было формулировано, а потому в учении о Св. Духе царило самое крайнее разнообразие мнений и понятий. Так, по свидетельству Григория Б.⁹¹², одни называли Духа действованием, другие – тварью, третьи не решались говорить ни того, ни другого, «а потому они не чтут и не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же сказать в весьма жалком расположении. Даже из признававших Его Богом одни благочестивы только в сердце, другие осмеливаются благочествовать и устами. Но слышал я о других еще более мудрых измерителях Божества, которые, хотя

согласно с нами исповедуют Трех умосозерцаемых, однако же столько разделяют их между собою, что Одного полагают беспредельным и по сущности и по силе, Другого беспредельным по силе, но не по сущности, а Третьяго ограниченного в том и другом». Отсюда на обязанности Собора лежало очень важное дело – формулировать точно учение о Св. Духе. Само собою понятно, что эта работа не могла совершиться без споров: общее явление при выяснении истины. Григорий Б. мыслил Св. Духа Богом и требовал такого признания со стороны Собора, но встретил в нем большую оппозицию. На Соборе присутствовали лица, которые не хотели принять тезиса Григория Б. Кто же они были? Сам Григорий Б. называет их людьми сомнительной веры, которые, держась середины, принимают всякое мнение. «И это было бы, – продолжает он, – всего утешительнее, если бы действительно, держались середины, а не явно предавались к противной стороне.... А мы как-то чрез меру человеколюбивы. Поставили пред алтарями проповедническую кафедру и всем вопием: «Входи сюда, кто хочет, хотя бы два и три раза переменил веру. Не благоразумное дело привязываться к одной вере, когда знаешь, что путей жизни много». Правда, что были на соборе люди, которые насильно и с трудом, потому что было у них столько дерзновения, вошли в собрание; но им извинением служит неведение зла; они уловлены были двусмысленностью учений, проповедуемое им открыто, казалось благочестивым, как порождение вовсе не походившее на своих родителей. Но этот многочисленный сброд христопродавцев тогда разве допущу на собор, когда и грязь станут примешивать к благоуханию чистаго мира; потому что худое сообщается легче, нежели доброе. Им, т. е. отцам собора, не понравился вводитель новых учений, т. е. Григорий Б.»⁹¹³. Кто же эти были епископы или, как называет их Григорий Б., христопродавцы? В своих темных выражениях Григорий Б. не дает ответа. Некоторые предполагают, что это были или ариане, или македониане⁹¹⁴. Основываясь на гипотезах, можно считать их и за аполлинариан, потому что Григорий Б., вспоминая свои неприятности в столице, именно упрекает кланяющихся

плоти⁹¹⁵. Но, приняв во внимание центральный пункт споров – учение о Св. Духе и свидетельства других историков о Соборе, будет более исторически достоверным разуместь македониан, именно ту их большую часть, которая отделилась от чистых македониан и примкнула к никейцам, но признала ли она Св. Духа единосущным Сыну, об этом история умалчивает⁹¹⁶. Несомненно одно, что эта часть македониан, близкая очень к никейцам, не имела определенного учения о Св. Духе. Что эта партия имела своих представителей на соборе, в этом нет ничего исторически невероятного. Так, если собор приложил все старания присоединить македониан, отвергавших единосущие Сына, то как же он должен был поступить с теми, кто мало чем отличался от него по вере и только в учении о Духе остановился как бы на распутьи, не зная, какую формулу считать истинной? Ответ сам по себе ясен. Способ нивелировать догматические разности путем приглашений на соборные заседания был освящен традициями прошлого⁹¹⁷. Можно думать, что Отцы Собора 381 г. надеялись этим способом добиться благоприятных результатов⁹¹⁸. Важно еще и то, что сам Григорий Б. был в сущности сторонником подобной идеи. И действительно, Григорий Б. чувствовал, что ему непременно зададут вопрос: «не сам ли ты хвалил это прежде?»⁹¹⁹. На этот раз Григорий Б. дал отрицательный ответ, по-видимому, на том основании, что худое сообщается легче, нежели доброе⁹²⁰. Собор, ясно, отнесся к вопросу иначе, чем Григорий Б. При установке учения о Духе Св. он привлек к делу и македониан и в результате формулировал это учение в иной концепции понятий, чем какую предлагал Григорий Б. Так, Собор дает такое понятие о Св. Духе, которое *implicite* заключало в себе единосущие Его с Отцом и Сыном, но не употребляет ни этого слова, ни называет Его Богом⁹²¹.

Эта рознь в понимании догматических истин, бесспорно, была серьезнее, чем несходство в разрушении практических задач. С одной стороны, она должна была сопровождаться разными резкими проявлениями обеих партий, так как им приходилось бороться за идею, а с другой стороны, она ясно показывала Григорию Б., что он одинок среди моря самых

разнообразных мнений, а потому ему нечего надеяться на торжество своей истины. Самое лучшее, что он мог сделать и сказать, так это уйти с того собрания, где его мысли не встречали радушного приема. Поступить иначе значило бы изменить себе, а этого не мог сделать согбенный трудами жизни старик. Он оставляет беспокойные соборные заседания, где он не видел ничего, кроме горя, твердо заявляя своим противникам: «скорее реки потекут вверх и огонь примет направление, противоположное обычному своему стремлению, нежели я изменю чему-либо в своем спасении»⁹²². Проникнутый желанием подальше уйти от людей, которые как будто игнорировали его воззрения на Св. Троицу, Григорий Б. хочет даже уйти из самой столицы, но слезы его нововозделанной нивы, рыдания и скорбь дорогой ему паствы заставляют его изменить суровое решение и остаться в Константинополе. Одного только не мог позволить себе Григорий Б. – это посещать собрания, где велись такие худые, по его мнению, беседы⁹²³.

Так совершился полный разрыв Григория Б. с дельцами, призванными распутать узлы церковной жизни Востока⁹²⁴. Роль Григория Б. на Соборе была окончена и навсегда, хотя он и не переставал еще номинально считаться председателем соборных заседаний. Это превосходно сознает и сам Григорий Б., когда сравнивает свое положение с разделением Авраама и Лота, которые разошлись в разные стороны⁹²⁵. Падение Григория Б. в глазах Собора и правительства стало голым фактом. Будущее Григория Б. было определено, и нужно было только время, чтобы уничтожилось и самое номинальное положение его на Соборе.

Прибытие египетских, во главе с еп. Тимофеем Александрийским, и македонских епископов во главе с Асхолием ускорило разрешение обостренных отношений между Григорием Б. и Отцами Собора в неблагоприятном для Григория Б. смысле. Те и другие епископы были на стороне Запада: первые – как состоявшие в римско-александрійском союзе, последние – как подчиненные римскому епископу. Таким образом на Соборе, в лице александрийских и македонских

епископов, появился Запад, тогда как до этого времени физиономия Собора носила чисто восточный характер. Позднее приглашение элементов, стоявших на стороне Запада можно назвать только «умным»,⁹²⁶ потому что такие дела, как осуждение Максима, креатуры Александрии, и избрание Флавиана, вопреки Павлину, едва ли Собор окончил бы с успехом в присутствии Запада. На долю вновь приглашенных выпала благородная миссия – внести мир на соборные заседания, потому что раздоры сильно тормозили деятельность Собора⁹²⁷. Казалось бы, что свежий элемент способен будет занять нейтральное место, явиться беспристрастным судьей, но на деле вышло иначе. Познакомившись с делами Собора, новоприбывшие узнали, что дело Максима, очень интересовавшее их, уже решено, а равным образом и избран Флавиан, как протест Востока Западу. То и другое не могло понравиться им. Это неудовольствие сразу поставило египетских и македонских епископов в оппозицию деятельности Собора. Началась новая эра в истории II Вселенского Собора: Запад активно выступил против Востока. Передавая первое впечатление, произведенное новоприбывшими епископами, Григорий Б. замечает, что они повеяли на меня чем-то западным и суровым. Им противостал сонм высокомудрствующих с Востока. Те и другие сошлись между собою (скажу нечто в подражание трагикам), как вевери, остря друг на друга свирепые зубы и искошая огненные очи⁹²⁸. И это впечатление, действительно, не обмануло св. Григория. Призванные миротворцы не только не уничтожили распрей, но еще и сами дали толчок к новым раздорам и формально разошлись с собором. Не говоря уже о том, что они разошлись с большинством участников Собора по вопросу о замещении Антиохийской кафедры Флавианом вместо Павлина, которого они считали сторонником своих идей, но даже к избранию Григория Б. они отнеслись более чем скептически⁹²⁹, хотя, по существу дела, Григорий Б. мог рассчитывать, что новая партия поддержит его, как восставшего против избрания Флавиана⁹³⁰. Случилось наоборот. Египетские епископы прямо сочли личной обидой для Александрии, что был отвергнут ее ставленник –

Максим Циник. Неудивительно, что они решили прежде всего исследовать это дело, желая как-нибудь реабилитировать своего клиента. Разбирая дело Григория Б., но руководясь в этом случае, по ироническому замечанию последнего, более раздражением нежели разумом, они усмотрели в нем нечто весьма горькое⁹³¹ – нарушение основных церковных канонов, а в частности XV Канона I Вселенского Собора. Впрочем, в личной беседе с Григорием Б. они выяснили ему, что так поступали не по вражде к нему и не по желанию скорее увидеть престол праздным для других, но чтобы привести в затруднение возводивших его на престол⁹³². Хотя такое освещение дела говорило в пользу Григория Б., однако он не мог остаться слепым к тому, что семенем вражды являлся прежде всего и более всего он сам. Спрашивается, как отнесся Собор к этому протесту прибывших епископов? По свидетельству Феодорита, Отцы Собора разделились на две партии: на сторонников и противников Григория Б. Первые, среди которых насчитывалось много славных имен, «отделились от египетских епископов, и с великим Григорием составляли особая торжественные собрания»⁹³³. Последние, т. е. египетские епископы, продолжали свою оппозиционную работу независимо, видимо, от остального Собора. Таким образом, на Соборе произошло пагубное для дела разделение, которое обострило еще более отношения и дало повод к новым неприязненным столкновениям. «Долго ли, – спрашивает Григорий Б., – будут смеяться над нами, как над людьми неукротимыми, которые научились одному только – дышать ссорами?»⁹³⁴. «Ведь крайне нелепо нападать друг на друга и тем ослаблять собственную свою силу»⁹³⁵. Григорий Б. прекрасно понимал, к чему могли повести ожесточенные споры о деле его и что он является единственной причиной разделения между Востоком и Западом. Горькая действительность не ждала и властно требовала его вмешательства. Ему оставалось одно из двух: или упорно отстаивать свое место в столице, или уйти и тем примирить восточных епископов с западными. Последний путь разрешения спорного вопроса взял перевес над другими сторонними соображениями: Григорий Б. пожелал «стать вторым Ионой и,

чтобы успокоить бурю, хотя и невиновный в волнении моря, решил принести себя в жертву за корабль церкви»⁹³⁶. В одном соборном заседании, уловив удобный момент, Григорий Б. привел в исполнение свое намерение, обратившись к Отцам Собора с краткой, но сильной речью. Отметив в ней, что его дело не заслуживает внимания такого Собора, задачи которого выше будничных вопросов, Григорий Б. просил прекратить ссоры, а его, как камень преткновения, исключить из клира Константинопольской Церкви⁹³⁷. Так, признав свое дело второстепенным, которое не может быть поставлено на одну линию с делами богоугодными, подлежавшими ведению Собора, Григорий Б. добровольно оставил свою позицию, казавшуюся ему столь прочной.

Услышав от Григория Б. о твердом его решении сложить с себя обязанности епископа столицы, Отцы Собора, по-видимому, из чувства деликатности в присутствии Григория Б. «уклонились от решительного слова»⁹³⁸. Со смешанным чувством радости и печали покинул Григорий Б. Собор. Так, с одной стороны, он радовался, что получил возможность предаться отдыху от трудов, а с другой – скорбел за неизвестную участь народа⁹³⁹. Между тем Собор, воспользовавшись уходом Григория Б., возвратился к его делу и, как иронизирует Св. Отец, почтил его отставку беспрекословным согласием⁹⁴⁰. «Так отечество вознаграждает друзей!» Впрочем не все отнеслись безучастно к такому обороту дела. Решение Собора крайне поразило епископов, приверженцев Григория Б. Свой протест решению Собора они выразили тем, что оставили зал заседаний⁹⁴¹, но это был бессильный протест бессильного меньшинства, который не мог повлиять на дальнейший ход событий. Так закончилась на Соборе священная война (*ἱερός πόλεμος*) между Востоком и Западом, как метко характеризует сам Григорий Б. последний разлад на Соборе⁹⁴².

Надежды Григория Б. на Собор рухнули. Теперь ему ничего не осталось другого, как обратиться к последней инстанции – к императору, на покровительство которого он, по-видимому, имел достаточно оснований рассчитывать. Явившись к

императору, Григорий Б. произнес речь, в которой просил у императора очень малого: «даруй мне одно, дозвожь уступить несколько зависти»⁹⁴³. Речь не произвела впечатления на Феодосия в пользу Григория Б. Правда, император рукоплескал, рукоплескали и другие⁹⁴⁴, но на этом, кажется, все и кончилось. Соборные неурядицы уже успели утомить Феодосия, и не в его целях было поддерживать дальше обостренное положение на Соборе и в Константинопольской Церкви. Кроме того, Григорий Б. сам был слишком серьезен, слишком неподвижен, слишком аскетичен, слишком – можно сказать – непрактичен для того, чтобы быть столичным епископом⁹⁴⁵. Прямой, часто раздражительный до резкости, а главное, неспособный взвешивать практическую ценность обстоятельств и времени, Григорий Б. оказался непригодным в придворной обстановке, где именно больше всего требовалось стоять в курсе дворцовой политики⁹⁴⁶. При таком характере Григория Б. между императором и им, разумеется, не могли установиться близкие отношения, а официально-холодные. Неудивительно, что Феодосий В. так равнодушно отнесся к уходу Григория Б., не сделал хотя бы во имя простой вежливости ни малейшей попытки удержать столичного епископа. Судьба Григория Б. решилась. Вероятно после прощальной речи⁹⁴⁷, а во всяком случае до избрания своего преемника, в которой он выяснил причины своего отказа от кафедры⁹⁴⁸, Григорий Б. покинул негостеприимную столицу. «Изнемог пастырь, – говорил он, отправляясь в добровольную ссылку, – долгое время боровшийся с губительными волками и препиравшийся с пастырями; нет уже бодрости в моих согбенных членах; едва перевожу дыхание, подавленный трудами и общим бесславием»⁹⁴⁹.

Уход Григория Б. снова поставил на очереди старый вопрос – выбор епископа для столицы. Выбор пал на сенатора Нектария. История избрания Нектария, как она сохранилась в исторических документах, заставляет желать большего: она темна и противоречива, причем детали избрания совершенно ускользают от взоров исследователя⁹⁵⁰. Правда, церковный историк Созомен⁹⁵¹ предлагает обстоятельный и оригинальный

рассказ, но этот рассказ полон легендарных вымыслов⁹⁵². Отсюда, ценность его только в том, что читается между строками. В виду характерности рассказа, передаваемого Созоменом, мы изложим его подробно.

В бытность свою еще в Константинополе Григорий Б. на вопрос о своем преемнике дал очень мудрый ответ: «Узрит Господь Себе пастыря для начальствования». Эту идею прекрасно усвоил себе историк Созомен, проводя целиком в своем рассказе об избрании Нектария одну мысль, что будто бы Бог указал достойного преемника Григорию Б. в лице Нектария. Впрочем старания Созомена мало достигают цели: в рассказе чувствуется натянутость, и идея Промысла стушевывается перед тою ролью, какую сыграл Феодосий в избрании Нектария.

Дело было так. Когда Григорий Б. оставил кафедру, Феодосий увещевал членов Собора внимательнее отнестись к данному вопросу и сделать тщательное исследование о человеке, достойном епископского сана⁹⁵³. Собор занялся трудным делом – выбором достойного преемника Григорию Б. Много епископов, по-видимому, выставило свою кандидатуру на столичную кафедру. Феодосий приказал составить списки намеченных кандидатов и подать ему⁹⁵⁴. В списки попал и Нектарий, но, удивительно, по странному и случайному стечению обстоятельств. Однажды, рассказывает Созомен, Нектарий пред отъездом на родину зашел к Диодору, еп. Тарсийскому, и счастливо для себя попал именно в тот момент, когда Диодор, по выражению историка, «размышлял, кого бы предложить для столь желаемой кафедры». Немного оказалось нужным Диодору, чтобы остановить свой благосклонный выбор на Нектарии. «Взглянув на Нектария, Диодор нашел его достойным епископства и мысленно тотчас дал голос в его пользу, ибо увидел и седину мужа и лице, приличное священному сану». Диодор о своем выборе поведал епископу Антиохии, очевидно Оптиму, епископу Антиохии Писидийской, так как в это время в Антиохии Сирийской еще не было епископа, и представил ему Нектария. Сначала Оптим Антиохийский рассмеялся, но потом дал слово поддержать кандидатуру Нектария. Имя Нектария внесли в списки, которые

и были представлены Феодосию. Получив списки, Феодосий занялся их исследованием. На имени «Нектарий» император почему-то остановился и, задумавшись, передает историк, долго рассуждал сам с собою, держа палец на последней подписи⁹⁵⁵. Как ни были продолжительны размышления Феодосия В., все-таки он избрал Нектария, что общество сочло прямо за чудо. Вскоре горькое разочарование постигло тех, кто в избрании Нектария видел чудо. Стало известно, что Нектарий еще не крещен, о чем даже не знал сам Диодор. «Впрочем, – смиренно объясняет историк, – такое событие произошло не без воли Божией»⁹⁵⁶. Как бы то ни было, оно встретило много возражений со стороны епископов⁹⁵⁷. Но уже было поздно: император не обратил внимания на их протест и не отменил своего решения, в чем историк также видит действие воли Бога⁹⁵⁸. Страх пред гневом императора заставил смириться их и согласиться с его выбором⁹⁵⁹.

Такова наивная фабула рассказа. Сам Созомен признается, что он передал историю избрания Нектария только по слухам. Если отвергнуть все, что создано слухами, а может быть и воображением писателя, и считаться только с голыми фактами, то получится картина избрания, чуждая вмешательства чуда. В епископы Константинополя избирается претор столицы, близко стоявший к императору, избирается, в чем не оставляет никакого сомнения свидетельство Созомена, именно по воле Феодосия, вопреки протестам некоторых епископов. Какие мотивы руководили Феодосием, трудно установить. Во всяком случае выбор Нектария не был беспочвенным: как высшего ранга чиновник Нектарий был близко знаком Феодосию, и последний хорошо знал его кроткий нрав⁹⁶⁰. Участие Диодора Тарсийского, Оптимы Антиохийского в избрании Нектария в свою очередь не представляет ничего невероятного. Рекомендация их могла и обратить внимание Феодосия на Нектария как возможного кандидата в епископы столицы или еще более утвердить императора в намерении предоставить кафедру Нектария. Как бы то ни было, факт остается фактом: Нектария избрал Феодосий⁹⁶¹.

Что же касается биографии Нектария, то она очень проста. Родом из Киликии, Нектарий представлял собою в полном смысле светского чиновника высшего ранга⁹⁶². Молодость свою Нектарий провел бурно⁹⁶³, но в момент избрания был уже в том возрасте, который давал право надеяться, что Нектарий не пойдет по пути увлечений и излишеств. Церковные историки называют Нектария «человеком самым кротким, добрым и достойным»⁹⁶⁴. Правда, богословских познаний Нектарий не имел никаких: он был человек более благочестивый, чем ученый, более преданный политическим делам, чем материям веры⁹⁶⁵. Впоследствии Нектарий изучал обязанности священства под руководством епископа Кириака⁹⁶⁶, но сомнительно, чтобы он мог глубоко их усвоить⁹⁶⁷. Во всяком случае он *прижился* к кафедре и никогда не возбуждал неудовольствия императора.

Под председательством епископа Нектария продолжал и закончил свою деятельность II Вселенский Собор⁹⁶⁸. В июле месяце соборные заседания прекратились. Отцы Собора все дела заседаний вместе с письмом отправили к Феодосию, прося его подтвердить их или, как они выражаются, приложить печать к тому, что определено⁹⁶⁹. Как бы в ответ на послание отцов Феодосий 30 июля 381 г. издал свой второй эдикт о вере, которым формально закончился Второй Вселенский Собор и который представляет собою *terminus ad quem*.

«Повелеваем, гласил эдикт, все церкви передать тем епископам, которые исповедуют Отца и Сына и Св. Духа равного величества, силы и славы, не производя никакого несогласия нечестивым разделением, но исповедуют чин Троицы признанием Лиц и единством Божества, а именно тем, кто находится в общении с Нектарием, епископом Константинопольской церкви, Тимофеем Александрийским, Пелагием Лаодикийским, Диодором Тарсийским, Амфилохием Иконийским, Оптимом Антиохийским, Гелладием Кесарийским, Отреем Мелитенским, Григорием Нисским, Терением, епископом Скифии, и Мармарием Маркианопольским (всех 11)⁹⁷⁰. Всех же, которые разнятся с указанными, повелеваем как явных еретиков изгнать из церквей и не оставлять

совершенно этим возможности сохранять начальство над церквами, но чтобы пребывало чистое священство истинной и никейской веры и не оставалось после издания формы нашего правила места к коварному извращению»⁹⁷¹.

Этот эдикт является замечательным как радикальная перемена церковно-политической программы Феодосия.⁹⁷² Сходный с эдиктом 27 февраля 380 г., новый эдикт, по справедливому мнению Лоофса, следует признать исправленной редакцией первого. И это исправление было следствием более близкого знакомства Феодосия с положением восточных дел⁹⁷³. Первый эдикт о вере⁹⁷⁴, обязанный своей редакцией влиянию Асхолия, носит все черты влияния западного богословия: как критерий веры в нем указаны епископы Дамас и Петр Александрийский. Применение на практике этого закона, изданного Феодосием только по незнанию Востока, могла повести к очень печальным последствиям. В 381 г. положение дел значительно изменилось. Второй Вселенский Собор, как выразитель восточного богословия, открыл глаза императору. Второй эдикт о вере теперь является живой иллюстрацией к тому православию, какое одержало решительную победу на Соборе. Рим здесь уже не упоминается, а для Александрии отводится только Египет, как сфера ее влияния. Феодосий указывает другие имена епископов, как критерий веры, и открыто выступает за новоникейцев. Замечательно однако, что между епископами не упомянуты имена Павлина и Флавиана. По-видимому, Феодосий не терял надежды на примирение, а во всяком случае желал избежать осложнений на почве епископских счетов и недоразумений⁹⁷⁵. Значение эдикта достаточно объясняет его издание. Обнародуя эдикт, Феодосий, по-видимому, преследовал только одно: дать для всеобщего употребления свод истин, санкционированных Собором и тем самым приобщить их к государственным постановлениям, строго обязательным для всех подданных восточной империи, чего, разумеется, не мог сделать собор, да и не мог пытаться по смыслу своей задачи. Издание эдикта, более того можно сказать, было единственным способом закрепить дело Собора и

единственным средством уверить все провинции Востока в торжестве восточного догматического учения⁹⁷⁶. Под чьим влиянием, наконец, был издан эдикт, нельзя установить фактически. Между тем, судя по содержанию эдикта, а особенно по указанию 11-ти епископов как «центров общения», естественно заключать, что, по крайней мере, редакция закона был делом человека, который близко стоял к кормилу Церкви. Намек на разрешение этого вопроса предлагает Сократ, не различая в своем повествовании резко декретов Собора и указа императора⁹⁷⁷. Остается допустить, что Отцы Собора, а может быть только некоторые из них, по поручению Феодосия и составили эдикт в том духе, в каком требовали обстоятельства времени и перевес восточного богословия над влиянием западного богословия.

По издании эдикта, прибавляет Созомен, Отцы Собора разъехались на места своего служения⁹⁷⁸.

Излагая историю Второго Вселенского Собора, нельзя пройти молчанием догматической его деятельности, памятником которой служит так называемый Никео-Константинопольский Символ⁹⁷⁹. Из всех Символов, какие создала в древности религиозная мысль, Константинопольский может быть назван действительно Вселенским, так как и до сих пор он является единственным официальным Символом у всех христианских обществ, несмотря на все разнообразие их догматических воззрений. Жизненное значение Константинопольского Символа и было тем двигателем, который побуждал историков решить вопрос о происхождении его, т. е. дать ответ на вопрос: принадлежит ли Символ Константинопольскому Собору или нет? Прежде чем перейти к вопросу о происхождении «нашего символа» мы считаем необходимым оговориться, что мы ставим себе целью только изложение истории вопроса о происхождении символа при свете современных церковно-исторических изысканий.

Вопрос о происхождении Константинопольского Символа находится в исключительно-печальном положении: в официальных документах Собора 381 г. нет прямого указания, что Символ принадлежит этому Собору. Впервые это положение

было высказано на Халкидонском Соборе и документально подтверждено. Здесь лежит гарантия того, что древность не отделяла Символ от Собора 381 г. Что Символ принадлежит именно Собору 381 г. – это отчасти отразилось и на предании древности. Так, по свидетельству Никифора Каллиста, отцы II Вселенского Собора внесли в Никейский Символ прибавление о Духе Св., составленное Григорием Нисским⁹⁸⁰. Наоборот, Марк Евгений на Соборе Флорентийском заявил, что творцом Константинопольского Символа был Григорий Богослов⁹⁸¹. Оба эти свидетельства никогда не пользовались доверием науки, но в данном случае важны не столько они сами по себе, сколько то, что они не отделяют Символ от Второго Вселенского Собора. Равным образом пасхальная⁹⁸² и сирийская⁹⁸³ хроники и Феофан⁹⁸⁴ передают, что Константинопольский Символ был составлен на Соборе 381 года. Вот все положительные данные в пользу принадлежности Символа Собору. Как ни незначительны они, тем не менее в церковно-исторической науке они создали период, когда подлинная принадлежность Символа Второму Вселенскому Собору не возбуждала никаких сомнений и получила значение традиционного мнения. Это мнение прочно держалось в науке до конца XVIII века и его разделяли не только католические богословы, но и видные протестантские, как например: Kurtz, Guericke, Hahenbach и даже Hahn в своей библиотеке, вышедшей в свет в 1842 году⁹⁸⁵. Однако традиция не восторжествовала и уступила место отрицательному взгляду, который знаменует второй период в истории вопроса о происхождении Константинопольского Символа. Начало отрицательному отношению к Константинопольскому Символу было положено Тильмоном⁹⁸⁶, а точнее наблюдение, сделанное им, что из двух Символов, помещенных Епифанием в Анкорате, более краткий аналогичен Символу Константинопольскому, а так как Анкорат был закончен не позднее 373–374 гг., то очевидно, что Константинопольский Собор, если он действительно издал какой-нибудь Символ, обнародовал Символ, находившийся в церковном употреблении за 7–8 лет до Собора⁹⁸⁷. Наблюдением Тильмона воспользовались Каспари⁹⁸⁸, Хорт и наконец Гарнак⁹⁸⁹, который

создал научную теорию происхождения Константинопольского Символа, вошедшую как неоспоримый факт не только во все учебники, но даже в специальные исследования о Символе⁹⁹⁰ и в лекции германских профессоров. Сущность Хорто-Гарнаковской теории такова⁹⁹¹. Константинопольский Собор 381 г. не составлял, да и не мог составить того Символа, который известен под именем Никео-Константинопольского. Внешние основания для этого утверждения: 1) Собор не был вселенским и определения его не были признаны всей Церковью; 2) Каноны Собора не встречаются в древнейших греческих кодексах, и когда они впервые появляются на свете, они присоединяются к актам Халкидонского Собора, – факт, говорящий за то, что Константинопольский Собор получил всеобщее признание только в половине V века; 3) Среди остатков памятников Собора нет Символа. Историки Сократ, Созомен и Феодорит⁹⁹² говорят только об утверждении Никейского Символа, а Первое правило Собора гласит: «вера 318 отцев, собиравшихся в Никее вифинской да не отменяется, но да пребывает господствующей». Еще важнее то, что Григорий Наз., который сам был на Соборе, в своем письме к Кледонию⁹⁹³, написанном после окончания Собора, упоминает исключительно Никейский Символ и ничего не говорит о дополнении или составлении нового Символа. Этот *argumentum e silentio* уничтожает традиционный взгляд на Символ, так как в том же письме Григорий Б. признает неполноту Никейского Символа в учении о Св. Духе; 4) Запад высказал немало упреков по адресу Константинопольского Собора, но эти упреки не касаются дополнения или составления нового Символа. Сами восточные епископы в своем письме 382 г. Западу указывают на Никейский Символ⁹⁹⁴, как на вполне достаточный для крещения. Ефесский собор 381 г. на первом заседании прочитал Никейский Символ, а умолчал совершенно о Константинопольском; то же наблюдалось и на разбойничьем Соборе 449 г. Одним словом, с 381 г. по 451 г. ни на Востоке, ни на Западе, ни в каких актах, ни у церковных, ни у еретических писателей не встречается Константинопольский Символ, равно как никаких следов о том,

чтобы Константинопольский Символ употреблялся где-либо как крещальный.

Что же касается внутренних оснований, то они сводятся к сравнению Константинопольского Символа с Никейским. Сравнив эти два Символа, замечает Гарнак, мы найдем: расширение 3 члена, 4 выпуска, 10 прибавок и 5 стилистических изменений; т. е. из 178 слов Константинопольского Символа только 33 остались в том виде, как они стоят в Никейском. Отсюда, не будет преднамеренным утверждение, что Константинопольский Символ есть совершенно самостоятельный новый Символ с никейским отпечатком или в основании его лежит другой, более древний крещальный Символ, который только никейски исправлен. Эта вероятность находит подтверждение себе в прибавках, опущениях и в особой редакции члена о Св. Духе⁹⁹⁵.

Спрашивается, какой же древний крещальный Символ лег в основание Константинопольского? Такой Символ мы имеем в Анкорате Епифания. Еще Каспари заметил, что Епифаний не сам составил этот символ: он передает его для церковного употребления как Символ, дошедший до нас в качестве уважаемого исповедания, и о происхождении его замечает: «эта вера передана нам от святых апостолов и в церкви святого града от всех вместе святых епископов числом свыше трехсот десяти». Сличая Символ Епифания с древними Символами, Герхард Фоссий удивился сходству его с Символом Иерусалимской Церкви. Хорт довел это до очевидности. В результате Константинопольский Символ есть не что иное как крещальный Символ Иерусалимской Церкви с никейскими прибавками и с Правилom веры о Св. Духе. Первый и второй члены Символа до слов *ἰὼν αἰῶνων* буквально идентичны с Символом Иерусалимским. Третья часть Символа о Св. Духе значительно расширена, но иерусалимский базис достаточно ясен. Все отступления в этой части Константинопольского Символа объясняются влиянием двух Символов со стороны, из которых один находится в апостольских постановлениях, а другой употреблялся в Антиохийской Церкви. Новые предикаты в приложении к Св. Духу исторически выясняются чрез сравнение их с посланием Афанасия к Серапиону. Итак, в

Символе Епифания мы имеем оживший древне-иерусалимский Символ, пересмотренный между 362–373 годами, т. е. в тот момент, который характеризуется творчеством отдельных восточных церквей. Пересмотр же Символа совершил, по мнению Хорта, Кирилл Иерусалимский.

Каким же образом Символ Епифаниевский всплыл на поверхности истории под именем Константинопольского и достиг общецерковного значения? История Символа в Церкви, замечает Гарнак, является одной из редких загадок, разрешение которой очень трудно. Несмотря на это заявление, разрешение дается, правда, чисто гипотетическое, что сознает и сам Гарнак. История Символа тесно связана с историей Собора, который получил титул Вселенского со времени Халкидонского Собора. Задачу провозглашения Собора 381 г. Вселенским, можно утверждать, взял на себя Константинопольский Патриарх, достигший к этому времени первенства над патриархами Александрии и Антиохии, запятнавшими себя связью с монофизитством. Теперь в интересах Константинопольского Патриарха и византийского двора было объявить Собор 381 г. равным Никейскому, как созванный Феодосием – вторым Константином – и установивший 3-й Канон. Одним словом, мотивы провозгласить не принадлежавший Собору Символ подлинным были достаточно серьезные. Так совершился подлог, и судя по тому, что он впервые появляется в актах Халкидонского Собора, по всей вероятности, незадолго до этого Собора, и притом в Константинополе. Чтобы уяснить это, Гарнак предлагает такую гипотезу: «Несомненно, – говорит он, – что собор 381 года издал определения о Св. Духе, помещенные в томе, не дошедшем до нас, и подтвердил неизменность Никейского символа». С течением времени, особенно в Константинополе, стала сильно чувствоваться неполнота Никейского Символа, не имевшего истинного учения о Св. Духе и антиаполлинаристических выражений. Таким образом созрела потребность расширить Символ. Для этой цели решили провозгласить Иерусалимский Символ в его первоначальном виде Символом Собора 381 г., очевидно, вследствие связи Иерусалимского Символа с Собором 381 г. Известно, что на

Соборе присутствовал Кирилл Иерусалимский, который, защищая свое православие, вероятно, и прочитал свой Символ на Соборе, а последний присоединил его к своим актам. Когда же почувствовалась нужда в более полном Символе, чем Никейский, Символ Кирилла и был извлечен на свет под именем Символа Константинопольского, который следовательно есть апокриф.

Эта Хорто-Гарнаковская теория не была последним словом в западной науке, сказанным по вопросу о происхождении Константинопольского Символа. Недостатки теории вызвали возражения⁹⁹⁶, но последние имели своей главной целью не защитить подлинность Символа, а скорее указать недостатки Хорто-Гарнаковской теории и побудить последующих исследователей к большей основательности. И действительно, кроме кратких замечаний по адресу Хорто-Гарнаковской теории мы встречаем в западной науке новую попытку более научно-основательно объяснить происхождение Константинопольского Символа. Эта попытка принадлежит приват-доценту Лейпцигского Университета Кунце⁹⁹⁷ и предложена им в виде новой теории, построенной с большею историческою вероятностью, чем теория Хорто-Гарнака. Сущность гипотезы Кунце сводится к следующему. Известный аскет Нил Синаид в своих сочинениях цитирует выражения, близкие к Константинопольскому Символу. Из того же, что Нил занимал должность экзарха в Константинополе и здесь был крещен, Кунце заключает, что вероятно, в конце IV в. Константинопольский Символ был крещальным в столице империи. Объясняя же появление этого Символа в столице, Кунце пользуется такими доводами. Известно, что вместо Григория Б. был избран Нектарий, родом из Тарса в Киликии. Он не был крещен. Если мы заметим, что Собор около того времени осудил ереси, то станет ясным, что и от Нектария должны были потребовать вероизложение, в котором бы отвергались ереси, осужденные Собором. Возможно, что Диодор Тарсийский, руководивший крещением Нектария, и сообщил последнему Символ Епифания. Мог ли быть известен этот Символ в Тарсе? Киликия лежала близко к Кипру, и Символ

Епифания принят был в Памфилии. Отсюда, нет невероятного, что символ проник и в Киликию. Далее, на соборе в 383 г., когда Феодосий потребовал вероизложения от всех партий, Нектарий, не получивший богословского образования, очевидно, представил Епифаниевский символ. Император одобрил этот Символ, и быть может, с этого времени он сделался крещальным в Константинополе. Итак, Константинопольский Символ не есть Символ 381 г., а 383 г., принесен он был из Киликии и стоит в тесной связи с Символом Епифания.

Что же касается научной состоятельности теории Хорто-Гарнаковской и Кунце, то, не входя в детальный разбор их, что было бы только повторением сказанного до нас⁹⁹⁸, мы остановимся на самом главном пункте, на котором основывается та и другая гипотеза. Таким пунктом для них является существование в Анкорате так называемого Епифаниевского Символа. Церковно-историческая критика не всегда так доверчиво принимала Символ Епифания, как это сделали Хорт, Гарнак и Кунце: она справедливо, в лице некоторых ученых, заподозрила его подлинность⁹⁹⁹. Критическое изучение Епифаниевского Символа и сличение с Символом Никейским привело к неожиданным, но блестящим результатам: «так называемого Епифаниевского символа никогда не существовало в качестве особой редакции; в относящемся сюда месте «Анкората» первоначально стоял символ Никейский, интерполированный неизвестным лицом посредством вставок всех выражений, отличающих константинопольское вероизложение от никейского, – вероятно, уже после Халкидонского собора»¹⁰⁰⁰. Следовательно, не Константинопольский Символ есть апокриф, а скорее Символ Епифаниевский. При таком обороте дела теории Хорта-Гарнака и Кунце со всеми своими побочными аргументами падают сами собою, как лишенные своего базиса. А если так, то приходится возвратиться к традиционному мнению, что Константинопольский Символ был составлен и утвержден именно на Соборе 381 года, и в самых источниках, относящихся к Собору, попытаться найти данные для этого мнения.

Источники согласно свидетельствуют, что Собор 381 года подтвердил Никейский Символ, но этим его деятельность не закончилась. В своем послании к императору Феодосию Отцы Собора пишут: «мы изrekli краткия определения (συντόμοις ὅροις)» и тотчас непосредственно прибавляют об утверждении веры Никейских отцов и отвержении с внешнею клятвою и отрицанием ересей, появившихся после нее¹⁰⁰¹. Что следует разумеать под краткими определениями? Под этими догматическими определениями нельзя разумеать канонов собора, так как отцы собора ясно отличают их от канонов: «кроме того для правильного установления и учреждения дисциплины церковной мы утвердили ясные каноны»¹⁰⁰². Равным образом под ними нельзя понимать и Первый канон, в котором содержатся анафематствования, уже потому одному, что Первый канон не может быть разложен на составные части, из которых одна представляла бы положительную часть (подтверждение Никейской веры), а другая – отрицательную (осуждение противных прений). Канону, взятому в отдельности, скорее приличествует название «определение», чем «определения»¹⁰⁰³. Было бы ошибочно краткие определения отождествлять и с Никейским Символом, потому что этот Символ *изречен*, с одной стороны, не отцами II Вселенского Собора. С другой стороны, почему Собор определенно говорит о Никейском Символе и еще о каких-то « σύντομοι ὅροις», и если под этими σύντομοι ὅροις разумеется действительно только Символ Никейский, то почему Собор лишил его исторического имени, а придумал какое-то новое название?¹⁰⁰⁴ Намек, что необходимо разумеать под краткими определениями, мы находим в послании на Запад Собора 382 г. Предложив вниманию епископов Запада учение о Св. Троице, Отцы Константинопольского Собора заканчивают: «такова в главных чертах искренно проповедуемая нами вера. Более же (ἐπὶ πλεῖον) в отношении к ней вы можете узнать наши души, если удостоите прочитать ее в том свитке, который написан бывшим в Антиохии собором, либо в том, который прошлаго года издан вселенским собором. В них мы пространнее (πλεονέκτερον) исповедывали свою веру и письменно анафематствовали

недавно возникшая ересь»¹⁰⁰⁵. Ценность этого свидетельства можно установить сравнением с тем, что Отцы Собора говорят о Никейском Символе. О вере, утвержденной 318-ю отцами в Никее, отцы Собора заявляют, что эту веру «должно принимать и вам и нам, и всем, кто не извратил слов истинной веры». Затем Отцы Собора в существенных чертах излагают свою веру и настолько ясно и отчетливо, что, по-видимому, ими сказано все, что можно было сказать по догматическим вопросам того времени. Но Отцы Собора не довольствуются этим и предлагают западным епископам, если они пожелают подробно ознакомиться с их догматическими воззрениями, прочитать τόμος, изданный Собором 381 г. и представляющий собою более пространное (πλάτυτέρον) изложение веры. Отсюда само собою вытекает: 1) τόμος по своему содержанию представлял нечто большее, чем Никейский Символ; 2) τόμος содержал в себе σύντομοι ὅροι или ту веру, которую Собор 381 года изложил *пространнее*, чем как она заключается в Никейском Символе¹⁰⁰⁶.

Но если Собор 381 г. занимался формулированием догматических пунктов и изложил их пространнее по сравнению с Никейским Символом, то ясно, на Соборе должны были вестись прения о вере, особенно о тех предметах, которые представляли жгучий интерес момента. И действительно, что мы уже видели, следы рассуждений о вере сохранились в творениях Григория Б., который притом утверждает, что центральным пунктом прений было учение о Св. Духе. Лучшего иного документального комментария по отношению к прениям нельзя указать, как только Константинопольский Символ¹⁰⁰⁷, в котором мы находим формулу учения о Св. Духе.

Отцы Собора не ограничились изложением учения о Св. Духе. Григорий Б. достаточно ясно свидетельствует, что они подвергли пересмотру весь Никейский Символ как мало удовлетворявший потребностям времени. «Сладкий и прекрасный источник древней веры, – говорит он, – проповеданный в Никее, как видел я, возмущен был солеными потоками учений». Спрашивается, возможны ли были исторически пересмотр и дополнение Никейского символа?

Запад, в богослужебной практике которого продолжал сохраняться Апостольский символ, мог безразлично смотреть на это. Египет и Александрия как из уважения к памяти Афанасия, так и для поддержания своего влияния в церкви, естественно, должны были смотреть на Никейский символ, как на нечто неизменное, раз навсегда данное¹⁰⁰⁸. Наоборот, на Востоке уважение к букве Никейского символа не носило характера строгого и узкого педантизма. Эпоха между 360–400 гг. в истории Восточной Церкви является временем развития символьного творчества. Известно, что Мелетий Антиохийский и Евсевий Самосатский были творцами новых пересмотренных Символов. Равным образом и Символ Никейский не остался в той форме, в какую его отлили Отцы Никейского Собора. Отдельные Церкви пересматривают свои крещальные Символы, как более приспособленные к богослужебной практике, чем Никейский, и видоизменяют их путем внесения Никейской терминологии. В послании омиусиан к папе Либерию мы находим уже Никейский Символ без слов *ἐκ οὐσίας*¹⁰⁰⁹. Отсюда, нет ничего исторически невероятного, что Отцы Константинопольского Собора 381 г. приступили к пересмотру и дополнению Никейского Символа, что прямо вызывалось нуждами времени – развитием духоборчества, маркеллианства и аполлинарианства. Победа учения о Св. Троице на Соборе 381 г. требовала более пространный изложения веры, что и сделал Собор. Мало того, Никейский Символ, в котором отсутствовали члены о Церкви, крещении, воскресении мертвых и будущей жизни, мало был пригоден для крещальной практики. Новые рецензии местных символов в никейском духе, предпринятые отдельными восточными церквами, имели своей целью ввести важнейшие пункты Никейской веры в богослужебную практику. На одной линии с этими рецензиями стоит и Константинопольский Символ¹⁰¹⁰. Приступив к новой рецензии Никейского Символа, Собор 381 г., можно думать, не ставил себе целью произвести полную замену чистого Никейского вновь отредактированным и дополненным Символом. «Цель собора была другая. Извлеки из Никейского символа все, что было в нем лучшего и истинного в догматическом

отношении, пополнив его необходимыми поправками для устранения возникших после него лжеучений и присоединив к нему необходимые члены, встречающиеся в каждом крещальном вероизложении, он хотел создать такой символ, который одновременно совмещал бы в себе и все важнейшие догматические истины богословия и все главные пункты веры и, быть может, думал объединить около него все восточные церкви»¹⁰¹¹.

Но если Собору 381 г. принадлежит действительно Символ Константинопольский, то почему, спрашивается, только в актах Халкидонского Собора мы встречаемся с ним, как с официальным документом, а промежуток от 381 до 451 гг. не представляет следов существования Символа? По-видимому, довольно веское возражение в устах Хорта, Гарнака, на самом же деле разбивается легко. Судьба Символа тесно связана с судьбой Собора. Отсюда ясно, что Символ мог встретить официальное подтверждение только тогда, когда Собор был признан Вселенским, а это случилось на Соборе 451 г. Но мало того. Нельзя утверждать, что от 381 г. до 451 г. не сохранилось никаких следов Символа. Правда, мы не встречаем следов торжественного выступления Константинопольского Символа на историческую арену, но все-таки можно найти более или менее отчетливые следы существования его в церковной жизни. Так, следы Константинопольского Символа уже встречаются в диалогах о Св. Троице, приписываемых Афанасию, в сочинениях Нила Синайского, в Символе, цитируемом Несторием, Феодоритом Кирским, Проклом, архиепископом Константинопольским и преемником последнего – Флавианом¹⁰¹². Замечательно, что Константинопольский Символ до его официального признания выступает под именем Никейского. История знакома с аналогичным явлением, и последнее как нельзя лучше объясняет, почему исторические данные о Соборе 381 г. ничего не сообщают прямо о Константинопольском Символе. Известно, что существовало много рецензий Апостольского Символа, но все они сохраняли имя «Апостольского». Равным образом, начиная с 60-х годов, появляется на востоке много рецензий Никейского Символа, но

они выступают под именем «Никейского», несмотря на все свое отличие от последнего¹⁰¹³. Иначе, впрочем, и быть не могло, так как Константинопольский Символ представляет собою дополнение к Никейскому. Кунце¹⁰¹⁴ прямо замечает, что «Несторий уже должен был ценить символ, как символ 381 г. Если же он называет его Никейским, то потому, что было *предположение* (?), что в 381 г. только дополнили Никейский». Своим заявлением Кунце хорошо объясняет первичное смешение понятий «Никейский» и «Константинопольский» и невольно подтверждает подлинность последнего¹⁰¹⁵. Время совершило свою миссию: на Халкидонском Соборе Константинопольский Символ выступил под действительным своим именем, которое сохраняется до настоящего времени.

Собор 381 г. закончился, но не прекратилось то брожение умов, которое вызвало Собор и красною нитью отметило все соборные заседания. Бурный и шумный характер Собора ясно говорит о том жгучем интересе, с каким Отцы Собора отнеслись к вопросам, подлежавшим их обсуждению. Трудно было ожидать, что все останутся удовлетворенными тем или иным их разрешением. Факт, что египетские епископы выразили полный протест Собору и составляли собственные собрания, независимо от заседаний Собора¹⁰¹⁶, ясно свидетельствует, что решения Собора не могли дать полного успокоения Церкви, а по крайней мере отдельным ее представителям. Если постановления Собора для Египта сделались яблоком раздора, то тем более они должны были вызвать оппозицию Запада. И эта оппозиция вполне понятна, если рассматривать Константинопольский Собор с точки зрения интересов Запада. Дело в том, что собор 381 года нанес большой удар тому *statu quo* Римской Церкви, какой успел уже установиться ко времени Второго Вселенского собора. Самый созыв Собора в Константинополе не мог быть по вкусу Западу. Дело в том, что еще до опубликования Феодосием времени и места Собора Римская Церковь поспешила заявить о своем давнишнем участии к делам Восточной Церкви и предложила как средство для излечения язв последней созыв Вселенского Собора в Александрии. Почему римские епископы остановились на этом

городе, станет ясным, если мы вспомним об отношениях александрийских епископов к римской кафедре как ее союзников на Востоке. Впрочем римские епископы спешат уверить, что хотя они, подражая примеру предков, всегда сохраняли неразрывное единение с Александрией, но указывая на этот город, как на место собрания, не хотят этим нанести какую-нибудь неприятность стремящимся к союзу, но желают лишь положить конец всем колебаниям, чтобы повсюду восстановилась православная вера и согласие¹⁰¹⁷. Вопреки всем тайным чаяниям Запада Собор был созван не в Александрии, а в Константинополе, причем Римская Церковь даже не удостоилась получить приглашения на Собор. Оскорбленная таким поступком Востока, Римская Церковь чутко прислушивалась ко всему, что происходило на Соборе, и спешила в письмах к императору выразить свой взгляд на вещи. Она не нашла ничего более удобного для себя в своем положении, как стать в полную оппозицию к Константинопольскому Собору и хотя бы этим отплатить Восточной Церкви за обиду. Результатом такого отношения Римской церкви к делам Восточной было созвание нового Собора в Константинополе в 382 году. Для полноты картины необходимо остановиться и на этом Соборе, который, следует заметить, христианская древность не отделяла от Вселенского Собора, о чем можно догадываться хотя бы из того обстоятельства, что постановления Собора 382 г. она приписывала Вселенскому Собору.

Еще до окончания Вселенского Собора на Запад дошли слухи о течении дел на Константинопольском Соборе. Так Запад узнал, что Максим – его креатура – и Павлин осуждены, а избран Константинопольским епископом Григорий Б., что после смерти Мелетия Павлин не был признан законным епископом Антиохии, а Восток поспешил дать преемника Мелетию в лице Флавиана. Подобными известиями Запад был обязан, по-видимому, Максиму Цинику, который в это время снова выступает на арене церковно-исторической жизни. Потерпев полный крах в Александрии и Константинополе, умный и ловкий Максим решил адресоваться со своим делом туда, где уже были

недовольны Востоком и где, следовательно, он мог встретить искреннее расположение к своей злосчастной судьбе. Максим отправился на Запад и по примеру Афанасия и Петра Ал. обратился к суду Римской Церкви, что должно было само по себе уже быть по вкусу Западу. Расчет Максима оказался верным. Римская Церковь встретила его очень радушно и позволила передать дело Соборному обсуждению¹⁰¹⁸. Не менее радовался счастливому обороту и сам Максим. Как хороший политик, он отлично понял, что теперь успех чаяний всей его жизни целиком зависит от такого или иного освещения им вопроса. Оказалось, что Максима нечего было учить: он сумел расположить к себе Грациана, представив ему свое сочинение против ариан¹⁰¹⁹, и так осветить дело на Соборе, что западные епископы стали на его сторону. С чувством негодования и обиды Запад, в лице Аквилейского Собора¹⁰²⁰, поспешил высказать свой взгляд на дела, рассмотренные Константинопольским Собором, в особом письме к Феодосию, известном в науке под именем «Sanctum»¹⁰²¹. В своем довольно дерзком письме отцы Аквилейского Собора выступают под маскою полного бескорыстия и готовности защищать именно интересы одной только правды, думая таким образом сильнее подействовать на восточного монарха. Вместе с замечаниями по вопросу о Максиме они высказали попутно свои взгляды и на избрание Григория, Нектария, Флавиана, чем, следует заметить, они были сильно недовольны, но пока еще не теряли надежды «настроить письмами Феодосия в пользу публичного мира и согласия».

В частности относительно преемника Мелетия Отцы Собора высказались в том смысле, что поставление Флавиана едва ли можно назвать законным, а скорее «против закона и церковного порядка поставляется на место Мелетия не столько избранный, сколько предпочтенный». При этом западные епископы спешат напомнить Феодосию, что они уже давно писали, что так как Антиохийский город имеет двух епископов Павлина и Мелетия, веру которых они считали согласною, то они или пусть сохраняют между собою мир и согласие согласно церковному порядку, или если один из них переживет другого, то на место

умершего пусть не будет никакого выбора. Выбором же Флавиана Восток ясно показал, что он не хочет вмешательства Запада в дела Восточной Церкви. Равным образом Западные епископы обвинили и Григория Б. за то, что он присвоил себе священство не по традициям Отцов Константинопольской Церкви, а Нектария отказывались принять в общение на том основании, что его избрание прошло под сильным давлением Феодосия, который избрал Нектария исключительно своею властью. Отцы Собора особенно стараются оттенить мысль, которая ярко проглядывает даже в истории Созомена, что царь остался при прежнем мнении и не посмотрел на возражение многих епископов. Но, относясь отрицательно к положительным работам Константинопольского Собора, Отцы Аквилейского Собора под знаменем провозвестников чистой правды выступают на защиту дела Максима, т. е. того дела, по которому отрицательно высказались Отцы Собора 381 года. Оправдав поступок Максима, обратившегося к суду Римской Церкви, – этот поступок, освященный примерами Афанасия и Петра Ал., Отцы Аквилейского Собора пришли к выводу, что так как Максим был поставлен католическими епископами, то он не должен быть удален от Константинопольского епископства. «Мы, – говорят отцы, – не имеем никаких оснований сомневаться в законности его епископства; он состоял в общении с александрийскою церковью и получал от блаженной памяти Петра письма. Он был посвящен тремя тайно в одном храме, так как все остальные церкви находились во владении ариан, и против своей воли, насилием собравшагося народа и клира... Итак если мы уже приняли Максима в общение, как рукоположенного православными епископами, то не считаем законным свержение его с константинопольской кафедры». В качестве средства устранить все эти недоразумения, они предложили или возвратить кафедру Максиму или созвать новый Собор в Риме из восточных и западных епископов для суждения о выборе епископа, а в противном случае они слагают с себя ответственность за дальнейшее сохранение общения между Западной и Восточной церквями. В конце письма властный тон западных епископов доходит до высшей степени.

«Мы, – пишут они, – *требуем*, чтобы там, где одно общение, было и общее суждение»¹⁰²².

Несмотря на всю свою убедительность, письмо западных отцов нисколько не тронуло Феодосия; он «не был таким человеком, который спокойно мог бы перенести вмешательство посторонних людей в дела, состоявшие под его личным наблюдением»¹⁰²³. К сожалению, ответного письма Феодосия Западу¹⁰²⁴ не сохранилось, но можно думать, что письмо было написано в очень резком тоне и что Феодосий в нем приглашал западных епископов больше заниматься своими делами и упрекал их за легкое отношение к общению с Востоком. Это уже ясно из письма *Fidei*, в котором Западная церковь спешит реабилитировать свои взгляды. «Мы, – оговариваются Западные епископы, – не раскаиваемся в своей попытке, хотя она и поставлена в укор нам и мы обвиняемся в пренебрежении союзом с восточными и недостатке любви». Властный тон первого письма сменяется тоном оправдания, извинения, иногда близким к угодливости. Всеми силами Отцы Запада стараются показать Феодосию, что ими руководило исключительно желание дать торжество общим интересам, а не своим личным стремлениям. «Мы, – пишут Отцы, – не уничтожаем определений, которые установили отцы наши, не оскверняем прав наследственного общения, но сохраняем должное почитание к Вашей империи, показываем себя ревностными к миру и спокойствию». Настойчиво западные епископы заявляют, что они не ждут своего, но общего, что они не столько заботятся об Италии, Галлии, Африке, которые не страдают нестроением, а сколько просят об удалении скрупулов, нарушивших общение Востока с Западом. Особенное внимание их останавливает аполлинаризм, начинающий подтачивать здоровое ядро Церкви, а потому и требующий своего осуждения на всеобщем Соборе. И последнего они желают не по какому-нибудь коварству, а во имя суда, тем более что просьба созвать Собор в Риме имеет свой исторический прецедент в жизни Афанасия В.

Однако этот примирительный тон письма «*Fidei*» был бессилён склонить Феодосия на Собор в Риме¹⁰²⁵, а самое

главное – не мог уже изгладить дурного впечатления на востоке, произведенного письмом Sanctum... Востоку необходимо было дать решительный и общий ответ на оскорбления, какие позволил себе Запад по адресу Востока. Но эту трудную задачу мог выполнить только Собор. С этой целью и был созван Феодосием в Константинополе новый Собор летом¹⁰²⁶ 382 г. Разделив церкви обеих половин империи, Феодосий последовал примеру Констанция и своею мастерскою политикою достиг того, что, несмотря на все препоны руководимого Амвросием западного императора Грациана, был заключен известный *modus vivendi*¹⁰²⁷.

Состав Собора 382 г. определился из тех же епископов, которые участвовали на Соборе 381 г., кроме епископов египетских, что само собою наперед определяло решение поднятых Западом вопросов в отрицательном смысле для последнего. Письменно чрез Прокопия Феодосий пригласил на Собор и Григория Б., но последний отказался под предлогом болезни и вообще недостатка веры в полезный исход соборных заседаний¹⁰²⁸. Впрочем это не помешало ему издать принять живое участие в Соборе и в письмах к Сатурину, Виктору и Мардарию настойчиво просит этих лиц помочь Собору с успехом выполнить свою задачу¹⁰²⁹. Не успели съехаться Отцы Собора, как от западного императора Грациана было получено письмо, в котором восточные епископы приглашались на Великий Собор в Риме¹⁰³⁰. Что это было за письмо, фактически неизвестно¹⁰³¹.

Обсудив приглашение и те укоризны, которые были высказаны Западом в письме «Sanctum», Отцы Собора 382 г. дали свои заключения в особом письме к Дамасу, Амвросию, Бриттону, Валериану, Асхолию, Анемию, Василию и к прочим, собравшимся в великом граде Риме, святым епископам¹⁰³². «Давая знать западным епископам о церковных своих беспокойствах и слегка намекая на их равнодушие в этом отношении»¹⁰³³, большинством голосов было отвергнуто приглашение на Собор в Риме, как путешествие «бесполезное»¹⁰³⁴. Чтобы оправдать свой отказ, члены Собора выставили ряд веских мотивов. Сославшись на те бури, какие

пережила Восточная Церковь, когда в ней царили еретики, Отцы Собора замечают, что в настоящий момент от них требуется много занятий и трудов для восстановления полного церковного спокойствия, так как хищные волки, быв изгнаны из ограды, расхищают стада на пастбищах, осмеливаются делать особые собрания, возбуждают волнения в народе и ничего не упускают ко вреду Церквей. Отсюда, поездка в Рим для многих епископов решительно невозможна: это совершенно обнажило бы только что начавшие обновляться Церкви. Мало того, они приготовились к путешествию только в Константинополь, и только на этот Собор они получили согласие оставшихся в своих епархиях епископов, а в дальнейшем путешествии и не предполагали надобности, даже до прибытия в Константинополь о том вовсе и не слышали. Наконец, уверяют восточные епископы, краткость срочного времени не дает им возможности ни подготовиться к дальнейшему пути, ни уведомить о том находящихся в своих епархиях единомысленных епископов и получить от них согласие. Впрочем, не желая оскорблять Западную Церковь, Отцы Собора решили избрать средний путь: отправить в Рим на Собор в качестве представителей епископов Кириака, Евсевия и Прискиона. «Чрез них, – писали Отцы Собора, – мы объявляем вам и свои миролюбивые намерения, которых цель – единение; чрез них свидетельствуем и о своей ревности ко святой вере"... Посылка трех депутатов в Рим, где тогда находились Иероним и Епифаний Кипрский, была весьма удачна для заключения перемирия¹⁰³⁵.

Что же касается ответа на порицание Запада за будто бы противозаконные действия на Вселенском Соборе, то Собор 382 г. поступил очень осторожно, решив избегать всяких резкостей, хотя, по-видимому, этого трудно было ожидать при разборе антиохийского вопроса. Впрочем, нужно заметить, Собор и не думал идти на уступки Западу, потому что поступить так – значило бы снова признать решающий авторитет за Западом, а этого теперь более всего не хотела Восточная Церковь. С другой стороны, не в расчетах императора и даже Церкви было вступать в раздоры с могучим Западом, откуда всегда можно

было ждать помощи в критические минуты. Оставалось одно – Собору вступить на путь приспособительной политики, что он действительно и сделал. Так, Отцы Собора предварительно заявили, что в вопросах церковной практики у них в силе древний обычай, утвержденный постановлением Никейских Отцов (пр. IV), чтобы для всякой епархии совершаемы были рукоположения епархиальными – либо одними, либо, когда они захотят и признают полезнейшим, вместе с предстоятелями епархии сопредельных. Согласно с этим, – добавляют Отцы Собора, – знайте, управляются у нас и прочие церкви и для церквей знаменитейшие избраны иереи. Удачная ссылка на постановление Никейского Собора дала возможность Собору 382 г. как можно сильнее оттенить ту мысль, что Флавиан был законно (ἔνθεσμον χειροτονίαν), канонически (κανονικῶς) рукоположен во епископы и что это рукоположение было принято общим Собором (τὸ τῆς συνόδου κοινόν)¹⁰³⁶.

Равным образом Собор постарался, правда совершенно не касаясь имени Максима, отвергнуть выставляемого западною Церковью претендента на столичную кафедру, а вместе с тем еще раз подтвердить, что Нектарий был поставлен с общего согласия (μετὰ κοινῆς ὁμονίας) в присутствии царя и всего клира, и по избранию всего народа (πάσης ἐπιψηφισμένης πόλεως). Также Собор нашел нужным известить Запад и о том, что и Кирилл законно (κανονικῶς) рукоположен на кафедру Иерусалимской Церкви¹⁰³⁷.

Не надеясь, впрочем, на убедительность своих доводов, Отцы Собора решили смягчить всю видимую категоричность своего послания тоном просьбы. «С этими законно и канонически поставленными у нас епископами мы *просим* ваше благорасположение обмениваться приветствиями, иметь общение духовной любви и страха Божия, отложив всякое человеческое пристрастие, и благоустройство церквей предпочитая расположению или любви личной». Одновременно с этим Отцы Собора в своем послании изложили то православное учение, которого они держатся и которое было подробно раскрыто на Соборе 381 г., особенно указывая на то, что они опираются исключительно на Никейскую догматику.

Своим посланием восточные епископы наглядно показали Западу, что они настойчиво отстаивают самостоятельность своего первого решения и совершенно не хотят терпеть вмешательства Западной Церкви в дела Восточной. Протесты Запада не встретили сочувствия на Соборе: Восток дал им дружный отпор, санкционировав все, что было постановлено на Соборе 381 г. Доказывая правоту своих действий, восточные епископы сплели тонкую сеть глубокой иронии, которой дышит все письмо и которая, наконец, прорывается в саркастическом предложении Западу отложить всякое человеческое пристрастие и, предпочитая благоустройство церковей расположению или любви личной, вступить в общение с епископами, подвергшимися с его стороны нареканию.

С отправкою письма на Запад и окончилась деятельность Собора 382 г. Так как новых сложных вопросов жизнь еще не успела выдвинуть, то Отцам Собора оставалось только разъехаться. Судя по этому, Собор был ни более и не менее, как только отголоском Собора 381 года: для рассмотрения дел последнего с юридической точки зрения он созывался, а потому не пытался выйти за пределы данного материала. Отсюда, не будет ошибочным утверждать, что Соборы 381 и 382 гг. в существе дела – это нечто единое по своему содержанию и задаче. Эти два Собора – братья, спаянные единством идеи, но разделенные временным промежутком. И если первый Собор (381 г.) привел в наличность церковные меры для устройства дел, то второй (382 г.) – дал им незыблемость, закрепил за ними значение исторического факта, с неприкосновенностью которого должна была считаться не только Восточная, но и Западная Церковь, если последняя не хотела положить начало более крупным принципиальным раздорам. Какое непосредственное влияние оказало это послание на ход заседаний Римского Собора, ничего нельзя сказать положительного за совершенным отсутствием актов этого Собора. Известно только, что Запад остался в прежнем отрицательном отношении к антиохийской схизме. Отказавшись принять в общение Флавиана, Римский Собор вместе с тем лишил общения и двух епископов, рукоположивших его, – Диодора Тарсийского и Акакия

Вероейского¹⁰³⁸, а Папа Дамас свое послание на Восток, написанное вскоре после этого Собора, адресовал Павлину¹⁰³⁹.

В ближайшей связи с догматическими памятниками изучаемого исторического момента стоит 5-й Канон, дошедший до нас в списках Правил Собора 381 г. Этот Канон является очень спорным в науке, как по вопросу своего происхождения, так и содержания. Отсутствие Канона в древних латинских переводах, именно: Prisca¹⁰⁴⁰, Дионисия Малого и Исидора¹⁰⁴¹, а также в луценском кодексе¹⁰⁴², дало повод Гефеле¹⁰⁴³ заключить, что Канона не было в древних греческих рукописях и что этот Канон принадлежит Собору 382 г. До последнего времени это воззрение на происхождение 5-го Канона было одним из самых прочных. Напротив, Шварц¹⁰⁴⁴ и, дополняя его, пр. Гидулянов¹⁰⁴⁵ на основании греческих рукописей, а особенно сирийской рукописи 501 г., утверждают о принадлежности 5-го Канона Собору 381 г. Необходимо заметить, что в пользу мнения проф. Гидулянова отчасти и говорит связь 5-го и 6-го Канонов, а последний Канон, более вероятно, принадлежал именно Собору 381 г.¹⁰⁴⁶ Оставляя вопрос о происхождении 5-го Канона открытым, мы назовем его Каноном 381–382 гг., так как с одинаковым успехом Канон мог быть издан и Собором 381 г. и 382 г.

Что же касается теперь содержания 5-го Канона, то оно не менее темно, чем происхождение его. Канон гласит: περὶ τοῦ τῶν δυνάμεων καὶ τοῦ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδεξάμεθα τοῦς μίαν ὁμολογούντας πατρός καὶ υἱοῦ ἁγίου πνεύματος θεότητα. Обычно Канон, вслед за Гефеле¹⁰⁴⁷, переводят: «о том, что западных постановлено: мы приняли (в общение) и находящихся в Антиохии, коль скоро они исповедуют единое Божество Отца и Сына и Св. Духа». Напротив, Беверидж и Ван-Эспен переводят: «в отношении свитка западных мы присоединяемся к антиохийцам (т. е. антиохийскому собору 379 г.), которые (приняли этот свиток) и исповедывали единое Божество Отца, Сына и Св. Духа»¹⁰⁴⁸. Чтобы определить ценность того и другого перевода и понять Канон, необходимо решить вопрос: что нужно разуметь под τὸς τῶν δυνάμεων? Мнения ученых по этому вопросу очень расходятся. Так, одни из них (Раде, Гарнак,

Лоофс)¹⁰⁴⁹ под τ όμος понимают известное послание Папы Дамаса к Павлину, заключающее в себе ряд анафематизмов на все ереси, относящиеся к учению о Св. Троице и воплощении¹⁰⁵⁰. Другие (Гефеле, проф. Спасский)¹⁰⁵¹ видят в «томосе» послание Дамаса, отправленное им в 369 г. и дошедшее до нас в виде отдельных фрагментов, сделанных из него Лукою Гольштейном¹⁰⁵². Несколько иначе думает Раушен¹⁰⁵³. Исходя из того, что 5-й Канон имеет своим предметом мелетианскую схизму и признание сторонников Павлина, а послание 369 г. не касается антиохийских отношений, Раушен под τ όμος понимает свиток, который трактовал об антиохийских делах и на который западные, по-видимому, ссылаются в письмах *Quam libet* и *Sanctum*. Отсюда и перевод 5-го Канона, сделанный Гефеле, Раушен считает прямо ложным. В последнее время Шварцу¹⁰⁵⁴ удалось несколько раскрыть мысль Раушена о существовании τ όμος'а помимо послания 369 г. Дело в том, что дошедшие до нас фрагменты, по его мнению, являются выписками не из одного декрета Папы Дамаса, а из нескольких посланий того же Папы, относящихся к различным стадиям заключения унии между Западом и Востоком в лице Дамаса и Василия В.

Хронологически эти фрагменты могут быть расположены в таком порядке: 1) *Confidimus...*¹⁰⁵⁵ есть не что иное как послание Римского Собора 372 г., отправленное Афанасию В., и иллирийским списком с диаконом Сабином; 2) *Ea gratia* ответ западных епископов, а не Собора от 374 г. на письмо Василия В.¹⁰⁵⁶, просившего Запад помочь возвращению из ссылки Евсевия Самосатского; 3) *Illud sane miramur* ответ со стороны Запада в 377 г. на Восточную петицию по поводу дела Евсевия Самосатского¹⁰⁵⁷; 4) *Non nobis* – послание Римского Собора 378 г. на письмо Василия В., посланное в Рим с Дорофеем и Санктиссимом и требовавшее осуждения Аполлинария, Евстафия как пневматомаха и Павлина как маркеллита¹⁰⁵⁸. Полученный свиток Запада рассматривал Антиохийский Собор 379 г. и утвердил его в догматической части. Но каков был ближе этот τ όμος τ ῶν Δυτικῶν, мы сказать не можем, потому что полного его текста не сохранилось. Можно только догадываться,

что τόμος τῶν Διτῶν содержал в себе одобрение догматических воззрений младоникейцев. Этот римский свиток и вместе с ним антиохийское определение по его поводу ὁ ἐν Ἀντιοχείᾳ τόμος были предметом соборного рассмотрения в Константинополе в 381 г.¹⁰⁵⁹ После споров Собор и выразил свое мнение в 5-м Каноне, который неизвестный нам сирийский переводчик V века, в полном согласии с Бевериджем и Ван-Эспеном, излагает следующим образом: «Эти же два тома западников и антиохийский мы принимаем их, которые (как такие, которые) и исповедуют единое Божество Отца и Сына и Св. Духа»¹⁰⁶⁰. На основании такого перевода и изучения фрагментов проф. Гидулянов¹⁰⁶¹ под τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ понимает епископов Антиохийского Собора 379 г. и отказывается видеть здесь указание на павлиниан, так как последние чуждались младоникейцев, а не наоборот, почему не было надобности в провозглашении их православными со стороны антиохийцев.

Допустив принадлежность 5-го Канона даже Собору 381 года, на котором, как известно, дебатировался вопрос об Антиохийском расколе, в истолковании Канона естественнее пойти старым и более исторически вероятным путем. Дело в том, что Василий В. в своих письмах Западу старался достигнуть признания Мелетия православным и осуждения Павлина. Последнее не удалось. Мы знаем, что Запад признал обоих епископов Антиохии православными¹⁰⁶² и даже предлагал средство для примирения и уничтожения разделения¹⁰⁶³. Без сомнения, вопросы о применении на практике совета западных обсуждались предварительно на Антиохийском Соборе 379 г., и здесь же был изготовлен ответ на полученные от них письма, в котором, без сомнения, шла речь и об антиохийских делах. Окончательный итог Антиохийскому расколу Восток подвел в 5-м Каноне, в котором, избегнув имен, подтвердил свою солидарность с воззрениями Запада на правоверность Павлина. Восток протянул руку мира Западу, и не его вина если Запад не обратил внимания на уступку и, как мы уже видели, оттолкнул дружески протянутую руку¹⁰⁶⁴.

Спрашивается, оказался ли Собор 381 г., а следовательно и Собор 382 года, действительным средством для уничтожения

нестроений в жизни Восточной Церкви. Ответ может быть дан только отрицательный. Впрочем иначе и быть не могло. Сам по себе Собор был силен вскрыть язвы церковно-общественной жизни, указать средства к лечению их, но в то же время он был бессилён вдруг повернуть русло жизни в ту или другую сторону, слить всю Церковь под одним общим знаменем религиозных понятий. И действительно, как до Собора так и после него церковная жизнь возмущалась потоками разных учений, диалектические споры о догматических тонкостях не прекращались, а с ними не исчезали и церковные нестроения, как одна из ярких особенностей IV века. Много нужно было времени, чтобы деятельность Собора стала положительным жизненным результатом, что в свою очередь требовало продолжительного воспитания общества: воспитания, которое имело бы свою точку отправления в укладе религиозного мировоззрения, получившего свою санкцию на Втором Вселенском Соборе. Но если Собор не произвел видимого существенного переворота, не сделал Восточную империю Никейской, то этим далеко не исключается та важная *историческая роль*, какую он сыграл в судьбах Восточной Церкви и православной догматики. Правда, в количественном отношении Собор сделал немного: он дал православное учение о Св. Духе и компактную формулу вероучения или Символ, но в пределах этого немного заключается всемирно-историческое значение Собора. Когда исследуешь историю Собора 381 года, изучаешь направление тогдашней религиозной мысли, то невольно приходишь к заключению, что Собор стоит на рубеже разных течений, отмечает собою поворот в новую сторону от той догматики, которая стала православной со времени Никейского Собора. Хотя последний Собор и дал определенную догматическую формулу, но она не могла удовлетворить запросов пытливого ума. Эволюция религиозной мысли шла усиленным темпом, и ко времени Второго Вселенского Собора эта мысль представляла собою калейдоскоп самых разнообразных учений. Даже Никейский Символ понемногу стал сходить со сцены, а на его место выступали новые Символы, более жизненные по своему содержанию¹⁰⁶⁵. Собор 381 г. занял

место критерия всех этих проявлений религиозной мысли и на руинах их торжественно санкционировал никейско-каппадокийскую формулу¹⁰⁶⁶. Собор, таким образом, подвел итоги прошлому, в лице строгого никейства, как нельзя лучше понял свое историческое призвание, положив начало постепенному развитию догматики в ново-никейской форме, которая и до сих пор остается мерилom православия. Эпоха раскрытия чистой Никейской догматики, в лице Собора, покончила свое историческое существование. На смену ей выступила новая, более блестящая и более длинная эпоха для православной догматики, жизненное зерно которой так успешно посеял Второй Вселенский Собор. Неудивительно, что работы этого Собора не прошли бесследно в истории, а вместе с результатами Никейского Собора дали тот полный синтез, который навсегда остался критерием границ богословствующего разума и нормою раскрытия отдельных догматов.

В частности, Собор 381 года имел важное значение и в системе религиозной политики Феодосия. Православие монарха, только намеченное им в первом эдикте¹⁰⁶⁷, на Соборе было блестяще оправдано, как истинное учение. Но еще важнее и то, что это православие после Собора было авторизовано высшей властью в государстве, стало политическим актом, одинаково обязательным для каждого гражданина. Отсюда, опираясь на Собор, как на прочный фундамент, Феодосий В. со спокойной совестью мог создавать самые разнообразные формы религиозной политики, зная, что они уже не будут истолкованы подданными в дурную сторону. Заботам Феодосия о церковных делах был придан исключительно религиозный характер, чего, можно думать, и добивался монарх, так как во всех своих актах религиозной политики он всегда старался выставить на вид религиозные мотивы и замаскировать политические основания своих действий.

Встретив дружную поддержку своим идеям в Отцах Собора и получив как бы из их рук право на деятельность в религиозной сфере, Феодосий В. до конца своей жизни не расставался с этим приобретенным правом, поставив своим девизом непосредственное участие во всех религиозных вопросах, хотя

бы они стояли вне его компетенции как светского властителя. И это участие императора захватило все стороны тогдашней церковно-исторической жизни, ничего почти не оставило на долю церковной власти. Для большего удобства можно дать такое деление церковно-исторической деятельности Феодосия В.: во-первых, организация Восточной Церкви в общих целях централизации власти; во-вторых, христианизация общества как работа поднятия народной нравственности и удаления остатков языческого прошлого; в-третьих, широкая борьба с еретиками и язычниками, главным образом как с вредными элементами всякой государственности. Следует заметить, что если начало некоторым формам религиозной политики Феодосия В. было положено им еще до Вселенского Собора, то во всяком случае полного расцвета его политика достигла уже после Собора как политического акта, который взвесил наличность нестроений жизни, требовавших своего немедленного исправления и который гарантировал императору право заняться этими исправлениями.

Глава пятая. Церковное устройство в царствование императора Феодосия Великого

Общий взгляд на церковно-каноническую деятельность Феодосия – Идея национальной Греческой Церкви и ее первые обнаружения – Второй и третий каноны Собора 381 г. – Анализ и значение их в истории диэцезального строя Греческой Церкви – Законы Феодосия В. относительно Церкви вообще. Епископат, клир и церковный суд – Институт диаконисс и монашество – Отмена института покаянного пресвитера – Законодательство по вопросу о погребении и останках мучеников – Заключение и общее замечание о развитии церковного строительства в эпоху Феодосия В.

Историческая давность со времен Константина В. установила прочно положение, что «не государство находится в церкви, а церковь в государстве, т. е. в римской империи»¹⁰⁶⁸. Это обстоятельство имело важные последствия между Церковью и государством. Необходимость церковно-политического единства, как последнее осуществлялось в древней римской империи, указала Церкви место в системе государственных учреждений, а главу государства императора сделала фактической главою церкви. Константин В. – первый из христианских государей официально признал Церковь государственным институтом и первый усвоил себе имя епископа внешних дел, т. е. лица, в руках которого сосредоточилась высшая церковная власть: законодательная, судебная и т. д. Словом, император стал высшей инстанцией по делам Церкви, нуждавшимся в его рецепции, что до этого времени принадлежало миру Церкви, а вместе с тем начал деятельно участвовать во всех проявлениях церковной жизни. И это было естественным последствием посылки, что Церковь есть государственный институт. Как всякое другое учреждение, Церковь должна была слиться с общим государственным механизмом, чтобы не стать в оппозицию с основными задачами государства. Отсюда для императоров сама собою возникала необходимость приспособить церковный институт

сообразно целям государства, а последнего можно было достигнуть путем законодательной нормировки управления Церкви по общеадминистративному типу положения клириков и т. п., а особенно законодательством по тем вопросам, которые близко соприкасались с гражданскими установлениями государства. Действительно, история свидетельствует, что императоры, начиная с Константина В., входили во все нужды Церкви, регламентировали ее строй и законодательным путем старались отлить церковную жизнь в те формы, каких требовали условия исторического момента и политико-экономические интересы империи.

Так, постепенно развилась и концентрировалась высшая церковно-правительственная власть в руках императоров, и последние ко времени Феодосия В. успели уже много сделать для Церкви как части государственного механизма, хотя и много еще оставалось до конца этой трудной работы. Трон и соединенная с ним власть дали возможность Феодосию продолжить дело, начатое его предшественниками. Уже в силу одного исторического прошлого Феодосий должен был считаться с прерогативами своей власти и не мог отказаться, без ущерба для политической жизни империи, от самого широкого влияния на Церковь. И действительно, документальные данные красноречиво говорят, что Феодосий был одушевленным носителем заветов Константина В. и что он верно понял свое положение в Церкви. Определяя грани отношений между Церковью и государством и заботясь о количественном увеличении членов Церкви, признанной им православной и государственной, Феодосий не оставлял без внимания самой внутренней и внешней организации Церкви. На долю Восточного монарха выпала тяжелая задача – создать единую крепкую Церковь, до того времени разделенную партийными течениями, и за этой Церковью укрепить значение особого учреждения, стоящего в тесном взаимоотношении с общим политическим строем государства, к чему были направлены усилия его предшественников. Эта цель была достигнута Феодосием В. двояким образом: с одной стороны, император или старался сохранить *in statu quo* в Церкви, что

содействовало общим государственным интересам, или спешил своей рецепцией дать силу законам, которые создавала сама Церковь; с другой стороны, он непосредственно принимал участие в церковных делах и законодательным путем старался урегулировать общий строй Церкви, положение клира и некоторые частные проявления церковной жизни. Отсюда, царствование Феодосия В. в церковно-каноническом отношении обнимает не только то, что сделал сам император в этой области, но и все, что находила необходимым совершить Церковь для улучшения своего правового положения и устранения недостатков в своей жизни. Но повторяем, даже там, где приходилось Феодосию работать вполне самостоятельно, монарх не проявил ничего оригинального, не создал ничего, что не имело бы корней в прошлом: он продолжил дело своих предшественников, и только результаты этой работы отметили новый этап в истории Восточной Церкви.

Политическая крепость государства и возраставшая его независимость, чего Феодосий добился упорными трудами и победами над варварами, поставили на первой очереди старый вопрос о полной автокефальности и национальной независимости той Церкви, которая вошла в общую политическую схему государства. Удовлетворительное разрешение данного вопроса требовали, прежде всего, политические расчеты: при политическом делении империи на две независимые половины и единая Церковь единой римской империи должна была распасться, иначе Церковь, находящаяся в политически-независимом государстве, но зависимая от другой церкви, хотя бы в суждении о предметах веры, легко могла явиться государством в государстве, и могла не подчиниться общему течению политики последнего и создать своею отчужденностью серьезную оппозицию государственным задачам. Опасность подчинения Восточной Церкви в IV в. грозила только со стороны Западной, а точнее Римской Церкви. Рим для тогдашнего христианского мира был тем фокусом, в котором сконцентрировалась чистая истина, – местом суда, где разрешались недоуменные вопросы церковной жизни, право, чего так настойчиво присваивали себе представители Западной

Церкви в одном письме к Феодосию¹⁰⁶⁹. Римский епископ, как епископ столицы, притязает в IV в. на высшую власть в Церкви: он постепенно приобретает власть над Латинской Церковью, становится ее Патриархом и начинает протягивать свою могущественную длань над Востоком, пытаясь вмешиваться в дела Восточной Церкви¹⁰⁷⁰. Отсюда, чтобы в корне подорвать притязания Римского епископа, необходимо было противопоставить ему силу, а последняя лежала в постепенном росте национального самосознания паритета Восточной Церкви, в создании национально-автокефальной Церкви. Нужда в таком положении Восточной Церкви сознавалась еще до Феодосия: основание Константинополя – второго Рима, борьба отдельных Константинопольских епископов за преобладание на Востоке, протесты на постановления Западной Церкви – живая иллюстрация того, как Восток отбивал атаки Запада и создавал могущество собственной Церкви. Эпоха Феодосия В. является пунктом в истории национальной Греческой Церкви, определившим ее дальнейшее развитие. И если Феодосий В. в начале своего царствования апеллировал к авторитету Римской Церкви¹⁰⁷¹, то это было вызвано исключительно политическими обстоятельствами и недостаточным знакомством императора с внутренним состоянием Восточной Церкви. В дальнейшей же своей церковно-исторической деятельности Феодосий В. решительно стал на сторону полной автокефальности Греческой Церкви и много содействовал ее национальному росту как Церкви независимо-национального государства.

Борьба за автокефальность ведется очень упорно и проявляется в полной оппозиции Западу по всем церковным делам, а девизом этой борьбы становится мысль, высказанная Отцами II Вселенского Собора: «с Востока воссиял нам свет, с Востока явился Бог во плоти»¹⁰⁷². В частности, эта борьба за автокефальную и национальную Восточную Церковь, равноправную с Западной, выразилась в целом ряде фактов церковно-исторического и канонического характера. Так, во-первых, Феодосий велел передать арианские церкви в Антиохии Мелетию, а не Павлину – креатуре Запада¹⁰⁷³; во-вторых, отклонил попытки западных иерархов покончить антиохийскую

схизму в пользу Павлина и желание их созвать Собор в Александрии¹⁰⁷⁴; в-третьих, созвал Собор в Константинополе, не пригласил делегатов Западной Церкви, сделал председателем Мелетия¹⁰⁷⁵ и назначил после смерти последнего преемником не Павлина, а Флавиана, что, по меткому определению Раде, было уже низложением Запада¹⁰⁷⁶; в-четвертых, в эдикте 381 года Феодосий апеллирует в делах веры к авторитету восточных иерархов и забывает западных, всегда гордившихся так своим правомыслием¹⁰⁷⁷; и наконец в-пятых, выразил полный протест Западной Церкви, когда она рискнула отстаивать права Максима на Константинопольскую кафедру, и порицать Григория Б. и Нектария, протест, на который Запад принужден был ответить отступлением от занятой им позиции¹⁰⁷⁸. Иерархи Восточной Церкви, собравшиеся на Второй Вселенский Собор, превосходно поняли тактику Феодосия, которая отвечала их желаниям и планам, и со своей стороны оказали ему полную поддержку, правильно рассчитав те выгоды, какие даст им рост автокефальности Восточной Церкви. Подобно Феодосию, они восстали против попыток Запада наложить свою руку на решения Восточной Церкви и в особом письме подтвердили каноничность своих постановлений о Максиме, Нектарии и Флавиане¹⁰⁷⁹, совершенно отказываясь принимать в расчет те рецепты, которые угодно было прописать по данным вопросам Римской кафедры. Еще больше огорчения Отцы Восточной Церкви нанесли Западной, когда отказались посетить в 382 г. Собор на Западе, хотя на этом Соборе должны были разбираться дела собственно Восточной Церкви: дело Антиохийской схизмы и дело о кандидате на Константинопольскую кафедру¹⁰⁸⁰. Отсутствие восточных епископов должно было произвести удручающее впечатление на западных иерархов: «к скорбному своему удивлению, – иронизирует Athanasiades, – они должны были заметить, что их дела не нашли в Константинополе достойной оценки»¹⁰⁸¹. Так постепенно, шаг за шагом, но окончательно разрывались те нити, которые связывали Восток с Западом, уничтожалось обаяние Римской Церкви как единого и безусловного критерия истины и справедливости. Напрасно

Амвросий Медиоланский написал свои знаменитые три письма¹⁰⁸², напрасно старался доказать, как похвально было поведение восточных епископов, напр.: Афанасия, Петра Александрийского, спрашивать в важных делах мнения западных, т. е. Римской Церкви¹⁰⁸³, – ничто не могло уже изменить нового течения в сторону самоопределяемости Восточной Церкви. Последняя отказывается от опеки Рима и таким путем приобретает свою особую физиономию, отличную от западной¹⁰⁸⁴. Борьба против старого Рима положила начало национальной Церкви, образование которой было только вопросом времени¹⁰⁸⁵, а вместе с тем эта борьба была глухим прецедентом будущего отделения Восточной Церкви от Западной¹⁰⁸⁶.

В тесной связи с идеей национальной греческой церкви стоят Второй и Третий каноны Собора 381 г., имевшие ближайшею своею целью упорядочение церковного устройства Востока. «Если уже в эпоху никейского собора общим правилом было совпадение церковно-правительственного деления с административным, то константинопольский собор делает заметный шаг вперед на пути сближения церковного устройства с государственным. Таким духом запечатлены каноны второй и третий константинопольского собора 381 г.»¹⁰⁸⁷. Какое участие принимал Феодосий в издании этих Канонов неизвестно,¹⁰⁸⁸ но в издании Третьего канона, отвечавшего политическим запросам, можно думать, Феодосий принимал активное участие¹⁰⁸⁹.

В частности, Третьим канонем Константинопольскому епископу было предоставлено преимущество чести после римского епископа, иначе Константинопольский епископ занял второе место в системе церковной иерархии Римско-восточной империи. «Τὸν μέντοι Κωνσταντινοπόλεως, – гласит канон, – ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην»¹⁰⁹⁰.

Обстоятельства издания Канона темны, но самый факт возвышения Константинопольского епископа над иерархами Востока был естественным итогом прошлой истории Константинопольской Церкви и обуславливался церковными и

политическими причинами. Так в начале IV в. Византия возвысилась на ступень столицы восточного государства. Блеск царского дворца отразился и на епископе города, и значение его поднялось. На деле же, как и прежде, епископы столицы остались в подчинении Ираклийскому митрополиту. Оставаясь суффраганами Ираклии, епископы столицы сознавали всю ненормальность этих отношений, а потому некоторые из них постарались освободиться от зависимости и проложить себе путь к господству¹⁰⁹¹. Фактически известно, что это удалось сделать Евсевию, Евдоксию и Македонию. Первый, хотя его положение было *extra ordinem*, стоял во главе Восточной Церкви и, прикрываясь властью императора, смещал и назначал не только епископов, но и митрополитов, не исключая даже таких влиятельных, как Александрийского и Антиохийского¹⁰⁹². Значительную властью пользовались Македоний (342–360 гг.) и Евдоксий (360–370 гг.). По словам Созомена, влияние Македония простиралось, кроме Константинополя, на Фракию, Вифинию, Геллеспонт и епархии соседние, именно: Пафлагонию, Лидию и Азию.¹⁰⁹³ Равным образом Евдоксий позволил себе присвоить права митрополита над Геллеспонтом¹⁰⁹⁴ и пытался сделать то же самое и в Вифинии¹⁰⁹⁵. Отсюда неудивительно, что в середине IV в. значение Константинопольского епископа сильно поднялось: к епископу столицы устремлялись не только митрополиты, но также патриархи Антиохии любезничали перед ним¹⁰⁹⁶.

Возвышению епископа столицы много содействовали и восточные монархи, для которых это возвышение было желательно и необходимо. К этой цели императоры шли различными, но верными путями. Прежде всего, политическое возвышение Константинополя на степень столицы сопровождалось чрезвычайно важными последствиями для Константинопольской Церкви. Процесс постепенного уравнивания Константинополя в правах с Римом закончился в 359 г.¹⁰⁹⁷ Теперь Константинополь по праву занял место столицы восточного государства, стал вторым Римом, как наделенный всеми прерогативами первого, и постоянной резиденцией восточных монархов. Все это не могло пройти бесследно в

истории возвышения Константинопольского епископа. ореол славы епископа столицы как придворного, само собою понятно, проложил ему дорогу влияния на Церкви. И это тем более вероятно, что дворцовые партии вообще имели в IV в. важное значение в истории и направлении догматических движений, часто сопровождавшихся церковными переворотами.

Если второму Риму прилично было иметь епископа по значению равного епископу первой столицы, то императору прямо необходимо было во имя политических интересов иметь подле себя епископа, облеченного правами Первого Епископа Империи. Обладая высшей церковно-правительственной властью, император принужден был в делах веры искать себе помощника и руководителя, который своим авторитетом мог оказывать давление на желательный власти ход церковных событий. Нужда в таком помощнике ощущалась еще до Феодосия и находила свое удовлетворение в выступлении близких доверенных лиц императора, какими были Евсевий Никомидийский, Акакий Кесарийский, Евдоксий Константинопольский и др.¹⁰⁹⁸ Однако все это было случайно, а между тем политическая мощь государства не могла основываться на случайных факторах: императоры должны были поставить дело рационально и избрать себе одного епископа как постоянную высшую церковную силу государства, находящуюся в тесном общении с царскою властью и под влиянием придворной политики. Далеко отстоящая Александрия совершенно не удовлетворяла этому требованию, а напротив, в силу своей отдаленности, могла составить грозную оппозицию императорской власти¹⁰⁹⁹. Отсюда, удобнее и безопаснее было обратиться на служение государству Константинопольского епископа,¹¹⁰⁰ а события в начале царствования Феодосия усиливали это впечатление и настойчиво указывали на необходимость возвышения епископа столицы. Вторая половина IV в. представляла удивительное зрелище борьбы за преобладание в Церкви. «Каждый сколько-нибудь выдающийся митрополит старался занять на Востоке такое положение, какое принадлежало на Западе римскому епископу»¹¹⁰¹. Этому положению стали помогать, прежде

всего, епископы, власть которых Шестым каноном Никейского Собора была сравнена с властью Римского епископа, а именно: епископы Антиохийский и Александрийский. С течением времени епископы и других кафедр вступили в борьбу за приматство, причем особенно добивался его епископ Константинопольский. Преследуя одну цель, однако епископы шли к ней различными путями: одни опирались на власть императора, другие искали союзной поддержки у Римской кафедры¹¹⁰². Вскоре всех опередила Александрия¹¹⁰³. В союзе с Римом она достигла приоритета и Указом 28 февраля 380 г.¹¹⁰⁴, как бы из рук Феодосия, получила гегемонию над всем Востоком,¹¹⁰⁵ которую не замедлила доказать поставлением Максима Циника на Константинопольскую кафедру. Положение создалось серьезное: общее недовольство Александрией могло повести к неприятным церковно-политическим осложнениям. Чтобы пресечь претензии Александрии, оставалось официально сосредоточить высшую церковную власть в руках другого епископа, и скорее в руках Константинопольского, как наиболее близкого к царскому трону. В то же время настойчиво чувствовалась потребность придать больше порядка и определенности церковному устройству, а также необходимость сообразно изменившимся обстоятельствам епископу резиденции придать иерархический ранг, который соответствовал бы политическому значению города, его общественному и богато-влиятельному положению на Востоке¹¹⁰⁶. Все это ясно видел Феодосий и, воспользовавшись неудовольствием Собора на Александрию, направил свою политику к тому, чтобы низложить опасную Александрию и создать в епископе столицы мягкий инструмент императорского господства над Восточным Христианством¹¹⁰⁷. С внешней стороны дело обстояло официально; Собор самолично издал Третий канон. На самом деле, можно думать, епископы вотировали по вопросу, который был внушен императором. Все было сделано так, как было угодно Феодосию¹¹⁰⁸.

Третий канон создал законный базис для развития высшей церковно-правительственной власти, в лице Константинопольского епископа, который был поставлен на

одинаковую ранговую ступень с Римским епископом и на первое место среди иерархов Восточной Церкви. Этим был нанесен жестокий удар Александрии, домогавшейся приматства, а особенно властолюбивым притязаниям Римских епископов, которые, в лице Дамаса, уже открыто заявляли, что кормило Церкви, которое прежде было в руках Апостола Петра, теперь перешло к ним¹¹⁰⁹. Напротив, для Восточной Церкви это был шаг вперед: клир Греческой Церкви, вместо возможного подчинения авторитету Римского епископа, нашел для себя решающий авторитет в лице епископа столицы¹¹¹⁰. Дальнейшее развитие этого авторитета привело к тому, что епископ столицы сделался Главой Восточной Церкви, а последняя, таким образом, получила все черты самостоятельного независимого учреждения, равновеликого Западной Церкви¹¹¹¹.

Спрашивается, была ли предоставлена Константинопольскому епископу Третьим канонем церковная власть над Восточную Церковью? Положительное утверждение Гефеле¹¹¹², что Константинопольский епископ получил власть над Фракийским диоцезом, в настоящее время не разделяется в науке. Напротив, большинство ученых склоняется к тому, что епископ столицы получил только преимущество чести, но никаких прав в области юрисдикции.¹¹¹³ Фактическая власть в Шестом каноне Никейского Собора выражена чрез ἐξουσία для епископа Александрии и чрез πρεσβεία для епископа Антиохии.¹¹¹⁴ В настоящем же Каноне мы имеем πρεσβεία τῆς τῆς, чем ярко оттеняется даже различие предоставленных епископу столицы преимуществ от πρεσβεία епископа Антиохии. Все преимущества чести сводились к тому, что Константинопольский епископ получил право занимать место Председателя на Соборе и в качестве такового руководить Собором¹¹¹⁵. «В сравнении с другими высшими митрополитами Востока, патриархами, этим канонем константинопольскому епископу по преимуществу чести было предоставлено такое же положение, какое занимал префект претории в отношении викариев восточной префектуры»¹¹¹⁶. Иначе говоря, епископ столицы, подобно префекту претории в своей области, стал ближайшим помощником императора в деле управления Церкви

и высшей апелляционной инстанцией для всех епископов Восточной Церкви¹¹¹⁷. Форма государственных отношений, таким образом, была перенесена и в область Церкви. Эта мысль находит себе яркое подтверждение в мотивировке Третьего канона. Епископ столицы должен занять первое место на Востоке и второе – во всей империи только потому, что Константинополь – новый Рим. Аргумент вполне веский и справедливый. Константинополь на самом деле был вторым Римом. Восточные монархи приложили много трудов, чтобы сравнять во всех отношениях древнюю Византию с Римом, что и было достигнуто при Констанции и Юлиане, когда Константинополь получил свой сенат и своего городского префекта¹¹¹⁸. Так, на деле Константинополь казался подобным древнему Риму, стал полным отражением той столицы, внешнее значение которой он унаследовал. Однако Рим стоял недостижимо выше Византии. Он все еще сохранял древний блеск, как владетель и середина земли; еще был городом, который отображал в своей славной истории все развитие сильного государства и господствующее положение; еще он считался как бы местом истинно-римской мудрости, военного искусства и вековой доблести. И этот нимб, неразрывно связанный с тысячелетними стенами, был настолько лучистым и предметом удивления для всех, что совершенно затмевал значение Константинополя: Византия была много меньше Рима, хотя и больше всех остальных городов¹¹¹⁹. На этот последний факт, т. е. на теоретическое равенство ранга при фактическом различии его, и оперся Третий канон. Константинополь, как столица государства, – таков ход аргументации Канона, – должен иметь то же самое положение и достоинство, как Рим. Отсюда, Рим – первый город, Константинополь – второй. Так как теперь епископ Рима, соответственно с политическим положением Рима, занимал первое место в церковной иерархии, то естественно, что епископ второй столицы в церковном отношении должен занять второе место во всей Церкви или первое – после Римского епископа¹¹²⁰. В таком смысле уже объясняет Третий канон церковный историк Созомен, когда он замечает: «отцы собора определили – чтобы

епископ константинопольский, после епископа римского, имел преимущество чести, как занимающий престол новаго Рима; ибо этот город не только уже получил такое название и имеет сенат, народное чинопочинание и правительство, но и судится гражданскими уложениями, живущих в Италии римлян, и во всех правах и преимуществах сравнен с древним Римом»¹¹²¹. Дальнейшее развитие и более точное обоснование эта точка зрения получила на Халкидонском Соборе, который 28-м Правилom засвидетельствовал, что как Римский епископ пользуется прерогативами чести по преимуществу значения столицы, так и Константинопольский епископ справедливо получил преимущества, равные Святейшему Престолу нового Рима, как города, почтенного царским правительством и синклитом, и имеющего равные преимущества с древним царственным Римом.

Итак, Собор 381 г. приматство Римского епископа, руководясь восточной точкой зрения, вывел из приматства его города, и вместе с тем в первый раз было отчетливо приведено основание, которое никем ни на Востоке, ни на Западе не было приводимо для выдающегося и единственного значения этой Церкви¹¹²². Прежняя точка зрения, по которой первенствующее положение Римской Церкви выводили из основания ее Апостолами, особенно Ап. Петром – князем Апостолов, была признана несостоятельной¹¹²³ и даже неприложимой к Востоку, где гражданское положение города обуславливало и ранг епископа, напр., Антиохия, основанная Ап. Петром занимала второе место, тогда как Александрия, в которой никогда не был Ап. Петр, – первое. Напротив, при западной точке зрения многие незначительные церкви должны были бы получить ранговое преимущество, несмотря на низкое гражданское положение их городов. Очевидная необходимость заставляла отбросить западную точку зрения и считаться с гражданским рангом города, как условием для определения иерархического места его епископской кафедры. Сам Запад признавал справедливость этой истины и фактически иногда считался с ней¹¹²⁴. Честь и положение города были той главной пружиной, которая все приводила в движение и сообщала епископу его

Церкви честь и силу – вот масштаб, которым определялось иерархическое положение епископов в Церкви¹¹²⁵. На этой точке зрения стоял уже Никейский Собор, когда общим принципом признал тождественность гражданской и церковной митрополий¹¹²⁶. Затем этот принцип был поддержан и укреплен Антиохийским Собором 341 г.¹¹²⁷ и, наконец, доведен до кульминационной точки Константинопольским Собором 381 г. «Чтобы легче и основательнее оправдать возвышение Константинополя, указывается новая причина преимущественного положения в церкви римского епископа и на нее переносится центр тяжести»¹¹²⁸.

С таким основанием процесс согласования церковной иерархии с гражданской вступил в новую фазу развития¹¹²⁹. Вместе с тем обнаружилась новизна в составе восточной иерархии. Цитируемый Канон изменил порядок ранга восточных патриархов: первое место занял епископ столицы, второе – Александрии, третье – Антиохии. Судя же по Второму канону,¹¹³⁰ епископы некоторых других городов как бы стали патриархами второго класса и соответственно с городом заняли место на иерархической лестнице, как то: первое место занял Эфес, второе – Кесария и третье – Гераклея¹¹³¹.

Как уже было сказано, Третий канон Собора 381 г. предоставил Константинопольскому епископу только преимущество чести, но не дал юридической власти ни над одним диоцезом. Приобретение последней стало делом времени и самих Константинопольских епископов, которые издавна стремились к подчинению себе диоцезов. Вскоре, действительно, *questio juris* отошло на задний план, а на его место выступило *questio facti* Константинопольские епископы, начиная с Нектария, медленно, но настойчиво проводили политику округления своей церковной области. Росту власти епископа столицы значительно помогли так называемые *συνοδοὶ ἐνδημοῦσαι* или Постоянный Собор при епископе столицы.

Начало его относится ко времени Нектария, а обстоятельства его происхождения темны. Полагают, что Постоянный Собор образовался при епископе Нектарии совершенно случайно и обуславливался личностью Нектария,

мало подготовленного к церковной деятельности¹¹³². Обращение Нектария к Агелию и Сисинию¹¹³³ ясно говорит, что Нектарий нуждался в советниках и руководителях, которых он и находил во временно проживавших в столице епископах или обращаясь к отдельным личностям, или созывая их на общее заседание для расследования того или другого вопроса. С течением времени случайные собрания превратились в постоянные. Причиной было то, что к императору поступала масса церковных дел как просительных, так и судебных, для разрешения которых монарх постоянно нуждался в советах. Нектарий же за отсутствием специальной подготовки не всегда мог помочь императору в церковных делах. В силу необходимости епископу столицы приходилось прибегать за помощью к более опытным епископам. Так образовался при Нектарии Постоянный Совет или Собор епископов, которому предстояла великая роль в истории развития власти Константинопольского епископа. Обычно императоры почти все дела церковные передавали этому собору, который выносил тот или другой приговор. Последний, в силу соборного определения, приобретал непререкаемый авторитет. Характер же решения этого зависел от председателя *σύνδοι ἐνδημοῦσαι* – Константинопольского епископа. «Зная, что дело будет поручено суду константинопольского епископа в *σύνδοι ἐνδημοῦσαι* все просители обыкновенно обращались лично к нему, чтобы заручиться его покровительством и содействием. Таким образом константинопольский епископ, выступая в качестве судьи в спорах митрополитов простых и даже высших (патриархов), фактически являлся высшей инстанцией»¹¹³⁴. Кроме дел служебных, было много случаев, когда церковь нуждалась в помощи императора. Эту помощь епископы и старались снискать чрез епископа столицы как ближайшего к государю. Отсюда, нисколько не удивительно, что епископ столицы, пользуясь широким авторитетом, пожелал дать реальное содержание Третьему канону. Действуя захватным путем, уже Нектарий стал во главе Фракийского диоцеза. Лучшим средством подчинения было проведение своего кандидата на свободную кафедру.¹¹³⁵ Затем уже в IV в.

Константинопольский епископ приобрел решительное влияние на диоцезы Азии и Понта; подчинение их совершилось на иной почве. Знаменитые епископы этих диоцезов – Амфилохий Иконийский, Оптим Антиохии Писидийской, Гелладий Кессарийский, Отрей Мелитенский и Григорий Нисский вместе с Нектарием составляли тесный кружок, который имел очень важное значение в церковно-политическом отношении¹¹³⁶. Члены этого кружка со времени Собора 381 г. всю свою деятельность направляют в пользу Константинополя и его епископа Нектария, который был им особенно близок,¹¹³⁷ справедливо рассчитывая, что Нектарий всегда будет защищать их интересы пред императором¹¹³⁸. Хотя последнее обстоятельство и не подчиняло юридически Азию и Понт Нектария, но фактически центр тяжести церковной власти этих диоцезов переместился в Константинополь, епископ которого явился ближайшей инстанцией для иерархов Азии и Понта¹¹³⁹. Наконец, Константинопольскому епископу удалось при поддержке императора приобрести власть и в восточном диоцезе. Лучшим подтверждением служит факт обращения в Константинополь епископов Агапия и Багадия с просьбой разрешить спор из-за кафедры в Бостре Аравийской. Багадий был низложен двумя епископами, что противоречило Четвертому канону Никейского Собора. По этому поводу был созван Собор в Константинополе в 394 г., и председателем его был Нектарий, несмотря на присутствие Александрийского и Антиохийского епископов¹¹⁴⁰.

Непосредственно к Третьему канону примыкает Второй канон Константинопольского Собора 381 г.¹¹⁴¹ Как Третьим канонам создана была, в лице Константинопольского епископа, церковная власть соответственная гражданской власти – префекта претории, так Второй канон обеспечил власть этого иерарха от посягательств на нее других епископов, а особенно епископа Александрийского, и ввел в церковное право параллельное государственному устройству понятие церковного диоцеза как области, из пределов которой не должна выходить деятельность высших епископов¹¹⁴².

«Областные епископы, – гласит Второй канон, – не должны простираť своей власти на другия церкви вне своих областей и смешивать церквей, но по правилам, александрийский епископ должен управлять церковными делами только в Египте, а епископы Востока начальствовать только в восточной церкви, с сохранением преимуществ церкви Антиохийской, утвержденных никейскими правилами; также епископы азийской области да управляют церковью только в Азии, понтийские – только в понтийской области, и Фракийские – только во Фракии. Не быв призваны, епископы не должны переходить за пределы своей области, для рукоположения, или какого-либо другого церковнаго распоряжения. При сохранении же вышеписаннаго правила о церковных областях, очевидно, дела каждаго округа будет устроить окружный собор, как определено в Никее. А церкви Божии, находящияся у иноплеменных народов, должны быть управляемы по соблюдавшемуся до ныне обыкновению отцов».

Рассматриваемый Канон не устанавливает никакого нового церковнаго устройства,¹¹⁴³ а только укрепляет и углубляет старое. До Никейскаго Собора развитие восточной иерархии не было фиксировано с разных сторон и имело тенденцию отлиться в формы, соответственно гражданскому правлению. Никейским Собором в основу церковнаго деления было положено административное деление империи¹¹⁴⁴. Постепенно это совпадение становилось полнее и оставалось неизменным в тех олигархических формах, какие создались сами собою¹¹⁴⁵. Рост власти отдельных епископов в провинциях, что сопровождалось их церковным первенством в провинции, еще более приближал церковную область к гражданской провинции с ее высшим гражданским чиновником. Так дело обстоало до 381 года, так оно и осталось и по Второму канону. Последний не узаконивает нового церковнаго деления, содержит только общее запрещение епископам одного диоцеза вмешиваться в дела другого¹¹⁴⁶. В виду широкой, развитой в IV в. борьбы митрополитов из-за власти Второй канон раз и навсегда определил границы их власти, назначив таковыми гражданский диоцез¹¹⁴⁷: областным епископам Каноном прямо запрещается

оперировать в Церквах «вне своих областей». Единственно новое Канона заключается в понятии «*διοίκησις*». Слово *διοίκησις* выступает здесь в первый раз в церковной терминологии и, правда, в смысле, соответствующем гражданскому значению слова. Так, «диоцез» обозначает собирательное число церковных провинций, находящихся под собственным верховным управлением в границах гражданского диоцеза. Политико-техническое выражение «диоцез», естественное и прежде в приложении к церковной области, теперь становится собственностью церковного языка, и присоединение иерархии к государству делает еще один шаг вперед¹¹⁴⁸.

Полагают, что ближайшим поводом к изданию Канона послужило вмешательство епископа Александрийского в судьбы Константинопольской Церкви, сопровождавшееся ординацией Максима¹¹⁴⁹. Как известно, в конце IV в. Александрийский епископ обнаружил явные притязания на приматство в Восточной Церкви, где вообще он занимал первое место в ранге иерархии. Чтобы положить конец притязаниям Александрии, Константинопольский Собор и решил ограничить власть Александрийского епископа гражданским диоцезом, а чтобы замаскировать анти-александрийскую тенденцию Канона, распространил последний на все вообще провинции¹¹⁵⁰. Справедливость этого мнения вполне достоверна, но следует заметить, что тогдашняя церковная жизнь вообще была богата нестроениями: поступок Петра Ал. является только отголоском церковной борьбы из-за власти. Отсюда можно думать, что необходимость упорядочения иерархической власти была более чем очевидной, и вызывалась также требованиями централизации политических учреждений в государстве.

При более близком изучении Канона невольно останавливает на себе внимание порядок церковных диоцезов с их представителями. Прежде всего, Канон точно и определенно, чего не замечается по отношению к главам других диоцезов, упоминает Александрийского епископа и признает за ним фактическую власть над диоцезом – Египтом: «Александрийский епископ должен управлять, – гласит канон, – церковными делами, только в Египте». Но эта ясность и

определенность имеет веские основания. Александрийский епископ злоупотребил своею юрисдикцией, позволив себе незаконно рукоположить Максима для Константинополя; он возмутил Церкви, он потребовал этот Канон, а потому Собор справедливо счел за необходимое отчетливо и особенно увещевать Александрийского епископа к соблюдению Церковного Канона, и для большей убедительности выделить все постановление¹¹⁵¹.

Совсем иначе Канон говорит об Антиохийском епископе. Сделав правильный переход к восточному диоцезу, Канон выделяет Антиохийского епископа и совершенно не называет других митрополитов, не зависимых от него (Кессарии Палестинской, Констанции Кипрской, Бостры Аравийской), хотя в то же время, несомненно, признает незыблемость их старой власти. «Епископы Востока, – говорит Второй канон, – (должны) начальствовать только в Восточной церкви с сохранением преимуществ церкви антиохийской, утвержденных никейскими правилами». Непонятное на первый взгляд выделение епископа Антиохии из епископов восточного диоцеза, однако, имело серьезную причину. Ко времени Второго Вселенского Собора юрисдикция Антиохийского епископа как Патриарха своего диоцеза, вследствие развития арианства и мелетианского раскола, была значительно подорвана. Для мелетианской партии, действовавшей на Соборе, было крайне необходимо, чтобы епископ Мелетий, которого она признавала единственным законным владельцем Антиохийской кафедры, стал сильным и значительным в противовес своему главному и опасному сопернику – епископу Александрийскому. Вот почему при своей анти-александрийской тенденции Собор попытался снова оживить и усилить особые права Антиохии и отчетливо указал их в Каноне¹¹⁵². Эти права (τὰ πρεσβεῖα) сводились к тому, что епископ Антиохии имел законное основание занимать первое место на Соборах между епископами Восточного диоцеза, а равным образом распространял фактическую власть на две гражданские провинции, именно: на Келе-Сирию и Augusta Euphratensis¹¹⁵³. Кроме того, Антиохийскому епископу еще удалось расширить область своей юрисдикции на соседние

провинции: Киликию, Озроену и, быть может, Финикию¹¹⁵⁴. Все это *in statu quo* и хотел оставить Второй канон.

Наконец, Канон совершенно умалчивает имена епископов Понта, Азии и Фракии, а дает общее определение: «епископы азийской области да управляют церковью только в Азии, понтийской – только в понтийской области и фракийские – только во Фракии». Впрочем и не было строгой необходимости упоминать их, так как в этих диоцезах только намечалась высшая митрополичья власть. Вот почему Канон, не говоря ни слова о диоцезальной организации, тем не менее не исключает ее: указание высшей власти Александрии и Антиохии заключало в себе *implicite* признание нарождавшейся власти митрополитов трех рассматриваемых диоцезов в ее уже существовавшем виде¹¹⁵⁵. В чем заключалась эта власть, с точностью определить нельзя, но можно думать, что высшие митрополиты стремились путем ординации «обыкновенных митрополитов в других провинциях подчинить последние своей власти и таким образом стать во главе нескольких церковных провинций»¹¹⁵⁶. В самом же Каноне нет никаких указаний на нормы диоцезального строя, ни взаимных отношений и власти епископов диоцеза. Канон только запрещает вмешиваться в дела другого диоцеза и предлагает во внутренней диоцезальной жизни придерживаться старых законов: «при сохранении же вышеписанного правила о церковных областях, очевидно, делами каждого округа будет устроить окружный собор, как определено в Никее». Более ясно об этом говорит послание Константинопольского Собора 382 г. Папе Дамасу: «что касается до частных правил церковной жизни, то вы знаете, – у нас в силе древний обычай, утвержденный постановлением святых никейских Отцов, чтобы для всякой епархии совершаемы были рукоположения епархиальными – либо одними, либо, когда они захотят и признают полезнейшим, вместе с предстоятелями епархий сопредельных. Согласно с этим, знайте, управляются у нас и прочие церкви»¹¹⁵⁷. В посвящении епископов и выражались, видимо, прерогативы власти отдельных митрополитов в диоцезах Понта, Азии и Фракии.

Итак, сущность Второго канона сводится к тому, что он подтвердил прежнюю организацию церковного управления и оставил в неприкосновенном виде все, что было создано временем. Отсюда церковно-диоцезальный строй получил большую определенность и точность, сохранив свою структуру, как она была регламентирована на Никейском Соборе.

Несколько иначе смотрит на Второй канон старая школа историков, которые утверждают, что цитируемый Канон установил новое церковно-диоцезальное устройство по тому типу, какой существовал в Антиохии и Александрии, иначе говоря учредил патриаршества и разделил Восточную Церковь на епархии¹¹⁵⁸. В подтверждение данного мнения ссылаются на следующее известие историка Сократа¹¹⁵⁹: Отцы Собора «разделили епархии и установили патриаршества, чтобы епископы не простирали своей власти на чужия церкви за пределами своих областей; а прежде, по причине гонений, делалось это безразлично. Нектарий получил в управление столицу и Фракию, Понтику получил преемник Василия в Кесарии каппадокийской, Элладий, а потом епископ также каппадокийского города Ниссы, брат Василия, Григорий, и епископ Мелитены в Армении, Отрей. Азийский диоцез разделили между собою Амфилохий Иконийский и епископ Антиохии Писидийской Оптим. Египетския церкви поручены Тимофею, епископу Александрии, а управление церквами восточной области вверено епископам оной Пелагию Лаодикийскому и Диодору Тарсийскому, с сохранением преимуществ церкви Антиохийской, предоставленных присутствовавшему тогда на соборе Мелетию. Бывшие на соборе епископы определили еще, чтобы, в случае нужды, дела каждого округа решал собор епископов того же округа».

Другой церковный историк Созомен, более осведомленный в излагаемом событии, предлагает известие непохожее на свидетельство Сократа. Отцы Собора, – говорит он¹¹⁶⁰, – «определили, – чтобы церкви везде управлялись по древним церковным правилам, чтобы епископы пребывали при своих церквах, и не ходили без нужды в чужия и, без приглашения, не вмешивались в рукоположения, до них не касающиеся, как это

случалось прежде, когда католическая церковь была гонима, чтобы делами каждой церкви управлял и распоряжался, по своему благоусмотрению, местный собор, чтобы епископ константинопольский после епископа римского имел преимущество чести, как занимающий престол нового Рима». Здесь, очевидно, Созомен соединил в одно Второй и Третий каноны, что вполне соответствует общей связи этих Канонов. Затем Созомен продолжает свою речь изложением закона, изданного Феодосием В. после Собора 381 года. «Таковы были постановления собора, – и царь утвердил их и дал закон, чтобы господствующей оставалась вера отцов никейских, и чтобы церкви повсюду были отданы тем, которые в существе трех Лиц, равночестных и равносильных, исповедуют одно и то же Божество – Отца, Сына и Св. Духа. Исповедники этого учения должны были иметь общение в Константинополе с Нектарием, в Египте – с Тимофеем, епископом Александрийским, в Восточных церквях – с Диодором, епископом Тарсийским и Пелагием, епископом Лаодикии – Сирийской, в азийских церквях – с Амфилохием, предстоятелем церкви Иконийской, в городах Понтийских, от Вифинии до Армении – с Елладием, епископом Кесарии Каппадокийской, Григорием Нисским и Отреем Мелитенским; в городах, находящихся в Фракии и Скифии – с Терентием, епископом города Томиса, и Мармарием, епископом Маркианопольским».

Сравнивая известия Сократа и Созомена, необходимо признать, что рассказ Созомена отличается точностью изложения фактов, подтверждаемых сохранившимися документальными данными. Напротив, рассказ Сократа, отличаясь спутанностью фактов, представляет собою документ, с которым нужно обращаться очень осторожно. При настоящем состоянии науки можно считать доказанным,¹¹⁶¹ что рассказ Сократа есть не что иное как неудовлетворительный пересказ Второго канона Собора 381 г. и эдикта Феодосия В. «De restituendis basilicis» от 30 июля 381 г.¹¹⁶² Последний предлагает список епископов как центров православия. Тождественность имен епископов в эдикте и в рассказе Сократа дает основание утверждать, что Сократ просто соединил два документа – Канон

и эдикт – и присоединил к ним свое сообщение об установлении патриаршеств¹¹⁶³. Но даже принимая рассказ Сократа, нельзя утверждать, что он трактует об учреждении патриархов в собственном смысле этого слова. Понятие πατριάρχης в IV в. употреблялось в переносном смысле и было почетным титулом епископа¹¹⁶⁴. Затем в законе Феодосия епископы приведены только как мерило православной веры, и нет никакого указания, чтобы этим епископам вручена была особая юрисдикция. Допуская последний факт, Сократ грешит не только против закона, но и против исторической вообще правды. В самом деле, как могло быть учреждено диоцезальное правление в Александрии, когда оно там существовало еще до Константинопольского Собора, или как мог Сократ говорить о патриархе диоцеза, когда он указал еще трех епископов, которые участвовали с патриархом в управлении диоцезом. Как Сократ далее мог приписать к патриархам епископов Лаодикийского и Тарсийского диоцезов, когда, несомненно, ими управлял епископ Антиохии? Из этих замечаний видно, что Сократа нельзя считать объективным показателем истины по данному вопросу¹¹⁶⁵. Правда, в пользу достоверности свидетельства Сократа говорят начальные слова Канона « τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερροῖσις ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι », но как доказал Раушен¹¹⁶⁶ и подтвердил Любек,¹¹⁶⁷ они скорее говорят против показаний Сократа, чем за них. «Валезий, комментатор истории Сократа, замечает, что слова ὑπὲρ διοίκησιν могут иметь двоякий смысл: или *supra dioecesim* или *extra suam dioecesim*; второе толкование Валезий предпочитает, потому что ὑπὲρ διοίκησιν еще раз встречается в Каноне и здесь ясно употреблено во втором значении. Валезию следует Гефеле,¹¹⁶⁸ который начало Канона переводит так: «Die einer andern Diöcese angehörigen Bischöfe sollen fremde Kirchen nicht betreten». Но оба эти толкования неправильны. Первое – потому что ὑπὲρ с родительным имеет смысл *supra*, а не с винительным, как в Каноне; также в Каноне отчетливо сказано, что здесь разумеется не один епископ каждого диоцеза, а многие, напр., τοὺς τῆς Θράκης. Второе же толкование ведет к бессмыслице, как это лучше всего видно из перевода Гефеле, у

которого выражение или ὑπὲρ διοίκησιν, или ὑπερροίῳς совершенно излишне и бессмысленно. Что же касается ссылки Вазелия на вторичное употребление в Каноне ὑπὲρ διοίκησιν, то здесь оно зависит от глагола ἐπιβαίνειν и чрез это получает особый смысл. Отсюда выражение τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους соответствует: dei einer Diöcese angehörenden Bischöfe, так как здесь ὑπὲρ или вследствие аттракции в отношении к следующему ἐπιέναι значит ἐν, или употреблено в смысле гомеровского ὑπὲρ ἄλλα¹¹⁶⁹.

Итак, несомненным остается, что Константинопольский Собор 381 г. не создал диоцезального управления, а только оградил создавшиеся уже границы церковных провинций от попыток епископов захватным путем подчинять себе соседние области. Узаконивая невмешательство в дела других диоцезов, Второй канон совершенно не касается внутренней церковной организации диоцеза. Об одном только диоцезе Канон трактует точно, именно о диоцезе египетском и усвояет в нем власть Александрийскому епископу. Отсюда вполне правильным будет вывод, что только в Египте церковно-диоцезальное устройство поглотило провинциальное, тогда как в других диоцезах во времена Константинопольского Собора 381 г. не было ни одного епископа с властью над всем диоцезом¹¹⁷⁰. Тот факт, что Канон рекомендует вообще «епископам» не вмешиваться в чужие диоцезы, когда он говорит о четырех остальных диоцезах, – служит лучшим подтверждением нашего вывода.

Кроме постановлений касательно пяти диоцезов,¹¹⁷¹ представлявших собою Восточную Церковь и в то же время империю, в Каноне содержится еще указание относительно управления церквами у иноплеменников. По Канону церковное управление у них должно определяться древними обычаями отцов. И в данном случае Канон, сообразно своей общей тенденции, не устанавливает ничего, а только закрепляет сложившийся обычай, как естественное право. Можно думать, что подобное постановление было вызвано малочисленностью и разбросанностью филиальных церквей, вследствие чего у них никогда не было, да они и не могли образовать, самостоятельного диоцеза¹¹⁷².

Нормировка иерархической власти, упорядочение общих основ церковного управления и ограждение прав автокефальности Восточной Церкви являются коренными пунктами церковно-канонической работы, которая была выполнена при непосредственном участии Феодосия В. и Отцов Собора 381 года. Но независимо от этого, Феодосий, в силу своего взгляда на Церковь, как на служебное орудие в руках государства, взял на себя инициативу дальнейшей законодательной работы по отдельным вопросам церковной жизни, которые он считал необходимым регламентировать, хотя бы во имя общих государственных интересов. Законы такого рода могут быть разделены: на законы, касавшиеся вообще Церкви, как особого церковно-политического института, и на законы, определившие положение высшего и низшего клира, монахов и диаконисс. Попутно с этой законодательной работой императора совершалась реорганизационная деятельность и внутри самой Церкви, что выразилось, напр., в отмене института духовников.

До Феодосия Церковь, как известное общество, не была подчинена многим государственным повинностям, а пользовалась в этом случае большими привилегиями. Процесс наделения Церкви особыми правами и привилегиями начался еще при Константине В. и был естественным выводом принципа паритета религий: христианство должно быть уравнено с язычеством, а этого можно было достигнуть только представлением Церкви исключительных прав, которыми уже издавна пользовалось язычество. В согласии с воззрениями Константина действовали и последующие императоры за небольшими отклонениями в сторону. Несколько иначе действовал Феодосий. Преследуя экономическое благосостояние страны, разоренной внешними и внутренними неурядицами, Феодосий В. счел необходимым эдиктом 390 г. 5 июля¹¹⁷³ наложить на Церковь несение чрезвычайных государственных повинностей (*extraordinaria munera*) на том простом основании, что этого «требуется у всех народов функция общего служения». Церкви была оставлена только привилегия, освобождавшая ее от несения низких повинностей, так

называемых *sordid munera*, куда входили: обязанность работы на мельницах, поставка рабочих и художников, постройка мостов и дорог, обязанность по доставке дров, досок, угля, обязанность варки извести, поставка почтовых лошадей, заботы о постройке общественных и священных зданий, издержки на послов и *aelectis*, т. е. лиц, призванных царем для публичного дела¹¹⁷⁴. Основанием для освобождения Церкви от этих повинностей являлось то, что от них были одинаково освобождены и высшие чиновники.

Далее эдиктом 392 г. 18 октября на имя Ромула Феодосий ограничил обычай прибегать к Церкви как убежищу, спасавшему преступника от преследования власти. Это – древнейший закон, который мы имеем о праве церковного убежища¹¹⁷⁵. Само по себе право находить в храмах у алтаря спасение от карательной руки власти было, несомненно, остатком языческих традиций¹¹⁷⁶, которые признавали личность неприкосновенной, если последняя скрывается в храме и ищет себе защиты у алтаря того или другого божества. Как и многие другие языческие обычаи, так и право убежищ было сохраняемо христианами и приурочено к христианским храмам, о чем ясно свидетельствует эдикт. Поводом к изданию Феодосием этого закона послужило то обстоятельство, что ко времени Феодосия право церковного убежища сильно возросло, так что к церквям сбегались виновные во всяких преступлениях. Сюда, конечно, следует добавить и то, что епископы и клирики часто брали под свою защиту преступников, а это заступничество духовенства переходило всякие границы и принимало вид насилия в освобождении преступников. Вот почему Феодосий категорически запретил государственным должникам (*publicis debitoribus*) искать спасения от долга в храмах, а клирикам безнаказанно скрывать их. В случае нарушения этого закона епископы и клирики ответственны пред государством и обязаны уплатить ту сумму, которая взыскивается с преступника¹¹⁷⁷. Можно думать, что права церковного убежища не были лишены частные должники и некоторые другие преступники, как об этом свидетельствуют факты, напр., Симмах, после низложения Максима, которого он хвалил, искал защиты от гнева Феодосия

в церкви новациан и, благодаря ходатайству новацианского епископа Леонтия, удостоился царского прощения¹¹⁷⁸; искали спасения в церкви и дети узурпатора Евгения вместе со сторонниками последнего и, по просьбе Амвросия, получили прощение¹¹⁷⁹; жена и дети Руфина в 395 г. прибегли к церкви и получили разрешение отправиться в Иерусалим, где и провели остаток своей жизни¹¹⁸⁰. Этих примеров вполне достаточно, чтобы судить, что церковь как убежище для преступников вообще сохраняла свое значение и после рассматриваемого закона Феодосия. Тот же факт, что эдикт Феодосия был исключительно направлен против государственных должников, свидетельствует не столько о принципиальной настроенности Феодосия против права верховного убежища, сколько о материальных затруднениях, какие принудили императора наложить veto на область права, освященную давними прерогативами государственной религии.

Что же касается положения епископов и клириков вообще Православной Церкви в царствование Феодосия В., то в нем не произошло никаких, собственно, резких перемен, которые могли бы возвысить или унижить клириков, а в крайнем случае отделяли бы эпоху Феодосия от его предшественников по трону. Как Константин В. и его преемники старались улучшить положение христианского духовенства, освобождая, напр., последнее от несения личных повинностей¹¹⁸¹, от чего были освобождены и жрецы, давая привилегии церковному суду и расширяя область его юрисдикции¹¹⁸² и т. п., так действовал и Феодосий, причем заботился, чтобы привилегии клириков не нанесли серьезного ущерба общим государственным интересам. Насколько позволяют судить факты, Феодосий В. уважал духовенство,¹¹⁸³ признавал бесспорный авторитет некоторых из них, напр.: Амвросия Медиоланского, Асхолия Фессалоникийского, о чем красноречиво говорят законы, изданные под влиянием этих епископов. Но еще больше император ценил клириков как помощников в своей церковно-политической работе, а потому личные выгоды духовенства готов был принести в жертву государству. Свои отношения к клиру Феодосий выразил в опубликовании специальных для

клира эдиктов, среди которых мы напрасно бы искали законов, направленных исключительно к поднятию умственного и нравственного уровня клириков, в чем последние тогда сильно нуждались. Пышность и роскошь – яркие показатели направления IV в. – проникли и в жилища клириков, а официально высокое положение духовенства как служителей государственной религии способствовало развитию честолюбия и других черт, которые не всегда соответствовали нравственно-высокому служению клириков¹¹⁸⁴. Общие церковные законы были бессильны помешать омирщению духовенства, а гражданское законодательство избегало касаться внутреннего облика клира. Сохранился от времен Феодосия В. только один закон, который касается именно этой стороны дела и надписывается – «О долге или обязанности епископов в проповедании слова Божия»¹¹⁸⁵. Кажется, появление закона было вызвано широким развитием еретических толков и той небрежностью, какую епископы проявляли к делу своего миссионерского служения. Во всяком случае эдикт выставляет на вид епископам, что их кафедра – по преимуществу «*θρόνος διδασκαλικός*», что они обязаны проповедовать Слово Божие, так как в противном случае они только носят титул епископа. Но чтобы проповедовать, необходимо знание и прилежание. Отсюда епископы, – гласит эдикт, – которые обнаруживают незнание истин веры (*ignorantiam*) и небрежность (*neglegentiam*), совершают святотатство (*sacrilegium*)¹¹⁸⁶. Соединялось ли с последним сакральным понятием соответственное наказание – совершенно неизвестно.

Этим законом и ограничивается попечение Феодосия о нравственном совершенствовании клириков. Остальные законы Феодосия В. касаются главным образом внешних привилегий и авторитета клириков как лиц, связанных крепкими узами со всем механизмом государственной жизни.

Работа Феодосия В. над улучшением политико-экономического строя империи заставила его обратить серьезное внимание на привилегии клириков в отношении куриальной службы, которая была невыгодна для государственной казны. Как известно, Константин В. освободил

клириков от повинностей личных, муниципальных и куриальных¹¹⁸⁷, причем запретил куриалам вступать в клир, и если это случалось, то они возвращались в курию¹¹⁸⁸. Позднее было дозволено куриалам вступать в клир под условием отказа с их стороны от имений в пользу курии. Констанций в 361 г. освободил от этого епископов без всяких условий, остальных же клириков – только в том случае, когда клирика желает весь народ¹¹⁸⁹, а иначе клирик должен отдать свое имущество детям, которые обязуются нести службы в курии, или родственникам, и только за отсутствием тех и других – курии. Последующие императоры принуждены были ограничить эти привилегии¹¹⁹⁰, так как множество знатных лиц, желая избежать гражданских тягот, вступали в клир¹¹⁹¹. Впрочем можно думать, что злоупотребления продолжались, так как гораздо выгоднее было надеть рясу, чем служить в курии, что требовало больших издержек. С таким явлением не мог не считаться Феодосий уже по одному тому, что оно лишало курию многих талантливых чиновников, а главное, материальных богатств, необходимых для блеска курии. Эдиктом от 7 ноября 383 г.¹¹⁹² Феодосий предоставил свободный выбор или службы в курии, или служения Церкви с тем только ограничением, что всякий куриал, оставлявший курию во имя клерикальных обязанностей, должен спокойно отказаться от своих богатств в пользу курии. «Не прилично, – уверяет Феодосий, – чтобы души, преданные божественному служению, были отягчаемы заботами об отцовских наследствах»¹¹⁹³. В 386 г. 31 декабря этот эдикт был несколько изменен. Так, каждый клирик, имеющий отношение к курии по своей принадлежности к сенаторской фамилии, может оставлять службу, но должен заменить себя способною к общественной должности личностью и содержать ее на свои средства¹¹⁹⁴. Под давлением Амвросия Медиоланского смягчение действующих законов пошло дальше¹¹⁹⁵. Тронутый жалобами уважаемого иерарха на ненормальность и тяжесть законов, прикреплявших клириков к курии, Феодосий в 390 г. (27 июня) издал эдикт¹¹⁹⁶, по которому всякий из курии, если он получил сан пресвитера, диакона или должность заклинателя до года консульства Феодосия, т. е. до 388 г.¹¹⁹⁷, может покидать

курию, не лишаясь своих имений. Только те куриалы, которые поступили в клир после 388 г., подчиняются старым законам. На основании этого эдикта можно предполагать, что закон Констанция¹¹⁹⁸, освобождавший епископов от куриальной службы, оставался еще в полной силе¹¹⁹⁹. В 391 г. (28 июля) Феодосий повторил свой закон от 390 г. и добавил, что всякий куриал-клирик может заменить себя сыном, если последний не занимает никакой церковной должности¹²⁰⁰.

Не забыл в своих эдиктах Феодосий и лиц, находившихся на службе Церкви, но еще не вступивших в ряды клириков. Эти лица, как бы в качестве предварительного искуса, несли обычно должность стражей или при храмах, или при святых местах, под которыми следует разумеать святые места в Палестине, напр.: Вифлеем, Голгофу, Елеонскую гору, место Воскресения и т. п. Развившийся в IV в. обычай паломничества к святым местам¹²⁰¹ естественно побуждал предстоятелей Церкви усилить стражу в наиболее посещаемых местах. Служба стражей при святых местах, равно как и при храмах, была довольно тяжелой, а потому еще до Феодосия гражданское законодательство дало стражам некоторые привилегии. Так, стражи были освобождены от личных повинностей¹²⁰², такая мера снова была подтверждена в 377 г.¹²⁰³ Равным образом и Феодосий эдиктом 381 г. узаконил, чтобы всякий, кто несет религиозное послушание в качестве стража церкви или святых мест¹²⁰⁴, был свободен от личных повинностей¹²⁰⁵. Как на основание такой милости закон указывает на явную необходимость этой формы послушания.

Забываясь об урегулировании привилегий клира в соответствии с общегосударственными интересами, Феодосий В. уделил внимание и реорганизации церковного суда, который по своему значению занимал видное место среди общих юридических учреждений государства. Но в этой области, как и в других, работа Феодосия В. носила скорее подражательный, чем самостоятельный характер: Феодосий только или более точно определял, что было уже намечено его предшественниками, или изменял сообразно требованиям времени.

Логическим выводом признания императорами Христианской Церкви было и признание ее дисциплины, т. е. всех сложившихся ее норм во главе с судом, как органом наказания за нарушение этих норм¹²⁰⁶. Но так как государство, в которое вступила Церковь, владело уже своим вековым гражданским судом, то само собою понятно, что оно не могло признать объем дисциплинарного суда Церкви во всей его полноте. Последнее обстоятельство еще более определялось тем фактом, что как церковный, так и гражданский суды, кроме собственной специальной юрисдикции, считали себя вполне правоспособными произносить свои приговоры и по некоторым из тех дел, которые считал своею неотъемлемою принадлежностью тот или другой суд¹²⁰⁷. Отсюда, возможность постоянного смешения областей церковного и гражданского суда требовала от императоров точного разграничения предметов гражданской и церковной подсудности или признания точного объема дисциплинарного суда. Этот процесс разграничения смежных областей церковного и гражданского суда начался с Константина В. и нашел себе отголосок и в законодательной деятельности Феодосия В. Уже Константин В. провел строгую грань между предметами светского и церковного суда¹²⁰⁸, категорически заявляя, что гражданские судьи не имеют права решать споры, возникающие по делам веры и сопровождающиеся хотя бы гражданскими правонарушениями: разрешение таких споров подлежит суду епископов¹²⁰⁹. Последующие императоры приняли за исходную точку в данном вопросе принцип, установленный Константином В., и своим законодательством продолжили разграничение предметов церковной и светской подсудности¹²¹⁰. В результате ко времени Феодосия образовался более или менее точный список церковных дел¹²¹¹, которые уже стали обозначаться техническим термином – «*negotia ecclesiastica*»¹²¹².

Работа предшественников Феодосия В. в области церковного суда была направлена, как мы видим, главным образом на разграничение *предметов* церковной и гражданской подсудности. Вопрос же о подсудности лиц до Феодосия оставался в полной неопределенности, непонятно центрируясь

только в вопросе о подсудности епископов. Феодосию В. в законе, данном около 384 г. на имя Оптата, префекта Египта, удалось положить начало точному разграничению вопроса о подсудности лиц. Изданный по поводу злоупотреблений некоторых епископов, на которые жаловались императору, как это видно из содержания эдикта, потерпевшие клирики, эдикт гласит следующее: «в качестве постоянного закона определяем, чтобы никто из епископов и тех, кто служит потребностям церкви, не привлекался на суд ординарных или экстраординарных судей¹²¹³: они имеют своих судей и ничего общего с публичными законами, впрочем относительно того, что касается церковных случаев, которые прилично предоставить епископскому авторитету. Итак, кто поднимает вопрос, который касается христианской святости, тому надлежит иметь тяжбу у того судьи, который состоит начальником над всеми священниками, т. е. египетского диоцеза. Поэтому, досточтимая власть твоя, когда случится какое-либо из таковых дел, благоразумно последует (в исполнении решения) имеющему власть в священных делах Тимофею епископу, избранному по общему суду всех»¹²¹⁴.

Итак, по смыслу закона, епископы и все вообще клирики в церковных делах (*ad christianam sanctitatem pertinentes*) подлежат исключительно ведению церковного суда. Напротив, в делах гражданских, куда относятся: а) *pecuniaria* и б) *criminalia*, можно полагать, клирики как и прежде остались подсудными светскому суду.

Значительные привилегии, с целью, разумеется, возвышения авторитета клириков, были дарованы Феодосием в отношении тех случаев, когда клирикам приходилось выступать в роли свидетеля на суде. Так, 29 июня 381 г. Феодосий заявил в консистории: «епископ ни честью, ни законами пусть не требуется к свидетельству».

«Также сказал: не прилично привлекать епископа к даче показаний, ибо и личность обесчещивается и достоинство священства приводится в смешение»¹²¹⁵.

Эти слова Феодосия, получившие силу закона, были ответом, как мы раньше говорили, гражданской власти на те

неурядицы, какие царили на Втором Вселенском Соборе. С внешней стороны эдикт распадается на две части, и эта двойственность закона объясняется необходимостью провести и обосновать новое положение, предупредив возможные уклонения от него. По содержанию же закон отличается неопределенностью, так как не дает точного ответа на вопрос, во всех ли делах епископу запрещается выступать в качестве свидетеля? Существуют по данному вопросу различные мнения. Во-первых, утверждают, что по закону епископам нельзя было давать свидетельских показаний во всех совершенно случаях. Но с этим нельзя согласиться, так как им уничтожается смысл закона, который относит эту привилегию к чести достоинства священства, а между тем, не иметь права быть свидетелем никто не почитает честью для себя. Во-вторых, говорят, епископ *по желанию* мог быть свидетелем. Но это неверно: в первой части закона – «*пусть не требуется*» – стоит глагол *flagitari*, который употребляется в смысле *vocari, postulari in iudicium invitum*; во второй же части – «*не прилично привлекать*» – стоит *admitti*, который обозначает свободное свидетельское показание. Наконец в-третьих, полагают, что запрещается принуждать епископа идти на суд свидетелем, но должно отбирать показания у него на дому. Такое представление дела противоречит принципам Римского права и юридической практике. При объяснении закона необходимо обратить внимание на частный случай его издания. Как известно, закон был вызван жалобами епископов императору друг на друга. В таком положении император определил, что епископ не должен свидетельствовать против другого и даже не должен быть принуждаем к этому, особенно когда спор касается церковных вопросов¹²¹⁶.

В частности, по смыслу первой части закона епископа не должно привлекать во свидетели ни честью, т. е. по праву преторийскому, ни законами, т. е. по праву гражданскому. По смыслу же второй части закона, нельзя даже желающему епископу позволять выступать в роли свидетеля на суде. Доводы идут от понятия чести: «*не прилично*». Именно, когда кто-либо погибает, благодаря свидетельству епископа, то этим

обесценивается личность епископа и на весь институт священства кладется пятно¹²¹⁷. Можно думать, что запрет епископу быть свидетелем имел в виду криминальные процессы, а отчасти споры епископов между собою. Выступление же епископа в качестве свидетеля в гражданских делах едва ли могло нанести ущерб достоинству священства.

Что же касается низших клириков, то Феодосий одним своим законом от 25 июля 386 г.¹²¹⁸ определил, что клирики вообще могут быть привлекаемы на суд для свидетельских показаний. В частности пресвитеры как свидетели не должны подвергаться телесному наказанию, и к ним вообще не должна применяться *injuria questionis*, т. е. система розыска, тогда как клирики, следующие за ним по рангу, подчиняются всем действующим законам о мирских свидетелях, т. е. с применением системы сыска и пытки¹²¹⁹. Но также против пресвитера должно быть позволено *action falsi* и применено наказание, когда дознано, что пресвитер умолчал истину или показал ложь.

Являясь стражем авторитета клириков в судебных процессах, однако, Феодосий ополчается на те злоупотребления, которые вносили клирики своим вмешательством в судебные процессы в качестве ходатаев за преступников. Некоторые из членов клира продавали свое влияние на судей за деньги и иногда доходили до того, в особенности монахи¹²²⁰, что силою освобождали заведомых злодеев, часто запятнавших себя преступлениями, за которые даже не разрешалась апелляция¹²²¹. Чтобы пресечь это зло, Феодосий издал два закона, которыми запрещает клирикам, включительно до епископа, выступать в роли непрошенных и часто несправедливых адвокатов¹²²² и грозит высшим должностным лицам (проконсулам, префектам, викариям) за их мягкую уступчивость просьбам клириков денежным штрафом в 30 фунтов золота, а всем низшим чиновникам – в 15 ф. золота¹²²³.

В тесном взаимоотношении с законами, преследовавшими авторитет клириков и урегулирование церковно-судебного дела, стоит и Шестое правило Константинопольских Соборов 381–382

гг.¹²²⁴, которое точно определяет правила о лицах, имеющих право обвинять епископа, о предметах обвинения и о судебных инстанциях.

По мнению Гидулянова¹²²⁵, издание Шестого канона тесно связано с делом Кирилла Иерусалимского, которое было предметом соборного разбирательства в 381 г., что видно из послания Константинопольского Собора 383 г. Папе Дамасу. «Извещаем вас, – пишут Отцы Собора, – что и в Церковь иерусалимскую – мать всех церквей, канонически также рукоположен некогда епархиальными благоговейнейший и боголюбивейший епископ Кирилл, столь многократно и в разных местах подвизавшийся против ариан»¹²²⁶. Сущность дела Кирилла Иерусалимского заключается в следующем. Быв низложен на Палестинском Соборе под председательством Акакия Кесарийского, Кирилл Иерусалимский апеллировал на низложивших его епископов и требовал высшего суда. В этом факте Кирилл нарушил церковный обычай и первый прибегнул к практике светских судов¹²²⁷. На состоявшемся Соборе в Селевкии Кирилл был оправдан, а Акакий низложен. На этом дело не кончилось. Собор Константинопольский 360 г. под давлением Акакия снова низложил Кирилла¹²²⁸. Последний, присутствуя на Соборе 381 г., предложил снова рассмотреть его дело. «При рассмотрении этого дела, – замечает Гидулянов¹²²⁹, – собор нашел массу процессуальных неправильностей и, во избежание повторения чего-либо подобного в будущем, установил, во-первых, известные условия, которые должны были соблюдаться при возбуждении обвинения против епископа, а, во-вторых, в виду нарушения самим Кириллом обычных форм церковного процесса, признал необходимым при обжаловании соборных приговоров следовать древнему, апелляционному порядку».

При суждении о достоверности мнения Гидулянова, следует обратить внимание, что в самом Шестом каноне нет никаких указаний на дело Кирилла Иерусалимского, тогда как в аналогичных случаях Собор 381 г. в своих Канонах (3 и 4) старался дать понять, хотя бы *implicite* причину появления того или другого Канона. Напротив, в Шестом каноне на вид

выставляются как причина его издания вообще многократные случаи злоупотреблений в церковно-судебной практике и развившийся клеветнический обычай подавать жалобы на епископов. «Так как *многие*, – гласит Канон, – желая привести в замешательство и ниспровергнуть церковное благоустройство, враждебно и клеветнически вымышляют разные обвинения против управляющих церквами православных епископов, усиливаясь таким образом помрачить добрую славу священнослужителей и произвести смятения в мирном народе, то поэтому святой собор сошедшихся в Константинополе епископов заблагорассудил: не без исследования допускать обвинителей и не всякому позволять обвинение правителей церкви, впрочем и не всем возбранять"... Вслед за этим Канон говорит о предметах обвинения, о лицах-обвинителях и заканчивает указанием канонически обязательных церковно-судебных инстанций. Отсюда, *возможно* только полагать, что дело Кирилла, *вероятно*, послужило поводом к изданию Канона, и причины его появления лежали глубже, а именно в церковно-судебных нестроениях и в антагонизме партий, т. е. в том, что служит характерным показателем IV в., когда царила борьба из-за догматических убеждений и честолюбивых притязаний, которая, несомненно, часто разрешалась неправильными происками одних личностей против других.

В частности по Шестому канону всякий, не подвергаясь тяжелой процедуре установки личности, может подавать частную жалобу на епископа, например в том, что он был обманут епископом или потерпел от последнего какую-либо неправду¹²³⁰, ибо «совесть епископа должна быть свободна, и объявляющий себя обиженным, какой бы веры он ни был, должен найти правосудие». Напротив, при обвинении епископа в церковных делах необходимо установить личность обвинителя. Лишаются права обвинять все еретики, схизматики, отлученные от Церкви и сами обвиненные в преступлениях. Если бы оказалось, что обвинитель имеет право на обвинение епископа, то это обвинение он должен сначала представить епископам епархии и пред ними доказать наличность преступления епископа. Если же на первой инстанции не будет

дано делу окончательное разрешение, то оно должно быть передано большому Собору епископов той же области. При этом обвинитель должен дать письменное обязательство, понести в случае клеветы равное с обвиняемым наказание. Безусловно воспрещается правилом представлять дело царю, в светские суды и на Вселенский Собор, так как этим наносится оскорбление правилам и нарушается церковный порядок.

Итак, Отцы Собора, ревнуя о неприкосновенности церковных традиций, подтвердили снова необходимость держаться при обвинениях епископов двух судебных инстанций: первую является епархиальный Собор во главе с митрополитом, а второй – большой Собор епископов того диоцеза. Действительно, правильность этих инстанций подтверждается полным согласием определения Шестого канона с постановлениями Антиохийского¹²³¹, Сардикского¹²³² и Лампсакского¹²³³ Соборов¹²³⁴. Остается только определить, что следует разуметь под «большим диоцезальным собором», о котором трактует Шестой канон. Едва ли в данном случае можно разуметь вообще диоцезальный Собор, так как иначе слово «большой» было бы совершенно излишним. Напротив, обращая внимание на противоположение – епархиальный Собор и большой того же диоцеза – естественнее допустить, что здесь разумеется тот же епархиальный Собор, но только большой, т. е. усиленный соседними епископами своего диоцеза¹²³⁵. Такое понимание церковно-судебных инстанций вполне соответствовало тогдашнему положению вещей в диоцезе. «Что касается до частных правил церковной жизни, – пишут Отцы Собора 382 г. Папе Дамасу, – то вы знаете, у нас в сем древний обычай, утвержденный постановлением святых никейских отцов, чтобы для всякой епархии совершаемы были рукоположения епархиальными – либо одними, либо, когда они захотят и признают полезнейшим вместе с предстоятелями епархий сопредельных. Согласно с этим, знайте, управляются у нас и прочия церкви»¹²³⁶. Иначе говоря, церковно-правительственными органами каждой епархии были: во-первых, чистый епархиальный Собор и, во-вторых, епархиальный Собор с предстоятелями соседних епархий. Эти

инстанции, справедливо думать, проходили и все церковно-судебные дела.

Далее работа Феодосия по урегулированию правового и экономического положения клириков выразилась в издании двух законов о диакониссах. Эти эдикты не представляют собственно ничего нового и интересны главным образом по тем мерам, какие принял Феодосий, чтобы ограничить привилегию, дарованную Константином В. и заключающуюся в том, что всякий мог оставлять Церкви то из своих имений, что найдет нужным. Эта привилегия, с некоторыми ограничениями в пользу вдов и сирот, сохраняла свою силу при Валентиниане¹²³⁷ и даже Феодосии. Последний счел необходимым только сузить ее, включив в индекс лиц, не имевших власти завещать имения церкви и диаконисс.

Первый эдикт был издан Феодосием 21 июня 390 г. и кроме специального назначения содержит общие распоряжения относительно института диаконисс. Так Феодосий устанавливает, руководясь исключительно учением Ап. Павла¹²³⁸, ряд качеств, которые должны быть требуемы от женщин, поступающих в диакониссы. Сюда относятся: во-первых, чтобы всякая женщина, желающая быть диакониссой, имела 60 лет; во-вторых, чтобы она имела детей; в-третьих, чтобы она избрала для своих детей опекуна¹²³⁹; в-четвертых, чтобы умела управлять своими доходами; в-пятых, чтобы не расточала *clarae domus insigniae*, т. е. имений, доходов, ожерелий. Здесь намек на то, что иногда знатные женщины делались диакониссами. В предупреждение расточительности закон повелевает, чтобы диаконисса поручила свое имение лицам, способным управлять ими, а сама пользовалась только годовыми доходами. По отношению к последним диаконисса, по закону, пользуется бесконтрольной властью и *jus aliendi*, т. е. она может сохранять их, раздавать, отчуждать. Напротив, она не должна иметь никакой власти над движимым и недвижимым, а равно права завещать Церкви, клиру и даже бедным: все должно перейти законным наследникам, если таковые – налицо, или поступить в императорский фиск. Если бы оказалось, что умирающая под давлением клириков отдала последним что-

либо, то, хотя бы она и не объявила своему поверенному, клирики должны быть лишены всех благ, которых они так желали. Иначе говоря, законом диакониссы были лишены *jus testandi* и *jus donandi*¹²⁴⁰.

Кроме того, законом было определено, что диакониссы не должны стричь волос. В случае нарушения постановления диакониссы должны быть удаляемы от дверей церкви, а епископы, которые позволяют диаконисам оставаться на церковной службе, должны быть отлучены от Церкви¹²⁴¹. Насколько можно судить, этим постановлением преследовалась не столько карательная, а сколько этическая цель: страх для нечестивых и одобрение для благочестивых.

Рассмотренным эдиктом Церковь не могла остаться довольной, так как закон наносил серьезный ущерб росту ее материального благосостояния. Думают, что под влиянием епископа Амвросия Феодосий в этом же году 23 августа принужден был внести поправки в свое прежнее распоряжение¹²⁴². По последнему закону, диакониссы получили право при жизни (*inter vivos*) завещать только движимое Церкви, но не на смертном одре, так как меньше можно было опасаться давления клириков, когда завещание составлялось при жизни, чем когда эти коммерческие сделки происходили при смерти диакониссы. Все же недвижимое, напр. поместья, согласно первому закону, от диакониссы переходят к ее родственникам¹²⁴³. Отсюда диакониссы остались, собственно говоря, в прежнем положении, с тою небольшою разницею что права диаконисс на движимое, какие были утверждены и первым законом, несколько расширились внесением по отношению к движимому *juris testandi*.

Несколько иным, по сравнению с заботами Феодосия о положении и авторитете вообще клира, представляется отношение восточного монарха к монахам. Несмотря на то, что последние являлись деятельными помощниками в проведении репрессий против врагов Православной Церкви и *eo ipso* государства, репрессий, о которых, добавим, иногда даже не мечтал и сам Феодосий, однако император не всегда благодарил монахов за их деятельность, а иногда умел даже

строго наказывать. Так, эдиктом от 5 сентября 390 года повелевается монахам покинуть города и отправиться в пустыни и там заняться своими аскетическими подвигами¹²⁴⁴. Полагают, что этот закон был ответом Феодосия на речь Ливания ' Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν, которая достаточно раскрыла императору глаза на мнимое благочестие ревностных монахов¹²⁴⁵. Однако едва ли следует происхождение закона объяснять единичным случаем: причины издания эдикта лежали глубже, а именно в общем поведении монахов того времени. Как известно, все их труды сводились к тому, чтобы нарушать церковный мир с жестокостью, недостойною даже язычника, с камнями в руках вести миссионерскую пропаганду и вместо гуманности и благочестия своим тираническим авторитетом мешать судопроизводству¹²⁴⁶. Участие монахов в возмущении Антиохии, разрушение святилища гностиков Валентиниан в Калинике и набеги на языческие храмы – живая иллюстрация того, как мирно жили монахи. Уже с чисто государственной точки зрения все эти факты не могли быть терпимы, так как они легко могли вызвать крупные беспорядки, а главное, они задерживали достижение религиозно-политического идеала, намеченного Феодосием В. Чтобы пресечь зло, необходимо покарать виновников его. Так и поступил Феодосий, хотя, строго говоря, предписанное императором наказание было только практическим выводом из понятия «монах».

Спустя два года, Феодосий издал новый закон о монахах, которым отменил предыдущий закон и предоставил монахам право свободного жительства в городах¹²⁴⁷. Ссылка закона на то, что монахи живут судебными несправедливостями, служит явным доказательством, что и первый закон был вызван главным образом вмешательством монахов в судебные процессы. Это поведение монахов, видимо, и теперь беспокоит Феодосия, но он все-таки отменяет закон 390 г. Естественно предполагать, что закон 392 г. в пользу монахов был издан под сильным давлением самого же духовенства.

Говоря о положении клириков в царствование Феодосия, нельзя пройти молчанием отмены Нектарием должности покаянного пресвитера. Правда, это дело не принадлежит

собственно Феодосию В. и совершилось даже без его ведома, тем не менее оно является знаменательным фактом в истории Восточной Церкви эпохи Феодосия В., как первое историческое свидетельство об определенной постановке тайной исповеди в церкви¹²⁴⁸.

О возникновении должности покаянного пресвитера историк Сократ рассказывает следующее: «после того, как новациане отделились от Церкви и не хотели иметь общения с падшими во время Декиева гонения, епископы присоединили к церковному чину пресвитера-духовника, чтобы падшие после крещения исповедывали грехи свои пред нарочно для сего поставленным священником»¹²⁴⁹. Наоборот, Созомен¹²⁵⁰ относит происхождение покаянного пресвитера к самому началу Церкви, что маловероятно¹²⁵¹. Более правдоподобною датой остается признать дату Сократа, который, как мы видели, относит учреждение института покаянных пресвитеров к III в. Оба историка утверждают, что этот институт существовал во всей Церкви, но это сомнительно. На Западе, в Александрии и в Иерусалиме, во всяком случае, этого института не было в церковной практике¹²⁵². Отсюда, институт покаянного пресвитера следует считать местным, хотя, на основании некоторых данных, можно думать, что он имел некоторую распространенность на Востоке. Так, по свидетельству Сократа, должность покаянного пресвитера даже после ее уничтожения продолжала существовать среди некоторых еретических обществ, так как «одни только исповедники единосущия и единомысленные с ними в вере новациане отвергли покаянного пресвитера»¹²⁵³.

Эта должность покаянного пресвитера и была уничтожена Константинопольским епископом Нектарием, о чем согласно свидетельствуют историки Сократ¹²⁵⁴ и Созомен¹²⁵⁵, но в различных редакциях, из которых Сократовская признается первичной¹²⁵⁶ и наиболее достоверной¹²⁵⁷. Время уничтожения должности покаянного пресвитера падает на 391 г.¹²⁵⁸, а самый факт уничтожения был вызван следующим происшествием. Одна благородная женщина пришла к пресвитеру-духовнику и подробно (κατὰ μέρος) исповедовала пред ним грехи свои,

сделанные после крещения. Пресвитер велел ей поститься, чтобы с покаянием она могла явить и дело, достойное покаяния. «Но женщина, очевидно, застыдившаяся сначала, открылась затем в более тяжком грехе – в преступной связи с диаконом¹²⁵⁹». Когда это открылось, диакон был отлучен от Церкви, а в народе произошло волнение, разрешившееся негодованием на духовенство и насмешками. Тогда один пресвитер по имени Евдемон, родом александриец, «подал епископу Нектарию совет отменить покаянного пресвитера и позволить каждому приступать к таинству по суду собственной совести; ибо только этим способом можно соблюсти церковь от поношения. Я, – говорит Сократ, – тогда же сказал Евдемону: Бог знает, пресвитер, принесет ли твой совет пользу или нет. Вижу, что он дал христианам предлог не обличать друг друга в прегрешениях и не соблюдать апостольского повеления, говорящего: «не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте» (Ефес. V, II)¹²⁶⁰.

Изложенный факт уничтожения должности покаянного пресвитера сам по себе очень прост, но в своих подробностях он подвергался многократным, до противоположности, толкованиям. Последние касались главным образом, во-первых, «исповеди, которая, по-видимому, не могла повести к огласке какого бы то ни было греха, так как делалась тайно пред пресвитером-духовником, *молчаливым и благоразумным* и, во-вторых, тех последствий, которыми сопровождалось уничтожение института пресвитера духовника»¹²⁶¹. Не касаясь множества недоумений и мнений ученых по первому пункту, которые довольно полно собраны некоторыми исследователями, но из которых еще ни одно не получило бесспорного авторитета в науке¹²⁶², мы остановимся на втором пункте и постараемся кратко оценить факт отмены института покаянного пресвитера для истории покаянной дисциплины в Восточной Церкви. Но, чтобы сделать правильно это, само собою ясно, необходимо предварительно установить смысл и значение учреждения означенной должности.

Должность покаянного пресвитера, появившаяся на Востоке в III в., не имела решающего значения для покаянной

дисциплины Востока¹²⁶³. По смыслу учреждения этой должности епископами, которые одни только имели власть вязать и решить, покаянный пресвитер с самого начала явился заместителем епископа в деле исповеди и покаяния¹²⁶⁴. Институт покаянных пресвитеров, созданный во имя смягчения первоначальной суровой практики Церкви¹²⁶⁵, был органом публичного покаяния без открытой исповеди¹²⁶⁶. Однако учреждение должности покаянного пресвитера не было вместе с тем и введением тайной исповеди: публичная и тайная исповедь, не подлежит никакому сомнению, существовали и ранее этой должности¹²⁶⁷. Равным образом тайная исповедь могла только ослабить значение публичной исповеди, но не уничтожить ее, так как канонические грехи, которые главным образом и приходилось выслушивать покаянному пресвитеру, по-прежнему подвергали грешника временному отлучению и прохождению открытого покаяния¹²⁶⁸. Пресвитер был только заместителем епископа в этом деле с правом наказывать, но без права разрешать кающихся¹²⁶⁹. Следовательно покаянная дисциплина и с введением института покаянных пресвитеров осталась в своих основных чертах неизменной.

Отсюда, само собою понятно, чрезвычайных пертурбаций в покаянной дисциплине не могло вызвать и уничтожение этого института при Нектарии, приказ которого, кроме Константинополя, не имел еще обязательной силы для других восточных церквей, где институт духовников-пресвитеров мог продолжать спокойно существовать. С уничтожением этого института практика должна лишь была возвратиться к тому состоянию, в котором она находилась до возникновения этого института и в котором она продолжала находиться на Западе до времен Сократа и Созомена¹²⁷⁰. Иначе говоря, функции, соединенные с должностью пресвитера-духовника, не уничтожились с отменой этой должности, а только перешли к епископу, которому они и прежде принадлежали¹²⁷¹. Фактически же уничтожение института покаянных пресвитеров повело к общему ослаблению покаянной дисциплины, потому что существование специального органа придавало ей большую крепость и силу¹²⁷². С уничтожением должности покаянного

пресвитера епископ IV века de facto, ввиду расширения круга своих дел, не имел возможности выслушивать исповеди и обвинения и следить за прохождением покаяния¹²⁷³. Последнее обстоятельство, если сюда прибавить еще понижение нравственного уровня христиан, бесспорно должно было способствовать общему ослаблению публичного покаяния¹²⁷⁴. Но если для публичного покаяния отмена должности пресвитера-духовника принесла отрицательные плоды, то еще более отрицательно эта отмена должна была подействовать на развитие тайной исповеди. В лице пресвитера покаянного, тайная исповедь лишилась своего специального органа на долгое время, что, несомненно, препятствовало ее возвышению и выделению из ряда других средств примирения с Богом, выработке ее в особый церковный институт. Вот почему в Восточной Церкви так поздно, только в XII в., тайная исповедь стала общеобязательной¹²⁷⁵.

Кроме рассмотренных фактов во области положения Церкви, ее устройства и ее дисциплины, от эпохи Феодосия Великого сохранилось два интересных закона относительно погребения и останков мучеников. Первым законом, изданным 21 июля 381 г.¹²⁷⁶, повелевается все урны и саркофаги с останками удалить за пределы города, т. е. Константинополя¹²⁷⁷. Также должно поступить с гробницами (sedes) Апостолов и мучеников¹²⁷⁸, которые, как гробницы частных лиц, не могли, по древним законам, оставаться в городе. Исключаются только тела царей и епископов. В основе такого постановления Феодосия лежат принципы древнего Римского права, запрещавшего погребения в городах¹²⁷⁹, а ближайшие цели, которые преследовал эдикт, указаны в нем следующие: во-первых, гробницы и урны необходимо удалять за город для назидания путников в бренности человеческого существования и, во-вторых, для сохранения святости жилищ, которые, по древнему языческому представлению, оскверняются присутствием мертвых тел¹²⁸⁰. За нарушение закона Феодосий грозит вообще всем потерю третьей части имущества, а должностным лицам – штрафом в 15 фунтов золота.

Второй эдикт по данному вопросу (26 февраля 386 г.) специально касается останков мучеников и их гробниц¹²⁸¹. По содержанию эдикт разделяется на три главы: первая, соответственно требованиям Римского права¹²⁸², содержит запрещение переноса вообще тел из одного места в другое, а в том числе и останков мучеников, так как многие обманщики занимались в это время выгодными спекуляциями, а именно носили вырытые ими тела по полям. Вторая часть закона запрещает покупать и продавать части останков мучеников, чем в это время любили заниматься, по свидетельству Августина, монахи, которые в большинстве случаев торговали подложными мощами¹²⁸³. Эту коммерцию и запрещает Феодосий, так как с утверждением почитания святых обманщики всегда могли найти себе широкое поле для деятельности, особенно среди легковверных простецов. Единственно странным представляется, что закон не налагает никакой кары за нарушение этого постановления. Третья глава содержит позволение строить на месте, где положен святой, *martyrium pro veneratione*, т. е. строить базилику в честь мучеников.

На основании закона можно судить, что почитание мучеников в век Феодосия было довольно развито, а особенно в Египте и Сирии, куда собственно предназначался эдикт¹²⁸⁴.

Всеми вышеуказанными законами и ограничилась работа Феодосия в области церковного управления и дисциплины. Насколько можно судить, эти законы не врывались резким диссонансом в жизнь Церкви и не могли помешать ее внутреннему самоопределению. Приходится признать, что и в данном случае Феодосий, как и всегда, преследовал исключительно задачи своей политики. Как опытный и дальновидный политик, Феодосий прежде всего старался избежать ненужного трения там, где церковные интересы входили в сферу государственных, по возможности приблизить Церковь как внешне-организованный институт ко всем государственным учреждениям и, наконец, устранить все, что мешало росту государственной казны, истощенной и без того тяжелыми войнами. Вот почему для императора было важно, чтобы Церковь, в лице своих представителей, не шла в разрез с

его политикой и своими действиями не мешала поднятию политико-экономического бюджета страны.

В заключение следует добавить, что свое расположение к Государственной Церкви Феодосий выражал и внешним образом, когда принимал участие в церковных торжествах¹²⁸⁵ и когда заботился о количественном увеличении числа церквей¹²⁸⁶. Падение язычества уже вело к тому, что некоторые языческие храмы превратились в христианские базилики. Памятником же личного строительства Феодосия была Великая церковь, выстроенная им в предместье Гебдомон в семи милях от Константинополя. Сюда была перенесена Глава Иоанна Предтечи, обретенная в окрестностях Халкидона¹²⁸⁷. Примеру императора подражали и его чиновники. Так, Руфин выстроил в Халкидоне церковь в честь Ап. Петра и Павла, а возле нее основал монастырь¹²⁸⁸.

Глава шестая. Состояние нравственности к концу IV в. и законодательная деятельность Феодосия Великого в деле христианизации общества

Уровень нравственности в эпоху Феодосия по свидетельствам современников – Увлечение зрелищами и законы Феодосия против последних – Строгости императора в отношении к представителям сценического искусства – Роскошь – Меры Феодосия против распущенности – Улучшение брачного вопроса – Состояние рабства и внесение христианского элемента в судопроизводство

В сумме церковно-исторической деятельности императора Феодосия особое место занимает реформа нравственного уклада жизни, предпринятая восточным монархом путем законодательных мер в духе христианской этики. Правда, эта реформа не представляет собою ничего оригинального по сравнению с тем, что уже было проводимо и предшественниками Феодосия по трону, и в большинстве случаев преследовала политико-экономические цели, но важно уже то, что Феодосий выступил со своими законами в тот момент, когда общество более всего нуждалось в них. И в этом, как и во всем, сказалась политическая дальновидность монарха. Феодосий превосходно понял, что нельзя создать крепкое государство, а притом христианское, без реформы тех внутренних сторон жизни, которые разлагали нравственную мощь общества и были явным показателем его антихристианских тенденций, пережитков языческого прошлого, еще не подпавших разрушительному влиянию времени. И если мудрый законодатель не прошел мимо даже мелких церковных нестроений, считая их вполне основательно опасными для государства, тем более он не мог оставить без внимания того, что подтачивало здоровье народа, а государству в будущем готовило неминуемый нравственный крах, верным спутником которого бывает политическое бессилие. Феодосий принялся, действительно, за трудную работу поднятия нравственности, и

это показывает, что общество в нравственном отношении далеко не было безупречным.

Оценить нравственность царствования Феодосия В., ограниченного каким-нибудь десятком лет, дело не только трудное, но почти невозможное, так как большинство явлений в нравственном обиходе народа складывается не вдруг, а всегда имеет свои прецеденты в прошлом, а иногда представляет только естественный вывод прошлых исторических переживаний народа. Вот почему нельзя говорить о состоянии нравственного уклада жизни в царствование Феодосия В., а можно только трактовать о нравственности в эпоху Феодосия В., завершившего в свое царствование процесс постепенного преобразования языческого государства в христианское, чему начало было положено Константином В.¹²⁸⁹. Феодосий В. должен был считаться с тем нравственным строем, какой сложился в государстве в течение почти целого века и переживал в истории развития животрепещущие фазы постепенного вытеснения языческого уклада христианским. Правда, эта смена одних понятий другими и, как естественный результат ее, борьба старого отжившего с новым зарождавшимся продолжались и во времена Феодосия, но, чтобы правильно понять изгибы всей этой смены и борьбы и оценить наличность успешности работы Феодосия В., всегда необходимо помнить, что Феодосий клал мазки на той картине, фон которой был нарисован до него, и что ему предстояло только продолжить и дополнить дело, начатое его предшественниками¹²⁹⁰.

Отсюда, так как царствование Феодосия не является самостоятельным в истории нравственности Римской империи, а входит непосредственно в историю всего IV в., то само собою и понятна трудность, с которой приходится считаться исследователю при описании нравственности только времен Феодосия В.

В частности, исторические данные, которые относятся непосредственно ко времени царствования Феодосия, представляют немало затруднений для исследователя вопроса о состоянии нравственности общества. Дело в том, что

показания современников эпохи Феодосия В. в данном случае отличаются, с одной стороны, неопределенностью и даже неполнотой¹²⁹¹, а с другой – удивительной противоречивостью. Так ритор Дрепаний Пакат, искусный панегирист, составивший себе своими дифирамбами прочную карьеру, авторитетно заявляет, что в нравственном отношении при Феодосии все обстояло прекрасно, что нравственность общества как бы росла не по дням, а по часам¹²⁹². Напротив, темными красками рисуют состояние нравственности Зосим и Аммиан Марцеллин. По свидетельству Зосима¹²⁹³, нравственность общества шла на убыль: все было распущено, и каждый старался превзойти другого роскошью и необузданностью, а украшение в добродетели не находило себе никакой похвалы. Пагубное увлечение артистами и артистками вместе с жаждою удовольствий еще более способствовали экономическому и нравственному краху общества. Подобными чертами описывает Аммиан Марцеллин¹²⁹⁴ нравственный уровень высших классов общества. Последние теперь измеряли, по замечанию Аммиана Марцеллина, величие своего положения и свое значение вышиною своих колесниц и тяжестью своих великолепных убранств. По своему нравственному облику аристократы приближались к типу людей, способных на все, лишь бы достать денег для удовлетворения своих разнузданных прихотей. Само собою понятно, что чернь стремилась не отставать в развращенности от знати, чему много способствовала почти бесплатная раздача хлеба и вина, разжигавшая незаметно дурные инстинкты толпы. Такой же отрицательный взгляд на нравственность общества IV в. проводят в своих сочинениях «великие художники римских нравов»¹²⁹⁵: Григорий Б.¹²⁹⁶, Иоанн Златоуст¹²⁹⁷, Иероним¹²⁹⁸. И только один язычник Симмах¹²⁹⁹ в своих письмах способен отмечать не только дурные, но и хорошие стороны жизни. Римлянин по духу и плоти, глубоко еще веровавший в вечность империи, Симмах откровенно признается во многих недостатках жизни, но в то же время спешит найти и нечто доброе, что могло оправдать его веру в процветание «вечной» империи.

Спрашивается, где же правда? Принять ли положительную или отрицательную точку зрения, или пойти по следам умеренной практики Симмаха? «Нет ничего труднее, – справедливо замечает Пюш¹³⁰⁰, – как произнести общее суждение о нравственной ценности эпохи», а еще труднее, добавим, дать верную оценку IV в., эпохе борьбы двух направлений – античного и христианского. Вообще есть стремление судить IV в. слишком строго и вполне доверяться отрицательным показаниям современников. Однако с такой оценкой едва ли можно согласиться. Все отрицательные свидетельства, несмотря на то, что они идут из противоположных лагерей – языческого и христианского, однако, по справедливому мнению Буасье¹³⁰¹, подозрительны. Не говоря уже о Зосиме, история которого проникнута языческой нетерпимостью, а иногда даже ненавистью к христианским государям, даже показания Аммиана Марцеллина не могут быть приняты в расчет. «Вчитываясь в них внимательно, замечаешь, что Аммиан Марцеллин хотел сочинить эффектные места, чтобы поразить ими читателя, и что в этих местах, не похожих на остальную работу, он более сатирик и ритор, чем историк. Он измышляет злобноострую эпиграмму и без колебаний преувеличивает свою мысль, чтобы придать более силы фразе»¹³⁰². А если нельзя вполне доверять показаниям язычников, тем более необходимо быть осторожным при разборе тех сведений о состоянии нравственности, какие дают христианские писатели. Враждебно настроенные ко всему языческому и воспитанные в духе аскетических требований, последние способны были переоценивать наличность безнравственности и часто видели ее во всем, что носило на себе следы старых языческих вкусов. Сами строгие христиане, они хотели измерять жизнь и нравы мерилom христианского идеала, но этот опыт приводил к отрицательным результатам и невольно заставлял сгущать краски. Отсюда, остается верить осторожно или, как говорит Буасье¹³⁰³, наполовину тем, кто слишком отрицательно относится к нравственности IV в., так как нельзя думать, чтобы все было плохо в IV в. и чтобы ничего не было хорошего.

Впрочем, если нельзя доверять совершенно отрицательному взгляду на нравственность IV в., то тем менее можно смотреть на дело оптимистически. Нравственный уровень общества IV в. немыслимо представлять высоким, и это станет вполне ясным, если не упускать из виду того места, какое занял IV век в историческом процессе. С четвертым веком, как известно, начинается новый строй жизни. Происходит полная перемена. Христианство победоносно проходит чрез всю Римскую империю, оказывая свое влияние и в больших центрах просвещения, и в наиболее глухих и диких странах. Оно находит себе приверженцев среди знати, в школах философов, между чинами императорской армии и даже в избранном круге высших сановников и правителей провинций¹³⁰⁴. Смена одного религиозного миросозерцания другим производит пертурбацию и в области нравственных понятий: языческая этика сталкивается с противоположной ей христианской и вступает с последней в борьбу. Отжившие нравственные понятия постепенно дают дорогу новым. Этот процесс перехода от языческого миросозерцания к христианскому красною нитью проходит чрез весь IV в., а отголоски его звучат даже и в последующих веках. Отсюда само собою понятно, что если общество с вековыми нравственными традициями не могло вдруг сбросить с себя ветхие одежды и облечься в новые, не могло сразу стать нравственно-христианским, но не может быть и речи о высоте нравственности. Напротив, там, где происходит ломка старых идеалов, обычно наблюдается полная путаница и неустойчивость в понятиях, которая necessarily отражается и на нравственности общества. Так, действительно, и было в IV в. Общество стремилось к свету, но в то же время оставалось во тьме языческих суеверий и привычек. Старая закваска давала чувствовать себя еще очень сильно. Христиане IV в., посещая с усердием храмы, одной рукой творили крестное знамение, а другой тянулись к языческим обрядам. Многие формы магии все еще оставались надежными спутниками христиан от колыбели до могилы, так что Церковь и государство принуждены были ограничивать законами увлечение магией. Мелкие языческие

суеверия опутывали еще многих христиан: если рождалось дитя или происходила пропажа чего-либо, непременно шли к предсказателям; в болезнях спешили прибегнуть к амулетам с языческими стихотворениями, а иногда даже надевали на голову или на ноги золотые монеты Александра Македонского¹³⁰⁵ и т. п. Так христиане молились одному Богу, а в душе не забывали и своих прежних богов, одни и те же уста славил Христу и произносили языческие заклинательные формулы. И этот языческий отпечаток лежал на всем укладе частной и общественной жизни IV в. Нравственность общества в своих проявлениях не хотела еще отказаться от свободы античных нравов. Два направления нравственности, царившие в веке Феодосия, – аскетическое и мирское, преломляясь в сознании людей, часто приводили к аналогичным результатам: одни спешили подавить запросы тела истязаниями и аскетическими подвигами, другие – наоборот, разрушали тело разнузданною свободою, стараясь превзойти друг друга в извращенности, которая могла бы оказать честь даже античной империи¹³⁰⁶. Пороки тем сильнее развивались, что они не могли встретить полного отпора ни со стороны государства, ни со стороны Церкви. Государство оставалось построенным на началах древней греко-римской цивилизации, а потому только преследовало те формы нравственности, которые вредили государству. Правда, законы со времен Константина старались внести христианский дух во многие частные стороны жизни, но все это были меры частичные, которые не всегда приводили к желанным результатам и скорее внешне регламентировали жизнь, чем воссоздавали ее внутренне. Равным образом Церковь, сделавшись госпожею мира, сама страдала мирскими недостатками и не могла оказывать широкого влияния на массы. Несомненно, отдельные представители Церкви выдавались своими нравственными качествами над толпою и много потрудились на пользу улучшения нравственности, но их труды не находили себе поддержки в массе клириков, настроенных далеко не по-христиански. Известно, что высшие клирики этого времени занимали должности ради почестей, богатства и спешили превзойти богачей своими пирами и

блеском помпы, а клирики низшего ранга занимались торговлею и вообще не брезговали ничем, чтобы нажить богатство¹³⁰⁷. Отсюда, общий нравственный уровень клириков стоял на низкой ступени, так что духовенство в общей массе едва ли могло примером своей жизни содействовать поднятию народной нравственности. Сюда следует добавить и то, что хотя большинство жителей империи уже обратилось в христианство, но многие приняли крещение по корыстным расчетам. В результате получалось, что внутренним настроением многих душ была глубокая религиозно-нравственная индифферентность¹³⁰⁸. При таком расколе и брожении бесспорно трудно было бы ожидать, чтобы нравственная самооценка общества возрастала, как это пытаются представить некоторые современники. Если императоры и издавали законы против некоторых безнравственных явлений, то, как мы уже сказали, они в этом направлении не действовали методично и постоянно, так что строгость законов могла уврачевать только немногие язвы, а в общем масса оставалась нравственно-деморализованной. Распушенность свила себе прочное гнездо в столицах, где было много богачей-аристократов и одинаково много безработных бедняков, получавших от правительства субсидию в виде хлеба и зрелищ и готовых пуститься на всякие аферы, чтобы продлить свое беззаботное прозябание. Из столиц распушенность разлилась как бы потоком по всей стране. Состояние провинций при Феодосии, оглядывая несколько лет, можно обрисовать так: в постройках – великолепие, в играх – безумная трата народных денег и, наконец, во всем строе жизни – полная изнеженность и как результаты ее – неприспособленность к жизни, часто нищета¹³⁰⁹ с сопутствующими ей пороками¹³¹⁰. Добрые качества, которые еще жили в народе, терялись в общей сумме темных и невольно заставляли некоторых современников слишком переоценивать степень нравственного падения.

Итак, Феодосию открывалось широкое поле проявить свои способности и уврачевать наиболее резкие недостатки современного ему общества, которые тормозили политико-экономический рост страны, разлагая народную нравственность.

Вся деятельность его в данном отношении сводится к положительной попытке путем законодательных мер: во-первых, ограничить проявление страсти, наблюдавшейся в обществе этого времени, к зрелищам и, как естественное следствие ее, развитие роскоши; во-вторых, сократить разнузданность нравов и урегулировать брачный вопрос, который представлял тогда с формальной стороны много дефектов; в-третьих, улучшить положение рабов сообразно с этическими требованиями христианства и внести долю христианского элемента в судопроизводство. Дальше этих мер не пошел Феодосий В. История не сохранила ни одного фактического указания, чтобы Феодосий привлекал к делу поднятия нравственности духовенство с его проповеднической миссией, или вообще старался оздоровить общество более радикальными мерами, напр. широким распространением образования и т. п. Все дело христианизации общества, таким образом, велось Феодосием по трафарету, который был дан в работах его предшественников и, насколько можно судить, видимо без надежды на успех своей задачи: отсутствие во многих законах системы наказаний – лучшее доказательство того, как мало верил сам Феодосий в возможность очистить общество от давнишней грязи.

Крупным явлением века Феодосия, сопровождавшимся социальными бедствиями, было увлечение играми и зрелищами. Игры, как известно, составляли последнюю страсть умиравшей империи; никакая катастрофа неспособна была остановить это безумие¹³¹¹. Все попытки императоров-христиан отменить совершенно игры, встречали дружный отпор со стороны общества, которое мирилось со многими тяготами жизни, но считало игры обязательным государственным установлением. Увлечение зрелищами не только не уменьшалось, но даже как будто возросло. Не говоря уже о Западе, где для римского населения цирк все еще был чем-то вроде его собственного дома¹³¹², и на Востоке дело обстояло не лучше. Города Востока всегда были жадны до развлечений и удовольствий. Казалось, климат обязывал народ устроить сплошной праздник, чтобы удалить из жизни всякую монотонность. Вечный праздник солнца и природы был

неисчерпаемым источником для различных торжеств, действовал возбуждающим образом на толпу¹³¹³. Старые крики «хлеба и зрелищ» все еще продолжали раздаваться. На игры шли все¹³¹⁴. Старики, юноши, здоровые, больные, несмотря ни на какую погоду и прямые обязанности, иногда даже ради цирка покидали церковь¹³¹⁵ и с одинаковым терпением выстаивали представления, которые продолжались не час или два, но большую часть дня. Постоянные филиппики Иоанна Златоуста против зрелищ, хотя некоторые из них обращены к жителям Антиохии, являются лучшим показателем общей страсти к зрелищам, так как между нравственным и общественным положением жителей Антиохии и Константинополя может быть установлено очень незначительное различие¹³¹⁶.

Высшего апогея страсть к зрелищам достигла в Константинополе – в этом центре роскоши и изнеженности. Выстроенный в форме «рондо», окруженного двухэтажными портиками и ограниченного двумя триумфальными арками с колоннами¹³¹⁷, Константинополь блеском и богатством своих зданий и различными удовольствиями могущественно привлекал к себе подданных Восточной империи. Самой же сильной приманкой Константинополя был его знаменитый ипподром, созданный по типу римского Circus Maximus, но только более обширный и великолепный¹³¹⁸, украшенный садами и обелисками, статуями, бесчисленными колоннами¹³¹⁹. В середине ипподрома возвышался обелиск, который Феодосий В. привез из Египта. На базе были византийские барельефы. Одни из них изображала императора сидящим на троне, председательствующим на бегах ипподрома, другие – императора-судью. Особенно сильно интриговали византийцев иероглифы, высеченные на граните и изображавшие животных и светила. Лишенные возможности прочесть эти иероглифы, византийцы соединяли с ними каббалистический смысл¹³²⁰. Этот ипподром был для византийцев и местом бесчисленных удовольствий, и местом общественной жизни: история цирка тесно переплетена с историей империи¹³²¹. Здесь низлагались и поставлялись императоры, творили суд, казнили виновных, совершали триумфы, удивлялись произведением искусства и

природе, погрязали в суевериях. Добродетели и пороки византийского народа, еще артиста в своем падении, язычника в своем христианстве, страстного в своем зле, находили здесь себе полное удовлетворение¹³²². Когда приближался день, назначенный для представлений в ипподроме, который был вместе цирком и театром, весь Константинополь приходил в возбуждение. Народ простаивал ночь возле цирка, чтобы попасть в него раньше и получить лучшее место¹³²³. Весь Константинополь присутствовал на представлении; торговля не прекращалась; нигде не было работы в этот день, и даже самые бедные облачались в белые туники¹³²⁴. Цирк представлял собою пестрое и для непривычного глаза утомительное зрелище: блеск дорогих костюмов, особенно туалетов женщин, ослеплял глаза, а крики и возбужденность толпы раздражали ухо¹³²⁵. Однако жители Константинополя любили зрелища, любили необычную их оживленность, действовавшую на нервы, а потому шли на представления густыми толпами¹³²⁶. Те же самые сцены повторялись в Антиохии, Тарсе, Александрии и других провинциальных городах¹³²⁷.

Такое увлечение зрелищами было пагубным и для империи и для нравственности общества. Так, с одной стороны, наряды, шум, блеск, частая праздность толпы, наводнявшей театры и цирки, развивали зависть, мелочное соперничество, а с другой – театральные представления вносили большую дозу деморализации в общество, так как они всегда подделывались грубому вкусу толпы. Очень грубая комедия-мим и весьма нескромный балет-пантомима – вот таковы были тогда единственные виды драматического искусства: трагедия не имела никакой цены в глазах константинопольской черни, и скромный комик мог остаться без поощрения¹³²⁸. Сюда необходимо прибавить, что представления деморализовали и представителей власти, так как чиновники часто во имя зрелищ забывали свои прямые обязанности и целые дни проводили в цирках и театрах, что едва ли могло отозваться хорошо на общем управлении страной¹³²⁹. Наконец, большие деньги, которые тратили на игры¹³³⁰ правительство, чиновники и частные лица, разоряли страну, ложась тяжелым бременем в

виде налогов на неимущие классы, что часто бывало причиной социальных движений в империи. Бунты в Фессалонике, Антиохии наглядно показывают, что народ действительно страдал под тяжестью излишних поборов и что цирки являлись постоянным революционным очагом¹³³¹.

Итак, развитие в IV в. увлечения играми и зрелищами, в ущерб государственным интересам, было тем больным местом, которое требовало неотложного врачевства со стороны Феодосия. Само собою понятно, что плохое состояние казны прежде всего должно было заставить Феодосия считаться с широко распространенными играми. Не меньшую ценность должны были получить и соображения административного характера, так как Феодосий видел, что праздники развивают в чиновниках халатность к делу. Нравственные мотивы, можно думать, играли второстепенное значение и скорее были только благовидным предлогом к законодательным мерам против зрелищ.

Важною мерою Феодосия в борьбе со страстью к зрелищам было сокращение числа дней, в которые совершались игры, и точное определение тех дней, когда чиновники известного ранга обязаны были присутствовать на зрелищах, что, само собою понятно, должно было повести к сокращению расходов на играх и к пресечению беззаботности чиновников, привыкших вместо дела заниматься удовольствиями. Эдиктом от 20 мая 386 г.¹³³² Феодосий, первый из христианских государей, запретил зрелища в день солнца или в воскресенье на том основании, что нельзя осквернять святости дня устройством игр. 17 апреля 392 г. снова Феодосий запретил цирковые игры в воскресенье, с добавкою, что игры в воскресенье только тогда могут состояться, когда на воскресенье падает день рождения императора¹³³³. В законе же 386 г. Феодосий сделал следующие постановления относительно участия чиновников в публичных играх¹³³⁴. Все чиновники, принадлежащие к судебному ведомству, т. е. префекты претории, префекты города, викарии, обязаны присутствовать только на играх в царские дни (*natales*), к которым закон причисляет: день рождения государя и день его восшествия на престол. В эти дни чиновники, чтобы их не

заподозрили в неуважении к императору, должны посещать театры или цирки, или бои зверей¹³³⁵. Но и в данном случае налагается законом ограничение: чиновники могут оставаться на зрелищах только до полудня, а после обеда этого права они лишаются.

Мало того, Феодосий постарался законом от 25 июля 384 г.¹³³⁶, по-возможности, сократить прямые расходы на игры в форме подарков, которые давались частными лицами и чиновниками своим друзьям и артистам. Закон адресуется на имя Римского сената и есть не что иное, как только санкция сделанного уже сенатом постановления¹³³⁷ с привнесением наказания за честолюбивые происки¹³³⁸. Закон Феодосия распадается на две главы. В первой запрещается всем, за исключением императора, дарить друзьям и артистам чисто шелковые (holosericum) одежды. Этот обычай был введен Гелиогабалом вместо обычая дарить и носить полушелковые одежды. Последующие императоры не держались строго этого обычая, а Тацит совершенно запретил шелковые одежды¹³³⁹. Феодосий снова подтвердил это запрещение и ограничил даже другие формы подарков. Так во второй части закона он определил, что, кроме ординарных консулов, никакой чиновник при вступлении на должность не имеет права раздавать золото¹³⁴⁰ и записные книжечки из слоновой кости¹³⁴¹. Вместо этого чиновникам разрешается дарить серебряные монеты, которые, однако, должны равняться 60 фунта серебра. «Мы определяем, – гласит закон, – что давать маленькую монету не только дело свободы, но и чести». Если же чиновник, руководясь соображениями честолюбия (ambitus) возвратится к отмененному обычаю, то он должен быть наказан потерей третьей части своего имущества, а как оскорбивший императора навлекает на себя бесславие (intamiam)¹³⁴².

Этот закон о подарках, имевший силу главным образом для Западной империи, Феодосий сделал в 386 году обязательным и для Востока, еще раз подтвердив, что ни один чиновник, кроме консула, не должен во время празднеств и игр раздавать золото¹³⁴³.

Стремясь сократить увлечение народа зрелищами, Феодосий дальновидно распространил свою политику на служителей искусства, так как видел, что народ свою любовь к театру обычно переносит на артистов и артисток. Чтобы судить, каким уважением и любовью пользовались последние, достаточно сослаться на то, что в неурожайные годы Рим беспощадно высылал чужеземцев, но оставлял иностранцев-артистов в награду за доставляемое ими наслаждение¹³⁴⁴. И это поклонение искусству, в лице его представителей, еще более усиливало тяготение к зрелищам. Феодосий хорошо понимал, что лучшее средство отвлечь народ от театра – это возбудить в нем нравственное отвращение к артистам, как людям не только не заслуживающим уважения, но, наоборот, способным возбуждать скорее презрение. Во всех своих эдиктах и старается Феодосий последовательно провести эту сравнительно новую отрицательную точку зрения на служителей искусства. Феодосий категорически заявляет, что всякий служитель Мельпомены несет постыдную должность¹³⁴⁵, вполне заслуживает имя нечестного (*inhonestus*, а не *infamis*), а всякая артистка нисколько не лучше женщин, торгующих своим телом¹³⁴⁶. Естественным последствием такого воззрения Феодосия на искусство и было ограничение законодательным путем различных видов сценического служения.

Так, Феодосий запретил женщину, мальчика и девочку, если известно, что они – христиане, привлекать к артистическому сословию. Мало того, всякая артистка, если она начнет исповедывать христианскую веру, должна освобождаться от позорного ремесла и оставить сцену¹³⁴⁷. Эта тенденция, что артист-христианин своим служением театру оскорбляет достоинство христианской религии, еще раньше была высказана Грацианом в форме закона для Запада¹³⁴⁸, а с изданием Феодосием рассматриваемого закона становится обязательной и для Востока.

Далее, одним эдиктом Феодосий запретил женщинам заниматься игрою на инструментах во время пира и спектаклей. По смыслу этого закона нельзя было ни покупать играющую на инструменте, ни продавать, ни приглашать на пиры и спектакли.

«Не позволительно, – говорится в законе, – никому ради наслаждения иметь право собственности над женщиной, изучившей дело музыкального искусства»¹³⁴⁹. Это постановление Феодосия, противоречившее установившемуся издавна обычаю, однако, не было по идее новым. Уже Лаодикийским Собором было запрещено клирикам присутствовать на тех пирах, где будут музыканты¹³⁵⁰. Эта была в существе дела первая ступень закона. Вторую и последнюю ступень представляет закон Феодосия¹³⁵¹: частичное распоряжение, имевшее обязательность только для клириков. получило значение общего закона.

Считаясь с институтом жрецов искусства, как с терпимым только, но далеко не имеющим права на свое существование, Феодосий постарался оградить общество даже от созерцания статуй и изображений знаменитых и любимых народом артистов. По обычаю того времени, высшей наградой для артиста было помещение его изображений в публичных местах, напр.: на воротах, площадях и т. п. Эдиктом 394 г. 29 июня¹³⁵² Феодосий предписал, что если в публичных местах будет найдено изображение живописное или скульптурное балетчицы в нескромной, а именно в одежде низкой со складками, или изображение комедианта, то пусть будет оно уничтожено и никогда после этого да непозволительно будет в честном месте изображать нечестных личностей¹³⁵³. Право ставить изображения закон ограничивает местом, разрешается выставлять изображения артистов на воротах цирка, в просцениуме¹³⁵⁴, т. е. в передней, более низкой части сцены¹³⁵⁵.

Единственно, что поражает исследователя в рассмотренных эдиктах Феодосия, за исключением, разумеется, эдикта о подарке чиновников, так это отсутствие каких-либо наказаний за нарушение законов. Чем была вызвана такая неосмотрительность Феодосия В., это совершенно не известно. Если вспомнить, что Феодосий посылал в Рим лошадей и слонов для спектакля¹³⁵⁶, то придется допустить, что император лично ничего не имел против зрелищ, и только полное расстройство финансов заставляло его вооружаться против них. Во всяком случае исключительно негативный характер законов,

но не усиленный карательными мерами, легко мог внести в жизнь неопределенность: всякий подданный, не испытывая страха пред наказаниями за неисполнение закона, свободно мог избрать или отрицательную, или положительную тактику по отношению к тем законодательным мерам, которые предупредительно рекомендовал Феодосий В.

В тесной связи с законодательством о зрелищах стоит и законодательство по вопросу о роскоши, которая в это время нашла себе широкое приложение в общественной жизни, сводившейся главным образом к появлению должностных и частных лиц в театрах, цирках и на многочисленных праздниках. И в этом усиленном развитии роскоши IV в. пожал только урожай, который подготовили предыдущие века.

После того как Рим стал владыкою земли, богатства патрициев сильно возросли, а вместе с ними и роскошь. На первых порах, однако, роскошь была скорее частичным явлением, чем общим, тем более что Римская империя еще не успела познакомиться с формами азиатской роскоши. Собственно только с Диоклетиана начинает быстро развиваться страсть к роскоши, так как теперь Рим впервые близко познакомился с восточной пышностью¹³⁵⁷. Преемники Диоклетиана пошли по его стопам, так что ко времени Феодосия роскошь обратилась в естественную привычку, которой следовал народ с тем большею охотою, что Феодосий своими удачными войнами возвратил римской короне ее прежний блеск. Внешнее счастье располагало к неге, а успехи в походах давали лишний повод к помпезным празднествам.

Школою, где народ учился роскоши, был Константинополь с императорским двором. Основывая Константинополь, Константин В., кроме политически соображений, занят был честолюбивой мыслью – создать великолепие в этом уголке Европы¹³⁵⁸. Золото, проконийский мрамор, декоративно-аллегорическая орнаментика частных и публичных зданий, дивные художественные произведения, свезенные отовсюду, создали красавицу Византию¹³⁵⁹. Азиатская роскошь проникла во все отправления жизни и особенно отразилась на костюмах женщин и мужчин. Царский двор в этом отношении давал

пример безумной роскоши. Лицо императора казалось вставленным в рамку из золота и драгоценных камней¹³⁶⁰. Тоги сенаторов имели часто до шестисот вытканых золотом фигур, между которыми можно было увидеть факты из жизни Иисуса Христа¹³⁶¹. Общество подражало двору. Юноши украшали себя браслетами и золотыми колье и в своем стремлении к пышности доходили до копировки женских мод, надевая на себя одежды со шлейфами до пяток, пояс, женские башмаки и длинную шевелюру¹³⁶².

Законодательницами роскоши туалетов, как и всегда, были женщины. Их кичливая фантазия была законом для этого развращенного мира, а досуг проводился за туалетами. Не только артистки, но и женщины круга старались превзойти друг друга роскошью и отчасти бесстыдством своих костюмов. Женщины красили себе щеки и губы розовой краской, лица и шеи белили при помощи гипса и брови чернили антимонией¹³⁶³. Злоупотребление римлян накладными шевелюрами достигло у византийских женщин настоящей страсти. Женщины строили из волос на головах настоящие башни, посыпали их золотым песком и украшали причудливым персидским покровом, что вызвало у Григория Б. справедливое негодование¹³⁶⁴. Любимой роскошью в одежде была тонкая пестрая шелковая ткань, расшитая различными фигурами, а неизбежной принадлежностью туалета было: изобилие драгоценных камней, золотой пояс, позолоченные туфли, скрипевшие при хождении¹³⁶⁵. Великий обличитель тогдашних нравов Иоанн Златоуст часто в своих проповедях вооружается против этой роскоши женских нарядов, находя ее весьма вредной для общественной нравственности¹³⁶⁶.

Неудивительно, что такое наглядное развитие роскоши обратило на себя внимание Феодосия В. и побудило его ограничить роскошь законодательными мерами. Замечательно, Феодосий в законах восстал только против роскоши в одеждах, но очевидно потому, что этот вид роскоши разорял даже богатых и легко мог быть подчинен внешнему контролю, чего нельзя, напр., было сделать по отношению к роскоши в пище, убранстве зданий и т. п.

Эдиктом 382 г. Феодосий абсолютно запретил ношение одежд известных под именем *paragaudae*, т. е. шелковых, затканых золотом рубашек, которые носились как украшение на туниках и льняных одеждах и как целая одежда. *Paragaudae* были двух родов: золотые или только шелковые, затканые золотом. Были *paragaudae* и в виде пояса и, как заимствованные у фригийцев, назывались просто *phrigium*. Законом запрещается всякий вид *paragaudae* для всех – мужчин и женщин. Право носить эту одежду было оставлено за одним только императором¹³⁶⁷.

Особенно строгость Феодосия выразилась по отношению к одеждам аристократок, которые в IV в. щеголяли туалетами более богатыми, чем наряды знатных матрон. Законом от 21 сентября 393 года¹³⁶⁸ артисткам были запрещены драгоценные одежды, с одной стороны, чтобы отличить их от знатных матрон, а с другой – чтобы воспрепятствовать чрезмерным тратам чиновников на певич¹³⁶⁹. В частности, было запрещено: во-первых, украшать голову, уши, руки, волосы драгоценными камнями, вставленными в золото; во-вторых, носить шелковые одежды с вытканными на них фигурами людей, зверей и животных (*serica sigillata*); в-третьих, *textae auratae*, т. е. одежды, затканые золотом и входившие в число одежд царских и знатных матрон; в-четвертых, *crustae*, т. е. одежды, в которых к пурпурному цвету примешивались и другие краски. Чистую пурпурную одежду уже давно было запрещено носить частным лицам, а разноцветные *crustae* дозволено только матронам, почему они теперь и запрещаются для артисток. Последним закон разрешает носить пятнистые ткани¹³⁷⁰, шелковые одежды разных цветов, кроме пурпурного, и золотые украшения на шее, но без драгоценных камней¹³⁷¹.

Кроме того, законом от 29 июня 394 г.¹³⁷² артисткам было запрещено носить одежду дев, посвященных Богу, а именно: покрывало на голове и черную или серую длинную одежду. Обычно эту одежду, во имя выгод, присваивали себе проститутки¹³⁷³.

Все эти случайные меры Феодосия против одного вида роскоши, можно думать, едва ли достигли цели: отсутствие

дисциплинарных взысканий за нарушение законов гарантировало наперед беспечное отношение общества к искренним желаниям императора.

Постоянные зрелища и роскошь, которыми спешило насладиться общество IV в., породили и обычных своих спутников – пороки. Нравственная распущенность, уродливые формы разврата¹³⁷⁴, не говоря уже об аристократии, царили повсюду, даже в низших слоях общества. Восток и в этом отношении далеко обогнал Запад, как он превзошел его своей роскошью и своею страстью к зрелищам. Главным пороком была легкость нравов: прелюбодеяние стало обычным явлением жизни. Жажда наслаждений, которая красною нитью проходит чрез направление жизни общества IV в., влекла человека к удовольствиям, а праздная мысль в союзе с распущенностью создавала формы для последних. Вечный праздник жизни, выразившийся в постоянных зрелищах, был главной питательной средой, на которой вырос разврат: Иоанн Златоуст фигурально, но метко называет зрелища училищем бесстыдства, публичной школой невоздержания¹³⁷⁵ и в своих проповедях часто указывает на вред, приносимый зрелищами, для целомудрия общества. «Если случайно, – объясняет Иоанн Златоуст зло зрелищ для распущенности¹³⁷⁶, – встретившаяся на площади и одетая, как попало, женщина своим видом может иногда уловить человека, который из любопытства посмотрит на нее, то как могут сказать о себе, что смотрели не с похотствованием те, которые идут в театры не просто и не случайно, но для этого именно и с таким рвением, что небрегут и о церкви, проводят целые дни. пригвоздившись глазами к бесчестным, женщинам, где развратные речи, блудные песни, любострастный голос, подкрашенные брови, нарумяненные щеки, наряд, подобранный с особенным искусством, поступь, исполненная очарования, и множество других приманок для обольщения и увлечения зрителей; где и душа зрителя в беспечности и великой рассеянности и самое место возбуждает к любострастию; где мелодия предшествующих песен, выигрываемых на трубах, свирелях и других подобных инструментах, очаровывает и расслабляет силу ума,

подготавливает души находящихся там к обольщениям блудниц, и делает их легко уловимыми... Как могут быть свободны от злой похоти те, которые сидят в театре, и ничего здравого не видят и не слышат, а будучи исполнены гнусности и беспечности, подвергаются воздействию чрез все чувства – и чрез слух, и чрез зрение». Так разврат, зарождаясь в сгущенной атмосфере зрелищ, затем уже неотступно следовал за человеком в его семейной и общественной жизни.

Неудивительно, что такая распущенность нравов вызвала сильный протест со стороны Феодосия В., заставив его прибегнуть к строгости законов, которая отсутствует в законодательстве Феодосия по вопросу о роскоши и зрелищах. Впрочем эта строгость едва ли была продуктом инициативы Феодосия. Брольи склонен видеть здесь, равно как в законах об улучшении брачного вопроса, скорее влияние жены Флассиллы, его утешительницы в дни несчастья и советницы в дни счастья. «Их единение, – замечает Брольи¹³⁷⁷, – было безоблачно, и имея пред своими глазами ежечасно модель христианки – жены, Феодосий желал, чтобы все семьи были похожи на его семью, а жены на Флассиллу».

В частности, законы, которые Феодосий издал, чтобы пресечь зло распутства в большинстве случаев касались нормировки судебного процесса о фактах прелюбодеяния. Так, эдиктом Феодосия от 11 декабря 386 г. на имя префекта Цинегия¹³⁷⁸ повелевалось привлекать при следствии о прелюбодеянии (adulterium)¹³⁷⁹ не только семью мужа, но жены, а главным образом рабов, к которым можно применять даже пытки, что прежде разрешалось только в преступлениях кровосмешения¹³⁸⁰. Этот закон Феодосия представляет собою расширенную редакцию legis Julia de adulterio¹³⁸¹, а именно: по закону Феодосия не только рабов господина, но и госпожи должно принуждать к допросу и пыткам, а равным образом и рабов, которые во время прелюбодеяния госпожи присутствовали в доме. Только в случае прелюбодеяния мужа Феодосий оставил в силе древнее право, по которому рабы не допускались к допросу. Наконец, строгость следствия закон предлагал увеличивать тогда, когда с прелюбодеянием

соединялось покушение на жизнь, причем форма допроса и пыток должна быть одинаковой, кто бы ни покушался – муж или жена.

Далее, законом от 7 декабря 392 г.¹³⁸² Феодосий определил, что при обвинении в прелюбодеянии нельзя тормозить дело каким-либо гражданским иском. Именно, если жена, обвиненная в прелюбодеянии, представит гражданский иск на мужа, напр. потребует от него приданное, то сначала должно быть рассмотрено криминальное преступление и только после установки наличности преступления можно дать ход и гражданскому иску и рабору всяких пререканий между мужем и женою. В случае если обвиняемые будут стараться отклонить обвинение в прелюбодеянии ссылкой на родство или дружбу, а затем вступят в брак, то снова должно быть поднято дело о прелюбодеянии. Нужно заметить, что этот закон является единственным в своем роде: если прежде аюльтер браком снимал с себя подозрение в прелюбодеянии, то теперь самый брак должен служить показателем факта прелюбодеяния. Закон налагает в данном случае строжайшее наказание, как за очевидное и вполне дознанное преступление¹³⁸³. Наконец, законом 393 г. Феодосий запрещает военным, обвиненным в прелюбодеянии, иметь свой *forum militare*; в этом случае они не имеют права, пользуясь высшей властью, избегать того суда, которому подлежал вообще разбор дела обвинителя – мужа¹³⁸⁴. Причиной к изданию этого закона послужили, быть может, жалобы из провинций на разврат среди военных, привыкших силу оружия применять там, где она меньше всего требовалась¹³⁸⁵.

Из рассмотренных законов ясно, что Феодосий преследовал одну цель – заставить общество серьезно смотреть на факты прелюбодеяния, как на уголовные преступления. Строгие судебные процессы, их публичность должны были послужить достаточною острасткою для распущенных жителей империи, которые очень легко смотрели на факт прелюбодеяния. Так, из речей Иоанна Златоуста видно, что общественное мнение не придавало название блудодеяния неверности замужних женщин и соучастию их соблазнительей¹³⁸⁶.

Кроме того сохранился любопытный закон¹³⁸⁷, который предназначался специально для Рима с его знаменитым кварталом великого цирка – этой клоакой всякой распущенности. Судя по тому, что закон был издан в Медиолане, естественно допустить влияние Амвросия Мед. на Феодосия В., а надписание его in foro Trajano, встречающееся 10 раз в кодексе, указывает на важность закона, так как на форуме Траяна издавались законы, касавшиеся пользы и чести римского народа и города¹³⁸⁸. Полагают, что закон был дан не на самой площади Траяна, а в прилегавшем к ней Atrium Minervae, где находился сенат и куда сходились послы провинций¹³⁸⁹. И действительно, торжественная публикация эдикта вполне соответствует его содержанию. В эдикте Феодосий вооружается против крайней безнравственности этого города, выражавшейся в том, что мужчины, по примеру женщин, торговали своим телом или, как гласит эдикт, извлекали пользу из мужского тела (usus est virile corpus muliebriter constitutum). Правда, это существовало и на Востоке, напр. в Антиохии, о чем свидетельствует Ливаний¹³⁹⁰, но Рим в этом пороке дошел до крайности. Как можно видеть из обширной редакции закона, сохранившейся в собрании legum Mosaicorum и приводимой Готофредом, в Риме даже процветали особые мужские дома терпимости. Такое осквернение Рима, кажется, очень оскорбило Феодосия. «Мы не желаем сносить, – гласит предисловие закона, – чтобы Рим, мать всех добродетелей, осквернялся «грязью женоподобного стыда в мужчинах» – вот этическое основание издания закона. Мужчины, замеченные в педерастии, должны быть сожжены в присутствии народа, тогда как по закону Констанция педерасты подлежали обычной смертной казни¹³⁹¹. Вводя новое наказание и публичность, Феодосий преследовал христианскую цель, именно «чтобы все поняли, что должно быть святым жилище мужской души». Как подражающие женщинам, мужчины достойны презрения и имени invirorum, а как оскорбляющие своим ремеслом достоинство христианской души, они достойны сожжения.

Свое отрицательное отношение к распущенности общества Феодосий засвидетельствовал не только на бумаге, но и на

деле. Церковный историк Сократ¹³⁹² рассказывает, что Феодосий, в бытность свою в Риме, начал искоренять разврат жителей вечного города. Так, он обратил внимание на манципии и сестры. Манципиями назывались большие дома с мельницами. Сторожа превратили их в убежища для воров. Они строили при мельницах кабаки и имели женщин, которые привлекали легковых в эти притоны преступления и разврата. Посредством особого трапа жертву сплавляли в подвал, где заставляли работать без надежды когда-либо увидеть свет. Случай с солдатом, попавшимся в милую компанию обитателей манципий, но спасшимся, раскрыл глаза Феодосию и заставил его уничтожить побочные учреждения при манципиях и при этом сделать серьезное внушение управляющим мельницами. Одновременно с этим Феодосий разрушил сестры – дома терпимости, а на женщин, служивших делу разврата, наложил наказание, но какое – неизвестно.

Немало забот уделил Феодосий урегулированию брачного вопроса, который ввиду общей распущенности нравов и произвола чиновников, разрешался тогда с большими злоупотреблениями¹³⁹³. Жажда наслаждений, поддерживавшаяся постоянным притоком веселых флейтщиц и куртизанок, которые с берегов Оронта распространялись по всем большим городам вплоть до самого Рима, вносила большие нестроения в семейные отношения, а языческо-христианский уклад жизни отражался еще на нормах брачного права в языческих традициях заключения брака. Вот почему Феодосий издает ряд законов по брачному вопросу и ставит своей целью придать браку по-возможности христианскую окраску.

Двумя законами от 13 марта 388 г., изданными на имя Цинегия¹³⁹⁴, Феодосий устанавливает новые нормы смешанных браков, а именно христиан и иудеев. Император Констанций уже в 330 г.¹³⁹⁵ запретил еврею под страхом смертной казни жениться на христианке. Феодосий в своих законах идет дальше: ни еврей не имеет права жениться на христианке, ни христианин – на еврейке. Если бы же это случилось, то такой брак должен быть рассматриваем как прелюбодеяние и

соответственно этому должны быть наказаны нарушители закона. Кроме того в данном случае жалоба в суде может быть подана не только родственниками, как это требовалось в делах о прелюбодеянии¹³⁹⁶, но всяким желающим¹³⁹⁷. Признание смешанных браков за прелюбодеяние, можно полагать, было вызвано вообще опасностью отпадений от веры, чем такие браки часто сопровождались.

Далее, Феодосий под угрозой изгнания и сожжения запретил браки между двоюродными, которые до этого времени считались законными на основании принципов римского права, и если от них христианское общество старалось удерживаться, то по природному стыду. Закон, запрещающий браки двоюродных, не сохранился, но следы его остались в документах эпохи Феодосия В. Так, Амвросий Мед. в письме к чиновнику Патерну, который желал женить своего сына Цинегия против воли на племяннице, старается удержать его от этого шага и ссылается на божественный закон и на закон Феодосия, который запрещает браки между двоюродными¹³⁹⁸. Аркадий, сын Феодосия В., нашел возможным смягчить строгое постановление отца о браках двоюродных: он уничтожил меры пресечения преступления – огонь, казнь, конфискацию имущества, хотя в то же время признал эти браки незаконными, кровосмесительными, а детей от этих браков незаконнорожденными, т. е. бесправными¹³⁹⁹. Гонорий пошел еще дальше и, видимо, в угоду времени разрешил браки двоюродных¹⁴⁰⁰. На основании этих следов ученые находят возможным приписать Феодосию закон о браках родственников¹⁴⁰¹. Сюда следует присоединить эдикт Феодосия на имя Цинегия не позже марта 388 г.¹⁴⁰² касательно запрещения жениться на жене своего брата и сестре своей жены, как бы хорошо эти браки ни оканчивались¹⁴⁰³. Этот закон представляет собою только новое подтверждение закона Констанция от 355 г.¹⁴⁰⁴

С явно выраженной отрицательной тенденцией Феодосий относится и ко вторым бракам, особенно матрон и вообще знатных женщин. Впрочем следует заметить, что такая отрицательная точка зрения вообще была свойственна Церкви

этого времени, которая, в лице своих отдельных представителей, высказывалась, что первый брак – закон, а второй – снисхождение, и старалась доказать преимущество одного брака и неудобство второго¹⁴⁰⁵. Отсюда можно думать, что Феодосий, издавая законы с целью ограничить заключение второго брака, был только выразителем почти общего голоса Церкви¹⁴⁰⁶.

По вопросу о вторых браках Феодосием были изданы три закона, из которых два главным образом относятся к вдовам, а один – к детям от первого брака. Законом от 18 декабря 380 г.¹⁴⁰⁷ Феодосий установил: вдовы, которые вступают во второй брак в течение десяти месяцев, определенных законом для траура, должны не только быть причислены «ex jure notissimo» к бесславным, но должны лишиться всего, что унаследовали от первого мужа, однако в пользу родственников, а не фиска, «чтобы не казалось, что преследуются расчеты в том, что мы ввели для исправления нравов». Этот закон подвергся значительному изменению в 381 г. Эдиктом 39 мая¹⁴⁰⁸ Феодосий определяет новый срок для траура вдовы, а именно год, в течение которого вдова не имеет права вторично выйти замуж, тогда как по старой практике, еще со времен Ромула¹⁴⁰⁹, траурный промежуток определялся в 10 месяцев. Как видно из закона, Феодосий считает прибавку двух месяцев незначительной по времени, но не бесполезной. Полагают, что эта прибавка была вызвана или боязнью Феодосия, чтобы не произошло смешения крови, или желанием согласовать время траура с христианским обычаем годичного поминовения умершего. Однако эти мнения едва ли можно признать правильными. С точки зрения Готофреда, основания прибавки указаны в самом законе, который, удлиняя траурный промежуток, имел в виду одно – укротить страсти женщин¹⁴¹⁰. За нарушение нового траурного срока закон полагает старые наказания: 1) бесславление (infamiam) и 2) лишение прав на наследство от первого мужа, но с характерным добавлением, что вдова, вышедшая замуж до срока, теряет надежду получить снисхождение от императора. Отсюда можно заключить, что обычно просили разрешения императора совершить второй

брак вне законного времени, и тогда, разумеется, сила закона не применялась.

В следующем году Феодосий пошел дальше в вопросе о вторых браках. Если прежде строгость императора была направлена на вдов, нарушавших только срок траурного времени, то теперь Феодосий устанавливает ряд ограничений даже для второбрачных, заключивших союз и после законного времени. По эдикту 18 мая 382 г.¹⁴¹¹, вдова, вышедшая замуж по истечении срока траура, лишается без исключения всего имущества¹⁴¹² в пользу сыновей от первого брака. Законом оставляется ей только право пользования до смерти и право разделять между всеми детьми или оставлять одному сыну ту часть имущества, которую она получила по завещанию мужа¹⁴¹³. В случае если вдова отдаст кому-либо чужому часть свою, то из своих средств она обязана пополнить растраченное имущество. Далее, если сын умрет, то наследство получает его брат, а за отсутствием последнего мать наследует половину имущества сына, но и по отношению к этой половине не приобретает *jus tasterii*; другая половина должна быть разделена между сестрами умершего¹⁴¹⁴. И только в том случае, когда от первого брака не будет детей, вдова является полной бесконтрольной владельницей имущества своего первого мужа¹⁴¹⁵.

Чтобы не возбудить подозрения в пристрастии к вдовам, в заключение закона Феодосий обращается ко вдовцам и призывает их во имя права и религии сдерживать свои порывы ко второму браку, а в противном случае имущество первой жены переходит к детям, а за их смертью к отцу, причем последний по отношению к полученному имуществу теряет *jus tasterii*¹⁴¹⁶. Справедливо замечает Готофред, что глава закона о вдовцах построена на этических убеждениях и лишена характера закона в собственном смысле этого слова: вдовцы приглашаются подражать тому порядку, какой был установлен относительно вдов, но не принуждаются¹⁴¹⁷. Впоследствии Феодосий Младший придал убеждению Феодосия В. характер необходимости¹⁴¹⁸ и таким образом закрепощение родовых имуществ, начатое Феодосием В., было блестяще закончено.

К сказанному следует добавить, что только в одном случае Феодосий безусловно запретил вдове выходить замуж, именно когда она берет на себя после смерти мужа дело воспитания и защиты своих детей, отказываясь от установленных законом особых туторов. По закону мать должна дать обещание не выходить вторично замуж; однако если она это сделает, то имущество второго мужа переходит к пасынкам¹⁴¹⁹.

Что же касается остальных законов по вопросу о браке, то они имеют ближайшее отношение к тем злоупотреблениям, какими сопровождались иногда брачные сделки, а в частности к насилиям, которые шли со стороны родителей, опекунов и чиновников. Эдиктом 17 июня 380 г. Феодосий устанавливает нормы ответственности невесты за отказ жениху. По древнему обычаю, практиковавшемуся еще при Феодосии, брачные сделки заключались часто в раннем возрасте невесты, когда она не могла сознательно реагировать на чрезмерные заботы родителей и воспитателей, а равным образом она была бессильна помешать заключению предварительного соглашения выражением антипатии к навязываемому ей будущему супругу. Такие сделки оканчивались часто плачевно. Став взрослою и отказываясь выйти замуж за готового кандидата, невеста принуждена была, по законам империи, за отказ уплатить издержки вчетверо, что не всегда было легко сделать бедной девушке, а потому *volens-nolens* она становилась женой нелюбимого ею человека. Считаясь с этой ненормальностью, от которой невинно страдала женщина, Феодосий сделал следующие существенные изменения в обычном праве: во-первых, если брачные переговоры произойдут до десятилетнего возраста невесты, то последняя, отказываясь со временем от брака, должна возвратить только предбрачные подарки, как это практиковалось в случае смерти невесты; во-вторых, если же брачный договор будет заключен в промежутке от 10 до 12 лет невесты, то в случае отказа с ее стороны или со стороны родителей, опекунов, последние обязаны возвратить жениху вчетверо больше против того, что они получили; наконец в-третьих, невеста свободно, а не по принуждению давшая слово жениху в 12 лет, наказывается вчетверо (*quadrupli*) против той

суммы, какую она получила от жениха¹⁴²⁰. При решении вопроса о вдове возраст ее не берется во внимание, а потому вдова виновна за всякое данное ею слово¹⁴²¹. Насколько можно судить, основным желанием Феодосия при издании этого закона было уничтожить принуждения и возвысить брак на степень свободно заключаемого союза, как это требовалось даже прежним законодательством¹⁴²².

Наконец к последнему циклу законов по вопросу о браке следует отнести еще два закона, которые Готофред называет гуманнейшими и которые, надо признать, вполне заслуживают такое название. Эти законы направлены против насилия, какое позволяли себе чиновники провинций, когда они в своих интересах старались сделать своей женой ту девушку, которая остановила на себе их благосклонное внимание. Эдиктом 17 июля 380 г. Феодосий определяет, что провинциальная женщина, хотя она и получила предбрачные подарки от ректора провинции, всегда может отказаться от брака, к которому ее принуждает власть чиновника. В этом случае она, равно как и ее родители освобождаются от наказания за нарушения брачного договора возвращением в четыре раза больше против того, что получено от жениха. Мало того, закон даже признает необязательным возвращение предбрачных подарков и сохраняет свою силу и в тех случаях, когда чиновник провинций будет принуждать женщину выйти замуж за своего сына или родственника, или даже за одного из своих сосуживцев. Если же девушка пожелает, то брак может быть заключен, но только после окончания срока службы. Чиновнику предоставляется вместе с тем полное право выдавать дочь свою за провинциала, так как в данном случае менее всего можно предполагать насилие. Наконец, закон предусматривает и возможность шантажа со стороны ловких провинциальных авантюристов, способных воспользоваться законом, чтобы нажиться на предбрачных подарках. При наличии заведомого обмана со стороны хитрых родителей закон повелевает применять силу общих постановлений относительно предбрачных подарков¹⁴²³.

Другим эдиктом, направленным против ординарных судей и вообще чиновников провинций, Феодосий усиливает строгость по отношению к тем чиновникам, которые в брачных делах действуют насилием, а именно: налагает штраф в десять фунтов золота, запрещает чиновникам снова занимать прежнюю должность по окончании срока службы и лишает их права в течение первых двух лет жить в провинции, где совершено ими насилие. Во второй части закона повелевается карать чиновника не только за насильный брак, но и за *покушение* на такой брак. Во избежание дальнейших неприятных последствий закон предлагает потерпевшим искать защиты у других чиновников, именно если насилие допустит одинарный судья, то с просьбой о защите следует обращаться к викарию всего диоцеза, и наоборот; если же тот и другой будут заподозрены в превышении власти в брачных делах, то об этом должно донести префекту претории¹⁴²⁴. Важность и гуманность закона не требуют комментариев. Видимо, Феодосий В. шел навстречу народу, который громко жаловался на произвол начальников провинций.

К числу законов, преследовавших смягчение суровых нравов и освобождение их от языческого налета путем преобразования в христианском духе, принадлежат также законы Феодосия В. касательно улучшения положения рабов и изменения гражданского судопроизводства, соответственно требованиям христианского государства. Наперед следует заметить, что законов по данным вопросам Феодосием было издано немного и притом не столь решительных и всеобъемлющих, чтобы они могли провести резкую черту между прошлым и веком Феодосия В.

В частности, Феодосий существенно не изменил формы положения рабов, какая создавалась еще со времен языческой давности, а только улучшил положение рабов-христиан. Так, в 384 году Феодосий издал на имя Цинегия эдикт¹⁴²⁵, по которому никто из евреев, даже патриарх, не имел права держать у себя раба-христианина, покупать, а тем более обращать его в иудейство. Отсюда, если будут найдены у евреев христиане-рабы, то христиане должны внести определенную за рабов

плату и сделать их свободными. Если же еврей в будущем позволит нарушить закон, то рабы-христиане должны быть отобраны без всякой платы, а еврей должен быть подвергнут соответствующему наказанию. Готофред полагает, что право освобождения рабов, хотя и было предоставлено всем христианам, но скорее всего им пользовались епископы и клирики¹⁴²⁶.

Гуманный закон был издан Феодосием 11 марта 391 года о детях, проданных родителями в рабство. Хотя римским правом было запрещено продавать детей в рабство, но бедным родителям продажа не возбранялась, пока они не найдут себе пропитания. Само собою понятно, что жестокие родители злоупотребляли своим правом на детей во имя личных выгод. Уже Константин В. обратил внимание на злоупотребления и ограничил жадность родителей. Так, он требовал от родителей выкупа проданных детей или замены из действительными рабами, а для большей успешности дела предоставил бедным родителям право обращаться за денежной помощью в фиск¹⁴²⁷. Феодосий пошел по стопам Константина В. и еще более облегчил возврат детей, проданных в рабство. Если отец, – гласит изданный Феодосием закон, – по бедности продаст кого-либо свободнорожденного, то последний не должен оставаться в вечном рабстве, но да возвращается на волю и без отдачи истраченной на его покупку суммы: время должно быть засчитано в уплату долга¹⁴²⁸. Оценивая этот закон, Готофред называет его самым лучшим делом Феодосия и, пожалуй, не ошибается, если деятельность Феодосия рассматривать под углом непосредственной пользы для большинства его подданных. Своим законом Феодосий, несомненно, воскресил многие несчастные жертвы экономических условий жизни.

Этими двумя законами исчерпывается законодательство Феодосия В. в отношении рабства. Хотя законов, как мы видим, немного, но они занимают видное место в сумме законодательства Феодосия, как проникнутые гуманными мотивами и ярко окрашенные влиянием христианских идей¹⁴²⁹.

Наконец, стремление Феодосия В. христианизировать общество отразилось на тех изменениях, какие потерпело

судопроизводство, все еще запечатленное древним римским духом. Эдиктом 380 г. 27 марта¹⁴³⁰ Феодосий определил, чтобы в течение сорока дней, которые предваряют Пасху, прекращался всякий разбор криминальных или уголовных преступлений. Запрещается ли этим законом приводить в исполнение приговоры, вынесенные до поста, или только разбор дела – остается неясным. Думают, что Асхолий, еп. Фессалоникийский, был виновником этого закона: последний был издан в Фессалонике и вскоре после крещения Феодосия¹⁴³¹. Созомен свидетельствует, что Феодосий был услажден Асхолием, как добрым помощником в деле утверждения кафолической веры¹⁴³². Под руководством Асхолия Феодосий освятил первые дни своего христианства чисто христианским законодательством¹⁴³³.

Темный закон 380 г. Феодосий раскрыл в эдикте 389 г., распространив теперь силу закона на весь Восток, тогда как эдикт 380 г. имел специальное отношение только к Македонии. Новым законом запрещается в дни четыредесятницы подвергать тело мучению на том простом основании, что в эти дни ожидается освобождение душ¹⁴³⁴. Мотив, видимо, чисто христианский. Готофред связывает появление этого закона с фактом антиохийского возмущения¹⁴³⁵.

К сказанному следует добавить, что всякие судебные дела, т. е. гражданские и криминальные, были запрещены и в воскресный день, который со времени Феодосия стал в собственном смысле праздником в христианском государстве, затем в Пасху и в семь предшествующих, и в семь последующих за ней дней¹⁴³⁶.

Спрашивается теперь, имела ли действительное значение вся эта работа Феодосия, направленная к тому, чтобы поднять нравственный уровень общества и перестроить нравы на христианских началах? Ответ на этот вопрос не может быть дан вполне определенный отчасти потому, что нравственный рост той или другой эпохи не всегда возможно подвести под определенные рубрики и установить его количественную ценность. Можно только догадываться, и не без оснований, что деятельность Феодосия не произвела существенного

переворота, да и не могла этого сделать. Чтобы христианство одержало окончательную победу над умами и волею все еще номинальных своих исповедников, требовалось не одно столетие. Деятельность же Феодосия обнимает несколько лет и, главное, лишена устойчивости. Все законы Феодосия по вопросу о нравственности общества издавались случайно, когда сама жизнь настоятельно требовала вмешательства императора, и захватили только некоторые явления нравственного обихода. Отсутствие строго координированной системы в христианской деятельности Феодосия должно было, несомненно, отразиться на успешном лечении нравственных язв. Если сюда добавить, что законы носили исключительно негативный характер, то станет ясным, что они скорее разрушали старое, чем создавали действительно новое. Как надстройки на старом фундаменте, законы Феодосия были бессильны воспитать нового человека, тем более что касались тех сторон нравственного уклада, которые затрагивали политико-экономические интересы государства. Более того, история не знает фактов, чтобы Феодосий чисто христианскими воспитательными мерами пытался преобразовать души своих подданных; скорее он умел наказывать, чем быть воспитателем.

Впрочем, мы не думаем этим совершенно обесценивать деятельности Феодосия В. в деле улучшения нравственного состояния общества. Важно уже то, что законы Феодосия являются живыми показателями, как христианские идеи, хотя и медленно, но все-таки усвоились обществом и вливали свежую струю в его моральные устои. Сам Феодосий, как мы и видели, подчиняясь в своей работе голосу пастырей, в законах, однако, авторитетно подтверждал, что если он и издает тот или другой закон, то во имя прав религии¹⁴³⁷. Правда, в этой работе Феодосий не был самобытным, продолжал дело, начатое отчасти Константином В., но большая заслуга в том, что Феодосий не дал делу заглухнуть, а даже привнес свою долю в общую сумму трудов императоров на пользу христианизации общества.

Часть II. Отношение императора Феодосия В. к еретикам и язычникам

Введение. Место и общий характер борьбы Феодосия Великого с ересями и язычеством

В системе религиозной политики Феодосия центральное место занимает его борьба с еретиками и язычниками. Вся деятельность императора в других отношениях – ничто в сравнении с этой борьбой, которая проходит чрез все царствование Феодосия. Она потребовала много сил и энергии от восточного монарха, и в ней, видимо, последний полагал свое главное историческое призвание. Еретики и язычники – это те внутренние враги в глазах Феодосия, которые постоянно тревожат покой монарха, таят в себе зародыши возможных опасностей для мирного течения государственной жизни. Вот почему Феодосий старается всегда быть на стороже, предупредить с их стороны всякую попытку организовать прочное общество со всеми предикатами религиозной общины: храмами, богослужением, иерархией и т. п. И чтобы помешать людям в их стремлении молиться своему Богу, а не Тому, Которого угодно было императору так милостиво навязать им, Феодосий В., опираясь на общий римскому праву принцип нетерпимости, готов, как свидетельствуют законы, прибегнуть ко всяким мерам и наказаниям. Он не щадит ни личности еретика и язычника, ни их имуществ, ни правового их положения, а главное, издевается на их верованиями, для которых придумывает самые обидные слова, как то: гнусность, мерзость, и участие в религиозном культе клеймит «осквернением». Впрочем, нужно заметить, что отношение Феодосия к еретикам и язычникам, проникнутое общим желанием слить эти религиозные разделения в одной религии, которую Феодосий именует кафолической, имеет, правда, некоторое различие. Если он прямо ненавидит еретиков, поставляет своею целью стереть их с лица земли, то, напротив, несколько благороднее он относится к язычникам. Было бы, конечно, довольно странным думать, что Феодосий просто колебался, не зная, как ему поступить с язычниками: гнать их или нет. Что еретики и язычники не имеют право на существование в православном

государстве – это принципиально уже было решено Феодосием. Остается только допустить, что языческий мир, как великая культурно-социальная сила, создавшая славное прошлое греко-римской империи, не переставал обаятельным образом действовать даже на христианизированные массы, которые не могли сразу отрешиться от заветов старины, а все еще носили на себе следы уклада языческих понятий. Фактически известно, что лучшие, наиболее способные из язычников, как, напр.: Симмах, Татиан, Претекстат, Флавиан и др. свободно отправляли высшие государственные должности, и светская христианская власть, в лице Феодосия, закрывала глаза на их религиозные убеждения, насильно, деспотично не требовала измены последних, хотя бы в целях создания однородного по вере государства. И это было последнее «прости», последняя благодарность, выраженная монархом уже омертвевшему в своих частях и сходявшему со сцены языческому миру. Вот почему самая борьба против язычества у Феодосия носит сравнительно умеренный характер, и если она иногда выступала за границы законов, продиктованных абсолютной властью, то виноват в этом не Феодосий, а его добрые приспешники. Несколько иное место, в сравнении с язычниками, заняли еретики. Последние не владели важным историческим прошлым, а их догматические учения были не более как осколками недавней христианской мысли. Они ничего не внесли от себя в сокровищницу социального роста государства, а скорее как будто преследовали в своей работе разрушительные цели, так как разделяли империю на мелкие, ничем не связанные между собою единицы и тем, видимо, подрывали целостность государственного строя. Неудивительно, что Феодосий В. был так чуток к жизненным проявлениям еретических обществ, отказывая им дать равноправное место не только с кафоликами, но даже и язычниками, и всеми силами старался уничтожить этот беспокойный элемент.

Не признавая за еретиками и язычниками фактического значения в своем новосозданном государстве по типу прежнего строя Римской империи, Феодосий В. выдвигает на арену кафоликов, считает их основной и могучею силою при развитии

религиозно-государственных начал, получивших от императора санкцию «истины». И если первых он преследует, то вторым он представляет все наличные в его власти средства к улучшению их религиозного, правового и социально-экономического положения. Отсюда, вглядываясь внимательно в отношения Феодосия В. к православию, еретикам и язычеству, невольно приходишь к тому заключению, что в его царствование, если не *de jure*, то *de facto* все народонаселение империи распадалось заметным образом на три различные группы: 1) кафоликов, 2) еретиков и 3) язычников, из которых каждая группа в глазах власти имела далеко не одинаковое значение. В данном случае вполне возможно и без особой натяжки провести параллель между ними и теми, тогда уже отжившими, классами, на которые разделялось общество в эпоху славной Римской империи. Так, в римском праве различались: во-первых, *cives*, во-вторых, *latini*, в-третьих, *peregrini*. Каждый из этих классов имел тот или иной круг юридических полномочий. Первому принадлежали *jus suffragii*, *jus honorum*, *jus commercii*, куда должно быть присоединено *testamentificatio*, т. е. ведение торговых оборотов по римскому обычаю с правом заключения торговых сделок, и, наконец, *jus connubii*, как способность к римскому браку. *Peregrini* были лишены всех этих прав, а *latini* стояли в середине между *cives* и *peregrini* и были лишены некоторых прав, как, напр., *jus connubii* и т. п.¹⁴³⁸ Это классовое подразделение само собою ожило в православном государстве Феодосия, особенно с тех пор когда права еретиков и язычников, а отчасти и кафоликов, были регламентированы специальными законами. Место *cives* занял теперь кафолик, как единственный полноправный гражданин¹⁴³⁹. Продолжая далее сравнение, можно сказать, что еретики стали в то отношение к государству, в каком некогда находились *peregrini*, как элемент совершенно бесправный, а язычники заняли среднее положение между теми и другими, т. е. положение *latinorum*. Единственная разница заключалась в том, что *peregrini et latini*, несмотря на все свои правовые ограничения, спокойно существовали и признавались законными классами государства, тогда как еретики и язычники стеснялись в своих правах, как классы

общества, которые, по воззрениям власти, тормозят общественную жизнь, а потому подлежат совершенному уничтожению. Еретики и язычники-отщепенцы общества, которым не может быть уделен самый незначительный клочок земли в православном государстве для мирного существования и которые должны навсегда отказаться от мысли встретить в государственной власти если не поддержку и защиту, то во всяком случае снисходительное отношение, – вот смысл группового разделения, его крайние границы. И этому тяжелому гнету, бесправному положению, постоянным обидам и притеснениям со стороны правительства еретики и язычники были обязаны исключительно мерам Феодосия В. Восточный монарх дошел в своих отношениях к религиозным партиям до кульминационной точки – одним взмахом пера, без суда и следствия, все религиозные общества, расходившиеся в воззрениях с государственной Церковью, были приговорены к постепенному уничтожению. Для приведения приговора в исполнение у Феодосия В. нашлось достаточно сил и средств, в лице военных сил и фанатичной толпы, и духовенства, а в особенности монахов, не брезговавших под покровом христианской любви и во имя торжества евангельской истины прибегать к полному насилию над чуждыми им религиозными убеждениями. Но поступая так, Феодосий В. совершенно забыл, что собственно вести борьбу с еретиками и язычниками далеко не входило в круг его прямых обязанностей. Одна только Церковь могла взять на себя эту трудную задачу и работать при помощи церковных гуманных средств, а не жестоких гражданских мер, как это сделал император. Отсюда и самая борьба Феодосия с еретиками и язычниками, хотя он и старался ею видимо принести пользу Церкви, производит тягостное впечатление на исследователя, ждет строгого суда истории, как нечто грубое, жестокое. Феодосий отнял у своих подданных естественное право почитать то или другое высшее божество и в той форме, какая каждому представляется более близкой по духу, чем и поправил самые святы права свободы совести¹⁴⁴⁰. Правда, не таких взглядов держатся церковные историки и некоторые исследователи¹⁴⁴¹, прилагающие к христианской

религии количественную мерку. Они видят в Феодосии идеал истинного царя, понявшего отлично свои задачи как государя-христианина и широко проявившего свое понимание в преследовании еретиков и язычников. Они с восторгом отзываются о всяком эдикте благочестивого монарха, объявляющем громы и молнии на приверженцев всякого другого учения, кроме православия. Мало того, за эту деятельность они увенчали Феодосия именем святого. Конечно, со своей точки зрения эти ценители искусства Феодосия в борьбе с еретиками и язычниками были правы, но беспристрастный суд истории должен сказать, что эта борьба Феодосия против религиозных убеждений своих подданных ничем не отличается от средневековой инквизиции, с которой она связана самыми тесными узами родства.

Спрашивается теперь, чем было вызвано преследование Феодосием еретиков и язычников? Думать, что Феодосием В. руководил исключительно религиозный мотив – привести своих подданных к познанию истинного Бога, это значило бы слишком идеализировать его, приписывать ему то, о чем он сам наверное не думал. Из сохранившихся эдиктов нет ни одного, где бы приводилась мысль, что император, объявляя наказания, именно печется о душах своих подданных, боится за их нравственную гибель. Слишком большой был Феодосий политик, чтобы он стал преследовать потусторонние идеалы, проповедовать истину во имя того только, что она – истина, а остальное все – ложь. Очевидно, были другие основания, которые ему подсказывала сама жизнь и толкала его на путь репрессий против религиозных убеждений. Церковные историки, объясняя эту деятельность Феодосия, замечают, что им руководило желание доставить единство Церкви¹⁴⁴². А если так, то снова возникает вопрос, зачем ему понадобилось такое единство? Неужели для него не было безразлично, что подданные исповедовали разные религиозные верования? Очевидно, нет. Само по себе единство Церкви в глазах Феодосия не играло никакого смысла, а если получило важное значение, то лишь потому, что по римским воззрениям это единство обуславливало в то же время и политическое

единство, служило залогом мощи государства. Между тем еретические общества и языческие общины, в принципе враждебные православию как государственной религии тормозили укрепление этого политического единства. Нельзя, конечно, забывать и того, что фактически если не язычество, то во всяком случае ереси так были развиты в эпоху Феодосия, что, безусловно, они значительно подрывали целостность государства, а иногда служили источником и мятежей. Все это превосходно видел Феодосий и уже по праву рискованного владыки не мог не откликнуться на это ненормальное социальное явление. В самом деле, если государство и религия представляют нечто нераздельное, обуславливают одним другое, что как отголосок *juris divini* еще живо было в сознании современников IV в., то, ясно, они должны идти рука об руку, и всякие аномалии в области государственной религии, прежде всего и более всего, вредны для самого государства, как и наоборот. Такими аномалиями, несомненно, были ересь и язычество, а следовательно, по принципам обычного права, в глазах Феодосия не имели никаких данных для своего существования. Из этого уже само собою очевидно, что борьба Феодосия с еретиками и язычниками своим базисом имела политический расчет, далекий от чистых религиозных целей.

Опираясь в своем исходном пункте на принципы *juris divini*, эта борьба и в своем развитии пользовалась тем богатым материалом, который хранило римское священное право: она строилась по его плану, регламентировала те меры и кары, которые были определены древним правом за религиозные преступления, что особенно наглядно сказалось на эдиктах Феодосия против еретиков. И, замечательно, вся эта борьба, за исключением Соборов, не запечатлена христианскими чертами, а скорее прямо диаметрально противоположна христианскому духу: так сильно в ней все проникнуто влиянием римского священного права.

Впрочем нужно заметить, что Феодосий, выступая в роли защитника православия и гонителя еретиков и язычников, далеко не был самобытным творцом новых обязанностей императора в сфере религии и характера их направления в духе

juris divini. Прошлое в лице его предшественников по трону еще раньше Феодосия санкционировало борьбу с еретиками и язычниками. Феодосию оставалось только продолжать начатое ими дело и приспособлять его к обстоятельствам эпохи. Если и было что-либо новое в его деятельности на этом поприще, то оно заключалось в большой определенности и законченности самого процесса борьбы, в ее радикальном характере, абсолютно чуждом всякому паритету религий. Такая тесная связь работ Феодосия с прошлым сама собою обуславливает необходимость экскурсий в область последнего. Но так как в нашу задачу не входит всестороннее изучение деятельности императоров, предшественников Феодосия В., то мы из их царствований наметим только общие черты законов, подготовивших известное отношение Феодосия к еретикам и язычеству. Это послужит нам как бы методологическим приемом, который облегчит понимание генезиса и духа законов Феодосия В.

Глава седьмая. Отношение императора Феодосия В. к еретикам.

I

Борьба императоров, предшественников Феодосия В., с еретиками – Краткий обзор мер этой борьбы и достигнутых ею результатов

Для ересей, появившихся в недрах христианства чуть ли не с первых моментов его существования и разрешавшихся до IV в. исключительно при помощи сил самой Церкви, со времени утверждения христианства при Константине В. наступила новая эра. С признанием за христианской религией значения религии государственной ересь становится делом государственной важности, разбор которого теперь поручается уже государственному чиновнику, как это сделано было, напр., Константином В. при выяснении вопроса о манихеях¹⁴⁴³. Церковь таким образом отчасти теряет принадлежащее ей право ведать религиозные отступления: его начинает разделять с нею и светская власть и, действуя сначала как прямая защитница интересов Православной Церкви, с течением времени, в силу простой давности, присваивает себе почти исключительное право ведаться с ересью, – как с уголовным преступлением, чисто государственными средствами, не испрашивая на то предварительного разрешения от Церкви в каждом отдельном случае¹⁴⁴⁴.

Однако в отношениях государей IV в. к ересям самый внимательный исследователь едва ли вскрыет строгую систему борьбы, систему, которая все более и более раскрывалась бы и осуществлялась в жизни. Борьба скорее ведется скачками и порывами, и грани ее иногда лежат в крайних полюсах. Впрочем если и отсутствует система и нет преемства одним императором от другого добытых уже результатов борьбы с еретиками и дальнейшего их укрепления в одном, навсегда данном направлении, то все-таки возможно указать точки соприкосновения, которые придают борьбе императоров с ересями некоторую общность. Сюда относятся, во-первых, цель борьбы – единство государства, основанное на единстве догматических понятий и, во-вторых, средства борьбы –

карательно-полицейские преследования, исходящие от светской власти. В самом же главном – в сфере догматических понятий – нельзя указать ни одного определенного догматического принципа, который бы являлся прочным и устойчивым основанием для борьбы всех императоров с ересями. Напротив, догматические принципы, во имя которых велась борьба, менялись так же, как и обладатели трона. Так, почти все императоры, за исключением некоторых, всегда старались проводить в жизнь именно свои догматические воззрения и, наоборот, на все, противоположное им, смотрели как на ересь. И это было не случайным явлением, а скорее делом исторической необходимости. С начала IV в. Церковь становится силой, с которой так или иначе пришлось считаться императорам. Рост правильно организованного епископата, и его влияние на общественные массы грозили поколебать власть императоров над Церковью и побуждали иногда их принимать сторону слабого догматического меньшинства в надежде сократить этим аппетиты большинства¹⁴⁴⁵. С другой стороны, тяжелые политические обстоятельства заставляли императоров искать поддержки от Церкви, а для этого, ясно, приходилось примыкать к самой могущественной из догматических партий. Так государи постоянно балансировали как бы между двумя огнями: между Церковью и политическими затруднениями, и в силу необходимости принуждены были избирать догматику той партии, какая являлась выгодной в политическом смысле. Личные же симпатии императора, если и имели какое-нибудь значение при выборе императором той или иной догматики, то во всяком случае не решающее.

Отсюда, каждый император рассматривал ересь со своей точки зрения, которая часто оказывалась в полной противоположности с точкой зрения на это дело его предшественника или преемника. Так, один император гнал ариан, другой, напротив, преследовал единосущников и давал широкий простор арианским идеям, а некоторые, наконец, по самой своей природе склонные более к религиозному индифферентизму, старались занять нейтральное место и охранять в пределах закона свободу религиозных убеждений, не

считаясь с характером учения различных партий. Однако при всем разнообразии воззрений государей IV в. на ереси и даже терпимости некоторых императоров к ересям, никогда ересь сама по себе не признавалась законным явлением в государстве, до которого светской власти совершенно не было никакого дела. Императоры – сторонники никейства – всегда являлись непримиримыми врагами всякого учения, противного православию, а равным образом императоры-еретики, враги никейства, свое учение выдавали за православное, а православное учение Церкви и другие учения считали ересью, подлежащей с их точки зрения уничтожению. Следовательно, в существе дела, отношение императоров к еретикам даже в этом случае сохраняло свой обычный принципиальный характер. Но этого мало. Возможно констатировать и тот факт, что даже государи, отличавшиеся религиозною терпимостью, бывали нетерпимыми к некоторым религиозным партиям, никогда не оставляли их безнаказанными. Отсюда уже само собою ясно, что ни один император не был принципиально защитником всякого учения, которое расходилось с религиозным верованием, признаваемым в ту или другую эпоху православным. Если перевести это на язык права, то получим, что ересь, как религиозное учение отличное от господствующего в данный исторический момент, никогда не имела в глазах государей юридикеских оснований для своего свободного существования и совершенно открытой организации своего культа. Если иногда и были терпимы еретические общества, то это еще далеко не значило, что само государство санкционировало их законность. Здесь сказывались или историческая необходимость, или личность монарха, тогда как при его преемнике часто терпимость сменялась полной нетерпимостью, что и влекло за собою гонения и преследования тех, кто так недавно наслаждался счастьем и спокойствием.

Такое отношение императоров к ересям обуславливалось частью взаимоотношением между Церковью и государством, частью и самим характером еретических обществ. Слившись с государством на началах римского права, Церковь заняла то же место в греко-римской империи, какое некогда принадлежало ее

прешественнице – римской языческой религии. Отсюда все проявления религиозной жизни и мысли, по типу прошлого, стала ведать государственная власть и придала им характер государственной важности. Отсюда и преступления против религии вошли в систему политических преступлений, до оскорбления величества включительно. Такими преступлениями являлись и ереси, и притом очень важными, потому что они противоречили основным началам церковно-политического римского единства, представляя собою автокефальные религиозные общины и разделяя тем самым церковно-политический строй государства на мелкие разрозненные единицы. Если сюда прибавить, что еретики не всегда являлись благонадежными в чисто политическом отношении¹⁴⁴⁶, а иногда своими выходками и открытыми мятежами¹⁴⁴⁷, направленными по адресу господствующей Церкви, нарушали мирное течение жизни, то станет ясным, что уже политический расчет должен был побуждать власть употребить репрессии против еретиков, чтобы избежать возможных политических осложнений. Нужно было быть слепым, чтобы отводить в государстве место тем проявлениям жизни, которые грозили целостности самой империи. Кроме того, самый характер еретических обществ мало гармонировал с общими принципами римского государственного права. Как известно, римское право считало юридически законным только тот культ, который или был национальным, или получил правительственную санкцию. В этом отношении сектанские общины не выдерживали критики, представляя собою естественный продукт развития религиозной мысли: они не имели никакой национальной связи и официально разрешения от правительства на свое существование. Между тем, они не преставали заявлять о своем существовании широкой пропагандой своего учения и строгой организацией с необходимыми атрибутами всякой религиозной общины: дисциплиной, ритуалом и иерархией. Иначе говоря, они присваивали себе то, что с точки зрения римского права принадлежало исключительно одной дозволенной религии. Не говоря уже о формах воздействия на толпу путем, напр., пышных публичных процессий, самый факт существования

рядом с государственной религией недозволенных самостоятельных религиозных общин, ясно, не мог встретить сочувствия у власти, даже независимо от каких бы то ни было посторонних соображений.

Нельзя, конечно, забыть и того, что гонения заставляли иногда сектантов вести тайную агитацию, скрываться, что и возбуждало у императоров мысль о наличии у еретиков прямых преступных деяний. Таинственность, которою окружали себя некоторые секты, давала естественное право императорам предполагать даже большее, а именно: организованную политическую ассоциацию и, пожалуй, настоящий заговор против особы императора и целостности империи. Отсюда, преступность прогрессивно увеличивалась в глазах власти и достигала своей кульминационной точки там, где воззрения еретиков шли в разрез с прямыми интересами и задачами государства. Так, еретики, отрицавшие брак, были прямыми врагами государства. Неудивительно, что одно уже имя некоторых сектантов являлось синонимом позора, клеймило человека, настраивая власть в непримиримую к нему оппозицию.

Императоры, приняв на себя миссию – очистить Церковь от плевел, хотя и взялись за то дело, которое по всему праву исключительно принадлежало Церкви, однако в данном случае, как мы видели, исходили из принципов Римского священного права. Правда, Рим не знал ересей, как и не имел догматики, которая бы могла служить источником споров и разделений: он различал, с одной стороны, культ государственный и культы, получившие публичное признание правительства, а с другой стороны, культы, не имевшие такого официального подтверждения. Ересь как заблуждение в догматическом учении, а не как новый культ, была совершенно неизвестным фактом для римской религии, догматика и этика которой всецело покоились на внешних формах культа, так что отступление от теоретического учения необходимо было связано с отменой культа. Отсюда значит: и законов, которые могли бы руководить императорами в отношении их к еретикам, совершенно не было в римском священном праве. Однако из

этого затруднения императоры вышли с честью. Они, очевидно, перенесли просто понятие недозволенного культа на ересь, а потому и подвергали еретиков преследованию. Если в древней римской религии всякий последователь недозволенного культа совершал преступление не против религии только, а главным образом против государства, превышая наличность его власти присвоением себе права свободного выбора культа, права, которое принадлежало государству, а в частности – императору, как носителю всякой возможной власти, то и в христианстве, по смыслу многих законов, еретик также являлся государственным преступником, нарушителем и оскорбителем императорских указов. Эта, так сказать, культовая точка зрения, перенесенная на еретические общества, и была, по нашему мнению, основным базисом для всех законов против ересей.

Первым из христианских государей, начавшим внутреннюю религиозную политику, был Константин В. Воспитанный в древнеримских религиозно-политических традициях, Константин В. мыслил религию как общегосударственное учреждение и, подобно большинству выдающихся политиков древности, видел в религиозном единстве залог политического единства. Достижение этого успеха и было конечной целью политики Константина¹⁴⁴⁸. «Основать мир государства, – замечает Брולי¹⁴⁴⁹, – на единстве понятий в почитании одного Бога мысль столько же оригинальная, как и глубокая; честолюбие более высокое и более достойное высокой души, чем победа над половиной мира». Действительно, в одном из своих писем Константин, объясняя свое участие в религиозных делах, ссылается на свое заветное желание «соединить в один общий строй учение всех народов о Божестве, чтобы тем самым достигнуть государственной пользы»¹⁴⁵⁰. Еще определеннее высказался Константин, заметив пред смертью Констанцию, что «царствование не принесет последнему пользы, если все не будут чтить единодушно Бога»¹⁴⁵¹. Проникнутый идеей религиозного единства как базиса политического могущества Константин превосходно понял своим политическим чутьем всю бесполезность в этом отношении отжившего язычества и великую будущность христианской религии, отказался от

язычества и обратился к христианской Церкви как институту, который должен обеспечить будущее религиозное единство и стать залогом могущества и преуспевания империи. По мысли Константина Церковь являлась важнейшей опорой государства: она должна была блистать духовным величием и внешним благолепием и своим снутренным миром привлекать к себе языческое население империи, постепенно обращая все государство в один¹⁴⁵² внутренне сплоченный организм. Отсюда понятно, что Константин не мог быть безразличным к тому внутреннему строю, который царил в христианской Церкви. Присутствие в Церкви разделений, споров, догматических партий противоречило религиозно-политическому монизму Константина, который видел в них бедствия политического характера, ослаблявшие самые устои государственной жизни¹⁴⁵³. В речи на Никейском Соборе Константин уже открыто заявил, что «разделения Церкви представляются более страшными и опасными, чем всякая война»¹⁴⁵⁴. Неудивительно, если Константин, поставив себе девизом «один Бог, одна церковь и одна империя», решил использовать светскую власть, чтобы установить церковное единство, а затем получить от объединенной Церкви безусловную поддержку императорской власти¹⁴⁵⁵. Перенеся на ереси государственную точку зрения, Константин в еретике не просто видел отступника от известных религиозных верований, а более всего государственного преступника, игнорировавшего признанную государством религию. «Константин, – замечает Гиббон, – без труда пришел к убеждению, что еретики, осмеливавшиеся или не подчиняться его приказаниям, или оспаривать его мнения, были виновны в самом бессмысленном и самом преступном упорстве, и что своевременное применение некоторых мер строгости может спасти этих несчастных от гибели»¹⁴⁵⁶. Традиционная римская закваска дала в данном случае себя почувствовать и принесла если не качественную, то количественную пользу Церкви. Своей деятельностью против еретиков Константин В., собственно, нарушил принцип религиозной свободы, провозглашенный Миланским эдиктом: близкое знакомство с реальным положением вещей в христианстве заставило императора

отказаться от проведения на практике нейтральной политики в религиозных делах. И в первый раз это случилось еще на Западе. Здесь он столкнулся с разделением в христианской среде, каковыми были так называемые споры донатистов. В глазах Константина африканская секта была величайшим злом, так как она угрожала спокойствию государства, разрушала церковное единство и нарушала союз Церкви и государства¹⁴⁵⁷. Отсюда Константин вмешался в эти споры и, путем разных мер до созыва Соборов включительно, ему удалось более или менее уладить дело.

Несколько иную форму приняла деятельность Константина против еретиков на Востоке – этом очаге разнообразных догматических разделений и споров. Убедившись наглядно, что арианские споры достигли крайней степени своего развития, Константин понял, что для спокойствия государства он должен оставить полумеры и начать действовать энергично. И необходимо сознаться, что борьба Константина с арианством является наиболее рельефным фактом, необыкновенно ярко рисующим образ отношений Константина В. к делам Церкви, – борьба, отголоски которой звучали в Церкви чуть ли не до времен Хлодвига. В этой борьбе, как в зеркале, отразился дух традиционного римского права – его религиозный деспотизм, который налагает свою тяжелую руку не только на жизнь и имущество подданных, но и на их верования, и благодаря которому часто prerogatives Царя небесного устанавливаются, изменяются и урезаются в кабинете царя земного. Все дело ведения этой борьбы Константин взял на себя, оставив высшей церковной власти второстепенную роль. Первое знакомство с арианским движением Константин В. получил в Никомидии¹⁴⁵⁸ и притом от таких лиц, для которых было выгодно представить дело в менее серьезном виде. Отсюда он сначала недостаточно оценил важность споров и видел в них одно пустое словопрение. Тем не менее Константин не мог предоставить эти словопрения их собственной участи: они рождали беспорядки в Египте, а волнения в Египте – житнице империи – грозили политической опасностью¹⁴⁵⁹. Политическая осторожность и желание покончить дело мирным путем, избегая по возможности

конфликтов, побудили Константина написать Александру и Арию письмо, в котором император предлагает им спорить, но жить в мире¹⁴⁶⁰. Вместе с письмом для расследования дела был отправлен Осия Кордубский, который и раскрыл глаза императору на серьезность опасности. Тогда Константин решил прибегнуть к средству, примененному уже им в борьбе с донатистами, а именно созвать Вселенский Собор, который состоялся, как известно, в Никее и публично осудил арианское учение¹⁴⁶¹. Этот Собор, как мера более радикальная в деле уничтожения еретических заблуждений, благодаря Константину, внес в систему религиозной внутренней политики порядок прибегать к помощи «Собора», был началом и точкою оправления для целого ряда последующих Вселенских и поместных Соборов. Присутствуя на Соборе лично, Константин, по общим принципам римского государственного права, придал уже тем самым соборному решению силу общего государственного закона, что он и высказал, объявив Отцам на Никейском Соборе: «всякий противящийся догматам веры, как нарушитель божественных определений будет наказан ссылкой»¹⁴⁶². И нужно заметить, что Константин В. еще задолго до Собора, давая закон о клириках и девственниках, подтвердил неизменность определений Соборов и тем самым наперед еще, значит, придал характер государственности всем будущим определениям вероучения¹⁴⁶³. Свое требование подчиниться вероопределению Никейского Собора, Константин закрепил делом. Так он приказал разыскивать сочинения арианские и предавать сожжению, чтобы об Арии и введенном им учении не осталось никакого воспоминания. За утайку сочинений была назначена смертная казнь. Арию и всем единомысленным с ним епископам (четырем) назначил ссылку и клеймил их «нечестивыми»¹⁴⁶⁴. Клеймо *infamiae* (ἄτιμίας), как одно из наказаний лицам, признаваемым государством за еретиков, впервые получило право гражданства при Константине и с тех пор, как мы это увидим, оно часто повторяется в эдиктах последующих императоров.

Политика Константина в отношении к арианам, получившая начало со времени Никейского Собора и своим отрицательным

характером грозившая серьезною опасностью арианам, вскоре изменилась в положительную сторону для последних. Основная причина этого лежала далеко не в самом Константине, а скорее была делом исторической необходимости. Никейство, сложившееся под западным влиянием, встретило серьезную оппозицию на Востоке, которая выразилась в так называемой антиникейской реакции, как естественном следствии церковных, культурно-исторических и политических условий того времени, когда был опубликован Никейский символ¹⁴⁶⁵. Большинство епископов Востока, настроенное догматически консервативно, было недовольно догматическими определениями в Никее. Сохраняя, впрочем, полное уважение к Никейскому Собору, они осуждали арианство, но не соглашались также на *ὁμοούσιος*. Число их было весьма значительно. С ними соединились ариане, мелетиане и другие схизматики. К ним относились также сочувственно люди индифферентные и нерешительные, боявшиеся савеллианства или формулирования веры путем небиблейских выражений. Общество, в большей части языческое, также стало на сторону антиникейцев, – то же сделали иудеи¹⁴⁶⁶. На сторону же антиникейской коалиции примкнула и дворцовая партия. Что же касается Константина, то он, познакомившись с настроением церковного большинства, сразу увидел, что никейские определения с западным влиянием не подходят к Востоку. «Как благоразумный политик он не находил надобности внешними мерами поддерживать авторитет никейского собора и, наблюдая кругом себя все возрастающее недовольство никейским символом, пошел по той дороге, куда его вела воля церковного большинства»¹⁴⁶⁷. Результатом роста антиникейской оппозиции было возвращение Ария и утверждение в прежних правах епископов Евсевия и Феогниса. Так, Константин пошел на уступки реакции, но церковная политика не потеряла свой *statu quo*, а только изменила догматическое направление в силу условий момента и основных интересов религиозно-политического единства империи.

Кроме участия в арианском движении политика Константина в отношении к еретикам ознаменовалась еще изданием нескольких эдиктов со всеми особенностями, свойственными

традициям римского священного права. Так, по свидетельству Евсевия Кесарийского, Константин после Никейского Собора издал эдикт, направленный против всех ересей и имевший конечную целью уничтожение их в христианском государстве. Этот эдикт, как известно, обращен к новацианам, валентинианам, маркионитам, катафригам и др. Высказав в нем все негодование этим еретикам за пагубность их учения, Константин эдиктом запретил делать еретикам свои сходы и повелел те дома, в которых они будут собираться, отбирать в государственную казну, не обращая внимания, общественные ли они, или принадлежат частным лицам; причем молитвенные дома повелевалось отдавать на церковь¹⁴⁶⁸. Подобные распоряжения содержит и закон, данный на имя правителей провинции и приводимый Созоменом¹⁴⁶⁹, который еще прибавляет, что после этого закона еретикам уже нельзя было собираться ни открыто, ни тайно, потому что епископы и клирики по городам тщательно за этим наблюдали. Мало того, наделяя православные церкви ее служителей привилегиями, Константин законом 326 г., однако, этих преимуществ лишает еретика. «Привилегии, – гласит эдикт, – которые представлены уважением к религии, должны быть полезны только для хранителей православного закона. Мы же желаем, чтобы еретики и схизматики не только были чужды этим привилегиям, но чтобы были стеснены и подчинены различным повинностям»¹⁴⁷⁰. Само собою разумеется, что это определение, как отрицательное, не могло принести существенного вреда еретическим обществам: последние и под знаками монаршей немилости в состоянии были пустить корни своей догматики и этики в народ. С другой стороны, этот эдикт, не заключавший точных указаний, какие именно повинности следует налагать на еретиков, легко мог сделаться источником самого широкого произвола. Так, одни чиновники могли стеснить еретиков до *minimum*'а, другие на почве же закона могли допустить поблажку в виде ограничения ереси денежными повинностями, как взяткою за свободное ее существование. Впрочем ценность этого эдикта несколько не уменьшается тем, что он мог породить злоупотребления. В

данном случае важна идейная сторона эдикта, а именно, что только Православная Церковь и ее сторонники (понимая слово «православная» – как признанная государством таковой) должны пользоваться защитой государства и сохранять свое statu quo и привилегии, тогда как еретики должны облагаться налогами в увеличенном размере, т. е. должны быть приведены в податное сословие, близко граничащее с материальным закрепощением. Установленное Константином право покупать религиозную свободу – явление характерное, но далеко не единичное, как мы увидим, в эту эпоху борьбы императоров с еретиками.

Более милостиво Константин относился к новацианам, быть может потому, что последние не представляли серьезной опасности для государства. Одним эдиктом он признал законность их существования рядом с Церковью государственной, запретив только захватным путем приобретать церкви и кладбища¹⁴⁷¹. Общее разграничение между Церковью государственной и культом недозволенным сохраняло свое принципиальное значение и в отношении Константина к новацианам: последние были в его глазах по тем или другим мотивам только терпимым религиозным обществом, ограниченным в своих юридических правах.

И так Константин В., первый из христианских государей, приняв на себя дело очищения Церкви от всевозможных нестроений, первый перенес на императора в христианском государстве римские права как главы государства и религии. Но этого мало. Самая борьба с ересями получила специфическую окраску, свойственную прежним отношениям римского императора к языческим недозволенным культам, участвовать в которых для римского гражданина было равносильно оскорблению величества и всего государства. Но более важно то, что дело было начато и указаны главные детали программы борьбы с еретиками, узаконен один из самых лучших способов борьбы с религиозными недоразумениями – созыв Соборов с целью раскрыть и выяснить ту или другую догматическую разность, и указана основная цель внутренней религиозной политики – религиозное единство как условие единства

политического. Последующим преемникам Константина оставалось, в сущности, воспользоваться указаниями его и продолжать начатое дело. Однако в дальнейшей судьбе вопроса о еретиках мы не видим, чтобы последний всегда ставился и разрешался по плану Константина В., т. е. чтобы всегда ересью признавалось отступление от Никейской догматики, с государственной точки зрения явлением, по существу, нетерпимым. История наглядно свидетельствует, что не всегда и не всеми императорами одно и то же учение возводилось на пьедестал православия, равно как и религиозные верования отдельных групп не при всяком императоре клеймились именем «ереси». Впрочем, иначе и быть не могло. Свято храня завет Константина В. стремиться к религиозно-политическому единству, его преемники, в силу исторической необходимости, при реализации этого завета должны были избирать ту догматическую систему, которая могла обеспечить им религиозное единство. Отсюда, в отношениях последующих императоров к еретикам мы замечаем постоянное колебание, переход от одного догматического воззрения к другому. Если Константин В., держась Никейской догматики, как безусловно православной, на другие религиозные верования смотрел, как на ереси, как на противление его собственному авторитету и государству, и считал себя правым при помощи государственных средств бороться с ними, то далеко не всегда держались такой же точки зрения некоторые из его преемников.

После смерти Константина В., как известно, государство было разделено между тремя соправителями-братьями – Константином II, Констанцием и Констансом, и четвертым – племянником Далмацией¹⁴⁷². Дробление государства отразилось на церковной политике отдельных императоров. Не представляя собою ничего самостоятельного, она носила скорее общий приспособительный характер и тем самым на время задержала торжество антиникейской оппозиции. Дело в том, что каждый государь в своей области стал покровительствовать господствующим догматическим воззрениям, а доминирующая роль в церковных делах

принадлежала Константину II, защитнику Никейской догмы. К Константину II примкнул и Констанс, область правления которого также лежала на Западе. Два государя, соединенные единством догматических принципов, отвечающих нестроению большинства западной половины империи, представляли собою силу, за которою стоял, в сущности, весь Запад. Вот почему когда Константин II потребовал возвращения сосланных Константином В. епископов, то Констанций, боясь политических осложнений, решил за более удобное для себя публично не противиться этому требованию¹⁴⁷³.

Смерть Константина II мало изменила положение вещей: политика, какой держался Константин В. непосредственно после Никейского Собора, поддерживалась еще Констансом, объединившим под своим скипетром весь Запад. Тяжелые политические обстоятельства, постоянная опасность со стороны Персии заставили Констанция изменить общее направление своей церковной политики и до известной степени согласовать образ своих действий с политикой Констанса¹⁴⁷⁴. Однако это вынужденное положение продолжалось до смерти Констанса. Сделавшись теперь единодержавным правителем греко-римской империи, Констанций мог беспрепятственно выступить с самостоятельной политикой, которая отвечала и его личным симпатиям и нуждам империи. Эта внутренняя религиозная политика Констанция, взятая во всей своей целости, пережила несколько стадий в своем развитии и имела большое значение в истории Восточной Церкви, а потому мы считаем необходимым остановиться на ней несколько подробнее.

Имя Констанция в истории Церкви известно как имя императора, преследовавшего никейцев и стойкого защитника арианства. Образ Констанция, рисуемый христианскими писателями, явно несправедлив и пристрастен¹⁴⁷⁵. Причина эта лежит в том, что церковные историки оценивали антиникейскую политику с точки зрения гонимого никейства и не пытались вскрыть внутренние основания политики Констанция. Напротив, оставаясь на строго исторической почве, едва ли можно обвинять Констанция и называть его политику антицерковной и

вытекавшей исключительно из личных симпатий и деспотизма императора.

Политика Констанция представляет собою яркое отражение и вместе с тем продолжение той политики, которую проводил Константин В. в последние годы своей жизни. Констанций, следовательно, является не только преемником власти, но и историческим преемником политики своего отца с тою только разницею, что Констанций проводил свою политику более открыто и решительно, чем как действовал его отец. И это произошло далеко не случайно. Подобно своему отцу, Констанций стремился создать церковно-политическое единство. Само собою понятно, что достигнуть намеченной цели Констанций мог не иначе, как только выбрав религиозную догму, которая действительно могла бы объединить всех. И что же? Личные симпатии Констанция как воспитанника Евсевия Никомидийского были на стороне антиникейства. К антиникейской же политике побуждали Констанция и политические соображения, а потому и антиникейская его политика должна быть рассматриваема, как результат исторической необходимости. Экскурсии в область политического состояния империи в царствование Констанция вполне подтверждают эту мысль. Эпоха IV в. в жизни римской империи – это начало распада империи на составные части. «С одной стороны, из нея выделялись западные области с Римом во главе, для которых еще со времени Диоклетиана большею частью назначались особые императоры; с другой – сепаративные наклонности сильны были в Египте, где коренное коптское население никогда не могло хорошо сжиться с греко-римскою культурою»¹⁴⁷⁶. Центром, который мог задержать распадение империи и сплотить ее части, были области, лежавшие вокруг Босфора с греческим или эллинизированным населением. Само собою понятно, что императоры, чтобы встретить поддержку со стороны этой части империи, а поддержка эта им была прямо необходима в интересах самого же государства, должны были подгонять свою церковно-политическую программу политики к настроению большинства Востока. Констанций, как хороший политик, несомненно

понимал это, а факты сами за себя говорили ему, какое догматическое течение пользуется симпатиями большинства населения христианского Востока. Так, большинство епископов и богословов были защитниками антиникейской оппозиции¹⁴⁷⁷; все видные и влиятельные кафедры были заняты антиникейцами, приверженцы же единосущия изгнаны были даже из ничтожных захолустий¹⁴⁷⁸. Большинство, таким образом, было настроено антиникейски, и Констанцию ничего не оставалось другого, как во имя политических выгод самому примкнуть к антиникейской коалиции. Руководясь главным образом политическими соображениями, Констанций на первых порах, как мы уже замечали, принужден был терпеть никейцев и косвенно покровительствовать антиникейцам: боязнь братьев соправителей и страх пред опасностью со стороны персов задерживали поступательное развитие антиникейской его политики. Новым повеяло в воздухе, когда Констанций сделался единодержавным правителем Востока и Запада: омиусианство теперь нашло самую энергичную поддержку со стороны Констанция и стало официальным вероучением для обеих частей империи. И в этом случае Констанций только выбрал из двух зол меньшее. Восток и Запад, как известно, в это время по своим догматическим воззрениям были диаметрально противоположны. Констанций естественно должен был стремиться связать две части своей империи единою верою, так как он хорошо понимал, что иначе ему придется или потерять Запад и приобрести Восток, или наоборот. Отсюда Констанций должен был сделать осторожный выбор того вероучения, какое могло создать единую Церковь и единое государство. И что же? Все доводы говорили за то, что в данном случае ему выгоднее всего опереться на политику реакции. Из двух споривших между собою течений богословской мысли – никейского и консервативного – последнее для внешнего политического взгляда давало в себе большие гарантии за то, что на нем можно объединить всю Церковь. Это направление было очень податливое, склонное ко всевозможным уступкам и компромиссам, выражавшее свои воззрения в широких формулах, на которых, по-видимому,

скорее могли сойтись все непритязательные люди, желавшие церковного мира. В сравнении с деятелями этого направления никейцы с их упорною привязанностью к одному, почти уже забытому, Символу являлись какими-то упорными фанатиками, возмутителями мира, жертвующими всем ради своего торжества¹⁴⁷⁹. Влияние же придворных епископов еще более толкало Констанция на путь антиникейской политики.

Что же касается мер борьбы с никейцами, то Констанций применил те же, какие уже были отчасти использованы Константином В. в последние годы его царствования. Епископы, защитники никейской догмы, были низлагаемы, а на их место поставлялись омиусиане, а орудием для проведения этих мер были Соборы¹⁴⁸⁰. На время царствования Констанция, необходимо заметить, падает удивительно большое число Соборов: последние созывались как лучшее средство борьбы с омиусианами и создания той религиозной формулы, которая могла бы, при известном состоянии догматических партий и политических условий момента, объединить Церковь. Естественным последствием этого догматического движения было распространение омиусианства в широких кругах общества. Оплотом омиусианства сделалась столица и царский двор. О мнении Ария в о дворце рассуждали служители со служанками, а в городе каждый дом был местом диалектических споров¹⁴⁸¹. Из столицы арианство перешло скоро в другие города и провинции. Эта борьба с единосущием энергично продолжалась с небольшими отклонениями в сторону и закончилась полным торжеством на Константинопольском Соборе 381 г., который принял никейскую формулу в несколько измененном виде и разослал ее для подписи всем епископам, угрожая всем, не подписавшим ее, гневом императора и низложением¹⁴⁸². Единство Церкви *de jure* было восстановлено и создана была окончательная формула официального вероучения, обязательная для всех подданных империи. Обязательность этой формулы вскоре дала себя почувствовать: боязнь императора многих заставила принять формулу, а те, кто воспротивился ей, были осуждены на изгнание. История сохранила имена жертв противления государственной религии.

Так, Аэций был сослан сначала в Мопсуэц, а затем в Амбладу в Писидии¹⁴⁸³, а равным образом были низложены Македоний Константинопольский, Елевзий Кизический, Евстафий Севастийский, Кирилл Иерусалимский и другие омиусиане. Этими мерами цель церковной политики Констанция до известной степени была достигнута: Церковь была нивелирована по одному догматическому масштабу.

Изучая церковную политику Констанция, нельзя обойти молчанием тот очевидный факт, что в своем отрицательном отношении к некоторым догматическим партиям император держался принципа государственной обороны. Оставаясь на троне еретиком с православной точки зрения, Констанций в своей политике руководился теми же соображениями, какие были близки и православным государям IV века. Так, борьба Констанция с догматическими учениями имела свою подкладку не в том, что то или иное учение являлось заблуждением, ересью в собственном и строгом смысле этого слова, а в том, что оно было прямой оппозицией догматике, санкционированной государством. Отсюда, всякий, не считавшийся с государственной догматикой, был в глазах Констанция нарушителем общеобязательных государственных законов. Применение к эти лицам мер взыскания было естественным последствием ответственности всякого гражданина пред законом за нарушение последнего. Что это так, достаточным доказательством может послужить тот факт, что Констанций одинаково преследовал как никейцев, так и всех других, дерзавших уклониться от признания государственной религии. Известно, что Фотин Сирмийский был лишен кафедры, а все его приверженцы осуждены. Равным образом и учение Аэция встретило со стороны Констанция отпор¹⁴⁸⁴, а самого Аэция, как мы уже говорили, император отправил в ссылку. И это случилось единственно потому, что Аэций отказался подписать Никскую формулу, принятую Констанцием как общеобязательное вероучение¹⁴⁸⁵. Указанные факты дают право утверждать, что понятие ереси, как явления политически-вредного, получившее санкцию со времен Константина В., не

потеряло своего значения и при Констанции, а все более и более укреплялось в сознании римских императоров.

Царствование преемника Констанция Юлиана, как сильный натиск бури, унесло со сцены церковной жизни искусственно созданное Констанцием единство Церкви и принцип нетерпимости к тем религиозным учениям, которые не подходили под общую мерку обязательного государственного вероучения. Вместе с тем в истории отношений императоров к еретикам произошла крупная перемена: светская власть отказалась на этот раз принимать какое то ни было участие в догматических движениях, а предоставила последние их естественному течению. Самое понятие «еретик», пожалуй, было анахронизмом в царствование Юлиана. И все это совершило расположение Юлиана к язычеству на счет христианства. Стремясь восстановить из руин языческую религию, а христианство уничтожить, Юлиан решил внести в самое христианство разложение, ссоры, распри, как одно из могущественных средств обессилить всякое учение¹⁴⁸⁶. «Он возвратил из ссылки всех сосланных за веру при Констанции и предписал законом отдать отобранное у них в казну имущество, а народу повелел христиан не притеснять и насильно не влечь к жертвоприношению»¹⁴⁸⁷.

Эта мера была вызвана частью желанием показать свою философскую терпимость, частью уверенностью, что политика разделения – наилучшее средство обессилить религиозные партии и скомпрометировать их в глазах общества¹⁴⁸⁸. Результатом было то, что подавленные догматические воззрения всюду воскресли. Вожаки партий воспользовались благоприятным моментом, чтобы возвратиться к кормилу управления Церковью. Впрочем никейцам удалось немного сделать, так как омии удержали за собою господствующее положение в Церкви.

Христиански-беспартийное управление Юлиана оказало серьезное влияние на внутреннюю жизнь партий. Предоставленные собственным силам и не встречая никакой поддержки со стороны светской власти, догматические партии встретились в первый раз на нейтральной почве вне сферы

влияния дворцовой политики, что дало им возможность справедливо оценить достоинства друг друга¹⁴⁸⁹. Общая же необходимость принять меры к защите христианства от нападков врага – Юлиана – заставила прекратить на время споры и дружно начать борьбу с язычеством в лице Юлиана, что проложило дорогу будущему торжеству никейства.

Что касается роста внутренней религиозной политики императоров, то царствование Юлиана и в этом отношении прошло не без последствий. Внутренняя религиозная политика долго не могла прийти в равновесие, долго не могла пойти по тому пути, который широко был намечен Константином В. Этому обстоятельству много помешал принцип веротерпимости к ересям, который получил широкое развитие при Юлиане и который в той или другой степени входил в религиозную политику и последующих императоров до Феодосия В., которые отказываются проводить определенную догматическую программу, заботясь лишь о сохранении внешнего мира, и если иногда прибегают к принудительным мерам, то не проводят их систематически и вообще стремятся избегать резких, вызывающих протест, приемов борьбы¹⁴⁹⁰.

Духом полной веротерпимости и отсутствием определенной церковной политики отличалось и царствование Иовиана. Принципом своей политики Иовиан поставил полное невмешательство в дела догматических партий. Правда, Иовиан отчасти был склонен к Никейской догматике, но не проявил инициативы в этом деле, не старался навязывать никейства всем и каждому, одинаково вызвал из ссылки всех пострадавших за религиозные убеждения¹⁴⁹¹. Желая прекратить вражду разномыслящих, Иовиан прямо заявил, что он никому не намерен делать зла, как бы кто ни веровал, однако будет любить и предпочитать тех, кто постарается больше содействовать единению Церкви¹⁴⁹², а, добавим, не того, кто будет работать на пользу именно никейства.

Вскоре после избрания на царство Иовиан свои взгляды на отношение к Церкви и догматическим способом подтвердил, и делом. Христианский образ мыслей Иовиана заставил встрепетаться все догматические партии, из которых каждая

стремилась приобрести поддержку двора, чтобы таким образом достигнуть господствующего положения в империи. Когда Иовиан прибыл в Антиохию, сюда явилось много епископов, предлагая ему то или другое догматическое учение¹⁴⁹³. Попытки их не увенчались успехом. Отдавая дано полного уважения Афанасию В., Иовиан не решился прибегнуть к принудительным мерам против других партий. И когда часть подобосущников обратилась к Иовиану с просьбой изгнать аномеев, а места их отдать, император не отказался принять от них свиток, но счел за лучшее для себя предложить сохранение мира и единомыслия¹⁴⁹⁴.

Из преемников Иовиана, Валентиниан на Западе в своей религиозной политике держался широкой толерантности, стараясь всегда выказывать себя беспристрастным в религиозных вопросах, хотя сам лично был более склонен, кажется, к никейству¹⁴⁹⁵. Славу его царствования, говорит Аммиан Марцеллин, составляет то, что он держался в середине всех религиозных различий¹⁴⁹⁶. Вот почему он отказался удалить ариан-епископов, предоставив все дело естественному ходу вещей. И действительно, арианство на Западе, ничтожное в своем количестве, благодаря веротерпимости Валентиана и праву избирать никейцев на свободные кафедры, уступило никейству. Единственными его мерами против еретиков являются два закона: один – против манихеев, запрещающий им собрания¹⁴⁹⁷, а другой – против повторения крещения донатистами¹⁴⁹⁸. Относительно первого закона необходимо оговориться, что отрицательный взгляд на манихеев не принадлежал собственно Валентиниану. Напротив, он красной нитью проходит чрез ряд законов даже изданных императорами-язычниками и объясняется, несомненно, политическими причинами. Во всяком случае, кроме указанных фактов, Валентиниан I остался верным тем началам, какие объявил с первых дней своего царствования. Несколько иную форму приняла политика Валента на Востоке: партия омиийская берет перевес над остальными партиями и занимает место господствующей религии в государстве, толерантности Валентиниана противопоставляется узкая религиозная

партийная политика. Но, действуя так, Валент исполнял не столько свои прихоти, сколько подчинился условиям исторического момента. Отсутствие религиозной партии, которая по своей численности и внутренней силе могла бы составить собою естественный оплот церковного мира, исключало возможность толерантной политики. Религиозные партии, не сдерживаемые уздой государственного контроля, могли представить собою серьезную опасность для Церкви и государства¹⁴⁹⁹. Во имя целостности и прочности государства Валенту оставалось таким образом примкнуть к какой-нибудь партии, чтобы на руинах других партий создать религиозно-политическое единство империй. Личные симпатии влекли Валента к омииству. В 364 г. на обвинения, высказанные Отцами Лампсакского Собора против Евдоксия, главы омиийской партии, Валент отвечал тем, что не скрыл своих симпатий к Евдоксию¹⁵⁰⁰. В 367 г. Валент открыто перешел на сторону омиев, приняв крещение от Евдоксия¹⁵⁰¹. Но реализуя свои симпатии, Валент оказался на единственно-возможном тогда пути религиозных отношений: партия омиев была единственной партией, на которую мог опереться Валент. «Заняв еще при Констанции все видные кафедры на Востоке, они сохраняли за собою это господствующее положение в восточной церкви, как при Юлиане, так и при его преемнике Иовиане, и когда Валент прибыл на Восток в качестве императора, он увидел на верху церковной жизни омиев. В столице империи, Константинополе, властвовал Евдоксий, человек опытный в политике и скоро достигший влияния на царя. К омиям же склонялся и двор царя»¹⁵⁰². Так, историческая необходимость склонила Валента стать на путь оппозиции ко всем партиям, учения которых расходились с воззрениями омиев.

Что же касается общего характера преследования, то церковные писатели изображают Валента в ореоле гонителя, способного на все ужасы кровавых религиозных войн. Напротив, Гиббон, ссылаясь на то, что между изданными Валентом законами нет ни одного, который был бы направлен против никейцев и имел бы какое-либо сходство с тем, который был впоследствии издан Феодосием против ариан¹⁵⁰³, не находит

возможным считаться со всеми показаниями историков¹⁵⁰⁴. И это вполне справедливо. Правда, Валент в 365 году издал эдикт, по которому повелевалось изгонять из городов епископов, низверженных при Констанции и восстановленных при Юлиане, но полное применение на практике этот эдикт едва ли встретил. Точные исторические данные насчитывают имена только четырех епископов, подвергнувшихся ссылке, а именно: Мелетия Антиохийского, Пелагия Лаодикийского, Евсевия Самосатского и Варсы Эдесского¹⁵⁰⁵. Некоторые епископы просто отделялись денежными штрафами¹⁵⁰⁶. Больше того, главы никейцев – Афанасий В., за исключением непродолжительной его ссылки, и Василий В. – пользовались глубоким уважением Валента¹⁵⁰⁷, который вообще пасовал перед сильною волею или громкою известностью¹⁵⁰⁸. Все эти факты наглядно показывают, как плохо жилось в правление Валента вообще всем догматическим партиям. Если же церковные историки и рисуют кровавые ужасы¹⁵⁰⁹, то в этом естественнее видеть характеристику нравов того времени, а не личности Валента¹⁵¹⁰. Последний же мало был склонен к религиозному фанатизму, и в его политике отсутствовала строгая систематичность и вмешательство во внутренние догматические споры¹⁵¹¹. Если же и можно говорить о гонениях в правление Валента, то только в том смысле, что Валент преследовал определенную религиозную политику.

Вступление на престол Грациана знаменует собою возврат к политике Константина В. до начала антินิกейской реакции и представляет новую эру в отношениях к еретикам, завершенную Феодосием В. Теперь толерантная политика некоторых императоров, как ненадежное средство привести религиозные партии к монизму, сменяется политикой репрессий, а общий поворот симпатий в пользу никейства, начавшийся еще с царствования Юлиана, приводит к тому, что «никейство» становится мерилом православия. Уже первые годы царствования Грациана показали обществу, что с этого времени начинается постепенный рост никейства как государственной религии. Первый закон, изданный вероятнее всего в 376 г., не дошел до нас, но для суждения о нем имеются данные во

втором законе от 22 апреля 378 г.¹⁵¹² Все места собраний еретиков, по закону, должны быть конфискованы, церкви переданы кафоликам, а нарушители этого постановления строго наказаны. Затем после смерти Валента Грациан издал приказ, разрешавший изгнанным за религию вернуться на родину¹⁵¹³. Последним законом Грациана против еретиков до вступления на престол Феодосия был эдикт, изданный в Сирмии и представлявший собою поворот в сторону гуманности. Эдиктом провозглашалась свобода веры для всех религиозных партий, за исключением только евномиян, манихеев и фотиниан¹⁵¹⁴. На этом и остановилась политика государей в отношении к еретикам. Дальнейшее законодательство уже падает на эпоху царствования Феодосия Великого.

Спрашивается, в каком же виде на основании всего сказанного можно представить положение вопроса об еретиках в греко-римском государстве ко времени Феодосия В.?

Исторические данные показывают, что имя «еретик» (haereticus) и «православный» (catholicus) имело определенный смысл для императоров, хотя последний часто варьировался, благодаря отсутствию признания всеми императорами одной определенной догматики. Как противники религиозных верований, получивших санкцию государственной власти, еретики признавались не просто религиозными отступниками, требующими наказания Церковью, а скорее политическими преступниками, имеющими дать ответ за свои действия высшей верховной власти в государстве. Еретическое общество, нарушавшее мирное течение церковной жизни, что с особенною силою проявилось на Востоке, мыслилось в сознании императоров как общество заговорщиков, безусловно вредное для государства. И это в известном смысле справедливо: если еретики и не посягали на личность государя, то они посягали на церковно-политический строй, который, в силу исторических условий момента, считался тем или другим императором наиболее выгодным для империи. Мало того, почти полувековая борьба с еретиками выработала известные приемы этой борьбы, дала в руководство целый ряд законов, одушевленных одною идеею – уничтожить ересь и дать Церкви

единство. Эдикты же представляли собою и богатый материал системы наказаний как средств пресечения развития еретических учений и их распространения в народе. Эти кары, объявляемые императорами, были исключительно гражданскими, если не сказать полицейскими, и тем самым подводили преступления, имевшие своею сферою кодекс известных догматических истин, под схему общегражданских дел. Таким образом, ересь как преступление уже была квалифицирована, и последующим императорам, а в частности Феодосию В., пришлось считаться с нею в той готовой форме, какую придала ей юрисдикция его предшественников.

Несмотря на такую организацию борьбы с еретиками, однако необходимо заметить, что принципиально свобода совести, возведенная некогда Константином В., еще не успела ко времени Феодосия В. отойти в область преданий. Правда, многие государи возводят уже нетерпимость на ступень законной формы отношения к еретикам, но и среди этой грубости, имевшей в основе своей часто характер эпохи, низкий уровень народных масс, изредка встречаются и факты веротерпимости, которые быстро исчезают под давлением противоположных религиозно-политических течений. Необходимость и важность борьбы с еретиками настолько уже окрепли в сознании императоров, вошли в их плоть и кровь, как одна из государственных функций, что прекратить борьбу уже нельзя было: так или иначе она должна была продолжаться. Необходимость борьбы в глазах светской власти еще более обуславливалась тем, что ереси сделались за свое почти трехвековое существование болезненным хроническим явлением, нарушавшим часто даже тишину политической жизни.

Итак, предшественники Феодосия своими трудами в борьбе с еретиками расчистили последнему широкий путь к победным трофеям. Они исполнили самую трудную часть работы, подняли целину, определили характер и условия борьбы с еретиками, как государственными преступниками, и осветили историческую необходимость этой борьбы во имя единства империи. Феодосию В. оставалось не больше, как только воспользоваться плодами внутренней религиозной политики

своих предшественников и, руководясь указаниями исторического опыта и наличностью исторических условий, начать борьбу с теми догматическими партиями, которые являлись серьезным тормозом в деле достижения единства и мира Церкви и государства. Правда, историческое прошлое указывало ему в данном случае две различные дороги: свободу совести и нетерпимость, но во имя своих политических интересов он не мог колебаться в выборе. Ум Феодосия, воспитанный на римских понятиях, отвернулся от соборы и воздвиг монументальное здание религиозной нетерпимости, которая раз и навсегда определила православную догматику и решила судьбу еретиков в их даже далеком будущем.

Краткий взгляд на отношение Феодосия В. к еретикам – Принцип нетерпимости в политике – Причины такой политики – Основные стадии ее развития – Твердость Феодосия в проведении своих принципов – Дело Фаустина и Марцеллина – Общий характер борьбы с еретиками и ее организация – Анализ эдиктов с внешней и внутренней стороны – Заключение

Вступление Феодосия В. на престол Восточной империи – этот рассадник разнообразных религиозных учений и место горячих догматических, диалектических споров – было роковым для тех религиозных партий, мирозерцание которых не совпадало с догматикой, принятой государством. Места колебаниям и сомнениям, какие замечались в религиозной политике предшествовавших государей, не стало. Государство в лице Феодосия В. объявило за непреложный кодекс истины никейство, а всем антиникейцам дало почетный титул еретиков, применив к искоренению их репрессии. Если до Феодосия В. еретики, как противники государственной религии, не теряли все еще надежды на лучший исход в своем положении, не расставались с мыслию о возможности веротерпимости, поскольку она была провозглашаема отдельными императорами, то с первых моментов царствования Феодосия эти тайные надежды их должны были рушиться. Теперь настала для еретиков грозная пора расчета пред государством за свое существование. Феодосием был представлен против еретиков целый ряд обвинений в преступлениях, за которые, по смыслу государственных законов, им нечего было ждать пощады. Самое имя Феодосия В. и до сих пор, можно сказать, является синонимом карателя еретиков за их религиозные убеждения. Недаром некоторые историки прямо говорят, что Феодосий уничтожил ереси, хотя и преувеличивают это. Такая работа, в сущности, была и не по силам монарху, даже ревнивому к благочестию. Дело в том, что еретические общества обладали большею жизненностью, как результатом вековой борьбы за свои верования, которые некоторые еретики приняли еще с

молоком матери. Отсюда, чтобы уничтожить ереси, требовался большой и упорный труд, перевоспитание самих еретиков и общества, что, безусловно, не мог сделать Феодосий в свое относительно короткое царствование. Но если Феодосий и не уничтожил всех ересей, то во всяком случае он настолько прервал поступательный ход развития их, настолько многих лишил самого дорогого, драгоценного для них, что ересям в царствование Феодосия пришлось сократиться до *minimum*'а, отказаться от многих преимуществ, лишь бы не исчезнуть с лица земли.

Эта политика отношений Феодосия к еретикам определилась исторической необходимостью, лежавшей в состоянии Церкви и государства. Состояние Восточной Церкви в начале царствования императора Феодосия В. представляло печальную картину, при взгляде на которую невольно возникала мысль о необходимости устранения ее недостатков для пользы самой же Церкви и государства. Религиозные партии всевозможных видов: ариане, евномиане, манихеи, пневматомахи и другие раздирали Церковь на части. В самом Константинополе, благодаря покровительству Валента арианам, число последних возросло до небывалых размеров: единосущники принуждены были скрываться, чтобы не подпасть гонению ариан, все храмы находились в руках последних и самый предстоятель Константинопольской Церкви держался арианского образа мыслей. Тяжкая церковная смута усилилась еще и той враждою, которая царила между религиозными партиями различных фракций. Борьба словом и делом ожесточенно велась противниками: друзей не было, а всюду лишь виднелись враги, дышавшие горячим желанием на несчастье и поражении одних создать собственное благополучие и господство. Ненависть, месть бурными волнами разливались в христианском обществе, вызывая на поверхность жизни чуть ли не каждый день удобные случаи к новым столкновениям и дразням. Некогда Юлиан, увидев бесконечные разделения и раздоры среди христиан, метко заметил, что он не нашел зверей, опасных для людей, тогда как большая часть христиан являются зверями по отношению к себе¹⁵¹⁵. Смело

мог повторить эти слова и Феодосий, если бы ему нужно было дать характеристику современных ему христиан.

С таким состоянием Церкви теоретически Феодосий познакомился из речей Асхолия, еп. Фессалоникийского¹⁵¹⁶, а также, наверное, и из слухов, которые циркулировали в народе и передавались из края до края Восточной Церкви, так как везде, за редкими исключениями, можно было встретить адептов той или другой секты. Фактически он должен был убедиться в этом, когда попал в центр религиозного революционного движения – в Константинополь. Столкнувшись с голою безотрадностью действительности, Феодосий В. не мог пройти, не замечая тех язв, от каких страдала жизнь. Все, по-видимому, властно требовало его вмешательства. Если бы Феодосий принадлежал к числу государей, которым дорога свобода и неприкосновенность личности, то его отношение к догматическим партиям наперед было бы предрешено. Так, он мог или им самим предоставить разрешить наболевшие вопросы и прийти к соглашению, или в крайнем случае сложил бы с себя заботы об обращении еретиков на путь истины – на Церковь, которая имела все законные основания, не дожидаясь вмешательства светской власти, заняться исправлением тех, кто прежде всего являлся преступником пред ее решающим авторитетом. Во всяком случае, можно было бы надеяться, что Феодосий не станет гнать еретиков, не будет мешать каждому следовать своим религиозным убеждениям. Однако ни сам Феодосий, верная копия римских императоров, ни эпоха его царствования, чуждая духу всякой терпимости, не давала возможности надеяться на осуществление религиозной свободы. Это было еще то время, когда соединение Церкви и государства под главенством светского владыки, согласно древнеримским традициям и во имя политических интересов, признавалось верховною властью наилучшим средством в деле обеспечения благосостояния государства¹⁵¹⁷. Политическое единство на почве религиозного единства – вот тот девиз, которому следовали греко-римские государи, а в особенности Феодосий В. Само собою понятно, что держась таких политических идеалов, Феодосию ничего другого не оставалось,

как преследовать еретиков, которые фактически разделяли Церковь, а значит, и политический строй государства. Как общество того времени, так и сам Феодосий еще не успели подняться до того понимания, что религиозные разделения сами по себе бессильны нарушить политическое единство, если его сознательно создают все члены государства. Так, римская точка зрения на государство и религию, как на факторы политического благосостояния, взяла перевес над человечностью и заставила Феодосия прибегнуть к насильственному уничтожению еретиков. При таком освещении дела, нам кажется, только и возможно понять всю жестокость, которую проявил Феодосий в эдиктах против еретиков, особенно если принять во внимание фактический вред, приносимый государству современными Феодосию еретиками. Приписывать же действия Феодосия против еретиков *исключительно* религиозным факторам, как делают некоторые¹⁵¹⁸, это значило бы слишком идеализировать Феодосия.

Следует заметить, что политический фактор отчасти имел основания в утилитарно-материалистическом взгляде на религию, который был еще характерным придатком эпохи IV в., живым наследием языческого мирозерцания. Так, императоры IV в., не свободные еще от языческих понятий, смотрели на христианскую религию, как на средство земного благополучия, а политическое счастье считали наградой за благочестие. Сам Феодосий проводит эту идею в словах, обращенных к Валентиниану как правителю, отвергнувшему благочестие. «Императорская власть, – объясняет ему Феодосий, – утверждается не оружием, а праведными делами (*justis causis*); государи благочестивые без войск одержали победы, покоряли и делали своими данниками¹⁵¹⁹ врагов и избегали всех опасностей. Так Константин В. разбил тирана Лициния в морском сражении. Так Валентиниан, отец твой, счастливо защищал свое отечество от врагов, достиг огромных побед и покорил многих варваров. Напротив, твой дядя Валент осквернил церковь убийством святых и изгнанием священников, за что, по божественному предвидению, был окружен Готами и нашел свою смерть в пламени. Тот, который незаслуженно

изгнал тебя, хотя и не почитал Христа, но чтима тобою вера дала Максиму этот повод. Если мы не обратимся ко Христу, как можем призывать Его на помощь в битве?»¹⁵²⁰. Хотя здесь Феодосий имел в виду благочестие в форме никейства и выразил провиденциальный взгляд, общий христианам IV в. и находивший себе достаточное основание даже в христианском мирозерцании, но для нас важна общая мысль, что он ждал от христианской религии именно политических выгод.

Отсюда неудивительно, если непоколебимым девизом внутренней религиозной политики Феодосия стало твердое решение успокоить Восток от вековых волнений и дать Церкви одно догматическое учение, отрицающее возможность всяких бесполезных диалектических прений. Такого объединения верующих, казалось Феодосию под влиянием римских традиций, и можно было добиться, начав ожесточенную борьбу с еретиками, выставив им как закон одно определенное учение, которого должен держаться всякий подданный государства, если он не хочет навлекать на себя гнев императора. Здесь невольно является вопрос, кто же мог санкционировать общую для всех верующих догматику? Естественный ответ – Церковь, как хранительница Св. Писания и Предания. Но император Феодосий, видя, что Церковь сама исключительно своими силами далеко не в состоянии была достигнуть религиозного единства, взял на себя, подобно Константину В., заботу о церковном устройстве. Религиозная внутренняя политика Константина снова оживает, доводится Феодосием в своих деталях до самого широкого развития. Сам по себе Феодосий ничего нового, в сущности, не внес в приемы борьбы с еретиками, по сравнению с теми, которые уже были намечены Константином, а только дополнил их и придал им устойчивый характер, основав его на принципе принуждения. Вот почему, охватив взглядом царствования Константина и Феодосия, невольно приходишь к тому выводу, что эти два царя как будто непосредственно следовали один за другим: до того взгляды Константина В. на истинность известного учения привились Феодосию.

Как мудрый правитель, Феодосий очень осторожно и предусмотрительно открывает свою деятельность против еретиков¹⁵²¹. Он не нападает на них *ex abrupto*, не гонит, не преследует их, как будто без всякого повода и причины. Государственный гений подсказал Феодосию очень важную меру, именно предварительно объявить своим подданным, каких религиозных убеждений держится император, и тем показать, каким должны следовать его подданные и какой религиозной политики может ожидать от него Церковь в отношении к послушникам государевой воли. Для этой цели император Феодосий, вскоре после своей болезни, издал в 380 г. замечательный в своем роде эдикт, в котором проводится резкая грань между «*catholicus*» и «*haereticus*»¹⁵²². Этот эдикт, важный сам по себе, в истории борьбы Феодосия с еретиками является первым звеном, той схемой, в пределах которой должно было развиваться дальнейшее отношение Феодосия к еретикам, нормой, определившей последующий характер борьбы. Правда, на первый взгляд он представляется довольно бесцветным, а во всяком случае даже гуманным. Но стоит только взглянуть в него, чтобы понять те последствия, к которым он необходимо должен был повести. Внешняя гуманная оболочка эдикта скрывает внутри полную нетерпимость, а потому безошибочно можно назвать эдикт торжественным провозглашением с высоты трона нетерпимости, как основного принципа внутренней политики монарха Восточной империи. В самом деле, если император заявляет, что он в религиозных вопросах будет держаться как критерия известных догматических выводов и высказывает желание, а последнее на языке римского права было равносильно приказанию, чтобы и подданные его составили одно со своим государем, то значит, политика императора далеко не будет потворствовать всяким отступлениям от этого желания. Недаром самый эдикт запрещает всех отступников от указанного образца веры даже называть христианами. В этом, хотя и скрыто, сквозит та нетерпимость ко всякому другому исповеданию, непризнанному государством, которая проникает и охватывает, как бы мертвым кольцом, всю политику Феодосия –

внешнюю и внутреннюю. Своим эдиктом на имя народа Феодосий В. точно определил круг религиозных понятий, за который не должна была выходить религиозная мысль его подданных, наглядно показывал своим противникам, на что им должно надеяться¹⁵²³.

В частности, если бы не было этого эдикта, всякое гонение на еретиков со стороны Феодосия являлось бы странным, даже несправедливым – еретики в противном случае могли бы отпарировать его удары ссылкой на незнание его убеждений, на отсутствие твердо установленной государством нормы вероучения, как обязательной для всех членов империи (а следовательно, и самое дело гонений приняло бы узкий религиозный характер), прибегать к которым, в существе дела, Феодосий не имел ни юридического, ни нравственного права. Теперь же, с изданием эдикта, положение вещей меняется: каждому подданному не запрещается избрать тот или другой цикл верований, – как бы так вещает эдикт, – но пусть же каждому известно, что поступающий вопреки нашему указу есть ослушник прежде всего самого эдикта, государевой воли, оскорбитель величества. Став на эту точку зрения, Феодосию уже ничего не стоило включить ересь в разряд гражданских преступлений, а самих еретиков сделать ответственными пред государственною властью. С другой стороны, подобною перестановкой вопроса с почвы религиозной на политическую Феодосий как бы установил юридическую законность всех своих действий против еретиков. Таким образом, в самом эдикте заключалась большая лазейка, оправдывавшая в глазах общества и Церкви поступки Феодосия по отношению к еретикам. И замечательная вещь, история царствования Феодосия не сохранила ни одного факта, где бы общество или Церковь вооружались на императора, указывали и обличали его в несостоятельности притязаний, шли бы вразрез с его мерами, направленными к искоренению ересей, как явлений чисто государственного порядка. Церковь и общество, наоборот, бесперкословно подчинились давлению императора, отдались в распоряжение верховной власти, считая ее карательные меры еретикам вполне нормальным делом. Можно сказать даже

больше того, что представители Церкви собственными руками толкали Феодосия вступить в борьбу с еретиками, ограничить дерзости еретиков и даже совершенно искоренить их. Об этом просил Феодосия, напр., Григорий Богослов в письме к Нектария, где он с великою скорбью говорит, что еретики – ариане, евдоксиане, аполлинариане, евномиане – имеют свои собрания, расставляют сети для всех истинно-верующих. Такое явление Григорий Б. считает нарушением законов божеских и государевых, а потому считает своим долгом вступить за поправленные права. «Дать им (еретикам), – пишет он, – право иметь свои собрания значит не иное что, как признать, что их учение истиннее нашего. Ибо не естественно быть истинными двум противным учениям об одном и том же». Вот почему и убеждает Григорий Б. Нектария «внушить царю, что не будет никакой пользы от всей его заботливости о церквах, если такое зло, стремящееся к ниспровержению здоровой веры, усилится по причине данной им свободы»¹⁵²⁴. Можно утверждать, что пример Григория Богослова далеко не был единственным в своем роде¹⁵²⁵. Само собою понятно, что после таких красноречивых намеков со стороны Церкви Феодосию ничего не оставалось другого, как только все шире и полнее раскрывать принципы свое нетерпимости к еретикам. Эдикт 380 г. получил свое дальнейшее развитие в эдикте Феодосия от 381 г.¹⁵²⁶, данном на имя Авзония, проконсула Азии, вероятно, по тому соображению, что азийский диоцез особенно изобилует еретиками. Если эдикт 380 г. всецело есть теоретическое решение вопроса об еретиках, то в эдикте 381 г. мы уже находим первые практические приемы, необходимо вытекавшие из юридических, так сказать, препосылок первого эдикта. Феодосий уже не ограничивается простым предупреждением, как это делал раньше, но сопровождает его и карательными мерами, именно приказывает, чтобы все церкви были поручены епископам, которые исповедуют равное величество и силу Отца и Сына и Св. Духа. Такая формулировка декрета, ясно, могла служить превосходным прикрытием для еретиков, если бы она только ограничилась ссылкой на учение о Троице, как на окончательный практический критерий православия. Весь с

отвлеченною истиною нетрудно многим умышленно согласиться, если она служит средством к спокойной жизни, радикально не врывается и не перевертывает кодекса сложившихся понятий. И действительно, об еретиках фактически известно, что часто они во имя своих целей готовы были подписаться под православными воззрениями. Все это отлично знал Феодосий, а потому в свой эдикт внес наглядный критерий для проверки учения о Св. Троице. Критерием истинных верований Феодосий в данном случае считает солидарность с верованиями целого ряда предстоятелей Церквей из всех пяти диоцезов государства, именно: Нектария Константинопольского, Тимофея Александрийского, Пелагия Лаодикийского, Оптимы Антиохийского и др., а следовательно, и внешнюю принадлежность к числу членов их Церквей. Все же кто будет разниться в своих верованиях с ними, а последнее могло определяться только отсутствием общения, должны быть изгнаны из Церквей, как явные еретики. Итак, неясно выраженное приказание первого эдикта предавать еретиков из Церквей, это непризнание за ними права на свободное существование обществом и явилось первым и естественным следствием теоретического учения. Другой меры нельзя было ожидать: иначе не было бы последовательности. Правда, эта мера не была новой, так как передача церквей православным епископам получила свою санкцию еще в 380 г.¹⁵²⁷, но она не имела еще фактического применения во всей империи¹⁵²⁸. Не будем упускать из виду того обстоятельства, что эдикт 381 г. был уже дан после Константинопольского Собора, а потому он и может служить показателем, как все более и более император утверждался в необходимости сжать еретиков, не давать им прав, принадлежавших православным христианам. Этот эдикт, следовательно, представляет собою как бы второе напоминание, но более строгое, как бы новое объяснение и подтверждение того, что неглубокая мысль могла не заметить в первом эдикте. Если первый эдикт только намекал, что еретикам нечего ожидать мирных отношений, что еретики переходят на положение осужденных, против которых государство и поведет правильную осаду, не брезгуя никакими

средствами: ни церковными, ни государственными, то эдикт 381 г. прямо объявлял войну еретикам лишением их права иметь свои церкви, – бросал им вызов на жизнь и смерть. Осада, таким образом, незаметно переходит в штурм; тайные подкопы и открытые нападения получают свою санкцию в указе государя, «чтобы церкви были отданы православным никейцам-епископам». Важно то, что император, не определяя формы отобрания церквей у еретиков, тем самым предоставил своим приверженцам широкий простор в действиях и даже, можно сказать, ввел произвол в систему отношений к еретикам. Разумеется, прежде всего на сцену должно было выступить беспощадное и насильственное изгнание еретиков из насиженных ими мест, как форма самая естественная и самая удобная для борцов за никейскую догматику. Хотя фактических данных нет, но естественно предполагать, что кафолики, ожесточенные давними обидами и притеснениями со стороны еретиков, должны были обрадоваться милостивому разрешению императора и проявить всю свою изобретательность, чтобы отплатить своим старым врагам. Итак, толчок был дан, война началась: императору оставалось все шире и последовательнее организовать свои операции, чтобы верно, насмерть поразить врага.

Эта ожесточенная упорная борьба Феодосия В. с еретиками, начавшаяся с 381 года, обхватила как пламенем весь Восток, передалась даже на Запад и ни на минуту не утихала во все время царствования Феодосия. В ней императору пришлось считаться со всем, что создавалось в течение почти четырех веков, что в значительной степени получило права гражданства в глазах общества. Как всякая борьба с религиозными убеждениями, и эта борьба Феодосия с еретиками была трудной, а тяжесть ее еще более усиливалась уже тем, что ему первому, за исключением мимолетной вспышки Константина В., выпало на долю подорвать тот рационализм, который породили методологические приемы Ария в рассуждении о Лице Богочеловека. Общество привыкло уже пользоваться разными аргументами в отстаивании своих воззрений, а потому для успешной борьбы необходима была

великая тактика, сильная воля, убежденность и цельность мировоззрения, которые могли бы в минуту опасности, в момент кризиса прибегнуть к самым решительным мерам, а в крайнем случае не вступать на путь реакции. Всем этим владел Феодосий. И, нужно сказать, в продолжение всей своей жизни он непоколебимо нес знамя призванной им веры, ни разу не сошел с пути, и никогда мысль не расходилась у него с делом. Серьезною поддержкою для Феодосия было в данном случае ясное сознание, что достижение религиозного единства под знаменем никейской догматики может только обеспечить государству политическую крепость, спасти его от разложения. История сохранила один факт, когда Феодосий по своей воле вышел из рамок намеченной им программы. Впрочем, такое обстоятельство, как думают исследователи, было следствием простого недоразумения, а не попыткою монарха направить свою политику в обратную сторону¹⁵²⁹. Разумею отношение Феодосия к делу двух пресвитеров Фаустина и Марцеллина. Последние принадлежали к числу люцифериан, т. е. последователей Люцифера, еп. Сардикии¹⁵³⁰, в свое время считавшихся еретиками¹⁵³¹. Секта эта образовалась на почве разлада по вопросам церковной дисциплины. Так, Люцифер рукоположил Павлина во епископа Антиохии и отказывался принять в общение Мелетия, как бывшего арианина¹⁵³². Впоследствии люцифериане также не хотели принимать в общение епископов, принадлежавших к арианской ереси, хотя бы после они раскаялись, равно как избегали общения с теми, кто принимал таких епископов¹⁵³³. Отсюда, люцифериане скорее были раскольниками, чем еретиками, хотя, правда, Феодорит свидетельствует, что Люцифер «к церковным догматам присоединил нечто чуждое»¹⁵³⁴, а что – не объясняет. Эта секта существовала еще во времена Феодосия, а видными представителями ее и были Фаустин и Марцеллин. Испытывая притеснения со стороны римского епископа Дамаса, они решили обратиться за помощью к Феодосию. Но чтобы реабилитировать себя от подозрения в ереси, Фаустин и Марцеллин представили императору «Libellum presum»¹⁵³⁵ в 383 или 384 г.¹⁵³⁶ В своей докладной записке они пытаются очернить еп. Дамаса участием

его в схизме Урсила, горячо доказывают, что их гонят и притесняют именно за принадлежность к люциферианам, тогда как сам Люцифер чист был от всякой ереси¹⁵³⁷. С единственной просьбой они обращаются к Феодосию, именно, чтобы он оказал им защиту от преследовавших их кафоликов. Феодосий В. поверил искренности этих пресвитеров и решил вступить за пострадавших. С этой целью он издал рескрипт на имя Цинегия, в котором называет Фаустина и Марцеллина священниками, полными веры (*plenissimos fidei sacerdotes*), возмущается против всех, кто преследует кафоликов, к которым он причисляет всех, имеющих общение с Григорием Испанским и Гераклидом Восточным, затем признает кафоликами жаловавшихся пресвитеров и в заключение просит Цинегия защищать и охранять Григория Испанского и Гераклида Восточного и всех согласных с ними от несправедливостей нечестивых людей и еретиков¹⁵³⁸. Комментируя этот факт, Тильмон замечает, что Феодосий был обманут еретиками, благодаря именно небрежности Нектария¹⁵³⁹. Впрочем, нужно сказать, ошибка Феодосия в данном случае не настолько велика, чтобы можно было упрекнуть монарха в отступлении от поставленной им себе политики в духе никейства. За исключением этого факта, Феодосий всегда оставался нетерпимым к еретикам.

Спрашивается теперь, каков был характер борьбы Феодосия с еретиками и как она была организована? Не касаясь многих характерных особенностей этой борьбы, которые резко выступают в эдиктах восточного монарха, в данный момент можно ограничиться указанием одного ее общего недостатка. Так, элементарные правила всякой юрисдикции требуют, чтобы сначала было произведено следствие, установлен факт преступления, оценена его наличная важность, а затем уже наложено соответствующее наказание. Ничего подобного мы не находим в отношении Феодосия к еретикам. Война ведется за имя, а не за дело. Еретики преследуются и тяжко наказываются без всякого суда и следствия. Феодосий ни разу не попытался на деле узнать, действительно ли еретики заслужили своими преступными деяниями те наказания, какие ему угодно было

определить им. Все это император считает, по-видимому, совершенно излишним, а, наоборот, в одном имени «арианин», «евномианин» и т. д. находит достаточные основания, чтобы подвергнуть человека самой жестокой пытке. Но мало того, Феодосий отказывается даже узнать и те религиозные верования, которые он клеймит ересью. История не сохранила ни одного факта, который говорил бы о том, что император интересовался исследовать убеждения еретиков: так ли они ложны и пагубны, как это ему твердили ортодоксы. Впрочем, спешим оговориться, что однажды Феодосий сделал такую попытку, но и она окончилась неудачно. Так, когда Феодосий захотел познакомиться с Евномием, который одно время жил в Вифинии и многих привлекал к себе красноречием, то, передает историк, Пласилла сильно противодействовала ему и удержала его¹⁵⁴⁰. И больше, нужно заметить, Феодосий не повторял подобных попыток. Результат такого отношения Феодосия к делу мог быть только один: самый широкий произвол со стороны чиновников и православной группы подданных при столкновениях с еретиками.

Что же касается организации борьбы с еретиками, то сама по себе она не представляет ничего нового в сравнении с тем, что было уже выдвинуто в качестве орудий для поражения еретиков Константином В. и последующими императорами. Вся политика Феодосия В. по отношению к еретикам может быть сведена к двум приемам: во-первых, разбор и низложение еретических учений на Соборах и, во-вторых, издание эдиктов, направленных к ограничению прав еретиков, к стеснению, а главным образом к лишению их гражданской свободы, как средства заставить еретиков поступиться своими убеждениями во имя спокойного существования в государстве. Впрочем, относительно первого приема должно заметить, что Соборы созывались Феодосием В. почти исключительно для публичного подтверждения и более широкого раскрытия никейской догматики, поводом к чему служили ересь Ария и родственные ей секты, тогда как остальные еретические учения, упоминаемые в эдиктах, обыкновенно осуждались Феодосием без всякой огласки учения. По-видимому, сам Феодосий не

придавал Соборам в данном вопросе особенно серьезного значения: он созывал Соборы три раза, и только раз – специально против еретиков. Вот почему на Соборы можно смотреть, как на дань вежливости, которую оказывал император церковной власти. Что руководило императором при выборе того или другого приема борьбы, трудно решить. Во всяком случае естественно предположить, что давнее существование некоторых ересей, а быть может соблазнительность того или другого учения для чувства верующего и побуждали императора решать дело, так сказать, при закрытых дверях, а для сведения народа выносить готовый обвинительный вердикт ереси, без объяснения мотивов осуждения.

Из эдиктов Феодосия В. против еретиков до настоящего времени в кодексе Феодосия сохранилось семнадцать, которые и обнимают период времени от 379 по 394 годы¹⁵⁴¹.

Остановим свое внимание на этих эдиктах, потому что они, как живые показатели духа времени Феодосия, всего лучше могут выяснить взгляд последнего на еретиков, характер самого отношения к ним, всего лучше представить ту систему мер против них, какая была создана Феодосием. Для полноты картины следует сначала отметить общие характеристические особенности их, которые могут сыграть роль точек отправления при выяснении самых деталей, а главное, нагляднее обрисовать те принципы, в кругу которых вращалась политика Феодосия по отношению к еретикам.

Эдикты Феодосия против еретиков, взятые во всей своей совокупности, не представляют собою органического целого, не стоят в причинной зависимости один от другого. Все это большею частью законы, издававшиеся по отдельным частным случаям, которых иногда даже нет возможности определить исторически. Отсюда, при желании дать эдиктам систему, исследователю пришлось бы совершенно не считаться с хронологическими датами: настолько предметы эдиктов спутаны и перемешаны. Впрочем, иначе и быть не могло. Объектом, подлежащим уничтожению, у Феодосия является не одна какая-либо секта, а все то разнообразие сект, какое путем эволюции в несколько столетий успело сложиться ко времени царствования

Феодосия. Неудивительно поэтому, что эдикты императора носят случайный, какой-то даже беспорядочный характер: часто одни и те же законы повторяются, общие для нескольких еретических толков издаются не сразу для всех, а для каждого толка отдельно. Все это, разумеется, отчасти говорит о том, что при всей предусмотрительности даже такого государственного деятеля, как Феодосий В., жизнь подчас ставила ему непредвиденные задачи, для разрешения которых он должен был прибегать к неожиданным комбинациям, что борьба с еретиками требовала много настойчивости и упорного труда, а отчасти и то, что законы не везде приводились в исполнение, а потому их по необходимости нужно было повторять. Впрочем, возможно взглянуть на дело несколько иначе, а именно: видеть в спутанности и повторении одних и тех же предметов в эдиктах простую неподготовленность Феодосия к борьбе с еретиками, незнание им интенсивности жизненных сил тех еретических обществ, с которыми ему пришлось сталкиваться. В пользу такого предположения говорит уже тот факт, что Феодосий не сразу давит еретиков тяжестью наказаний, а как будто действует с некоторою постепенностью, и притом неодинаково по отношению к различным ересям. Остается допустить, что император, не видя хороших результатов, от слабой кары переходил к более строгой и т. д. Считать же этот прием только за гуманность едва ли возможно, так как совершенно было не в расчетах Феодосия отдалять момент достижения религиозного единства. Скорее он ожидал, что стоит издать приказ и ересь прекратится, но действительность говорила иное.

Однако несомненно, что как ни случайны эдикты, как ни далека от них логическая связь, строгая последовательность возрастания мер наказания¹⁵⁴², все-таки возможно указать в них и общие идеи: во-первых, прогрессивное возрастание наказания еретикам, а во-вторых, все эдикты дышат одним духом – нетерпимостью к еретикам. Феодосию чужда мысль, что «убеждать и научать людей надо рассуждением, а не ударами, оскорблениями и наказаниями»¹⁵⁴³. Напротив, все эдикты Феодосия сами говорят за то, что император верит в радикальное излечение от ереси путем наказаний денежных или

каких-либо других, безразлично. Он наивно, а скорее с римской точки зрения, думает, что страх пред наказаниями – это могущественный рычаг в подавлении всяких проявлений религиозной мысли, вредных для государства. Впрочем, спешим оговориться, нетерпимость Феодосия далеко не та, которая беспощадно рубит, слепо давит еретиков, подобно снежной лавине, катящейся с горы в долину, сокрушающей все на своем пути и погребаяющей под собой целые селения. Ничего подобного. Феодосий, безусловно, не терпит еретиков, несомненно, он рад бы уничтожить их, готов для этой цели применить всякие жестокости, но это, однако, не исключает существования и замечательно условных форм. Эта условность уже сквозит в том, что Феодосий мирится с денежными наказаниями, которые, в сущности, можно рассматривать, как замаскированное разрешение; проявилась она также и в снисходительности к еретикам, которые живут уединенно, т. е. поодиночке и т. п.

Мало того, мы пойдем дальше и заметим, что ересь сама по себе не столько тревожит Феодосия, как пропаганда ее, благодаря которой зло сеется между верующими и отторгает их от лона Церкви Христовой, как соблазнительность внешних обнаружений еретических воззрений для католических христиан. А если еще глубже взглянуть на дело, то Феодосий не терпит ересь, как только тормоз к осуществлению своего церковно-политического идеала. Недаром Феодосий В. готов примириться с тем фактом, если кто-либо содержит еретическое учение, но так, что оно служит достоянием только его, а не создает религиозные общины с учителями, учениками, культом; недаром он прямо убеждает еретиков держать при себе запас своих злокозненных мыслей и не распространять их в народе¹⁵⁴⁴. Правда, здесь можно видеть хитрый прием, именно путем такой меры расположить к себе еретиков и незаметно добиться совершенного уничтожения той или другой ереси: учение известное одному и не переданное другим по естественному закону должно исчезнуть, и притом бесследно, из обихода человеческой жизни. Но как бы то ни было, и при таком понимании его политики не уничтожается мысль о

сравнительной снисходительности Феодосия к ереси, как к факту: истинная религиозная нетерпимость необходимо будет стараться и отдельных заблудших овец привести в познание истины, никогда не примирится вообще с фактом существования заблуждения в догматических истинах. Лично Феодосий был совершенно далек от мысли заняться исключительно спасением душ еретиков: еретик в глазах Феодосия – скорее враг земного политического царства, чем царства небесного. Отсюда, Феодосий главным образом строг был к тем еретикам, которые могли возмутить общественный порядок¹⁵⁴⁵.

Вот почему, преследуя еретические общества, идущие вразрез с принципами государства. т. е. за то, что еретики имеют собственные собрания, пропагандируют свои идеи, совершают публично процессии, мистерии и т. п., не считаясь с законами общественного порядка, Феодосий свои отношения к еретикам сопровождает гражданскими и даже скорее полицейскими мерами. В эдиктах Феодосия нет того этического элемента, который уважает мнение людей, который не унижает достоинства человека, а действует на разум и совесть личности. В эдиктах Феодосия не содержится ни одного указания на миссионеров, ни одного проекта обращения еретиков словом, а не силою. Напротив, Феодосий применяет такие меры, которые исключительно направлены на внешнюю сторону жизни еретиков, хотя, бесспорно, они затрагивают и сокровенные тайники души, поскольку внешность являлась живым отображением внутреннего духа еретической общины. Так, Феодосий В. лишает еретиков права делать завещания, занимать общественные должности, составлять религиозные собрания, иметь свою иерархию и т. п., одним словом всего того, что составляет душу всякого религиозного общества. Конечно, это – полумеры, как и всякая отрицательная политика, и посредством их можно было стусевать ересь, скрыть ее от глаз общества, но далеко не вытравить из сердец людей, преданных своей религиозной доктрине. Поступая так с еретиками, Феодосий со своей точки зрения безусловно прав: как государь, он имел право регламентировать внешнюю

сторону жизни своих подданных, имел право урезать внешние функции еретических обществ до *minimum*'а, если не уничтожить их совсем, раз он находил в них большой вред для государственного порядка. Дальше этого уже не могла пойти забота Феодосия об еретиках, если только он не хотел изменить своим политическим воззрениям на значение ереси в государстве¹⁵⁴⁶. И действительно, отрадное явление, что Феодосий В., присвоив себе право подавить еретические волнения, ни в каком из эдиктов не превышает своей власти. Так, сам он вооружается только против внешнего проявления еретиками своих религиозных убеждений, а на долю Церкви оставляет право ведаться с внутренним духом еретических общин, действовать на еретиков чисто нравственным влиянием. В этом отношении Феодосий подражал своим предшественникам, которые, за немногими исключениями, никогда не мешались в самые догматические споры.

Наконец, характерную черту эдиктов Феодосия против еретиков составляет введение им в систему наказаний за религиозные преступления – денежных взысканий в двух видах: во-первых, в форме чисто денежных пеней, во-вторых, в форме конфискации имущества. Правда, эта мера не представляет чего-либо нового: к ней некогда прибегал уже Константин¹⁵⁴⁷, Юлиан¹⁵⁴⁸, но за то у Феодосия В. она уже получает вид правильно организованной системы, рассчитанной, видимо, на полный успех в деле борьбы с еретиками. Предметом имущественных наказаний обычно являются: еретики, устраивающие религиозные собрания, еретическая иерархия, самые места собраний, должностные лица и вообще все, кто потворствует еретикам в отправлении ими своих ритуальных обязанностей и т. д. Мера взысканий различна: она определяется Феодосием по его личным взглядам на важность той или другой формы религиозного преступления. Спрашивается, откуда же заимствован был этот способ наказаний? Само собою понятно, что ее не могла дать практика христианского церковного права, так как немыслимо, чтобы она готова была примириться с преступлением, оставить еретиков в покое, взяв с них хотя бы и большую денежную контрибуцию.

Остается, значит, поискать начала этой меры в римском священном праве. И действительно, там мы находим законы относительно денежных взысканий. Так, известно, что у римлян было обычаем налагать имущественные пени в пользу богов за разные религиозные преступления. Эти пени, по мнению профессора Бердникова, нужно считать законным остатком законного *sacer esto*, совмещавшего принесение в жертву головы виновного и конфискацию его имущества. «Низшие римские чиновники – эдилы и трибуны могли налагать денежный штраф за нарушения установленных правил религиозного порядка и устройства, за оскорбление святыни¹⁵⁴⁹ и пр. Оскорбление могил также каралось денежным штрафом, который шел в казну понтифексов в пользу весталок, в казну государственную, в фиске императора и т. д.¹⁵⁵⁰». Нет нужды перечислять всех преступлений против религии, каравшихся по римскому священному праву денежными пенями, а следует отметить еще один вид их, а именно так называемый *fiscus judaicus*, куда взимался налог за содержание евреями своей религии, не санкционированной государственными законами. Римское право не преследовало евреев при языческом даже строе государства, но чтобы вознаградить себя за уступку спешило воспользоваться теми экономическими выгодами, которые оно могло извлечь из гарантии евреям свободы культа. Последняя форма фиска принципиально сходна с фиском против еретиков, как содержащих религиозное учение, которое государство не считает законным. Ясно, система фисков была отлично известна древнему Риму, носила уже все следы государственных статуты. Отсюда, как многое другое, эта система и была пересажена на почву отношений к еретикам.

Но кроме простого подражания сложившемуся издревле обычаю в данном факте можно, на что есть прямые исторические указания, видеть нечто более глубокое и необходимое, чем простую имитацию. Состояние финансов в эпоху Феодосия представляло печальную картину: казна была истощена, народное хозяйство слишком пало и превещало близкое разрушение. Между тем развившееся около этого времени стремление греко-римских императоров обставлять

помпой и роскошью двоцовую жизнь, постоянные междоусобные войны, более и более возрастающая необходимость защищать империю от вторжения варваров, опустошения, производимого их набегами, – все это требовало известных и часто больших затрат¹⁵⁵¹. Деньги были более чем нужны, а между тем народ, что Феодосий отлично сознавал, был бессилён оказать императору существенную поддержку в данном случае: народ сам ждал куска хлеба от императора. Приходилось средства изыскивать на стороне, не брезгуя формой. Естественно поэтому Феодосию было обратиться к эксплуатации еретиков и извлечь путем денежных взысканий двоякую пользу: для себя – пополнение казны, а для государства и Церкви – уничтожение вредных еретических обществ. Отсюда, можно присоединить к факторам религиозному и политическому, которые побуждали Феодосия вооружаться против еретиков, еще фактор экономический, и этот последний давал сильно себя чувствовать. Политическое и экономическое расстройство империи – вот те, бесспорно, тайные пружины, которые заставили Феодосия в продолжение всего царствования не покидать заботы об еретиках.

Что же касается внешней формы эдиктов, то она совершенно напоминает ходячий тип римских законов. Все эдикты представляют собою или фрагменты, или просто краткие царские указы, которыми определяются наказания известной группе лиц, без всякой мотивировки причин наказания. Отсюда, эдикты запечатлены обычной строго-юридической сухостью и совершенно не дают никакого материала для истории того или другого эдикта. Терминология эдиктов – чисто сакральная и стоит именно в тесной связи с римским священным правом. Так, эдикты полны терминов: *supplicium*, *sacrilegium*, *deportatio* и т. п., и, по-видимому, с ними соединяется тот же смысл, какой придавало им *jus sacrum*. Некоторые эдикты, особенно те из них, в которых Феодосий предлагает краткую формулу вероучения, несомненно, своей внешней формой были обязаны представителям церковной иерархии¹⁵⁵². Но и эта форма мало дает данных для внутренней истории ересей. Вообще, нужно сказать, что эдикты не идут дальше перечня преступников и

наказаний им. Наконец, узко-юридический язык эдиктов в большинстве случаев необыкновенно точный и сжатый, в котором обнаруживается вся сила латинского духа¹⁵⁵³, представляет много трудностей для понимания духа и деталей законов.

Общее впечатление от этих эдиктов нельзя назвать богатым. Невольно чувствуется какая-то натянутость в отношениях Феодосия В. к еретикам, невольно приходится констатировать тот факт, что все меры, предпринятые Феодосием, в сущности более паллиативного характера, чем радикального, даже при всей их жестокости. Конечно, мы не отрицаем и того, что некоторые из мер, как затрагивающие самое дорогое в человеке – его свободу, до известной степени могли дискредитировать ересь, могли заставить человека отказаться от своих воззрений, ставших содержанием его жизни, их внешних обнаружений, не только страхом, обидою. Кому не известно, что страх, если и способен держать в руках человечество, то недолго: стоит только явиться какому-нибудь случайному факту, как все здание оппозиции, возведенное на страхе, обыкновенно рушится и увлекает собою часто самих архитекторов. Насколько страх иногда не достигает своей цели, наглядно показывает самая борьба Феодосия с еретиками. Так, чтобы держать еретиков в страхе, ему пришлось усиливать наличность страха все более и более тяжкими наказаниями включительно до смертной казни. Но и при всем этом еретики не исчезали, и Феодосий, умирая, едва ли мог сказать, что он уничтожил ереси, насадив вместо них православие.

Определение понятия «еретик» – Необходимость государственной точки зрения – Нравственный облик еретиков и их отношение к государству – Бунт ариан в Константинополе – Обзор общих мер Феодосия В. против еретиков *Ius colligendi* и право ассоциаций – Право собственности еретиков на церковные здания – Меры против еретической иерархии и их основание – Ограничения гражданских прав еретиков – Учреждение инквизиции – Отмена свободы религиозного слова – Постановка статуй иересиархов

Понятие еретик (*haereticus*)¹⁵⁵⁴, сделавшееся юридическим именем при определении известного рода преступников на языке государственных отношений уже при Константине В.¹⁵⁵⁵ постепенно приобретало все большую точность и, наконец, при Феодосии В. вылилось в определенную формулу, которая, можно сказать, навсегда санкционировала отличие кафолика от еретика¹⁵⁵⁶. В эдикте, данном на имя Евтропия в 381 г. еще до Второго Вселенского Собора, мы читаем: «тот должен быть признан защитником никейской веры, истинным почитателем кафолической религии (очевидно никейская вера и кафолическая религия в сознании Феодосия имели значение синонимов), кто исповедует всемогущаго Бога и Христа Сына Божия по одному имени, Бога от Бога, света от света; кто не бесчестит отрицанием Св. Духа, на Котораго мы надеемся и котораго мы получаем от Отца, Зиждителя вещей; у кого, по чувству чистой веры, имеет силу целостной Троичности нераздельная субстанция, которая, по гречески, у верующих выражается словом οὐσία¹⁵⁵⁷. § 3. Те же, которые не почитают Троичности, пусть не принимают чуждого им имени истинной религии, при помощи хитрости, а пусть обозначаются своими открытыми преступлениями»¹⁵⁵⁸. Ясно, что Феодосий В. отличает вполне определенно православного от еретика: еретиком в его глазах является всякий, кто неправильно мыслит о Св. Троице. Последнего он поэтому даже лишает права называться христианином.

На Соборе 381–382 гг. чистое понятие «еретик» было расширено внесением в него внешних признаков, практически определявших принадлежность к ереси. «Еретиками, – утверждают Отцы Собора¹⁵⁵⁹, – мы называем и тех, которые издавна отчуждены от Церкви, и тех, которые после того нами преданы анафеме, а равно как и тех, которые показывают вид, будто исповедуют истинную веру, однако отделились от наших, законно поставленных епископов и составляют свои собрания». Правда, этот канон не принадлежит специально одному Феодосию В., но во всяком случае, несомненно, он был санкционирован им, а потому и может быть признан показателем того, как постепенно самое слово «еретик» получило в сознании Феодосия ясное и определенное содержание. Яркой особенностью соборного постановления, резко бросающейся в глаза, является его широта: под понятие «еретик» подводятся даже те, кто избегает законно поставленных епископов, т. е. раскольники; а шире отчужденность от Церкви признана достаточным показателем еретического образа мыслей. Последствия подобного расширения понятия «еретик» должны были плачевно отозваться на раскольниках, что действительно и сказалось, как мы увидим, на отношении Феодосия к квартодицемам.

Вглядываясь в разнообразные определения понятия «еретик», нельзя не заметить того, что они страдают односторонностью, не вскрывают истинного взгляда Феодосия на еретиков. Так, эти понятия целиком вращаются в религиозной сфере: они указывают внутренние и внешние признаки, которые дают возможность относить людей по их религиозным воззрениям к католической Церкви или к еретикам, и в то же время они ничего не говорят об ответственности еретика перед государством, как политического преступника. Между тем самые эдикты Феодосия ясно свидетельствуют, что понятие «еретик» далеко не обнималось религиозным содержанием. Если бы Феодосий В. мыслил еретика виновным только перед Церковью, то, с одной стороны, едва ли была бы возможна полицейская политика Феодосия, а с другой стороны, совершенно неизвестно, в чем и как бы проявились отношения его к

еретикам. Дело в том, что признать еретика ответственным только за догматическую разность значит отказаться от возможности наказывать его гражданскими мерами. Как религиозный преступник, еретик, по одной естественной справедливости, должен быть отдан прежде всего на суд Церкви. Гораздо шире смотрит на дело Феодосий. Непризнание никейской догматики у него является только мерилом, позволяющим отнести подданного к разряду еретиков. Сам же еретик в глазах Феодосия В. – не просто только бунтовщик против небесной власти, но и оскорбитель величества, земной верховной власти, вообще государственный преступник. Если это перевести на юридический язык, то получится, что еретик виновен *in crimine majestatis*. Каким образом? Присвоив себе, как бы по наследству от Константина В., право регламентировать обязательность для подданных кодекса тех или других религиозных понятий, Феодосий тем самым стал не в религиозные, а скорее в государственные отношения к еретикам. Отсюда, всякий еретик, как подданный, который не считает нужным согласовать свои верования с убеждениями императора и всего государства, как человек, который не обращает никакого внимания на императорские декреты, виновен, прежде всего и более всего, в нарушении государевой воли. Очевидно, точка зрения старая, но она сквозит в каждом эдикте Феодосия. И надо заметить, что Феодосий неоднократно указывает в своих эдиктах на «божественную власть», которая принадлежит ему и которая с римской точки зрения была священной в глазах римского гражданина. Нарушить веления этой власти – равносильно было совершить одно из тех преступлений, для наказания которых древнее римское право не знало ничего другого, как только смертную казнь.

Мало того, еретики, по мнению Феодосия, виновны еще за разные частного характера преступления. И действительно, во многих эдиктах еретики называются «гнусными»¹⁵⁶⁰, часто в них можно встретить намеки на какие-то преступления, будто бы совершаемые еретическими обществами¹⁵⁶¹, иногда еретики упрекаются в развращенности¹⁵⁶², а иногда прямо указывается на присутствие среди них каких-то пороков¹⁵⁶³. В чем состояли

эти нравственные недочеты еретиков, трудно сказать что-либо определенное на основании всех этих отрывочных замечаний. И только обращаясь к показаниям современников, возможно несколько пролить свет на состояние нравственности в еретических общинах, и то, главным образом в арианских.

Григорий Богослов, превосходно знакомый с нравами ариан, благодаря своей противосектантской деятельности в Константинополе, утверждает, что ариане далеко не были безупречны в нравственном отношении. Он описывает в одной из своих речей торжество поставления арианами на свою священную кафедру некоего Корибанта. Празднество это, плохо окончившееся для никейцев, совершено было арианами ночью и сопровождалось страшным разгулом страстей. «Женщины, – рассказывает Григорий Богослов, – торжественно ходили по всему городу, в лице своем выставляя на позор обезображенную природу, вместо щитов вооруживши руки камнями, смотря убийством, поражая бесстыдными своими взорами». После ординации Корибанта началось пьянство, потекло вино и ночь завершилась разнузданным развратом¹⁵⁶⁴. Правда, это свидетельство о безнравственности ариан исходит от никейца, а потому ничто не мешает заподозрить его истинность. Бесспорно, ценность показания Григория Б. значительно упала бы, если бы она не находила себе подтверждения: сами даже ариане были не высокого мнения о своем обществе. Так, Филосторгий прямо говорит, что «разделившись в мнениях, ариане уклонились и ко множеству других непотребств – давали и получали священный сан за деньги и гонялись за незаконными телесными удовольствиями»¹⁵⁶⁵. Были ли все еретики подобны арианам, фактически трудно установить, но несомненно и то, что рядом с арианами были так называемые еретики воздержные, которые избегали брака, употребления вина и т. п. Естественно, конечно, допустить, что вообще нравственность еретиков, как и православных христиан этой эпохи, стояла на относительно низком уровне. Мало того, можно даже сказать, что во всех нападениях на еретиков отчасти сквозит старая мысль, отражение тех нападений, которые некогда делались против

христиан язычниками, судившими о христианах, по мнению церковных писателей, на основании жизни еретиков. Не отличаясь большою нравственностью, еретики далеко не были безупречны и в исполнении своих прямых государственных обязанностей, а даже часто нарушали мирное течение жизни бунтами против правительства. Беспрестанная вражда между отдельными партиями, притеснение со стороны правительства воспитывали у еретиков недовольство своим положением, которое каждую минуту грозило проявиться в сопротивлении власти или каком-нибудь поступке, необходимо требовавшем вмешательства силы. Определяя социальное положение еретиков в государстве, можно отчасти сказать, что последние представляли собою во все времена империи оппозиционную партию в отношении к власти, были тем легко воспламеняющимся центром, откуда иногда начиналось движение против правительства. Во всяком случае еретики являлись массою, сознательно недовольною правительством, и в этом уже заключалась большая опасность для неизменности форм политического строя. Отсюда, нисколько не удивительно, что еретические общества с узко государственной точки зрения и были рассматриваемы правителями, именно как постоянная подпольная агитация против власти, хотя и под видом ратования за религиозные интересы. Церковные историки времен царствования Феодосия сохранили только один случай, который показывает, что еретики в своих действиях иногда шли вразрез с принципами государственной жизни. Война Феодосия В. с узурпатором Максимом, повествуют они, была виновницей ужасного инцидента, разыгравшегося в Константинополе. Ариане стали распускать слухи, будто тиран Максим одержал перевес над Феодосием, «будто столько-то и столько-то пало в битве и будто едва ли сам царь не попал в руки тирана»¹⁵⁶⁶. Такое сенсационное фиктивное сообщение взволновало ариан: у последних мелькнула надежда, пользуясь отсутствием войск, добиться силою торжества арианского учения и отомстить своим притеснителям-никейцам. Искра была брошена и она не замедлила перейти в настоящий пожар. Толпа ариан, воспламененная ею самою пущенным слухом, который

вследствие всяких прибавок фантазии еще более увеличился и успел уже стать предметом веры его сочинителей, бросилась на дом епископа Нектария и подвергла его разрушению и пожару¹⁵⁶⁷. Разумеется, этот факт хотя и имел свою подкладку религиозную почву, однако на самом деле скорее является государственным преступлением, как и всякий мятеж и нападение должностных лиц, а следовательно ариане за свой поступок подлежали государственной ответственности. Зачинщикам грозило страшное наказание. И действительно, Феодосий очень серьезно взглянул на поступок ариан и издал даже приказ предать огню их “domus sacerdotalis”¹⁵⁶⁸, но просьбы сына его Аркадия побудили императора сменить гнев на милость. Дело ограничилось повторением старых законов, некогда изданных против ариан¹⁵⁶⁹. Часто или нет совершались подобные случаи, фактически неизвестно, но уже то обстоятельство, что еретические общества представляли собою благодарную почву для возможных общественных возмущений, делало их крайне опасными в государственном отношении. Отсюда, естественны желания и попытки Феодосия подавить еретиков, убить в зародыше семена возможных будущих волнений.

Хотя Феодосий признавал еретиков бунтовщиками против небесной и земной верховной власти, однако он не подводил под одну и ту же мерку всех еретиков, а различал между ними особенно вредных для государства, каковы: манихеи, евномииане и т. п., и менее вредных: макидониане, аполлинариане и др. Это деление обуславливалось главным образом теми осложнениями, коими грозила та или другая секта в политическом или в религиозном отношении. Отсюда и самые эдикты, направленные против тех или других еретиков, различаются между собою по своей жестокости и мерам. Если меры против одних еретиков жестоки, часто бесчеловечны и антихристиански (назначение, напр., смертной казни, инквизиции), то другие, наоборот, проникнуты только ограничительным характером, с которым нетрудно было мириться, особенно если принять во внимание то, что сам по себе Феодосий В. был достаточно гуманным человеком, чтобы

буквально проводить в жизнь все репрессалии, внушенные ему в большинстве случаев «благодетельными» наставлениями православного духовенства¹⁵⁷⁰.

Что же касается самых мер, объявленных в эдиктах Феодосия против еретиков, то их для удобства исследования можно подразделить на две группы: на меры общие и частные, т. е. на меры, которые имеют в виду всех без исключения еретиков и меры, исключительно направленные против отдельных еретических толков.

Займемся теперь рассмотрением эдиктов Феодосия В., имеющих общий характер, узаконивающих те или другие ограничения, одинаково обязательные для всех еретиков.

Момент вступления на престол Восточной империи Феодосия В. был, как мы уже говорили, критическим для вопроса об отношении светской власти к еретикам: веротерпимость к еретикам совершенно сходит со сцены, официальная свобода совести, не отмененная еще предшественниками Феодосия, становится при последнем пережитком, который не мог быть оставлен на будущее время во имя интересов государства и Церкви. Отражением такого поворотного пункта и служит эдикт, данный в 379 г. от имени Феодосия и Грациана¹⁵⁷¹. Этот эдикт поражает читателя своею необыкновенною гуманностью: он ничего не карает, а скорее представляет собою робко выраженное императорами желание, чтобы ересь, как аномальное явление, совершенно исчезла с горизонта государственной жизни. «Да прекратят навсегда свое существование все ереси, читаем в эдикте, запрещенные божественными и императорскими законами. Кто убавляет мысль о могуществе божества, тот пусть ведает вредное только для себя, а не распространяет его, как могущее повредить другим и т. д.»¹⁵⁷². Таким духом проникнут, в таком мягком тоне написан весь эдикт. Здесь высказалась ловкая политика – подготовить осторожно почву, сначала показать, чего правительство хочет от подданных, не прибегая к крутым мерам, а затем уже наказать противников их же собственным оружием. На первый взгляд даже кажется, что эдикт, требуя от еретиков только не пропагандировать своих идей, будто готов

поддерживать свободу личности в религиозных верованиях, но на самом деле это была простая маска, которая тщательно закрывала от взоров всю неприглядность наступающей новой эры в истории религиозных движений. И действительно, этот робкий эдикт был затишьем перед бурей, предвестником грозы, которая разразилась в 381 г. над головами еретиков и отдельные удары которой не прекращали раздаваться до гробовой доски Феодосия В.

Итак, приговор ересям уже в 379 г. был подписан, сами еретики, как выражается Буасье Г., были предупреждены¹⁵⁷³ о желании императора, чтобы его подданные всюду почитали одного и верховного Бога¹⁵⁷⁴, получили на свою долю около двух лет, чтобы внимательно проверить себя и свои религиозные убеждения. Правительству, разумеется, оставалось после нравственного увещания применить систему наказаний. И что же мы видим?

Эдикт 381 года идет уже глубже и публично подтверждает: «пусть знают все, что не имеет силы для еретиков даже то, что испрошено ими по специальному рескрипту»¹⁵⁷⁵. Таким распоряжением эдикт, очевидно, с одной стороны, поставлял еретиков вне условий существовавших благодетельных для них законов, выделял еретические общества как корпорацию, к которой и могут быть приложимы обычные гражданские законы, а с другой стороны, лишал всех еретиков права защищаться и оправдываться перед властью, т. е. лишал права требовать, чтобы их выслушали, приняли во внимание те условия, благодаря которым они действовали так или иначе. Феодосий одним взмахом пера отнял у еретиков всякую надежду избежать *de jure* и *de facto* наказания, когда предписал не принимать в расчет никакую ссылку еретиков, как на оправдательный документ, на какие-либо благоприятные для них законы или рескрипты. Прошрое, таким образом, пошло насмарку – не могло уже быть зацепкой для еретиков, их поддержкой, а будущее сулило грозы, темную беспросветную даль. Основанием такого жестокого ограничения у Феодосия служит полная уверенность, что специальный для еретиков эдикт был добыт или путем обмана, что и естественно ожидать

от такого сорта людей¹⁵⁷⁶. Раздражительность дала Феодосию возможность перейти границы справедливости, запятнать честь еретиков обвинением их в обмане, не приводя никаких положительных данных в пользу такого обвинения и не подвергнув дело разбору. Так было положено начало пропасти между гражданами и еретиками. Правительство нашло более выгодным для себя, вместо того чтобы вести трудные и сложные судебные процессы об еретиках, выделить их в особую бесправную группу, а затем уже и обращаться с нею, не считаясь ни с какими основными законами империи. Оно приказало еретикам молчать, но в то же время само закрыло им рот рукою.

Лишив еретиков естественного человеческого и гражданского права – приводить оправдания против обвинений, признав их подсудимыми, для которых нет и не может быть никаких шансов на оправдание даже при указании прав давности (*iuris praescriptionis*), Феодосий издает целый ряд эдиктов, во-первых, против собраний еретиков и против мест самых собраний, во-вторых, против еретических учителей и иерархии, т. е. лиц, которые управляют сектою, составляют зерно ее культовой организации и сеют семена учения в обществе и, в-третьих, против самой личности еретика, как государственного преступника.

Особенно много сохранилось в эдиктах Феодосия запрещений собраний еретиков, и это вполне понятно. Всякое собрание еретиков для совершения ими своих религиозных обрядов и проповеди своего учения служить лучшим показателем жизненности того или другого еретического общества, является самою удобною формой пропаганды еретического учения среди общества. Известно, что религиозное учение, которое служит достоянием строго замкнутой группы посвященных в него лиц и не владеет своим определенным ритуалом, менее всего способно всколыхнуть консервативные устои религиозной мысли, а обычно так же быстро исчезает, как и возникает. Как человеку необходима пища для поддержания его жизни, так всякой религиозной общине в борьбе ее за свое существование нужна стройная внешняя организация с

развитым культом. Вот почему, чтобы лишить еретическую общину жизненного нерва, Феодосию нужно было, прежде всего, наложить свое veto на ее религиозные собрания, дать сразу почувствовать еретикам, что еретическое общество, как незаконное, не имеет никаких юридических оснований для своего функционирования. Все это неминуемо должно было отразиться на еретических общинах, и прежде всего на сокращении их последователей, вследствие отсутствия средств для удовлетворения религиозного чувства. И действительно, Феодосий понял всю выгоду для своих политических целей запретить еретикам собрания или, если так можно выразиться, лишить их права “jus colligendi” и вместе с тем права ассоциаций, а потому и поспешил привести эту меру в исполнение.

Запрещение собраний со всею определенностью раскрыто в двух эдиктах 383 года (от 25 июля и 3 сентября) на имя Постумиана, из которых второй закон представляет более полное постановление против собраний еретиков – и более строгое по сравнению с предыдущим. «Все совершенно еретики, читаем в них, т. е. евномиане, ариане, македониане, пневматомахи, манихеи, энкратийцы, апотактиты, саккофоры, гидропастаты и аполлинариане (прибавляем на основании второго эдикта) да не составляют никаких собраний»¹⁵⁷⁷, «и да не владеют возможностью устроить церкви или составлять собрания ни частными, ни публичными способами внутри городов, селений, вилл»¹⁵⁷⁸. «Вообще, пусть не составляют множества, не привлекают к себе никакого народа»¹⁵⁷⁹. Пусть, – гласят другие эдикты, – будут лишены возможности составлять собрания или в публичных, или в частных церквях¹⁵⁸⁰, пусть не дозволяются никакие собрания, даже тайные¹⁵⁸¹. Приведя в систему запрещения собраний в порядке постепенного ограничения свободы еретиков, мы получим такую картину: в 381 г. эдиктом запрещаются собрания только внутри городов (oppida, urbes)¹⁵⁸², а следовательно у них еще не отнимается возможность делать эти собрания за чертою города; в 383 г. после общего запрещения собраний¹⁵⁸³ у еретиков отнимается право устраивать их не только в городах, но и в селениях и

виллах; наконец, в 388 г. запрещаются даже собрания тайные¹⁵⁸⁴. По мнению некоторых исследователей, собрания еретиков главным образом запрещались в городах¹⁵⁸⁵. Обращая внимание на последнее обстоятельство, нетрудно видеть здесь отражение принципов римского священного права, которые руководили государственною властью в ее отношениях к иностранным культам. Рим, ревнивый к государственной религии, однако снисходительно относился к иностранным культам. Он только тогда их преследовал, когда они совершались в публичном месте, в государственном храме, на площади и вообще внутри священной городской межи¹⁵⁸⁶. Этим общим основаниям римского права, по-видимому, и следовал Феодосий, запрещая собрания еретиков внутри городов. Что же касается запрещений в селениях и виллах, то последние, думается, также могут быть рассматриваемы, подобно и городам, как бы находившаяся в священной черте.

Если бы же оказалось, что собрания еретиков не прекратятся, то Феодосий в таких случаях приказывает прибегать к насильственным мерам, именно к разогнанию сходов. «Мы приказываем, – гласит один эдикт, – изгонять гнусные собрания еретиков из городов, выгонять из деревень, не открывать сходов ни на каких условиях, чтобы ни в каком месте не собиралась святотатственная когорта таких людей, т. е. еретиков»¹⁵⁸⁷. Нельзя не отметить той черты, что Феодосий в своих приказах о разогнании собраний и вместе с тем изгнании еретиков не предлагает никаких руководящих правил. Он представляет совершать это дело всем, но как-то обходить полным молчанием вопрос о мерах, чем и устанавливает самый широкий произвол. Некоторые полагают, что здесь имеется в виду публичное обвинение, но, по совершенно справедливому замечанию Готофреда, такая гипотеза ложна, так как здесь идет речь скорее о публичном наказании¹⁵⁸⁸. Кроме этой простой меры – наказывать за составление неразрешенных государством собраний, меры, которая едва ли могла импонировать еретикам и привести к желанным результатам, Феодосий прибегает к другим, более могущественным средствам. Самую подходящую мерою уничтожить собрания

еретиков, очевидно, могло служить простое отнятие у них церквей и мест молитвенных собраний, что и предпринимает Феодосий, но идет к этой цели разными путями. Так, прежде всего призвав в 380 г. всех своих подданных к исповеданию никейской догмы, Феодосий в декабре этого же года, по свидетельству Сократа, отнял церкви у ариан и возвратил их кафоликам¹⁵⁸⁹. Затем император издает эдикты, в которых повелевается все церкви еретиков и везде передать кафоликам¹⁵⁹⁰. На деле оказалось, что этой меры недостаточно. Так, стало известно, что еретики во многих местах Азии и Востока вместо отнятых церквей строят новые в городах и деревнях. Чтобы пресечь это зло, Феодосий лишает еретиков права (juris) и власти (potestatis) строить церкви где бы то ни было¹⁵⁹¹. Но желая еще более стеснить свободу еретиков устраивать свои религиозные собрания, он вводит, наконец, целую систему имущественных наказаний. Так, те дома, будут ли они частною собственностью или общественною безразлично, в которых составляются собрания членов разных еретических обществ или бывают сходки начальников их в городах или каких-нибудь местах, вместе с поместьем Феодосий приказывает отбирать в императорский фиск¹⁵⁹². Этот закон о конфискации имуществ еретиков, выраженный в таком виде, без всяких определенных правил в частных, могущих быть, случаях, очевидно, прямо санкционировал полный произвол: одно подозрение в том, что тот или другой дом служит местом соборищ презренных еретиков, один голословный намек часто самих еретиков, почему-либо часто враждебно относящихся к чужому толку, могли показаться всякому чиновнику достаточным основанием отобрать жилище без всякого рассуждения. Однако этот закон, при всей его несправедливости, существовал до 392 года, и как он применялся – это совершенно неизвестно. Усмиренный временем пыл Феодосия против еретиков дает ему возможность спокойнее рассуждать и установить несколько правил, которые могли бы ограничить ревность слишком усердных исполнителей его воли и урегулировать форму конфискации имуществ. «Место, – гласит эдикт 392 г., в котором совершается запрещенное (разумеются собрания еретиков

главным образом с целью посвящения своих духовных), – пусть будет отделено в наш фиск, если откроется умысел владельца¹⁵⁹³, т. е. не всякое место, о котором известно, как о соборном пункте еретиков, должно сделаться собственностью императорского фиска, а только то место, о котором фактически известно, что оно нарочито было предоставлено владельцем для религиозных собраний». Последнее, само собою разумеется, возможно или тогда, когда владелец принадлежит к корпорации толка или когда он делает из этой спекуляции предмет для наживы. Как бы то ни было, этот факт должен быть признан шагом вперед по пути гуманности. Закон теперь приказывает считаться с участием самого домовладельца в собраниях еретиков, с укрывательством их. Отсюда, самое постановление, ясно, уже является уже более условным, чем безапелляционное: «отбирать в казну» без всяких рассуждений и оправданий. Первое ограничение строгости, как и всегда бывает, повлекло за собою и другие смягчения. Они касаются частью владельца, а частью – арендаторов имений, причем Феодосий уже настолько оказывается снисходительным, что способен различать между арендаторами свободных граждан, рабов и бедных и, сообразно правовому положению каждого из них, налагает соответствующее наказание. «Если же станет известным, – продолжает тот же эдикт, – что владелец не знал об этом, т. е. о собраниях, что они, действительно, тайно велись, то мы повелеваем, чтобы арендатор его, если он человек благородный, внес десять фунтов золота в наш фиск, если же дошедший до рабского состояния не может исполнить приговора по бедности, то наказанный плетью пусть будет осужден на изгнание»¹⁵⁹⁴. Итак, мы специально предостерегаем, что будет ли вилла частной собственностью или общественной, если арендатор или управитель ее (procurator) дадут возможность составлять собрания, они будут наказаны на основании изданного приговора десятью фунтами золота¹⁵⁹⁵.

Ясно, прошло уже то время, когда произвольный фиск имений еретиков был для них грозным бичем. Наоборот, с 392 г. собственность частная делается святыней в глазах государства, которое только в крайних случаях готово прибегнуть к отнятию

ее у подданного. В большинстве же случаев оно представляет возможность сохранить ее, хотя и с уплатой денежной пени. Доказательство нового шага по пути гуманного отношения Феодосия В. к частной собственности подданных. Нельзя ли, однако, смотреть на это определение эдикта как на поблажку еретикам? Едва ли. Сама по себе денежная пеня не настолько уже мала, чтобы она могла позволить еретикам свободно вздохнуть и спокойно продолжать собрания, откупаясь от придирок правительства. С другой стороны, конечно, нельзя отрицать того, что еретики под угрозой денежной кары могли уже с большим спокойствием устраивать свои собрания, особенно там где чиновники не отличались бюрократическою скрупулезностью. Вероятность эта имеет за собой основание, что чиновники, как это мы увидим, часто отличались терпимостью к еретикам, покоившейся, возможно, и на подкупках со стороны еретиков. Сам же Феодосий, издавая эдикт о денежных взысканиях, действовал скорее не по чистой гуманности, а по экономическим расчетам. Еретики представляли очень удобный предмет для эксплуатации, и было бы странно, если бы правительство с пустой казной не воспользовалось таким выгодным предприятием.

Карая таким образом арендаторов и владельцев имении за простое разрешение в их жилищах собраний, Феодосий не оставляет безнаказанным и активное участие в их собраниях. «Но если будет теперь известно, что они, т. е. арендатор или владелец, содействовали таким мистериям и присваивали себе имена клириков, то мы приказываем взыскивать с одних только и внести десять фунтов золота»¹⁵⁹⁶.

Запрещением еретических собраний и объявлением к сведению всех подданных того наказания, которое постигает ослушников, не закончилось дело. Феодосий В., отлично понимая, что мало издать только какой-нибудь декрет, а важно провести его в жизнь, и в то же время превосходно сознавая, что выполнение приказаний всецело лежит на руках низших чиновников, исполнительных органов власти, настоятельно требует от них самого аккуратного и самого строгого выполнения своих обязанностей и в противном случае угрожает

им наказанием. «Если будет небрежно исполняться, говорит эдикт 383 года, то, что постановила наша светлость, провинциальные судьи и начальники городов, в которых будет обнаружена открытая сходка запрещенной конгрегации, будут преданы разбору и осуждены»¹⁵⁹⁷. И со стороны, значит, подкупа чиновников в свою пользу еретиками императором было поставлено солидное препятствие. Конечно, при всех самых строжайших условиях могли найтись чиновники, которые рискнули бы покрывать еретиков, несмотря ни на какую кару, но большинство необходимо должно было держаться в стороне, чтобы и самим не попасть на скамью подсудимых. Нужно отметить, что Феодосий гораздо снисходительнее относится к чиновникам, чем к еретикам. Так, попустительство чиновников передается суду, который должен был уже вынести оправдательный или обвинительный вердикт.

Итак, у еретиков была отнята, судя по распоряжениям императора, всякая возможность составлять собрания, а значит беспрепятственно жить внешней ритуальной стороной. Этим запрещением собраний, разумеется, подрывался весь престиж еретических толков в глазах общества, пропадало то обаяние таинственности, которым они иногда привлекали многих христиан. Самое учение еретиков как бы превращалось в нечто безжизненное, отвлеченное, лишенное всяких обнаружений вовне. Нужно думать, что еретики очень чутко относились ко всем этим запрещениям, понимая весь их вред для распространения их учения в народе. Уже тот факт, что Феодосию пришлось почти ежегодно повторять запрещения собраний еретиков, достаточно ясно сам за себя свидетельствует.

Но отнять у еретиков право иметь законные собрания, значило далеко не поразить врага, а только временно сдавить его. Жизненность еретического учения, его необыкновенный успех часто и почти всегда зависели от самых учителей еретических толков, от еретической иерархии – людей в большинстве случаев фанатичных, готовых идти на всевозможные мучения за свои убеждения. Такие лица связывали обыкновенно отдельных членов еретических обществ

в целостный организм, действовали на массу гипнотизирующим образом, шли всегда впереди нее, неся непоколебимо и бесстрашно зажженный факел своих, часто туманных, идеалов. Нельзя, конечно, упускать из виду и того, что многие из еретических учителей обладали хорошим красноречием и способностью вести самые тонкие диалектические прения. С этой стороны еретики представляли большую опасность не только для мирян-кафоликов, но иногда и для иерархии, которая далеко не всегда стояла на высоте своего положения. Фактически, напр., известно, что Нектарий и Агелий, еп. Новацианский, оказались бессильными рассуждать с еретиками о догматах веры¹⁵⁹⁸. Отсюда само собою понятно, что запрещение сходки, как факта, еще не могло совершенно прекратить пропаганду ереси. Для успеха борьбы с еретиками необходимо было поразить их в голове, лишить права иметь иерархию, проповедников своего учения. Неудивительно, что Феодосий не проходит без внимания этот существенный пункт в своей борьбе с еретиками, а старается оставить еретический организм без головы, лишить его определенного, законного устройства или в широком смысле значения Церкви, с ее предикатами: иерархией и церковно-обрядовыми установлениями. Богослужение еретиков клеймится как святотатство (*sacrilegium*), а потому и совершенно безусловно воспрещается. «Не позволяется, гласит один эдикт, нагло поднимать нечестивые руки безбожного предательства на жертвенники и, под предлогом мистерий, наносить обиду истинной религии»¹⁵⁹⁹. Впрочем нужно заметить, что постановлений относительно богослужения еретиков в эдиктах мало, очевидно, по тому соображению, что достаточно уничтожить иерархию – и культ прекратится сам собою. Вот почему все внимание Феодосия главным образом обращено не на форму, а на слугителей этой формы, на проводников еретического учения.

Признав, что еретические священнослужители, присвоившие себе имя епископов, священников и диаконов, бесчестят носимое звание, Феодосий В. эдиктом 383 г. категорически запрещает еретикам иметь какой-либо институт

священнослужителей: «neque ullas creandorum sacerdotum usurpet atque habet ordinationis»¹⁶⁰⁰. Это нежелание Феодосия В. видеть у еретиков правильно организованную иерархию, выраженное в эдикте 383 г., последовательно и настойчиво проводится в отношениях Феодосия к еретическим иерархам, применяются всякие меры к уничтожению последних.

Так, прежде всего, еретические священнослужители, в противоположность православным, были лишены привилегий и жалования, которое получало духовенство от правительства. Словом, продолжилось то, что начал уже Константин В., первый из государей, положивший грань между истинными христианами и еретиками.

По эдикту 388 г. еретикам-епископам не должна принадлежать никакая власть, свойственная епископскому достоинству, т. е. власть управлять и рукополагать. Напротив, такие епископы должны отказаться от своего достоинства¹⁶⁰¹. В 394 г. 15 апреля это запрещение кратко было резюмировано так: «пусть еретики не имеют власти поставлять епископа и не имеют дозволенных конфирмаций епископов»¹⁶⁰². Нужно заметить, что этот закон специально предназначался для Азийского диоцеза, который был сильно запятнан ересями, хотя, конечно, это не исключает его значения и для всей империи. По мнению Готофреда, в эдикте, собственно, следует различать двоякое запрещение: во-первых, запрещение избрания клириков, а во-вторых, конфирмация уже избранных. Первое касается клира и народа, избравших епископа провинции, а второе – митрополита всей провинции. Отсюда естественно заключать, что иерархия у еретиков в это время была широко развита, владела даже митрополитами, которые, по-видимому, присвоили себе право конфирмации епископов вопреки общим правилам¹⁶⁰³. Не довольствуясь краткою мерою, которая едва ли могла достигнуть своей цели, Феодосий определяет еретическим священнослужителям изгнание как более сильное наказание. В первый раз изгнание духовенства еретиков, а также учителей их было санкционировано Феодосием в 383 г.¹⁶⁰⁴ Закон этот, касаясь учителей (doctores) и клириков еретических общин, имеет в виду не вообще их, а главным образом особый

разряд между ними так называемых блуждающих (περιόδοιτοι). Последние, очевидно, представляли собою тип ходячих миссионеров, которые не жили в определенном месте, а появлялись в разных местах, особенно там, где была толпа или собрание, и пропагандировали свою религиозную доктрину. Это частное постановление было распространено на всех вообще еретиков эдиктом янв. 394 г. и несколько усилено своею строгостью. Так, приказано было изгонять клириков и учителей «без всякого ходатайства о милости»¹⁶⁰⁵. Несмотря на запрещение еретики, видимо, не унимались, и Феодосий снова в 388 г. (10 марта) принужден был повторить свои старые указы об изгнании еретической иерархии¹⁶⁰⁶. Однако через год оказалось, что еретики, благодаря ли терпимости к ним префекта Цинегия или вследствие отсутствия Феодосия, опять стали устраивать свои религиозные собрания в Константинополе¹⁶⁰⁷. Узнав об этом обстоятельстве еще в Милане, Феодосий поспешил издать новый строгий указ, запрещающий пребывание еретической иерархии в Константинополе и его пригородах. Закон представляет собою повторение эдикта от 21 янв. 384 г.¹⁶⁰⁸ с ограничением, что еретики должны быть удалены из пригородов; это показывает, что прежний закон не был проведен в жизнь. «Те еретики, которые сохраняют главенство (principatum) в злополучном догмате, т. е. епископы, пресвитеры и диаконы, и лекторы, так гласит эдикт 389 г., и которые, под покровом духовного чина, пытаются запятнать религию, распространяя какую-либо ересь или заблуждение, пусть *всяческим образом* изгоняются, будут ли они поставлены нечестивыми собраниями в городе, т. е. Константинополе или в пригородах¹⁶⁰⁹. Император не предлагает формы изгнания, а представляет ее выбору самих христиан, иначе – вводит произвол. Руководясь широким приказом изгонять «*всяческим образом*», пылкая фантазия фанатика легко могла перейти границы всякой человеческой справедливости и, не брезгуя никакими жестокими насилиями, изгонять еретиков во славу Божию. Куда же должны были уходить еретики епископы и вообще священнослужители? В одном из своих эдиктов Феодосий прямо приказывает

еретическому духовенству и вообще начальникам толков уходить в те родные места, откуда они собственно вышли и там жить без права перехода в какие-либо другие места и вообще без права бродить по городам»¹⁶¹⁰. В другом эдикте Феодосий несколько иронически предлагает им забраться в такое местечко, где они могли бы существовать без возможности общаться с человеческим обществом, где бы они жили как бы огражденные «валлом» от глаз света¹⁶¹¹.

Не ограничиваясь простым запрещением самого существования, как законного факта, еретической иерархии, приказанием изгонять ее отовсюду, Феодосий устанавливает еще и денежные пени для главарей и клириков еретических обществ. «Да будет известно, что всех кто в еретических заблуждениях учредил клириков, или предвосхитил право клириков, мы определяем наказывать десятью фунтами золота»¹⁶¹². Замечательно, эдикт не дает никаких указаний о том, соединялось ли для клириков-еретиков с денежной карой изгнание или нет. Но этот же эдикт устанавливает, что арендаторы имений, если они окажутся клириками, должны уплатить 10 фунт. золота и притом должны быть изгнаны¹⁶¹³. Отсюда, равно как и на основании целого ряда эдиктов об изгнании еретической иерархии, можно думать, что денежная пеня нарочито была введена для усиления наказаний и не исключала одновременного применения других карательных форм.

Итак, мы видим, что существование у еретиков учителей и иерархии было обставлено суровыми законами, если и не уничтожавшими абсолютно еретическую иерархию, то во всяком случае значительно сокращавшими ее поступательное развитие.

Основным мотивом эдиктов против еретической иерархии, несомненно, служило то убеждение Феодосия В., что стоит только поразить главу стада, чтобы все стадо разбежалось, чтобы овцы стали искать себе нового пастыря. А если так, то, следовательно, и надежда обратить еретиков в лоно истинной Церкви должна была получить более шансов. Правда, такая точка зрения, пожалуй, и верна для тех еретиков, которые как загипнотизированные своими учителями слепо идут за ними,

больше повинуются стадному инстинкту, чем своему рассудку, которые часто не знают деталей своего учения, не понимают сущности его, а доверчиво предаются своему вожаку. Но для того кто привил себе известное учение, как ни ложно оно, для кого последнее стало частью его самого, никогда гонение ересеучителя не явится радикальным средством против увлечения ересью, не потушит огня, а скорее подольет масла в него. Отсюда, гонение ересиархов легко могло оказаться обоюдоострым оружием: оно могло поразить и еретиков, и оно же могло еще более распространить ереси по тому простому закону, что сопротивление увеличивает силу напряжения. Следствие гонения христиан язычниками – лучшая иллюстрация к этим словам. Как бы то ни было, эта мера Феодосия говорит сама за себя, что он серьезно относился к состоянию вопроса об еретиках, что он старался всеми силами найти и вынуть тот винтик, который придавал еретическим обществам удивительную по интенсивности жизненность.

Преследуя еретиков за собрания, наказывая иерархию еретических обществ, Феодосий В. не оставил без внимания и не пощадил самой личности еретиков. Впрочем иначе и быть не могло. Личность еретика, по мнению Феодосия, как мы видели, являлась ответственной пред земной верховной властью и небесной. Дело Церкви было наказать его, предав проклятию и отлучению, на долю императора оставалось приложить силу гражданских законов к еретiku и потребовать от него отчета в поступках антигосударственного характера. И надо заметить, что Феодосий нисколько не скупится по своему расправляться с еретиками.

Еретики – те же преступники. Правда, их не бросают в тюрьму (разумеется, отдельные случаи тюремного заключения встречались), но их вместо того подвергают другим более тяжким наказаниям. И нужно заметить, что, судя по наказаниям, которые налагал Феодосий на еретиков, последние нисколько не отличались правительством от обычных тяжких уголовных или политических преступников. Конечная цель, к которой была направлена вся деятельность Феодосия против еретиков, по меткому замечанию Созомена, сводилась только к одному,

«чтобы еретики не имели равного права с прочими гражданами»¹⁶¹⁴. Вот почему прежде всего Феодосий в своих эдиктах объявляет, что всякая ересь – *infamia*, а еретики – *infamosi*, т. е. бесславные¹⁶¹⁵. Такое позорное имя, по общим принципам римского права, было тесно связано с потерей гражданских прав¹⁶¹⁶, которые Феодосий, действительно, шаг за шагом и отнимает у еретиков. Как клейменным позорным именем людей, которые сильны перенести свою заразу и на здоровые организмы, их велят гнать отовсюду всякими способами. «Аполлинариев и прочих последователей различных сект мы приказываем выселять из всех мест, из стен городов, от сношений с честными, от сообщества со святыми»¹⁶¹⁷. Какая тюрьма, какая каторга может сравниться с положением человека, у которого, по смыслу эдикта, не должно быть ни одного клочка земли в своем отечестве, где он мог бы совершенно спокойно отдаться религиозным чувствам? Быть осужденным на вечное изгнание, постоянно дрожать каждого недоверчивого взгляда, не иметь права честно и открыто показаться в народе, следовать своим убеждениям – это в полном смысле адская пытка, в сравнении с которой всякая тюрьма – ничто. Если же сюда присоединим возможность для еретиков и даже скорее необходимость подвергаться всяким оскорблениям, часто мелочным, со стороны фанатизма черни, на что последняя как бы получала право отлучением еретиков от общества, то нам станет ясным весь ужас положения еретиков, спокойно выброшенных Феодосием из гражданской семьи. История передает как факт событие в Каллинике, незначительном городке, лежащем на границе Персии. Здесь монахи и чернь, разгоряченные своим фанатизмом и фанатизмом епископа, сожгли дом, в котором собирались валентиниане. Естественное чувство справедливости заговорило в сердце Феодосия, который даже протестовал против поступка епископа, но встретил дружный отпор от Амвросия¹⁶¹⁸. Последний написал императору горячее защитительное письмо и в нем одобрял монахов, как совершивших истинно доброе дело. Рельефнее факта трудно и подыскать: из него легко сделать длинную цепь всяких

предположений о том, как кафолики «гуманно» обращали еретиков к истине. И несомненно, что еретик для многих православных христиан являлся тем пушным зверем, за которым можно было устраивать охоту, не боясь встретить за свою изобретательность упрека со стороны правительства, а скорее ожидая от него даже награды.

Кроме того сектанты постепенно были ограничены в своих частных, гражданских правах, что очевидно стоит в тесной связи с гражданским отлучением и вытекает из него, как следствие из причины.

Так еретики были лишены *jus militandi*, т. е. права иметь свою долю в военной службе, что в те времена было связано с занятием высших государственных должностей и считалось самым благородным и высоким делом. Указание на лишение этого права можно видеть в следующих немногих словах: «*Nihil ad summum habeant (разумеется – haeretici) commune cum reliquis*», т. е. пусть еретики ничего общего с остальными людьми не имеют в отношении к высшему, под которым безусловно понимаются высшие государственные должности¹⁶¹⁹. Сказано это в эдикте против евномиан и, следовательно, имело несколько узкий характер, хотя вообще, приняв во внимание положение еретика в государстве, едва ли погрешим, если распространим лишение этого права на всех еретиков¹⁶²⁰.

Отнято также было у некоторых еретиков *jus testandi*¹⁶²¹, т. е. право гражданина делать по своей воле завещание. Последнее лишение представляется строгим и жестоким. С точки зрения римского права всякий гражданин имел власть передавать свои имущества кому угодно по своему желанию. Древнейшей нормой *jus testandi* было: «*uti legassit super pecunia tutelave suae rei, ita jus esto*»¹⁶²², т. е. кто как распорядится своим имуществом, то пусть и будет правилом. Ограничения существовали только для неполноправных граждан, напр. отпущенников. Отсюда, лишить гражданина права по своему усмотрению распоряжаться своим же имуществом – это значило вычеркнуть его из списка полноправных граждан и поставить его на одну доску с рабами, а в крайнем случае с отпущенниками. В этом должна была сказаться кровная обида еретику, как

римскому гражданину, с понятием которого соединялось представление о чем-то свободном от произвола правителя, о полноправном члене общества, и как человеку, у которого оскорблялось самое дорогое, самое святое, его «я», его внутренняя свобода действий. Но император Феодосий отлично понимал, что делал. Замечательно метко и верно в одном из своих эдиктов об отступниках Феодосий указал психологическую подкладку отнятия у религиозных преступников права делать завещания. «Мы, гласит эдикт, приказали бы им, т. е. отступникам, уйти подальше и долго исправляться, если бы не известно было, что существует большее наказание: вращаться среди людей и быть лишенным голоса людей»¹⁶²³.

Итак, по смыслу воззрений Феодосия важно было не отнять у еретика ту или другую прерогативу гражданского права, а сделать это лишение для него более острым, наиболее чувствительным. Лучшего средства не мог придумать даже самый жестокий ум в сравнении с тем, какое изобрела гениальность Феодосия. Заставить религиозных преступников жить среди людей, но не иметь права голоса в общественной жизни, быть вечным гражданином несуществующего государства – это столь жестоко и бесчеловечно, как если голодному дать пищу, но в то же время терзать его танталовыми муками, запретив ему дотрагиваться до пищи. Невольно представляется, что если Феодосий и считал еретика человеком, то таким погибшим, которому не может быть доли в жизни.

Чтобы живее представить, насколько Феодосий презирал еретика, насколько видел в нем человека, не заслужившего никакого уважения, достаточно привести один эдикт, в котором император прямо запретил еретикам «беспокоить своими посещениями его светлость»¹⁶²⁴. Этот приказ Феодосия сам за себя говорит лучше всяких комментариев: большего презрения нельзя выразить человеку, как отказаться говорить с ним.

Ясно, еретикам все пути были отрезаны: им оставалось или покорно сложить оружие к ногам государя или обречь себя на нравственные и материальные муки до гробовой доски.

Но этого мало, Феодосий не ограничивался простым изданием законов об изгнании еретиков и лишении их гражданских прав. Как хороший практик, он отлично понимал, что недостаточно только обнародовать эдикт, а нужно и применить его к жизни, чтобы слово стало делом. Но так как еретики, против которых направлялись эдикты, старались по возможности избегать внимательно заботившееся о них правительство, то последнему, чтобы заставить еретиков почувствовать всю тяжесть законов, ничего не оставалось другого, как самому отыскивать их и подвергать наказаниям. Для успешного достижения этой цели, а отчасти и для самого широкого приложения своих эдиктов, Феодосий изобрел одну меру, по-видимому, незначительную, но за которую впоследствии с радостью ухватились средневековые ревнители благочестия и при помощи которой создали эпоху религиозного террора. Разумею инквизицию, с именем чего у нас и теперь еще соединяется представление о сверхчеловеческих пытках, которым набожные аббаты подвергали свои жертвы часто по одному подозрению в безбожии. Зерно этой инквизиции и было посеяно Феодосием В., который не хотел полагаться на случай, пока последний откроет ему еретиков, а установил целую тайную канцелярию для розыска религиозных упрямцев. Желая дать торжество всем своим мерам, Феодосий в эдикте 381 г. на имя Флора приказывает последнему учредить должность инквизиторов, открыть форум, принимать донощиков и показателей без ненависти к доносу¹⁶²⁵. Позднее, в 388 г. император уже приказывает Трифолию привлечь всех «вернейших», которые могли бы содействовать общему делу уничтожения еретиков, могли сдерживать их и схваченных представлять на суде, чтобы на основании прошлых установлений дали самое строгое умилоствление и Богу, и законам¹⁶²⁶. Судя по этим кратким замечаниям эдиктов, конечно, нельзя положительно утверждать, что Феодосием была создана инквизиция в собственном смысле этого слова, но во всяком случае можно сказать, что она представляла собою миниатюру средневековой инквизиции. Детали инквизиции Феодосия В., насколько свидетельствуют его эдикты,

действительно, отчасти напоминают организацию инквизиции средних веков. Сюда относятся: во-первых, учреждение при префектурах, так сказать, инквизиторских отделений с особым классом чиновников или инквизиторов, и во-вторых, самое широкое развитие доносов, к которым приглашаются все, кому дороги интересы Церкви. И нужно заметить, что, поступая так, Феодосий действовал более чем непоследовательно, разрушал одною рукою то, что созидала другая. Как известно, он много ратовал за уничтожение доносчиков¹⁶²⁷ – этого социального зла, которое приносило государству большой вред, и только для уничтожения еретиков считает, даже вопреки собственным убеждениям, необходимым прибегнуть к крайней мере – шпионству. Само собою понятно, что если Феодосий и воспользовался этим некрасивым средством, то единственно по своему сильному нерасположению к еретикам, которое всегда побуждало его организовать ряд мер, направленных к тому, чтобы стеснить еретиков, унижить достоинство их личности в глазах общества в надежде, что все эти издевательства приведут их к конечной цели – к принятию учения, признаваемого им за православное.

Нельзя, конечно, пройти молчанием одной меры, которая хотя и имела значение для всех вообще христиан, но, очевидно, специально предназначалась для еретиков, именно двукратно повторенное Феодосием запрещение спорить о религии. Эта мера, незначительная сама по себе на первый взгляд, однако при более глубоком отношении к делу представляется в виде заключительного аккорда его противоеретической деятельности. Так, судя по ходу вещей, иначе и быть не могло: приказы, запрещавшие спорить о религии, были естественным следствием всех эдиктов императора против еретиков. Фактически у еретиков была отнята свобода личности, а там, где нет свободы личности, само собою разумеется, не может быть речи и о свободе слова. Оставаясь верным себе, Феодосий спешит уничтожить на деле и эту последнюю свободу.

Первый эдикт, который отверг свободу религиозного слова, был издан Феодосием в 388 г. 16 июня. В данном случае императором руководили исключительно политические

соображения¹⁶²⁸. Собираясь в поход против Максима на далекий Запад с боязливым предчувствием, что еретики воспользуются его отсутствием для своей пропаганды, Феодосий не находит ничего более удобным, как запретить всякие споры о религии, которые часто служили поводом к возмущению общественного мира. Возможность подобного явления тем более была очевидна, что в самых сектах наблюдалось полное разделение и образование новых толков¹⁶²⁹. Запрещение публично (*ad publicum*) спорить о религии¹⁶³⁰ в эдикте разветвляется на три частных пункта: во-первых, запрещается *disceptare de religione*, т. е. спорить о религии; во-вторых, *tractare* – говорить речи к народу; в-третьих, *consilii* (в ed. Mommsen приводится разночтение – *concilii*, что нам представляется наиболее подходящим) *aliquid deferre*, т. е. запрещается расходиться в чем-либо с решением (*consilii*) или лучше с Собором; разумеется с Собором, определившим раз навсегда православную догму¹⁶³¹. Последнее ограничение, по-видимому, стоит в тесной связи с тем, что Феодосий признал как в эдиктах, так и на Соборах (381 г., 382 г., 383 г.) одну определенную формулу вероучения истинной и обязательной для подданных. За нарушение закона Феодосий угрожает двумя наказаниями: 1) *roena* и 2) *supplicium*. Первое понятие (*roena*) не устанавливает никакого определенного рода наказания, так как на языке римского права “*роена*” означает вообще возмездие за нарушение права, налагаемое государством¹⁶³². Первоначально оно соединялось с денежным взысканием¹⁶³³. Гораздо определеннее понятие «*supplicium*». По существу, оно имеет сакральный смысл и первоначально значило «принесение умиловительной жертвы»¹⁶³⁴. С течением времени понятие «*supplicium*» стало одним из терминов для обозначения смертной казни¹⁶³⁵.

Так Феодосием за свободное слово была назначена смертная казнь. Издавая этот закон, Феодосий, конечно, думал извлечь из него пользу для государства, но не заметил и дурных последствий. Не говоря уже о том произволе, с каким могли чиновники спешить выполнить волю государя, эдикт узаконивал консерватизм, полный застой в области развития религиозной

мысли, что едва ли могло сказаться благотельно на ее истории.

Если смотреть на этот закон, как на направленный против свободы слова с современной точки зрения, то, бесспорно, он представляется более чем жестоким. Однако, по мнению Gothofredi, запрещение спорить о религии, исключая, конечно, наказание за нарушение его смертною казнью, находит достаточные основания в практике древней Церкви. По смыслу ее учения, не все должно быть в вере совершенно ясным для народа, а всегда должно оставаться ἀπόρρητα, что нельзя распространять в народе. Действительно, Василий В. прямо утверждает, что «догмат умалчивается, а проповедь обнародывается»¹⁶³⁶. Вот почему, когда переходили к догматам, обычною формулою было: ἵστασιν οἱ μνημεῖνοι, т. е. знают посвященные. Но если Отцы, добавим, признавали необходимость ограничивать разум в вопросах религиозных, то это еще не значило, что Феодосий по праву действовал, назначая смертную казнь за несогласие разума с этим требованием ограничиваться. Единственным оправданием такого шага является для Феодосия положение вещей на Востоке, требовавшее энергичных мер правителя, а также боязнь, что его отбытие на Запад уничтожит все, что он сделал для восстановления религиозного мира.

Эдикт 388 г. был повторен Феодосием и в 392 г. 18 июля специально для Египта, причем смертная казнь в нем заменяется ссылкой. Предполагают¹⁶³⁷, что издание этого закона было вызвано возмущением антропоморфитов, большею частию монахов, вооружившихся против Феофила, еп. Александрийского, который, наоборот, проповедовал Бога бестелесным (ἁσώματος ἑδόγματοσεν)¹⁶³⁸. Очевидно, запрещение спорить о религии уже потеряло свое жизненное значение, и споры не прекращались. «Достоин изгнания, гласит эдикт 392 г., тот, кто не убежденный общим законом (по Готофреду разумеется здесь или закон 388 г., или lex 18 de haereticis) и не исправившийся соответственным мнением, возмущает веру кафолическую и народ»¹⁶³⁹.

Пагубные последствия этих законов для еретиков ясны сами по себе: у последних было отнято право проповеди – одно из могущественнейших средств в руках их для влияния на народные массы. Отсюда, сопоставляя эти законы с предыдущими, можно сказать, что все эдикты Феодосия в отношении еретиков были направлены против неприкосновенности их личности, их жилищ и свободы слова. Иначе говоря, было отнято все, что составляет привилегии свободного гражданина в государстве.

В качестве оригинальной меры Феодосия, направленной вообще против всех еретиков и видимо с целью лишить их обаяния в глазах общества, остается упомянуть о постановке статуй. Предшественники Феодосия исключительно действовали гражданскими мерами, путем издания законов, которые, возможно, не всегда становились достоянием широких кругов общества. Феодосий изобрел новый способ, который своей наглядностью и общедоступностью мог одинаково убедить и простолюдина и образованного в том, какие чувства император питает к еретическим партиям. Так, по приказанию Феодосия на форуме, на том месте где погиб Арий, недалеко от сената, были поставлены высеченные из мрамора статуи Ария, Македония, Савеллия и Евномия. Эти бюсты возвышались только на три или два фута над землею. Цель постановки их – «ad notandum eorum perfidiam, ut a praetereuntibus steicore et lotio, exacratione contaminarentur»¹⁶⁴⁰, т. е. чтобы публично заявить о неверии ересиархов и дать возможность проходящим подвергать их всяким насмешкам, как напр.: оплевывать, обливать уриной, забрасывать навозом и т. п. Результатом было то, что проходящие стыдились признавать этих ересиархов своими учителями¹⁶⁴¹. Само собою понятно, что если эта мера и могла возбудить в образованном классе естественное негодование, то, несомненно, на низшие классы общества она должна была действовать отрезвляющим образом. Психология толпы такова, что последняя часто смеется и издевается даже над благородными проявлениями человеческого духа, лишь бы кто-нибудь показал этому пример. К сожалению, история не сохранила данных, насколько полезным оказалось придуманное

Феодосием наглядное обучение в истории борьбы его с ересями.

Теперь перейдем к обзору отношений Феодосия к отдельным ересям, именно к арианству, с которым Феодосию пришлось вести упорную борьбу, вокресившую на время эпоху Константина В., к родственным с арианством другим ересям и к манихейству, секте особенно подвергавшейся преследованию со стороны императора.

IV

Внешняя история арианства на Востоке – Состояние Церкви и религиозные споры – Деятельность Григория Богослова в Константинополе – Изгнание омиев и его результаты – Протест ариан – Анализ фактов по латинской рукописи № 495. Посольство Сапора – Собор 381 г. и анализ двух эдиктов – Собор 383 г. – Обзор дальнейших эдиктов Феодосия против ариан, аполллинариан, евномиян, манихеев и таскодогитов – История арианства на Западе: борьба Юстины с Амвросием – Деятельность Феодосия В. в пользу Западного никейства – Эдикты об отступниках от никейства – Следствия борьбы Феодосия В. с еретиками.

Знаменитая борьба христианских государей с арианской ересью, борьба, которая получила свой толчок при Константине В., далеко еще не затихла и во времена Феодосия, а напротив, была продолжена им с горячностью и с постоянною глубокою внимательностью к заветам, которые руководили царственным прешествником Феодосия. Весь цикл отношений Феодосия В. к арианам и сродным с ними сектам имеет для нас ту особенную важность и интерес, что в них отразился сам император со всеми своими недостатками и достоинствами, что в них император не ограничился изданием простых формальных эдиктов против еретиков, а вызвал к жизни забытую систему борьбы с еретиками, созывание Соборов, систему, которой начало дал еще Константин – этот постоянный образец для Феодосия.

Арианство на Востоке¹⁶⁴² ко времени царствования Феодосия успело пережить несколько фаз своего внутреннего и внешнего развития. Единое полноводное русло арианской догматики, вследствие естественного исторического процесса, выделило из себя несколько рукавов – религиозных партий, из которых одна уступала место другой в истории догматов, выполнив свое определенное историческое назначение. Несомненно, это разделение на партии было уже разложением арианства, грозило ему гибелью в будущем, а никейству

готовило торжество победы. Несмотря на это, арианство, принимая это слово в широком смысле, благодаря веротерпимости некоторых государей и часто покровительственному отношению их, как ариан по религиозным своим убеждениям, представляло еще во времена Феодосия сильную религиозную корпорацию, с которой нужно было считаться и которую можно было победить энергичною и постоянною борьбою словом и делом. Борцу за Никейский символ предстояла трудная задача, которая еще более усложнялась тем фактом, что партии, образовавшиеся в самом арианстве, отлились в твердую форму и пытались захватить в свои руки гегемонию над Восточной Церковью, что им и удавалось в отдельных случаях. Так, царствование Валента, непосредственного предшественника Феодосия, много способствовало усилению арианского влияния на Востоке. Арианин по убеждениям, Валент стал на сторону омиийской партии, которая заняла прочное положение в государстве. Под покровительством Валента омии совершили свою работу: они успели захватить многие видные кафедры и подчиняли своему влиянию Эдессу¹⁶⁴³, Самосат¹⁶⁴⁴, Антиохию¹⁶⁴⁵ и др. области. Смерть Валента была вместе с тем и падением господства омиев. На Востоке наступило, если так можно выразиться, религиозное междоусобие. Временное отсутствие всякой авторитетной власти и падение гегемонии омиев, умевших сдерживать в должных пределах догматические партии, подорвала здесь всякие опоры порядка и общественного мира. Долго сдерживаемый фанатизм разразился теперь во всей своей силе¹⁶⁴⁶. Партийное озлобление, не довольствуясь убедительностью слов, перешло к более сильному аргументу – насилиям. Когда Евсевий Самосатский ехал в Долиху для рукоположения православного епископа, «одна женщина, страдавшая болезнью арианства, с кровли дома бросила в него черепицу и ею раздробила ему голову, отчего он скоро перешел в лучшую жизнь»¹⁶⁴⁷. Религиозные волнения, обычный результат борьбы партий, особенно проявились в Константинополе. Город Константинополь, бывший главным центром и оплотом арианства в течение сорока лет со времени епископа Евсевия,

превратился в арианскую столицу: епископская его кафедра сначала была занята арианином Евдоксием, а потом Демофилом из Фессалоник, бывшим прежде епископом Берийским¹⁶⁴⁸. Права гражданства, которыми пользовались ариане в столице, и политика Демофила, направленная к объединению партий¹⁶⁴⁹, привлекли в нее и других. Здесь действовали не только омии, но и евномиане, македониане, новациане и др. догматические партии. Горячие религиозные споры о догматических разногласиях сделались насущною потребностью граждан. Споры вызывались не интересами сердца, а разума, для которого спор служил средством достигнуть внешних целей удачи и господства. Практическая сущность христианства была утрачена: казалось важнее доказывать троичность Бога, чем любить Бога всем сердцем; признавать подобие по существу Сына, чем следовать за Ним во смирении и самоуничтожении; защищать личность Св. Духа, чем приносить плоды Духа: мир, любовь, справедливость. Партия евномиан отличалась особенною страстью к диалектике, но зло не ограничивалось только одной ею, и диспуты о вере превратились в нечто комическое¹⁶⁵⁰. Грубовато, но чрезвычайно метко описывает Григорий Нисский последствия болтливости усердия. «Этот город, – говорит он, – наполнен мастеровыми и рабами, из которых каждый обладает глубокими богословскими познаниями и занимается проповедью и в лавке, и на улицах. Если вы попросите одного из них разменять серебряную монету, он расскажет вам, чем отличается Сын от Отца, если вы спросите о цене хлеба, то вам на это ответят, что Сын ниже Отца, а когда вы спросите, готова ли баня, вам ответят, что Сын создан из ничего»¹⁶⁵¹.

Упорное желание ариан стереть с лица земли ненавистную им никейскую партию заставило их покровительствовать и сектам других наименований, как солидарным с ними по своим конечным целям. Неудивительно, что еднотелителей осталась в Константинополе незначительная горсточка, да и та, оказавшись без пастыря, по выражению Григория Назианзина, бродила по горам, рискуя быть съеденной хищными волками¹⁶⁵². Незадолго до времени Феодосия на защиту угнетенных арианами

православных выступила такая знаменитая богословски образованная личность, как Григорий Назианзин.

Не по личному эланию взялся Григорий Б. за это трудное дело, но по просьбе пастырей и овец Константинополя, изнывавших в бессильной борьбе с арианами¹⁶⁵³. Григорий Богослов слышал в этой просьбе призыв Св. Духа¹⁶⁵⁴. В своей пылкой фантазии он созерцал иноверие, поверженное в прах силою его красноречия. В 379 г. он прибыл в Константинополь¹⁶⁵⁵. Горькая действительность встретила Св. Отца во всей своей наготе. Не успел он вступить в столицу, как последняя предложила ему угощение в виде камней¹⁶⁵⁶, чем и после того враги не скупилась угощать его¹⁶⁵⁷. Не устрасился этого Григорий Б., как не испугался и гордых надменных правителей, с которыми ему пришлось считаться на первых порах¹⁶⁵⁸.

Появление Григория Б. в Константинополе, можно предполагать, не произвело сильного впечатления вообще. Св. Отец пришел защищать веру, был красноречивым, но никогда не заботился о внешности, а между тем он должен был подвизаться в городе, который не ценил самых дорогих камней, если они были плохо отшлифованы. «Ожидали блестящего оратора, полного силы и твердости, а пришел уже согбенный болезнью старик с опущенными глазами, с лицом, полным следов внутренней борьбы и внешних недостатков, в бедной одежде»¹⁶⁵⁹. Такая внешность, естественно, не могла импонировать обществу. Но то, в чем оказалась бессильной наружность Григория Богослова, было успешно достигнуто внутренними качествами его духа. Григорий Б. поселился в доме одного благочестивого родственника и стал проповедовать в небольшом молитвенном доме, который со временем превратился в великолепный храм под именем Анастасии и стал памятником оживления никейского учения¹⁶⁶⁰. Деятельность Григория Б., его сила красноречия и необыкновенное мужество привлекали много слушателей и подняли упавший дух единосущников. Кафедра Анастасии стала свидетельницей как торжества православия, так и ужаса поступков, на которые не скупилась ариане.

Казалось, что несчастья всюду преследуют согбенного старца. Единственным и постоянным предметом проповеди Григория Б. служила тайна Божественной Троичности. И эта проповедь не обошлась без огорчений. Не только язычники смеялись над арифметическим Богом Григория Б., но даже из стада последнего были многие, которые не могли понять его учения, что Божественная Троица есть единица, и наоборот, и упрекали Св. Отца, что Он хочет ввести многобожие¹⁶⁶¹.

Но более тяжело Григорий Б. страдал от ариан. Возмущенные его проповедью и успехами ее, ариане вооружили против него монахов и чернь. В праздник Пасхи, когда Григорий Б. собирался совершить крещение над новопоступившими в чистую веру, неожиданно «из храма Св. Софии вышла пестрая толпа простых нищих, которые утратили всякое право на сострадание, монахов, которые имели вид козлов или сатиров, и женщин, которые ужаснее иных Иезавелей»¹⁶⁶². Эта толпа ворвалась в храм и причинила много бед: жертвенники были поруганы, прервано священнодействие, камни посыпались на епископа и священников, которые защищались одною только молитвою¹⁶⁶³.

Немало огорчений доставил Григорию Б. и Максим Циник, вооруживший против него как кафоликов, так и еретиков. Расположение Александрии, почувствовавшей за собою силу с момента признания Петра Ал. представителем никейства, дало возможность Максиму заявить претензии на Константинопольскую кафедру и даже добиться посвящения. Факт этот оказался невыгодным для деятельности Григория Б. С другой стороны, несомненно, ариане были очень обрадованы историей с Максимом как лишним случаем посмеяться над никейцами¹⁶⁶⁴. Равным образом темным пятном было и то разделение, какое существовало в православной общине вследствие антиохийской схизмы. Попытки Григория Б. примирить враждующие партии не увенчались успехом, а раскол, продолжавший царить между ними, невыгодно отражался на миссионерской деятельности Григория Б., настраивая скептически арианство к ней. Отсюда неудивительно, что не раз Григорий Б. пытался покинуть

негостеприимную столицу, уйти от нападков, но сознание важности предпринятого им подвига и надежда на успех удержали Св. Отца. И действительно, труды его скоро покрылись значительным увеличением никейской общины и той славой знаменитого проповедника, которая привлекла в бедный и тесный храм Анастасии толпы слушателей самых разнообразных верований.

В таком виде жило и действовало арианство Восточной империи, когда Феодосий был провозглашен императором. Война с готами на время отвлекла Феодосия от церковных дел. Покончив блистательно кампанию и приняв крещение от Асхолия, епископа Фессалоники, новый император в ореоле славы прибыл в Константинополь и здесь деятельно принялся за утверждение единосущия в Церкви. Как сторонник никейства, Феодосий В. прежде всего, разумеется, должен был завязать сношения с никейской партией Константинополя, представителем которой являлся Григорий Б. Первая встреча, кажется, прошла холодно. Григорий Б. не разгадал в Феодосии ревностного борца за никейские идеи: равнодушие Феодосия к еретикам и отсутствие карательных мер против них ввело в заблуждение Св. Отца, хотя последний видел, что Феодосий правильно верует в Св. Троицу¹⁶⁶⁵. События ближайших дней ясно показали, насколько был неправ в своих выводах Григорий Б. На другой день после своего прибытия Феодосий призвал к себе арианского епископа Демофила и предложил ему одно из двух: или принять Никейский символ, или оставить столицу. Когда Демофил отверг предложение императора принять никейскую догматику как неизменную истину, то Феодосий сказал ему: «если ты удаляешься мира и единомыслия, то я повелеваю тебе удалиться из мест молитвенных»¹⁶⁶⁶. Получив такой добрый совет, Демофилу ничего не оставалось сделать, как подчиниться императорскому приказу и оставить столицу. Борец за арианские убеждения как за истину созывает в последний раз свою паству в храм и обращается к ней с прощальным словом: «Братие! Писано в Евангелии: когда будут гнать вас в одном городе, бегите в другой (Мф. X, 23). Так как царь изгоняет нас из церквей, то знайте, что завтра мы

соберемся вне города»¹⁶⁶⁷. С этих пор ариане стали делать молитвенные собрания за стенами города. На первый взгляд представляется довольно странным, что большинство, каким несомненно было арианство, подчинилось меньшинству, т. е. никейству, не сделав даже попытки отстоять свои права, а особенно то, что Демофил, глава сильной арианской партии, покорно склонил свою голову пред авторитетом светского монарха: «То, что Демофил, восхищаются некоторые исследователи, без сопротивления отказался от звания константинопольского архиепископа – это не более, как случайно блеснувшие сквозь ноябрьский туман солнечные лучи, которые приятны для глаз, но не могут считаться за предвестников наступающего лета»¹⁶⁶⁸. Едва ли, однако, можно согласиться с таким освещением дела. Демофил не протестует, а спешит исполнить волю Феодосия далеко не потому, что считал это для себя нравственным обязательством, – суровая необходимость заставила его поступить так, а не иначе. В самом деле, что мог поделаться Демофил против сильной гвардии, окружавшей императора и готовой по одному знаку его броситься со всею храбростию на внутренних врагов? Глава омиийской партии имел достаточно мужества и твердости несмотря ни на что остаться верным своим убеждениям и вместе с Лукием, убежавшим из Александрии, переселился за городские ворота и там продолжал делать собрания.

Такой первый прием борьбы с арианством обличает в императоре ясное понимание им своей задачи и тех средств, которые лучше всего могут привести к ее осуществлению. Вот почему Феодосий начал не снизу, не с убеждения народа прекратить религиозные распри, а сверху – с главы арианской корпорации. И для чего требовалась бы, пожалуй, настойчивая и долгая работа, то теперь совершилось как бы по мановению волшебного жезла. Демофил был удален, и Константинопольская Церковь *eo ipso* превратилась хотя только *de jure* в Церковь, исповедающую никейскую догматику. Императору оставалось только продолжить начатое дело, заняться уже арианами-верующими, чтобы успех дела был гарантирован. И действительно, вслед за изгнанием Демофила

Феодосий деятельно приступил к очистке столицы от арианской накипи: церкви были отняты у ариан и отданы православным¹⁶⁶⁹. Ариане, как большинство населения Константинополя, стали жаловаться на такой безжалостный поступок Феодосия, но ничего не могли сделать против силы, которой поручено было охранять незыблемость распоряжений государя. Удаление Демофила поставило на очередь вопрос об избрании нового архиепископа для столицы. Симпатии порфириносца склонились на сторону Григория Б. Призвав последнего к себе, Феодосий объявил ему свою волю. Если это и не было неожиданностью для Григория, то во всяком случае ему казалось неисполнимым желанием императора. Дело в том, что ариане были сильно возмущены изгнанием Демофила и решились не «уступать, но удерживать за собою все, чем владели хотя бы случилось что и неприятное»¹⁶⁷⁰. Однако император убедил Григория Б., что он вполне надеется на свои войска. Настало 26 ноября (380 г.)¹⁶⁷¹, чреватое своими событиями. Утро было пасмурное. Храм Св. Софии предупредительно окружили воины в полном боевом вооружении. Толпы народа в крайнем возбуждении стекались к месту торжества. «Улицы, ристалища, площади, всякое даже место, дома с двумя, с тремя жильями наполнены были снизу доверху зрителями: мужчинами, женщинами, детьми, старцами»¹⁶⁷². Всюду раздавались стоны, слезы, крики ярости и отчаяния, и вся столица имела вид города, взятого приступом. Торжественный кортеж под прикрытием сильной охраны двигался к храму Св. Софии. Среди войска находились император и Григорий Б. Все было так необычно, что Григорий Б. не заметил, как он вступил в храм. Едва Феодосий и новый епископ вошли в храм, – рассказывает сам Григорий Б., – совершилось чудо. Тучи, покрывавшие небо и несколько омрачавшие праздник, разорвались и солнце своими лучами заиграло на священных предметах. «У всех прояснились лица и сердца»¹⁶⁷³. Поставление Григория Б. на Константинопольскую кафедру прошло без всяких инцидентов: военная сила была слишком внушительна, чтобы ариане могли рискнуть игнорировать ее. Так, благодаря тактике Феодосия, в столице

совершилось религиозное обновление при свете Никейской догмы и, что особенно важно, без кровопролитий, тихо, даже с радостью¹⁶⁷⁴: таков удел всех детально продуманных предприятий. Мирному течению важного религиозного переворота в столице много содействовал Григорий Б., проявивший в этом деле удивительную политическую прозорливость. Он хорошо понимал, что лучше всего можно победить ариан не силою, а корректностью и уважением к тем полномочиям, которыми они так недавно пользовались. Мудрая осторожность подсказывала, что, изгоняя ариан, необходимо избегать всего, что может вызвать излишнее религиозное трение и вооружить и без того озлобленных ариан. Случаев для этого могло представиться много, особенно при передаче церквей. Ариане, владея фактически церквями много лет, распоряжались церковным имуществом, но, по-видимому, не вели точных росписей доходов и расходов. Григорий Б. из уважения к священству еретиков умно не потребовал отчетов в церковных сокровищах¹⁶⁷⁵ и тем не дал повода к новым конфликтам, обычно острым там, где замешаны денежные счета.

Быстрое наступательное движение Феодосия против арианства, завершившееся полной победой никейства и изгнанием ариан из церквей Константинополя, естественно думать, должно было вызвать и обратное движение арианства против никейства. Трудно верить, чтобы ариане, владевшие много лет Константинополем и насчитывавшие своих адептов и среди придворной партии, сразу признали себя побежденными и не пытались разными мерами вернуть утраченное господство над Церковью. К сожалению, история не сохранила по данному вопросу безусловно точных и полных свидетельств. Известия о событиях, последовавших за изгнанием ариан, центрируются около личности Евномия и Амфилохия Иконийского. Так, Созомен¹⁶⁷⁶ рассказывает, что Евномий, удалившись из Константинополя, поселился в Вифинии, недалеко от столицы. Евномий стал как бы центром арианского движения. К нему приходили не только его сторонники, но и из других сект, чтобы испытать его и послушать речи, которые тогда очень славились. Слух о дивном ораторе дошел и до Феодосия, и последний

решил познакомиться с Евномием. Пласилла, заботившаяся о Никейской догме, не без основания боялась, что император может быть соращен Евномием. Ей удалось убедить Феодосия отказаться от своего желания. Таким образом, попытка арианской партии расположить к себе Феодосия не удалась. Само собою понятно, что никейцы должны были употребить все усилия, чтобы не дать восторжествовать арианству. В это время в Константинополь прибыло несколько епископов, видимо, для обычного приветствия императора, и между ними был Амфилохий Иконийский. Сохранился довольно легендарный рассказ, как Амфилохий наглядно доказал Феодосию всю преступность его желаний войти в сношения с арианами. Передают¹⁶⁷⁷, что Амфилохий приветствовал императора, но не воздал должной чести сыну. Это оскорбило Феодосия, который не замедлил сделать выговор Амфилохию. На негодование императора последний заметил: «Видишь, государь, как несносно для тебя бесчестие сына.... поверь ты, что и Бог всяческих отвращается от тех, которые хулят Сына Его едиnorodного...»¹⁶⁷⁸. Следствием этого вразумления было появление эдикта, запрещавшего еретикам делать собрания и вести диспуты о вере¹⁶⁷⁹. Вот и все, что знают церковные историки о происках ариан после их изгнания из церквей Константинополя. Откинув фабулу известий, которая сама по себе мало вероятна, получим голый факт, что положение было серьезным и что никейцы употребили все усилия, чтобы удержать Феодосия от сближения с арианами.

Серьезность положения и меры, принятые арианами, чтобы добиться расположения у Феодосия, достаточно определенно вскрывает латинская рукопись, находящаяся в Парижской библиотеке под № 495¹⁶⁸⁰. Она представляет собою автограф арианского епископа Максимиана и содержит: а) сочинение Илария De trinitate; б) две первых книги De fide Амвросия; в) акты Аквилейского Собора и г) замечания Максимиана, куда входит биография Ульфила, написанная Авксентием Доросторским, и сочинение Палладия. К сожалению, чтение рукописи, вследствие порчи текста, весьма затруднительно, а

потому выводы можно делать только относительные, на основании общей картины исторического момента.

Для эпохи Феодосия В. весьма ценным является двухкратное известие рукописи о путешествии готского епископа Ульфила в Константинополь¹⁶⁸¹, а именно – в редакции Авксентия и Максимиана. Авксентий рассказывает, что Ульфила, спустя сорок лет своего служения в епископском сане, по царскому приказу прибыл в Константинополь для диспута с какою-то новообразовавшейся арианскою сектою и, быть может, с псафирианами¹⁶⁸². Здесь он заболел и умер, и был торжественно погребен. Присутствие многих арианских епископов и ариан дает возможность Авксентию назвать Константинополь городом христиан или Христианополисом. Несколько иначе рассказывает Максимин. Он дополняет, что Ульфила прибыл в Константинополь с Авксентием, Палладием и Демофилом. Им удалось выпросить у Феодосия разрешение на Собор, но последний не состоялся ввиду протестов православных, которые настояли всеми силами, чтобы был дан закон, запрещающий созвать Собор и спорить о религии публично, частно или в каком-либо месте¹⁶⁸³. В заключение Максимин приводит два закона, изданных по рассматриваемому случаю: первым, от 16 июня 388 г.¹⁶⁸⁴, запрещалось публично спорить о религии и домогаться Собора; второй, напротив, представляет переделку миланского эдикта в пользу ариан, и дата его падает на 23 января 386 г.¹⁶⁸⁵

Спрашивается, к какому же моменту царствования Феодосия В. следует относить путешествие и смерть Ульфила? Точное определение даты, заметим, едва ли возможно, а потому и мнения ученых по данному вопросу сильно расходятся. На первый взгляд представляется наиболее естественным отнести путешествие Ульфила к 383 г., когда действительно были созваны на Собор представители разных партий. Но такое допущение сделать невозможно уже по одному тому, что, по рукописи, ариане добивались Собора, а в 383 г. последний был созван по императорскому указу. Вообще дата 383 г. в настоящее время учеными признается наименее вероятной. Вместо нее указываются две даты путешествия и

смерти Ульфилы, а именно: одними – 381 г.¹⁶⁸⁶, другими – 388 г.¹⁶⁸⁷ Первая дата нам кажется более исторически правильной по следующим основаниям: 1) церковные историки не указывают никаких следов исследуемого события в 388 г., тогда как о брожении ариан в 381 г. сохранились некоторые сведения (выше – Sozom. VII, 6); 2) После Собора 383 г. ариане были преследуемы и сильно ограничены законами. Допустить, что Феодосий в 388 г. решился повторить неудачный опыт 383 г. – прямо невероятно¹⁶⁸⁸; 3) Авксентий называет Константинополь Христианополем по количеству присутствовавших в нем ариан. Последнее более подходит к 381 г., когда только начат был поход против арианства, чем к 388 г., когда уже исполнилось 7 лет гонений и когда число ариан значительно уменьшилось. В 381 г. арианские епископы, покинув столицу, сконцентрировались недалеко от нее, а потому в необходимый момент действительно могли представлять собой внушительную силу; 4) Упоминание Демофила, Дамаса, как живых, указывает на время составления известия о путешествии Ульфилы не позднее 381–384 гг.; 5) Историческое положение вещей в 388 г. мешает признать эту дату. После 7 сентября 387 г. (Ср. Cod. Theod. VI, XXVIII, 6) Валентиниан прибыл в Фессалонику. Отсюда он послал посольство к Феодосию, и последний с частью сената прибыл в Фессалонику, откуда в июне 388 г. выступил против Максима. Хотя возможно, что он на короткое время приезжал в Константинополь, но это маловероятно, так как он имел часть сената с собою и готовился к войне. Трудно допустить, чтобы в таких обстоятельствах Феодосий мог пригласить арианских епископов для спора о вере и обещать им Собор; 6) Что же касается законов, которые, по-видимому, устанавливают дату – 388 г., то можно думать, что это позднейшая вставка какого-нибудь другого лица¹⁶⁸⁹. Не говоря уже о втором законе, присутствие которого довольно непонятно, и первый закон не стоит в тесной связи с известием рукописи. Так, напр., в редакции Максимиана запрещаются даже частные диспуты, а в законе – только публичные. В данном случае более подходит закон, передаваемый Созоменом (VII, 6)¹⁶⁹⁰.

Итак, на основании сказанного лучше допустить, что события, передаваемые рукописью, разыгрались в Константинополе именно в 381 г., хотя спешим оговориться, и эта дата не может быть признана безусловно точной за отсутствием дат в самой рукописи.

Если мы теперь сопоставим рассказ Созомена¹⁶⁹¹ о церковной борьбе в начале 381 г., не вполне вероятный, так как он исключительно центрируется в личности Евномия, – с известиями рукописи, то получим полную картину арианских движений, достаточно соответствующую рассматриваемому историческому моменту. Ариане, изгнанные из Константинополя, не потеряли еще надежды вернуть утраченное положение в Церкви. Всеми силами они, а особенно дворцовая партия, старались воздействовать на Феодосия в своих видах¹⁶⁹². Красноречие Евномия оказало большую услугу: оно заинтересовало даже Феодосия. В это время прибыл Ульфилас с Авксентием и Палладием по приказу, или лучше – приглашению царя для какого-то диспута о вере. Фонды ариан значительно поднялись. Спутникам Ульфила удалось получить от императора разрешение на арианский собор. И это вполне допустимо и может быть объяснено политическими соображениями. О соборе Феодосия просили готские епископы – представители того народа, который постоянно тревожил Восточную империю и с которым Феодосию выгоднее всего было жить в мирных отношениях. Отсюда можно думать, что политические соображения и заставили Феодосия сделать уступку арианам. Положение таким образом создалось очень серьезное, и неудивительно, что православные были «в великом страхе» и напрягли все свои силы, чтобы убедить Феодосия отменить разрешение собора. Следовательно главная опасность шла не от речей Евномия, а от дворцовой арианской партии, которая успела направить политику Феодосия в отношении к арианам в иную сторону. Прибытие готского царя Афанарика и заключение с ним союза уменьшило остроту готского вопроса и дало решительный перевес никейской партии. Новые политические горизонты и усиленные меры никейцев заставили Феодосия отменить разрешение

собора и даже издать закон, запрещавший собрания и диспуты о вере, чем и заканчивает Созомен свой рассказ о церковных смутах в начале 381 г. Только при свете рукописи и становятся понятными ссылки церковных историков на красноречие Евномия, как на великую опасность для православия, и на легендарный рассказ о хитрости Амфилохия Иконийского, которую он добился издания закона против ариан. Рукопись, таким образом, восполняет пробел, который чувствуется у церковных историков, так как они почти умалчивают о фактах естественного протеста ариан против их изгнания.

После быстрого разрешения арианского вопроса в столице дальнейшей задачей Феодосия было подействовать на уничтожение арианства и в провинциях. С этой целью 10 января 381 г. Феодосий издает на имя Евтропия, префекта претории, эдикт против еретиков, в особенности против ариан. В законе запрещаются всякие собрания еретиков, высказывается твердое желание, чтобы от самого слуха исчезли: «осквернение фотинианской заразы, яд арианского святотатства и преступление евномианского неверия». В заключение эдикт повелевает во всех городах возвратить церкви тем епископам, которые содержали Никейский символ¹⁶⁹³. С внешней стороны эдикт представляет перл законодательного творчества: «на нем, – говорит Broglie, – видна рука Григория Б., которая держала перо, и мысль Василия В., которая водила им»¹⁶⁹⁴.

Так как Феодосий не хотел, чтобы этот эдикт разделил судьбу эдикта 380 г. (XVI, 1, 2), то исполнение его было поручено особому лицу. Выбор пал на Сапора, которому Феодосий дал самые широкие права, опиравшиеся на общий закон, на специально возложенное на него доверие и на военные силы¹⁶⁹⁵. Сапор получил строгий наказ: «чтобы проповедников Ариева богохульства, как диких зверей, изгонять из святых храмов и передавать их пастырям доблестным и паствам благочестивым»¹⁶⁹⁶. Этот церковный переворот так осторожно и осмотрительно был выполнен Сапором, что нигде не произошло ни одного кровопролития, и религия императора сделалась достоянием всех восточных провинций. Единственно, маленькое недоразумение возникло в Антиохии, и то главным

образом на почве застарелой болезни – вражды между последователями Павлина и Мелетия. Тому и другому хотелось доказать свое православие пред военачальником. Произошел спор между ними. Кротость и призыв к полному миру, что политично сделал Мелетий, расположили к нему Сапора, который разрешил все пререкания, отдав церкви Мелетию¹⁶⁹⁷. Этот ничтожный конфликт явился только случайным пятном в мирном насаждении Сапором начал никейской политики Феодосия В. И действительно, история ничего не говорит о каких-либо противодействиях со стороны ариан: отсутствие стойкости всецело лежало в самом характере арианского учения, которое могло только удовлетворить холодный философский ум, тогда как никейское исповедание давало пищу и пылкому разгоряченному сердцу.

В своем стремлении вытравить арианскую ересь в государстве Феодосий не останавливается на полпути, а идет дальше. Он превосходно постиг ту истину, что только тогда Никейский символ будет утвержден, а ариане перестанут терзаться в диалектических тонкостях, когда во всей полноте будет раскрыто учение о личности Богочеловека. Для своей цели Феодосий воспользовался старым, уже испытанным средством, именно созвал Собор в Константинополе в мае месяце 381 г. с тайною надеждою, что на собраниях православного духовенства будет раздаваться голос истины и мудрости. Труды Отцов Собора, имевшие ближайшее значение в истории борьбы Феодосия с еретиками, прежде всего выразились в утверждении определенного Символа веры в особой никейско-каппадокийской формуле, которая санкционировала кафолическое учение о Боге Отце и Сыне и ввела новое учение о равной Божественности Св. Духа. Таким постановлением, очевидно, были осуждены как ариане. так и родственная им секта македониан, которая никак не хотела согласиться с учением об единосущии¹⁶⁹⁸. Равным образом на Соборе была осуждена ересь Аполлинария, который, как известно, в противовес арианам учил, что Сын Божий, воплотившись, воспринял тело и анимальную душу, но не воспринял духа человеческого, специфической особенности

человеческого существа, т. е. Аполлинарий доходил до отрицания во Христе человеческого ума. Свои общие суждения о ересь Отцы Собора высказали в особом правиле (1 пр.), где они подвергли анафеме ересь евномиан, аномеев, ариан или евдоксиан, полуариан или духоборцев, савеллиан, маркеллиан, фотиниан и аполлинариан. На этом дело и ограничилось. Отцы Собора не сочли нужным выработать церковно-практические приемы для обращения еретиков в лоно католической Церкви, а удовольствовались слишком формальным отношением к такому важному делу. Остается предположить одно из двух: или Отцы Собора прямо не знали, что им следует предпринять, или надеялись на силу и авторитет императорских указов против еретиков, втайне, быть может, радуясь своему освобождению от тяжелых миссионерских обязанностей. Не ожидая, пока Отцы Собора внесут что-нибудь новое в дело борьбы с еретиками, а может быть и не веря такую правоспособность их, Феодосий спешит доказать свое православие с преследовании еретиков по собственной инициативе. Так, наблюдая личные интересы, в том же 381 г. 19 июля Феодосий издает на имя Клихерия (comes Orientis) эдикт, направленный против ариан, евномиан и азциан. Этим эдиктом еретикам запрещалось строить где бы то ни было церкви, под угрозой, что в случае нарушения этого закона дома и поместья, в которых будут основаны еретические церкви, перейдут в собственность императорского фиска¹⁶⁹⁹. По окончании Собора Феодосий снова издал эдикт, в котором регламентировал постановления Собора и повелевал всем еретикам передать церкви католикам¹⁷⁰⁰. Вскоре, однако, стало более очевидным, что всех этих мер недостаточно. Правда, после Собора уже стал наблюдаться заметный отлив верующих из среды еретиков к Церкви католической, но брожение, поднятое еретиками, не утихало, религиозная мысль не хотела по заказу вылиться в те рамки, которые угодно было создать Феодосию. Суровая действительность чуть ли не каждый день вскрывала новые факты настойчиво продолжавшейся работы еретиков и наглядно говорила монарху, что нужно беспрестанно давить еретиков, чтобы достигнуть какого-нибудь положительного результата. За эту систему берется и Феодосий.

Пользуясь системой эдиктов в борьбе с ересями, как одним из радикальных средств. Феодосий вскоре должен был убедиться, что нельзя уничтожить ереси теми формальными мерами, какие правительство прилагало к устранению ненормальных течений вообще государственной жизни, например: к изменению системы налогов, урегулированию функций чиновников и т. п. Дело в том, что ересь была не только социальным явлением, но и религиозным. Правительству приходилось в данном случае считаться с внутренними убеждениями той или другой личности, а последние, как известно, мало изменяются одними внешними ограничениями. Эдикты могли как бы тисками сдавить еретиков, отравлять им существование, но они были бессильны перестроить мировоззрение их, заставить их веровать в то, что признает за истину император. Последняя цель могла быть достигнута только путем слова, путем приведения еретикам неопровержимых доказательств внутренней несостоятельности их учения. Лучшего способа для взаимных дебатов кафоликов и еретиков и нельзя было придумать, – как Собор. Вот почему Феодосий еще раз решил попытаться покончить вопрос с еретиками мирным путем и посредством соборных совещаний дать им и кафоликам возможность разобраться в догматических тонкостях, взяв за критерий истины догму, санкционированную II Вселенским Собором. Такой Собор, известный под именем Константинопольского, и был созван Феодосием в 383 г., и поводом к нему послужили, по свидетельству историков¹⁷⁰¹, возмущения ариан, протестовавших против изгнания их из молитвенных домов.

К сожалению, попытка унии оказалась выстроенной на песке¹⁷⁰². Одной из главных причин этого было то, что в это время кафедру столицы занимал епископ Нектарий, человек богословски необразованный, а потому совершенно неспособный принять активное участие в деятельности Собора и своим знанием помочь общему делу единения. Но этого мало. Нектарий, очевидно чувствуя свою полную компетентность, в принципе даже восстал против попытки, что сказалось на первых порах деятельности Собора. Всецело на Нектарии лежит

вина, что Собор, который мог занять важное место в истории борьбы с ересями, получил формальный характер.

В июне 383 г. в столицу прибыли епископы всяких вероисповеданий. Из омиев на Собор явился Демофил, как бы представителем аномеев был Евномий, а Елевсий Кизический стоял во главе македониан. Между прочим Григорий Б., узнав о Соборе, умолял имущих власть приложить все силы к умиротворению Церкви¹⁷⁰³. Еще до начала Собора Феодосий пригласил к себе Нектария и предложил ему руководство Собором. Лучшее средство, по мнению императора, восстановить единомыслие – это разъяснить спорный предмет, разделяющий церкви. Получив такой наказ от царя, Нектарий, замечает историк, долго думал, но, прибавим, оказался совершенно бессильным что-либо придумать. Однако, чтобы прийти к какому-либо выводу, Нектарий пригласил к себе для совета новацианского еп. Агелия. Неудачи, как злой рок, преследовали Нектария: благочестивый Агелий также не владел богословской эрудицией и не мог рассуждать о догматических вопросах. Дело принимало критический оборот, но, к счастью для Нектария, от некрасивого положения в глазах царя и общества спас его Сиссинний, чтец Агелия, человек богословски и философски образованный. Лично Сиссинний был против всяких прений на том основании, что последние, как показал исторический опыт, скорее способны посеять раздор между партиями, чем восстановить мир. Находя бесполезным и даже вредным тратить время на бесплодные споры, Сиссинний предложил Нектария для торжества истины другой более простой способ, именно подтвердить истину Никейской догматики свидетельствами древних церковных писателей, бывших до разделения церквей ересями, а затем уже спросить еретиков: «признают ли они показания древности или нет». Если еретиками дан будет ответ отрицательный, то предложить им предать анафеме учителей Церкви, а как скоро они откажутся сделать это, то можно рассчитывать, что народ, преклонявшийся пред древними учителями, изгонит их, а следовательно и ложность их принципов предстанет во всей наготе. Нектарий так обрадовался этому хитрому плану,

рассчитанному на безусловное поражение еретиков, что тотчас поспешил во дворец с благою вестью, что, наконец, он отыскал ключ к посрамлению ересей, который едва ли бы он нашел своими силами. Феодосий ухватился за это предложение Нектария и начал вести по нему дело с еретиками. На вопрос, принимают ли еретики показания древности, последние, конечно, не отреклись, а даже подтвердили свое полное уважение к древним учителям. Но когда Феодосий спросил еретиков: «следуют ли они им, как достоверным служителям христианского учения», то среди самих еретиков произошло крайнее разногласие уже по одному тому, что каждый еретик на древние книги смотрел по своему. Этим внутренним разделением, всегда губительным для успеха каждого дела, и воспользовался Феодосий. Он приказал всем епископам представить письменные изложения веры. Не подозревая коварного умысла, представители учений охотно дали императору точные кодексы вероопределений. Письменные исповедания веры были представлены Нектарием, Агелием, Демофилом и Евномием Кизическим. Из всех этих исповеданий до нас дошел только символ Евномия, известный под именем «Ἐλθεσις» Евномия¹⁷⁰⁴. Исповедание написано в сильных и темных выражениях с преобладанием полемического и отрицательного тона. О Сыне говорится, что Он преимущественно подобен Отцу (καὶ ἐξάρητον ὁμοιότητα), как образ и печать всех дел, речей и советов Отца; Св. Дух же называется неподобным Сыну, причем проводится мысль, что Дух Св. есть служебное орудие Сына. Было ли это исповедание написано Евномием ad hoc или же взято из его же сочинений, или из существовавших тогда формул, – нельзя установить с достоверностью¹⁷⁰⁵.

Феодосий же, видя бесконечную путаницу в религиозных воззрениях еретиков и сознавая себя бессильным привести все это разнообразие к общему знаменателю, решился на грубый поступок: он разорвал все исповедания, которыми вводилось разделение Св. Троицы¹⁷⁰⁶, а принял только те из них, которые согласно с ним проповедовали едйносушие¹⁷⁰⁷. Этот удивительный прием Феодосия убеждать, неожиданно, по-

видимому, для последнего дал благоприятный результат. Еретики подвергались порицанию со стороны даже своих приверженцев и разъехались, смущенные своею нетерпимостью друг к другу, которая, чего они и сами не могли не сознавать, значительно обессиливала, как бы отдавала их живыми в руки государственной власти. Произошел раскол между еретиками, и многие из них признали за более спокойное перейти к кафолической Церкви, несмотря даже на то, что главы еретических общин пытались письмами предупредить этот переход¹⁷⁰⁸. Так кафолики одержали блестящую победу над еретиками, обратив Собор в грубую насмешку над теми, которые могли по праву ожидать от кафоликов более серьезного отношения к их верованиям. Император и Нектарий со своими добрыми советниками думали, что они избрали самый верный путь, благоразумно уклонившись от прений с еретиками. Но к такому выводу только и могли прийти лица, совершенно незнакомые с тем, что отчасти влияние еретических учений на массы и обуславливалось именно искусной диалектикой многих еретиков. Бороться с еретиками нужно было равным оружием, а таким оружием и могла служить диалектика. Григорий Б. своими успехами в Константинополе, этом арианском гнезде, был исключительно обязан силе своего ораторского красноречия, своей блестящей диалектике. Отсюда Собору, если только ему были дороги интересы кафолической Церкви, не было нужды под видом опасности уклоняться от прений, а наоборот, употребить все усилия к тому, чтобы поразить своих противников именно в словесных состязаниях и таким образом влить яд сомнений в среду самих же еретиков. Заслуживает внимания то обстоятельство, что, судя по ходу дела, в сущности, Собора и не было. Император, как представитель Церкви, самолично вел дело выяснения подтверждения догматических истин. Нужно совершенно закрыть глаза, чтобы не видеть в этом присвоении Феодосием первосвященнических полномочий отражения римского священного права.

Мечтф Феодосия посредством Собора прямо покончить с еретиками не оправдались, а потому он снова возвращается к

системе эдиктов. Так, по окончании этого Собора Феодосий издал два указа против ариан, евномиан, аполлинариан и т. д., с какими указами мы уже сталкивались выше: одним запрещалось делать еретикам собрания в городах¹⁷⁰⁹, а другим даже в деревнях и повелевалось конфисковать молитвенные дома еретиков¹⁷¹⁰. Второй эдикт выставлен Созоменом¹⁷¹¹ как следствие Собора 383 г. В законе в первый раз упоминаются аполлинариане. Это обстоятельство показывает ясно, что закон был издан благодаря представлению, которое сделал Григорий Б. в письме к Олимпию, правителю Каппадокии¹⁷¹². Между прочим он писал, что аполлинариане собираются в Назианзе и что проезжие епископы, низложенные Собором восточных и западных, рукоположили им епископа, а равным образом добавил, что нельзя еретиков оставить безнаказанными. Вот почему в законе мы находим и аполлинариан рядом с другими еретиками. Этим приказом, замечает Созомен, еретики были устрашены и принуждены были переходить в православие. В следующем 384 г. Феодосий В. снова издает эдикт против евномиан, македониан и ариан. В этом эдикте император приказывает «без всякого ходатайства о милости»¹⁷¹³ изгонять жрецов, начальников религиозных еретических обществ и учителей. «Пусть они, говорит эдикт, живут в иных местах и совершенно отделяются от сообщества добрых»¹⁷¹⁴.

Мирное течение церковной жизни было нарушено крупным фактом – сожжением арианами дома еп. Нектария, что побудило Феодосия обуздать их дерзость изданием нового эдикта на имя Татиана, префекта претории¹⁷¹⁵. Этот эдикт, не предлагая никаких новых мер для борьбы с еретиками, весь направлен к тому, чтобы вскрыть пред обществом всю безнравственность поведения ариан, их способность пользоваться орудием лжи для достижения своих личных целей. И действительно, насколько дает право предполагать самый эдикт, ариане в это время присвоили себе на основании эдиктов то, что находили для себя наиболее выгодным, т. е., очевидно, право собираться. Думаем, что на почве этой и произошло столкновение ариан с кафоликами. Вот почему Феодосий и принужден был особым эдиктом заявить всем: «пусть знают, что

никакого подобного приказа не вышло *nostro sacrario*, т. е. от него». Отсюда всякий арианин, который, руководясь соображениями личной выгоды, будет распространять подобные слухи, должен быть обвинен во лжи¹⁷¹⁶.

Не с меньшим предубеждением чем к арианам, относился Феодосий и к аполлинарианам, имя которых стоит на многих эдиктах. Из специальных законов против них можно указать только на один, данный 10 марта 388 г. на имя префекта Цинегия. Своим появлением этот эдикт обязан исключительно Григорию Б. «Все тягостнее, – пишет он к Нектария, – в церковных бедствиях дерзость Аполлинаристов, которым, не знаю как твоя святость попустила присвоивать себе наравне с нами власть иметь свои собрания»¹⁷¹⁷. Григорий Б. не отрицает способности Нектария действовать на этих еретиков, а потому и просить его принять все необходимые меры и даже обратиться за помощью к царю. Отсюда, вполне вероятно, что энергия Феодосия, не проявлявшаяся благодаря жене Галле¹⁷¹⁸, державшейся арианства, снова была возбуждена прилежанием епископов Нектария и Григория Б. Сам по себе эдикт ничего нового не устанавливает. Так, он отнимает у аполлинариан *jus colligendi*, запрещает им иметь свою иерархию и приказывает изгонять их подальше от общества здравомыслящих людей¹⁷¹⁹. Иначе говоря, эдикт распространил и на аполлинариан те строгости, которым вообще были подчинены все остальные еретики.

Но из всех сект, развившихся на почве арианской софистики, более строгому суждению императора подлежала секта евномиянская, как более радикальная по своему содержанию, или лучше, – как секта строго арианская. Основатель ее Евномий Кизикский, бывший писец Аэция, как известно, отвергал идею таинственности в религии и учил, что Бог не может знать более о собственном существе, чем о нем может знать человек, что Сын не похож на Отца, кроме делания, что Дух Святой сотворен Сыном и т. д.¹⁷²⁰ Одним словом Евномий совершенно обесценивал и сводил к нулю христианское вероучение. Вот почему даже Грациан причислил евномиян к вреднейшей секте и потребовал удаления их из

церквей¹⁷²¹. Равным образом и Феодосий, не довольствуясь теми законами, которые касались в большей или меньшей степени всех вообще ересей, в 389 г. издает против евномиян весьма строгий и жестокий эдикт. В этом эдикте Феодосий лишает их двух гражданских прав: *jus testandi* и *jus militandi*. «Евномияне-скопцы¹⁷²², гласит эдикт, да не имеют права ни завещать, ни получать по завещанию. Мы желаем, чтобы в отношении всех, кого застанет закон живым, он соблюдался так, чтобы никто не защищался привилегией прошедшего установления, ибо после санкции нашего достопамятного изречения пусть не имеют права ни владеть, ни искать, ни даже оставлять наследства никому» (*non nomine principali, non fideicommissario* – душеприкащик, *non legatario* – участник завещания, *non tacito fideicommisso* – поверенный)¹⁷²³. Спрашивается, куда же должна была пойти собственность евномиян, кому достаться? Эдикт указывает очень простой и удобный способ: «все имения, о которых будет известно, что они таких еретиков, или будут их, как безнаследственные, да отчуждаются в средства нашего фиска»¹⁷²⁴. Лишение *jus militandi*, т. е. права нести военную службу, а значит вообще занимать государственные должности, схематично выражается в словах, с какими мы уже знакомы: «ничем в отношении к высшему да не владеет наравне с остальными»¹⁷²⁵. Но кроме этих слов в законах встречаются и прямые данные запрещения евномиянам нести военную службу. «У них, гласит один эдикт Аркадия (24 ноября 395 г.), по примеру божественного отца нашего и нами отнята возможность нести военную службу»¹⁷²⁶. Отсюда, не будет ошибки, если допустить, что эдикт, в котором Феодосий отнимает право военной службы у всех лиц, клейменых именем *infamia* был специально направлен против евномиян¹⁷²⁷. За это отчасти говорят: время издания эдикта – 5 мая 389 г., т. е. на другой день после обнародования эдикта против евномиян; и надписание того и другого эдикта – префекту Татиану. Мало того, Феодосий В. велел отправить в ссылку самого Евномия, когда узнал, что этот ересеначальник учреждает церковные собрания и привлекает к себе толпы народа, совращает легковверных чтением своих сочинений¹⁷²⁸.

В чем же, однако, заключается причина той строгости к евномианам, какую питал к ним Феодосий? По свидетельству Созомена¹⁷²⁹, она скрывалась в нечестии евномиан, которое самих ариан заставляло гнушаться общества евномиан, а особенно то, что евномиане совращаемых ими православных дерзали осквернять перекрещиванием. Впрочем, спешим оговориться, что к концу своего царствования Феодосий несколько изменил свое отношение к евномианам. Так, в 394 г. Феодосий издал эдикт, как сам говорит, *consilio pleniore*, которым уничтожил тяжкие постановления 389 г. «Мы недавно полагали, замечает эдикт, что должно объявить евномианам, чтобы ничего не получали и не оставляли по завещанию, какой эдикт мы теперь отменяем. Пусть они живут на основании общего права, пусть едят (завещания) одинаково и едятся наследники»¹⁷³⁰. Однако нельзя допустить, что Феодосий, наконец, стал сознавать всю бесчеловечность преследования людей за их религиозные убеждения. Если и можно чем объяснить перемену отношений Феодосия к евномианам, то только тем, что эдикт 389 г. против евномиан был обязан своим происхождением влиянию Татиана. Как известно, все почти законы, данные на имя этого слишком исполнительного чиновника, были отменены Феодосием, который постиг со временем жалкую натуру своего чиновника, готового во имя ненависти на всякие низости¹⁷³¹.

Как ни строги были законы Феодосия против ариан и родственников им сект, как ни сильна была его нетерпимость к этим еретикам, однако все это в сущности должно стушеваться пред теми отношениями, которыми подарил император манихеев и родственные им секты. Самое имя «манихей» в глазах Феодосия является синонимом чего-то ужасного, позорного, показателем недостойного человека. Спрашивается, какие факторы создали эту ненависть, где ее источники? Центр тяжести лежит, разумеется, в самом манихействе. Манихейство при своем распространении было признано христианской сектой, но на самом деле оно далеко от того, чтобы его можно было считать сектой, выросшей на почве христианского учения. Манихейство есть самостоятельная религиозная форма, почти тысячелетней давности, распространившаяся на востоке и

западе. Относясь к древнейшей и чистейшей форме гностицизма, вавилонскому офитскому учению, манихейство использовало все цветущие в начале III века гностические системы в Месопотамии и пограничной Сирии, именно маркионизм и вардесанизм, последовательно изложило их и усвоило, а потому и может быть названо чистейшей и богатейшей формой гностицизма. Но сказать, что манихейство – просто гностическая система – этого мало для определения содержания его. Манихейство в своем принципе зиждется на чистейшем паганизме, тогда как гносис лежит на христианском учении. Манес, когда создавал свою религиозную систему, не думал реформировать апостольское учение, а пытался только идеализировать зороастризм жрецов сассанидского государства. И только впоследствии, когда манихейство вышло за пределы Персии, оно вынуждено было в своих интересах приспособиться к христианским формам¹⁷³². Таким образом, христианство в системе манихейства явилось наслоением, отчего эта секта была лишена духа христианских сект и была более близка к языческо-христианскому эклектизму¹⁷³³, чем к арианству и сродным ему учениям. Самое резкое отличие ее от христианства заключается в том, что всей системе чужда идея искупления, которая одушевляет все учение христианства. В этом характере манихейства, его религиозной самостоятельности и может быть усматриваема одна из причин враждебных отношений к нему христианских государей. Кроме того, Св. Лев Великий, производивший нарочито исследование о лжеучении и религиозных действиях манихеев, вводит еще новые данные к определению и нравственного уровня последователей манихейской доктрины: “Documentis hestorum, – говорит он, – plenissime aperiur, nullam in hac secta pudiam, nullam honestâtem, nullam penitus reperiri castitatem, in qua lex est mendacium, diabolus religio, sacriticium turpido”¹⁷³⁴. Это указание Львом Великим на отсутствие нравственных устоев у манихеев и должно было послужить ариадниною нитью в отношениях к ним власти. Сюда еще не мешает прибавить и то, что манихеи не содержали своего учения тайно, как другие гностики, но

распространяли его открыто, пытались придать своему обществу организацию христианской первообщины.

Другая причина ненависти греко-римских государей к манихейству лежит в том, что эта секта вышла из персидского государства, с которым Рим находился в беспрестанных военных отношениях. Отсюда, естественно было смотреть государям на манихейское общество, как на общество заговорщиков, преследующих интересы персидской монархии, и, если хотите, даже как на шпионов, оперировавших в империи под флагом религиозных учений. Вот почему уже Диоклетиан в 296 г. издал закон против этой секты, по которому члены ее, если они были обыкновенного социального положения, присуждались к лишению имущества и обезглавливанию, а знатные – к ссылке¹⁷³⁵.

Эта ненависть к манихейству не исчезала ни у одного государя и, как бы по наследству, перешла к Феодосию. Не довольствуясь общими только наказаниями, т. е. запрещением собраний, ссылкой и т. п., которые протирались на последователей всех сект, Феодосий издает целый ряд эдиктов против манихеев, узаконивает строжайшие и даже жестокие меры.

Считаем не лишним заметить, что Феодосий в своих эдиктах высказывает полную уверенность, что под именем энкрадитов, апотактитов, гидропарастатов, саккофоров¹⁷³⁶, сектантов также гностического направления¹⁷³⁷, скрываются именно манихеи, а потому и всем этим сектам он налагает одно наказание с манихеями.

Первый строгий указ против манихеев был издан Феодосием в 381 г. 8 мая¹⁷³⁸, и почти весь посвящен изъяснению вопроса о лишении манихеев права делать завещания и получать по завещаниям (*jus testandi* и *jus donandi*), а одновременно с этим эдиктом онимает у манихеев право жить с прочими и власть устраивать собрания в городах и крепостях. Хотя этого права были лишены и евномиане, однако у манихеев лишение *jus testandi* обставлено более тягостными и жестокими условиями.

Общее положение этой меры может быть представлено в следующей форме: «Если бы какой-либо манихейнин или манихейнка перевели собственное имущество посредством составления завещания в пользу какой угодно личности или под предлогом щедрости, или под видом подарка, или если бы кто-нибудь из них сравнительно обогатился путем какой угодно формы возможного наследования, то, так как на основании признанного их нечестия мы отнимаем у них совершенно всякую возможность завещать и вообще жить по римскому праву и не позволяем иметь власть оставлять или получать какое-либо наследство, по обвинению в умысле, пусть имущество их присоединится к средствам нашего фиска»¹⁷³⁹. Если бы же удалось манихейнину каким-либо путем передать наследство супруге, или наоборот – родственнику, сыновьям – тоже еретикам, кому-нибудь за услуги или, наконец, подставной личности, то в таком случае Феодосий приказывает считаться с этим фактом так, как будто бы совершилась передача безнаследственного, которое, разумеется, должно было поступать в государственную казну¹⁷⁴⁰.

Лишение манихеев *jus testandi* Феодосию показалось слишком малым наказанием, и он спешит усилить этот и без того строгий закон именно тем, что простирает силу его не только на будущее, но и на прошедшее¹⁷⁴¹, вопреки всем сложившимся обычаям как римской, так и всякой человеческой юрисдикции. Известно, у всех народов и всегда каждый новый закон исключает ответственность пред ним за деяния, совершенные до его выхода в свет. Феодосий пренебрегает этим священным обычаем. Впрочем он соглашается с тем, что хотя «порядок небесных постановлений объявляет цену после исполнения священной заповеди», но он считает своим долгом специально придать силу этому закону в отношении тех, «кто со времени прежде данного закона никак не может удержаться от непозволенных и нечестивых сношений»¹⁷⁴². «Мы санкционируем, – объясняет далее Феодосий, – строгость настоящих установлений не только для примера утверждения закона, а для отмщения закона, так чтобы ссылка на время потеряла свою ценность»¹⁷⁴³. Спрашивается, об отмщении

какого закона и вообще на какой закон, как на прежде данный, так часто ссылается в этом эдикте Феодосий? Предполагать какой-либо закон подобного содержания, данный кем-нибудь из прешественников Феодосия, но не встретивший себе осуществления в жизни, нет никаких исторических оснований. Готофред полагает, что под этим законом отчасти, хотя ничего нельзя утверждать положительно, следует разуместь эдикт Феодосия 379 г. о Никейской вере, как вере государственной¹⁷⁴⁴. При таком понимании можно сделать следующее освещение эдикта против манихеев. Закон Феодосия о лишении манихеев *jus testandi* вступает в силу не со времени своего выхода, т. е. не с 381 г., а с 380 г. (XVI, 1, 2), когда был дан эдикт, в котором как бы *implicite* заключался эдикт 381 г. Иначе говоря, все завещания, исполненные или только намеченные с 380 г., эдиктом 381 г. признаются для манихеев недействительными, так как эти еретики оказались виновными в нарушении и пренебрежении императорского эдикта о Никейской вере, как о государственной, а следовательно и общеобязательной, подобно и другим гражданским законам. Впрочем возможно дать и несколько иное толкование, исходя из того, что в эдикте сам Феодосий ставит точкою отправления своего узаконения законы, изданные его родителями. Под этими законами возможно только разуместь эдикт Валентиниана и Валента 372 г. (Cod. Theod. XVI, V, 3)¹⁷⁴⁵. При таком освещении еще более, само собою понятно, расширяется область приложения закона. Последнее толкование можно признать более справедливым, так как в законе от 380 г. не отчетливо запрещаются собрания еретиков¹⁷⁴⁶.

Представленная нами строгость закона о лишении манихеев *jus testandi*, однако, не имела безусловного характера. В эдиктах Феодосия встречается указание двух случаев, при которых закон отнятия у манихеев права делать завещания и получать по ним значительно сокращен в сфере своего применения и до известной степени провозглашает снисходительность.

Так, Феодосий разрешает детям манихеев получать собственность от своих родителей, хотя только в том случае,

когда дети не причастны к манихейской ереси. «Наследование отеческих и материнских имуществ, гласит эдикт 381 г., предоставляется только тем сыновьям, которые, хотя и произошли от манихеев, однако по чувству стремления к собственному спасению, отстали от собраний, той жизни и исповедания, свободны от такого преступления, перешедши на сторону святой религии»¹⁷⁴⁷. Равным образом Феодосий несколько смягчает свое постановление о *jus testandi* для манихеев уединенных (*solitarii*). Этим именем Феодосий В. называет тех манихеев, «которые под предлогом уединенной жизни избегают общества добрых, а избирают тайные собрания нечестивых»¹⁷⁴⁸. Мирясь с такими манихеями уже за одно то, что они не стараются разносить заразы¹⁷⁴⁹, Феодосий разрешает им оставлять наследство "*своим*", но не по нравам, а по природе, или родственникам¹⁷⁵⁰. В случае если бы не оказалось законных наследников, то даже и уединенный манихей не имеет права распорядиться своим имуществом по желанию, а должен был предоставить его в императорский фиск¹⁷⁵¹. Отсюда мы можем сделать тот вывод, что пропаганда еретического учения в глазах Феодосия была преступнее самой принадлежности к ереси, чем ясно устанавливалась количественная, так сказать, точка зрения на ересь. Пропанды же Феодосий боялся, возможно, потому, что всякая агитация, какого бы то ни было учения, производила внутреннюю смуту и приближала вконец расстроенное государство к полному краху.

Отнятием у манихеев *jus testandi* Феодосий не ограничил свою строгость к этим еретикам. пылая ревностью вывести ненавистное для всей империи манихейство, император прибег даже к такому радикальному средству, как смертная казнь. В эдикте от 382 г. 31 марта на имя Флора Феодосий приказывает энкратидов, саккофоров, гидропарастатов, т. е. тех, которых он отождествлял с манихеями, наказывать: «*summo supplicio et inexpiabili poena*», т. е. высшей карою, непрерывным наказанием или смертною казнью, причем с сохранением закона об имуществе преступников: имущества должны перейти в государственную собственность¹⁷⁵².

В том же эдикте, в § 2¹⁷⁵³, упоминаются квартодециманы, т. е. праздновавшие Пасху не по установлению Никейского Собора. Их Феодосий считает заслуживающими смертной казни наряду с манихеями за одно только, что «они доходили до *таких ужасов*, что праздновали пасху не в указанное время»¹⁷⁵⁴. Как далека была эпоха Феодосия от истинной гуманности и близка была к жестокости эпохи Нерона: смертная казнь налагается императором за простое отличие в дне празднования Пасхи! Феодосию странным образом казалось, что это отступление нарушало общественный порядок: желание искоренить ереси сделало его более чем близоруким. Впрочем нечего удивляться: Феодосий Младший, оставаясь верным заветам Феодосия В., договорился в своих эдиктах еще до большего. Он утверждает, что те, кто почитает Пасху не в одно время с нами, почитает иного Сына Божия, чем мы¹⁷⁵⁵.

Кроме этих крупных и жестоких мер, т. е. лишения *jus testandi* и объявления смертной казни, мы находим еще в эдиктах Феодосия и более мелкие. Так напр., эдиктом 381 г. запрещалось манихеям «в городках и славных городах» учреждать обыкновенные гробницы для похоронных мистерий, что, очевидно, входило в составную часть манихейского культа¹⁷⁵⁶. Равным образом этим эдиктом запрещено было манихеям скрываться под разными названиями и ссылаться на них, как на оправдательный документ. Причиной последнего распоряжения было то обстоятельство, что манихеи обыкновенно отказывались от принадлежности к манихейству и выставляли себя энкратидами, саккофорами и т. п., и старались таким образом избежать справедливого приговора суда¹⁷⁵⁷.

Из всех сект более мягко Феодосий относился к таскодрогитам. Считая вполне законным свое желание препятствовать проявлению всякой ереси как учения, идущего наперекор его прямым узаконениям, Феодосий также смотрит и на таскодрогитов, но в то же время находит возможным быть к ним более снисходительным. В эдикте от 20 июня 383 г., данном на имя викария понтийского диоцеза, Феодосий сохраняет за таскодрогитами право жить в своих жилищах и повелевает разгонять этих еретиков только тогда, когда они дерзнут

устроить собрания¹⁷⁵⁸. Впрочем такое относительно милостивое расположение Феодосия к таскодрогитам обуславливалось самым характером этой секты, слишком безвредным, чтобы можно было опасаться от нее плохого для государства. Свое название таскодрогиты, близкие вообще к квинтилианам, пепузианам, получили оттого, что во время молитвы полагали указательный палец на нос и вместе с тем закрывали рот рукою, ссылаясь на слова 140 псалма, ст. 3, и сохраняли молчание пифагоровской пустыни¹⁷⁵⁹. Само собою понятно, что было бы бесчеловечно подвергать смертной казни тех, кто хотел молиться Богу, хотя бы уродливым способом

Борьба Феодосия с еретиками, отлившаяся в строго определенные формы на Востоке, не прошла бесследно и для Запада. Отголоски ее звучали здесь и повлекли за собою крупные изменения в положении ариан и манихеев.

История арианства на Западе выразилась несколько иначе, чем на Востоке. Так, арианство на Западе не имело того значения, как на Востоке, не было предметом могучего, захватывающего интереса и, благодаря законам, потеряло многие черты церковного общества. Правда, арианские религиозные убеждения отдельных лиц не преследовались, но было запрещено открытое богослужение и публичная экзистенция, соответственная религиозному толку¹⁷⁶⁰. И только принцип религиозной свободы, провозглашенный Грицианом¹⁷⁶¹, дал первый толчок арианскому движению, а развитию и усилению его помогли Валентиниан и Юстина.

В то время, как на Востоке волною разливалось движение против ересей, на Западе, наоборот, всплыло на поверхность жизни арианство и пыталось добиться права на свое открытое существование. Арианская партия нашла себе достаточную опору в императрице Юстине, по убеждению арианке, которая в таком же духе действовала и на своего сына. Полагают, что мотивом перехода Юстины на сторону ариан послужило соперничество между двумя царскими дворами: то, что нравилось одному, не находило отклика в другом. Естественно, что Юстина по духу противоречия вздумала противопоставить никейству Грациана свое арианство¹⁷⁶². Дворцовые интриги,

таким образом, явились одной из причин арианского протеста на Западе. Но если на Востоке арианство могло считать себя почти равным по силе кафоличеству, то на Западе ему с первых шагов пришлось сознаться, что борьба далеко не равная, так как со знаменем «никейство» выступил народ и сильный его защитник – Амвросий М. Не мешает заметить, что самый характер борьбы Юстины против никейства еще более усиливал это неравенство. Так Юстина и ее советники поступали со смесью насилия и нерешительности, что характеризует слабую и лишенную доверия власть¹⁷⁶³. И это отсутствие устойчивости в политике наперед уже определяло, на чьей стороне будет победа.

Борьба Юстины за арианство обнимает 385 и 386 гг.¹⁷⁶⁴, из которых каждый знаменует особую фазу с отличным завершительным результатом¹⁷⁶⁵. Прежде всего в 385 г. незадолго пред Пасхою Юстина обратилась к Амвросию с просьбою уступить ей и арианам одну базилику, которая находилась пред воротами города, чтобы там совершить Пасху по арианскому обряду¹⁷⁶⁶. Валентиниан сам выразил эту просьбу Амвросию, но последний, ревнивый к кафолическому благочестию, «отказался от всяких переговоров или сделок с приверженцами сатаны и с скромной твердостью заявил о своей решимости скорее умереть мученическою смертью, чем согласиться на святотатство»¹⁷⁶⁷. Юстина не унималась. Она потребовала новую большую базилику внутри города. Последовал еще более решительный отказ. Начались народные волнения. Двор увидел свое бессилие, но было уже поздно. Весь город пришел в движение: арианские священнослужители рисковали появляться на улицах. Страсти все более разгорались. Решено было употребить в дело военную силу. Войска получили приказ занять базилику, бывшую предметом спора. Амвросий встретил войска с грозным словом отлучения, если последние вздумают исполнить приказ царя. Массы народа готовы были грудью защищать своего епископа. Так, попытка не удалась, и Юстина принуждена была смириться, хотя только на время: слишком она была оскорблена, чтобы

могла скоро позабыть обиду, нанесенную ей триумфом Амвросия.

Потеряв веру в возможность добиться успеха силою, Юстина решила другим путем добиться свободы вероисповедания, именно путем законодательных актов, обеспечивающих арианам эту свободу. В 386 г. составление акта такой чрезвычайной важности было поручено Беневолу, «начальнику излагателей закона», с точным приказом утвердить арианское вероисповедание. Будучи кафоликом, Беневол категорически отказался своими руками подрывать строй кафолической Церкви. Дело было поручено более покладистым людям¹⁷⁶⁸. Результатом всего этого было издание эдикта 23 января 386 г. Этим законом Валентиниан представляет право собираться всем, кто признал постановления Ариминского и Константинопольского Соборов. Всех, кто будет препятствовать подобным собраниям, эдикт объявляет виновниками церковных смут и оскорбителями величества, а потому и угрожает им смертною казнью (*sanguine sint supplicia luituri*)¹⁷⁶⁹. Закон не имел в виду решительного перевеса омиев над православными, да это и невозможно было¹⁷⁷⁰. Но этим эдиктом была возобновлена прошлогодняя просьба, только облеченная величием народного могущества, представителем которого в глазах римских юристов являлся император¹⁷⁷¹. Теперь общим законом представлялось арианам право владеть церквями наравне с православными. Однако такая веротерпимость не встретила сочувствия со стороны Амвросия, который счел необходимым словом и делом стать в оппозицию закону. Амвросию была объявлена ссылка, но народ решил грудью защищать своего архипастыря¹⁷⁷². Новый конфликт между церковною и светскою властью разрешил, к неудовольствию последней, Максим, который явился защитником православия и низвергнул владычество Валентиниана. Последнему пришлось искать помощи у Феодосия. Дело вступало в новую фазу развития: арианству, что было ясно для самого даже недаленовидного, грозил близкий крах. Так и случилось.

Прибытие Валентиниана на Восток было началом поворотного пункта в истории западного арианства и вообще

ересей. Строгий ортодоксал, Феодосий прежде всего постарался обратить своего соправителя на путь истины и только под этим условием решался взять на себя дело восстановления его на троне Римской империи¹⁷⁷³. Эта трудная операция прошла без всяких осложнений, с одной стороны, потому что Валентиниану было более чем невыгодно противоречить своему могущественному покровителю, а с другой стороны, и потому, что скорая смерть матери лишила его слабую волю нравственной поддержки. И насколько удалось это лечение Валентиниана, вскоре обнаружилось на деле. Пред выступлением в поход против Максима Валентиниан, бесспорно, под давлением Феодосия¹⁷⁷⁴ издал эдикт (14 июля 388 г.) против ересей на имя Трифолия, префекта Италии. Этим законом Валентиниан запрещает всем без различия сектам делать собрания, строить церкви и алтари и совершать таинства под угрозой смертной казни (*supplicium*)¹⁷⁷⁵. Так, своими руками Валентиниан подписал смертный приговор веротерпимости и вступил на путь политики, признанной за истинную Феодосием. Судьба ариан, а с ними и других еретиков, была решена на Западе: теперь уже и не могло быть речи о возврате к старым, но добрым для них временам. Было бы бессмысленно ожидать, что тот Феодосий, который упорно вытравливал ереси в своем государстве, будет милостив к Западу. И действительно, во время своего пребывания на Западе Феодосий продолжал здесь так же действовать, как и на Востоке. Церковные историки свидетельствуют, что Феодосий, уничтожив тирана, с триумфом вошел в Рим и устроил церковные дела в Италии¹⁷⁷⁶. Предполагают, что в данном случае они намекают на уничтожение Феодосием арианства¹⁷⁷⁷.

Не оставлял Феодосий без своего заботливого внимания и других ересей Запада. Так, он издал два эдикта, направленные против манихеев. В первом эдикте, данном 17 июня 389 г. на имя Альбина, префекта города (Рима), Феодосий приказывает изгонять манихеев из всех мест вселенной, а в особенности из города Рима¹⁷⁷⁸ и отнимать у них *jus standi* и *jus donandi*¹⁷⁷⁹. Второй эдикт был обнародован Феодосием за два месяца до ухода Феодосия из Италии, именно 19 мая 391 г., и притом с

довольно странной надписью: «Exemplum sacrarum literarum»¹⁷⁸⁰. Он повелевает изгонять еретиков, т. е. манихеев¹⁷⁸¹, из соседних Риму городов¹⁷⁸² и ни под каким предлогом не допускать их собраний.

На этом эдикте и прерывается деятельность Феодосия против еретиков Запада.

Судя по историческим данным, в количественном отношении Феодосием было немного привнесено в историю борьбы православия с ересями Запада, но и в этом немногом заключалось многое. Правда, Феодосий успел издать только три эдикта, но если бы он обнародовал и больше эдиктов, то все-таки последние не изменили бы и не прибавили бы ничего существенного к той оппозиции, в какую государство стало в отношении к ересям. Важно не издавать бесчисленные эдикты, а одним властным словом поворотить русло жизни в ту или другую сторону. И это действительно сделал Феодосий. Могучий орлиный полет, задуманный Юстиною во имя свободы совести, но исполненный неумелою рукою, по-женски, Феодосий сковал тяжелыми цепями, которые уже невозможно было разорвать. Светлая эра веротерпимости, к чему могла бы привести попытка Юстины, прервалось на самом начале, не создав ничего хорошего, кроме воспоминания для будущего. Феодосий по своему оценил момент и заставил Запад следовать за Востоком, принять грубую форму нетерпимости к религиозным убеждениям, какую с таким успехом насаждал восточный император в своей империи. Солидарность обеих половин империи в религиозной политике была достигнута. Западу оставалось только приспособливаться к тем началам, которые угодно было Феодосию заложить как фундамент церковно-политической жизни. И это сделали не эдикты, а то что Феодосий направил кругозор Валентиниана в сторону, обратную той, которую развивала в нем Юстина. Самые же эдикты являлись только наглядным показателем того, что Запад стал как бы в подчиненное отношение к Востоку, что Феодосий, несмотря на присутствие слабого Валентиниана, оказался единственным регулятором всех проявлений жизни Запада. Так,

Феодосий взял Запад под свою опеку и, как строгий опекун, спешил через Валентиниана сделать его похожим на Восток.

Но этого мало. Валентиниана победила Никейская догматика, а с нею победила и вся Западная Церковь в лице защитника никейства – Амвросия. Церковь смело могла сказать себе, что это ее первая полная победа над государством¹⁷⁸³. И если эта победа Церкви не подчинила государство, то она все-таки была залогом новых будущих побед вплоть до государства пап.

Для цельности картины отношений Феодосия к еретикам считаем необходимым коснуться тех мер, какие предпринимал Феодосий для предупреждения перехода из православия в кадры еретиков.

Все здание отношений Феодосия к еретикам было бы незаконченным, если бы он ограничился только еретиками и нисколько не постарался бы уберечь и христиан от заманчивых еретических учений, хотя бы и насильственными путями. Действительно, Феодосий как нельзя лучше сознавал, что мало только заразных больных еретиков выделить и постепенно убивать яд учения в них самих, а что нужно, так сказать, дезинфицировать и здоровое общество, нужно предусмотреть и предупредить случаи заболевания здоровых членов католической Церкви. И что же мы находим? Каждый христианин, оставляющий Никейскую веру и присоединяющийся к тому или другому еретическому обществу, в глазах Феодосия является достойным наказания наравне с самым опасным еретиком, уже по тому самому, что пример его должен был пагубно действовать на общество, которое всегда легче увлекается осязательным, чем только воображаемым. Итак, с точки зрения Феодосия, отступник от католической веры, совершивший это постыдное дело в его царствование, и вообще еретик, выражаясь юридически, «по давности», – ничем не отличаются друг от друга, а значит и заслуживают одного наказания.

В частности из главы «De apostatis» можно указать два эдикта, которые были изданы Феодосием для предупреждения случаев разбираемого рода.

Первый эдикт собственно касается перехода христиан в манихейство. «На тех христиан, которые пожелали следовать нечестивым тайнам манихеев и преступному удалению куда-либо, да падает всегда и постоянно то наказание, которое предписал, по божественному праву, Валентиниан (здесь, очевидно, разумеется закон XVI, V, 3 Cod. Theod., где предписывается отбирать имущество манихеев в государственную казну), или что постановили ничуть не менее часто наши декреты. Виновников же этого направления, которые склоняли непостоянные умы в свое общество, да постигнет та же участь, как и преступников этого рода, ибо мы определяем, чтобы по действию судей и качеству преступления, налагались вне правила более тяжкие наказания на нечестивых совратителей в это преступление»¹⁷⁸⁴.

Этот неясный и неопределенный закон, поскольку он вводил широкий произвол, предоставляя судьям право устанавливать наличность отступления от религиозной истины по своему усмотрению, был более определенно раскрыт Феодосием В. в эдикте 391 г. Здесь Феодосий вполне отдельно повелевает, чтобы все осквернившие святое крещение (*haeretica superstitione* -добавляет Gothofredus) были отлучаемы от общества, лишаемы права делать завещания, иметь свою долю в наследстве и писаться наследниками¹⁷⁸⁵. Иначе говоря, отступники, как еретики, по смыслу законов Феодосия, подлежат ограничениям в гражданских правах, какие тесно были связаны с понятием римского гражданина.

Но зная отлично, что эти законы об отступниках легко могут обратиться в средства мщения в руках чиновников их личным врагам, а также могут повести к шантажу для низкопробных людей, Феодосий В. требует в случае обвинения какого-либо христианина в переходе в еретичество самых точных и притом публичных доказательств, а не простой ссылки, что де такой-то осквернил святое крещение¹⁷⁸⁶.

Ясно, и в защите христианина от влияния ересей Феодосий постарался принять меры, которые, с одной стороны, могли удерживать христиан страхом тяжелой ответственности от желания проникнуть в заманчивые тайны еретических обществ,

а с другой стороны, и самих еретиков должны были поставить на приличное расстояние от христиан¹⁷⁸⁷.

Бросая ретроспективный взгляд на те меры, к которым прибегал Феодосий в отношении еретиков, мы приходим к такому заключению, что они базисом своим имеют главным образом государственную почву, что они жестоки для государя-христианина, что они имели в виду лишить еретика того священного звания «римский гражданин», которое так высоко ценилось в греко-римской империи, нисколько не задаваясь целью пересоздать миросозерцание еретиков по тому или другому типу. Конечно, нельзя отрицать и того, что все меры Феодосия преследуют в своем первом основании религиозную нивелировку подданных по одному религиозному шаблону, созданному самим императором. И власть, как мы видели, нисколько не стеснялась в выборе средств для достижения этой цели, предполагая, очевидно, что чем тяжелее наказания, тем вернее успех предприятия. «Трудно психологически понять, как в течении каких-нибудь двух-трех поколений христиане забыли о своих прежних страданиях за веру, о горячей борьбе за свободу совести и многочисленных мучениках. Они совершали торжественные моления на гробах мучеников, говорили похвальные речи в память их и в то же время одобряли современное мученичество за веру. История человечества едва ли знает примеры других более и грубых, и резких противоречий»¹⁷⁸⁸. Впрочем, вся жестокость законов Феодосия против еретиков осталась, по свидетельству историков, только на бумаге, никогда не была осуществлена в жизни во всей полноте, так как, по их мнению, она преследовала одну только цель – страхом наказаний обратить еретиков в лоно Церкви Христовой, а в самих христианах воспитать отвращение к еретическим обществам, как антирелигиозно-государственным. Так, церковный историк Созомен о Феодосии прямо говорит: «к законам (данным против еретиков после Константинопольского Собора 383 г.) он присовокупил и тяжкие наказания, не приводя, однако же, их в исполнение, потому что хотел не наказывать подданных, а только привести их в страх, чтобы они одинаково с ним мыслили о Боге»¹⁷⁸⁹. С таким освещением дела никак

нельзя согласиться¹⁷⁹⁰ уже по одному тому, что фактически мера Феодосия не только не достигла бы цели, но, пожалуй, привела бы к обратным результатам. Рано или поздно еретики поняли бы тактику Феодосия не наказывать, а только устрашать их, а потому со временем перестали бы обращать внимание на все эдикты императора. Отсюда, работа Феодосия была бы совершенно не нужной, простою тратой энергии и времени. И чтобы приняться за такую работу, нужно было быть идеалистом, а не практиком, каких был Феодосий. Другой историк Сократ еще более ясно и определеннее трактует о реальных отношениях Феодосия к арианами и другим еретикам, свидетельствуя, что дело и слово Феодосия далеко не солидарны. «Царь Феодосий, – говорит Сократ, – не преследовал ни одной из ересей, кроме ереси Евномия, которого он сослал в заточение... Других он не гнал и не принуждал к соединению с собою, но позволил всем делать особые собрания и в исповедании христианской веры держаться того мнения, какое кто имеет. Прочим дано было позволение устроить молитвенные дома вне городов...»¹⁷⁹¹. Но эти слова Сократа идут вразрез со всеми эдиктами Феодосия, и потому им нельзя придавать значения объективной истины. Естественнее предположить, что Сократ весь был проникнут желанием идеализировать для потомства суровый образ Феодосия, стремившегося принести много пользы Церкви путем репрессалий. Впрочем, спешим оговориться, что если и нельзя принять на веру показаний историков, то все-таки возможно допустить, что эдикты Феодосия далеко не со всею полнотою проводились в жизнь. Причина этого лежит не в самом Феодосии, а в тех чиновниках, на долю которых выпадала тяжелая обязанность разыскивать еретиков и наказывать их. В пользу этого уже говорит факт повторения одних и тех же эдиктов. И в самом деле, какой был смысл Феодосию повторяться, если бы однажды данный эдикт сохранял всю свою силу и значение? Во всяком случае можно утверждать, что префекты Постумиан, Цинегий и Руфин смотрели сквозь пальцы на еретиков, хотя и нельзя установить, какими они руководились побуждениями¹⁷⁹². Неудивительно, что Феодосию приходилось

иногда даже напоминать своим сотрудникам об их обязательствах и угрожать наказанием за игнорирование¹⁷⁹³. Далее, не имея фактических данных о произведенных Феодосием массовых гонениях на еретиков, можно даже допустить большее, что все ужасы наказаний, которыми дышат эдикты Феодосия против еретиков, скорее были вызваны желанием императора защитить христиан, пресечь заразу ересью на будущее время и тем самым дискредитировать ту или другую ересь в ее существе. Как знаменитый административный ум, Феодосий В., конечно, должен был рассчитывать, что стоит остановить приток горючего материала в еретические общества, что стоит только создать из страха перед наказаниями неосязаемую стену для христиан, изолирующую их от еретиков, и всякое еретическое учение само собою заглохнет. Для ясности, еретическое общество можно сравнить с организмом. Всякий организм существует только до тех пор, пока идет процесс усвоения организмом питательных элементов. Прекращается это условие – и организм умирает. Так отчасти и во всяком обществе: пока существует приток в него свежих сил, оно живет и развивается, но лишь только этот доступ уничтожается сам собою или насильственным образом, как общество начинает мало-помалу сходить со сцены. Этого и хотел добиться Феодосий Великий.

Спрашивается теперь, что Феодосий принес нового в борьбу с еретиками сравнительно с сложившимися приемами при его предшественниках? Констатировав факт непоследовательности эдиктов Феодосия против еретиков, их какую-то разорванность один от другого, постоянную повторяемость, тем не менее мы должны заметить, что эти качества бросаются в глаза при изучении эдиктов в синхронистической их связи. Наоборот, если мы возьмем меры Феодосия против еретиков вне их временного отношения и поставим их в логическую концепцию друг с другом, начиная с простого запрещения делать собрания и кончая смертной казнью, то нам станет ясно, что принцип гонения, как бы сам собою, был уже проведен Феодосием, что последним была дана если и не строго координированная система гонений, то во

всяком случае теория гонений. Применение на практике этой теории должно было уже явиться делом времени и личных симпатий того или другого правителя. Так оно и было. Распоряжениями Феодосия и воспользовался его соправитель и соперник на Западе – Максим – первый из христианских государей, проливший кровь за религиозные убеждения. При разборе дела присциллиан, новой еретической секты, по приговору преторианского префекта семь человек еретиков были преданы пытке¹⁷⁹⁴ и смертной казни. Первым был казнен сам Присциллиан, епископ города Авилы в Испании, два пресвитера и два диакона – ученики его; число жертв увеличилось казнью поэта Латрониана и казнью бордосской матроны Евхрокии¹⁷⁹⁵. Скандальная неправильность, с какою велось дело Присциллиана, жестокость наказания – все это возмутило общество. Вот почему «после казни Присциллиана, грубые попытки религиозных гонений были заменены усовершенствованными инквизиционного суда, который распределил между властями церковной и светской предметы их ведомства. Обреченную на смерть жертву священники стали правильным порядком выдавать судье, который предавал ее палачу, а безжалостный приговор церкви, объяснивший духовное преступление виновного, священники стали излагать мягким языком сострадания и заступничества»¹⁷⁹⁶.

Итак, несомненно, что определенный и положительный принцип отношений к еретикам был уже выработан Феодосием, что последним была дана точная программа действий, которую оставалось только привести в исполнение его преемником. Приходится только сожалеть, что император Феодосий, подражая порядку религиозной политики, выдвинутому Константином и понятному при первых моментах существования христианской религии как государственной упустил из виду характер положения Церкви в государстве и оставил на ее долю только пассивную, исполнительную власть.

Что же касается положения еретиков к концу царствования Феодосия В., то нельзя сказать, чтобы они исчезли с горизонта жизни Востока. Одно только свидетельствуют историки, что еретические общества были значительно подорваны в своей

внутренней жизненности, что еретики далеко не были теми гордыми борцами за свои убеждения, какими знали их прешественники Феодосия В. Многие еретики, не видя просвета в своей безотрадной жизни, даже спешили переходить в православие, как ни было им это тяжело¹⁷⁹⁷. Но если Феодосий и пресек развитие ересей, то вся тяжесть работы далеко не падает на него. Условия самой жизни вели к этому, а Феодосий сумел только вовремя поднять меч на врагов его Церкви. Эпоха IV в. представляет самую яркую картину брожения мысли. Так, рядом с самой широкой мистикой можно было наблюдать признание разума, как единственного авторитета в делах религии¹⁷⁹⁸. Эта неустойчивость, бесконечное разнообразие невольно влекло туда, где религиозная мысль успела отлиться в стальные формы, вложила в них раз и навсегда определенное содержание. Наконец, в среде еретиков, часто в одной и той же общине, стали наблюдаться дробления на мелкие толки. Это разрушало внутреннюю силу еретических учений, а на последователей часто производило удручающее впечатление: не зная, где же истина, в какую сторону следует им идти, они начинали эмигрировать в православие. Эдикты Феодосия против еретиков в свою очередь внешним образом помогали этому переходу. Вот почему нет ничего удивительного, если секты сделались мертвыми, как бы погребенные долгим временем и забвением, начали терять своих последователей, лишились широкого прогресса и приматства в империи, какое занимали прежде.

Глава восьмая. История последней борьбы христианства с язычеством

Состояние язычества к началу IV в. – Краткая характеристика отношений императоров до Феодосия В. к язычеству и результаты их – Общие начала внешней религиозной политики и их значение в истории падения язычества

Падение римской национальной религии началось много раньше торжества христианской религии как государственной и прошло все свои стадии, полные животрепещущего интереса для исторического исследования. Еще во время республики греческие боги вытеснили национальных римских; в конце ее обнаруживается глубокое равнодушие интеллигентного общества к греко-римскому язычеству; тогда же наряду с неверием, индифферентизмом начинают распространяться восточные культы. Таким путем происходит ломка в религиозных представлениях римского языческого государства: боги теряют свои отличительные свойства, освященные вековой традицией. Вместо религии национальной образуется уже скорее религия интернациональная, представляющая собою поразительное смешение церемоний, суеверий, легенд и т. п., то чувственных, то мистических, то аскетических, то проповедовавших самый разнузданный разврат. Лучшая часть общества, не довольствуясь ответами религии, обращается за разрешением гнетущих вопросов о начале, конце и смысле всего существующего в философии. Неоплатоники, пифагорейцы, стоики берут на себя роль вдохновенных учителей, создают свои богословские системы. Общество мечется как бы в заколдованном круге, в сфере своих традиционных убеждений и философских проблем, бросается от одной системы к другой, но нигде не видит лучезарного света, прямой дороги к истине, везде наталкивается на целый ряд назойливых вопросов и сознает свое бессилие как-нибудь решить их. И вот безжизненность мало-помалу проникает во все функции тогдашнего религиозного склада. Этот процесс внутреннего разложения язычества, постепенного умирания,

представляющий замечательную психологическую картину для исследователя по своему драматизму, собственно лежит вне пределов исторической жизни IV в. В этом же веке приходится констатировать только моменты агонии сходявшего с исторической жизни язычества, тяжелые предсмертные хрипы которого прерывались иногда необыкновенным притоком жизненных сил, как, напр., это было при Юлиане, сил, сообщавших на время гигантскую энергию истощенному организму. Показателями, что еще жив организм, были только внешние проявления языческого культа, т. е. ритуал, храмы, коллегии жрецов, тогда как внутренняя сердцевина культа уже успела почти омертветь. Отсюда, государям-христианам пришлось уже считаться не с внутренними принципами язычества, так как они к этому времени представляли жалкие руины, а с внешней обстановкой, с внешними формами языческого культа. Иначе говоря, на долю греко-римских императоров IV в. выпала честь ампутировать культ безжизненной языческой религии, подобно тому, как врач отсекает мертвые части тела, подорвать внешность в язычестве – эту шаткую опору язычества, саму по себе бессмысленную без внутренней идеи. Главная работа в этом деле принадлежала искусному хирургу – императору Феодосию, который если не окончательно отсекает мертвую часть – языческий культ, то во всяком случае на долю последующих государей оставил один незначительный удар, чтобы язычество навсегда сошло со сцены жизни и стало только предметом истории.

Впрочем, и в борьбе с язычеством, как и в борьбе с еретиками, Феодосий далеко не был новатором в этом деле, первым христианским государем, который пришел к мысли о необходимости уничтожения отживших форм старого культа. Вся его политика в отношении к язычникам зиждется на историческом прошлом, стоит в тесной связи со всеми результатами, к каким пришли христиане-государи, его собратья по трону. Отсюда, чтобы понять деятельность Феодосия против язычников, отметить ее наиболее яркие черты, которыми определяется наличность расширения или сокращения этой внешней политики Феодосия, по сравнению с добытыми

результатами прошлого необходимо, хотя бы конспективно, представить себе все, что сделали предшественники Феодосия, начиная с Константина В., для уничтожения язычества и какие внесли принципы в свою борьбу с ним. Такие исторические справки дадут возможность ответить на важный вопрос, как было сильно язычество во времена Феодосия и какова ценность той работы, которая была совершена этим императором в деле уничтожения язычества.

Признание государством христианства религией истинной поставило на очереди вопрос: какое положение должна занимать языческая религия в том государстве, где *доминирующее* значение было на стороне христианства? Ответ на этот вопрос сам собою уже давался в христианской религии: языческая религия, как ложная, должна стушеваться пред светом абсолютной истины, возвещенной Евангелием. Уничтожение язычества – вот тот логический вывод, к какому должен был прийти первый христианский государь. И, действительно, Константин не ограничил задачу своей деятельности только распространением прав религии государственной на христианство в той мере, в какой пользовался ими, продолжавший параллельное ему свое существование, политеизм.

Оставаясь *de jure* защитником паритета религий, *de facto* – девизом религиозной политики, Константин ставит стремление вычеркнуть язычество из страниц общественной жизни. И этого император пытался достигнуть не путем репрессий, но представлением полных и даже преимущественных прав христианству, что, несомненно, должно было повлечь за собою распространение последнего на счет язычества. К отрицательному же взгляду на язычество приводило Константина В. и вообще его религиозно-политическое мирозерцание. Признав христианство и язычество государственными религиями, Константин мог только терпеть рядом существовавшее язычество, но не мог считать его необходимым, так как существование в государстве двух равноправных религий мешало осуществлению идеала религиозно-политического монизма: одна из религий должна

была, естественно, пользоваться большим расположением власти. Место такой религии заняло христианство, а язычество сделалось религией только терпимой и лишилось священного значения в глазах императора. Напротив, он клеймит его, называя «силою тьмы», которая мешает восторжествовать новой религии¹⁷⁹⁹. Один ритор в 314 г. прямо заметил, что Константин верует в Бога и Христа, а презирает идолов. Однако отношения Константина к язычеству не всегда были выражением его убеждений. Уже одно то, что римский народ знал религию, как необходимую статью своего государственного устройства, как важную функцию общественного управления, уже одно то, что религия тесно срослась с государством и придала ему собственно религиозно-политическую конструкцию, служило достаточным препятствием к быстрому уничтожению язычества: прекращение форм древнего религиозного культа не могло бы пройти бесследно без непосредственного влияния на самую государственную жизнь. Мало того, сам Константин превосходно сознавал, что был бы нелепо мечтать о совершенном искоренении того явления, которое за собою имело историческую давность и в его время представляло собою еще грозную силу, с которою нельзя было не считаться. Правда, статистических данных нет никаких, но полагают, что в начале IV в. число христиан было не более 20 части всего населения, причем это число не одинаково распределялось по провинциям империи¹⁸⁰⁰. Так, восточные провинции подверглись большому влиянию христианства, тогда как Запад оставался языческим, а Рим все еще был очагом и цитаделью языческого культа¹⁸⁰¹. Весь аппарат античного мира в многократном переплетении с жизнью и с наделенным всеми правами жречеством стоял несокрушимо¹⁸⁰². Ввиду такого положения вещей, Константину ничего другого не оставалось, как только желать, чтобы мир постепенно разрешился от язычества, и помогать переходу от язычества в христианство, не прибегая к грубым формам насилия, чтобы тем самым не нарушить политического равновесия. Неудивительно, что он был способен в послании к восточным провинциям убеждать

только язычников, чтобы они отдали уши на слушание спасительного учения, которое одно есть истинное¹⁸⁰³.

Политика Константина В. в отношении к язычникам пережила в своем развитии две фазы, которые совпадают принципиально, но несколько разнятся в деталях. Первую обычно историки начинают с момента издания знаменитого Миланского эдикта (313 г.) и доводят ее до смерти Лициния, вздумавшего было возвратиться к пережиткам язычества.

Миланский эдикт, провозгласив свободу совести, положил начало паритету религий – языческой и христианской. Политический расчет и сознание, что в христианстве заключается важная жизненная сила, заставили Константина предоставить христианству полноправие в государстве. Во имя общественного спокойствия был отдан приказ во всем содействовать христианам, и по той же причине язычество не было стеснено в своих обнаружениях¹⁸⁰⁴. С редкою беспартийностью проводит Константин толерантность, как программу Миланского эдикта. Желая, чтобы христианство и язычество ужились друг с другом, в своих эдиктах и письмах Константин говорит с неопределенною любовью о Боге, в котором христиане могли видеть Отца, язычники – Юпитера или бога солнца; устанавливает праздник Воскресения: день Господень у христиан и день солнца у язычников совпали в нем; и вместе с ним, чтобы войско могло совершать общее празднество, предписывает общую универсальную молитву, в которой язычники и христиане были бессильны найти какое-либо препятствие для ее принятия¹⁸⁰⁵. Таков был общий характер политики первых дней.

Несмотря на полный нейтралитет, Константин, видимо, не примирился с язычеством. Отчасти это бессознательно сказалось в наделении христиан привилегиями, какими уже давно пользовалось язычество. Так, клирики были освобождены от личных повинностей, а церкви – от общих¹⁸⁰⁶, равным образом церкви получили *jus testanti* в свою пользу, стали устраиваться и освящаться на счет государства¹⁸⁰⁷ и т. п. Несомненно, хотя все эти законы могли исходить от государя, занятого мыслью обеспечить свободу исповедания, а потому не

могут быть рассматриваемы как направленные против язычества, потому что они были логическим выводом из паритета религий, так сказать, актом простой справедливости, но тем не менее наделение христианства правами незаметно служило делу падения язычества. Христианство получило то, чего ему недоставало: оно стало юридической единицей, равноправной язычеству. Для Церкви, возраставшей с каждым днем, приобретение юридических прав весьма важно: это усиливало ее крепость и дало ей могучее средство для борьбы с языческим укладом империи. Теперь язычество уже должно было бороться с христианством, как с юридически равной силой. Исход борьбы намечался сам собою. Язычество, обессиленное прошлым, не могло выдержать натиска новых идей, и между тем как христианство возрастало, язычество все более и более падало. Так, усиление христианства было одной из главных причин обессиливания язычества и вместе с тем началом незаметного перехода языческой империи в христианскую¹⁸⁰⁸.

Общей цели – обессиливанию язычества содействовал и тот факт, что уже с 313 г. христиане получили право государственной службы и стали постепенно занимать военные и гражданские должности¹⁸⁰⁹. Участие христиан в отправлении государственных должностей повлекло за собою сокращение священных языческих обрядов, которые были тесно переплетены, по священному преданию, с чиновничьими обязанностями. Магистрат все более и более терял свою религиозную помпу, так как христиане-чиновники, конечно, должны были отказаться прежде всего от тех языческих обрядов, которые предваряли и завершали всякий даже самый мелкий акт политической работы чиновника.

Закон же Константина, запрещающий принуждать христиан к участию в языческих обрядах¹⁸¹⁰, дал законную возможность чиновникам избегать языческого культа, был логическим выводом из паритета религий и в то же время явным показателем личного недружелюбия монарха к старым богам¹⁸¹¹. Сюда же относится и то, что в начале царствования Константин приказал уничтожить в храмах свои изображения и

прекратить соответственный религиозный ритуал¹⁸¹². Этим распоряжением был нанесен глубокий, непоправимый удар тесно слившемуся с государством и народной жизнью культу¹⁸¹³.

Что же касается прямых законов против язычества, то в первый период их не встречается. Константин видимо считался с исторической необходимостью, а потому осуществлял осторожную политику: он ничего не отнял из древних привилегий язычества¹⁸¹⁴. От первого периода сохранилось только два закона, которые на первый взгляд можно принять за ограничительные против язычества, разумею законы о гаруспициях. Первым эдиктом от 319 г. разрешались только публичные гадания, а запрещались всякие частные, под угрозой, что гаруспик за нарушение этого правила будет наказан смертью, а тот, кто призовет его к себе попадет или в ссылку, или у него будет конфисковано имение¹⁸¹⁵. В 321 г. последовал новый эдикт против гаруспиций, который позволял прибегать к последним только в единственном случае, именно при падении молнии на императорский дворец или на публичное здание. В подобном факте разрешалось, удерживая древний обычай наблюдения, требовать по этому вопросу мнения гаруспиков и, записав его со строгою точностью, доводить его до сведения императорского. Вместе с тем эдикт повелевал допускать к гаруспициям этого рода всех с условием, чтобы воздерживались от домашних жертвоприношений, запрещенных прежними законами¹⁸¹⁶. Устанавливая правила для гаруспиций, эдикты Константина не свидетельствуют о посягательстве на свободу языческого культа. «Напротив, они освящают языческую религию в формальных выражениях и признают официальное занятие гаруспициями также открыто, как поражают тайные обманы и хитрости в этом деле»¹⁸¹⁷. Константин запретил не сами по себе гадания, а скорее злоупотребления тайными формами гаруспиции и в данном случае только повторил то, что некогда узаконили Тиверий, Диоклетиан и даже XII таблиц¹⁸¹⁸. Отсюда, ни один истинный язычник не мог принять эдикты за запрещение гаруспиций, а шире – язычества.

Смертью Лициния было положено начало второй фазе отношений Константина В. к язычникам. Перемены касаются только формы: Константин все более и более резко выражает свое презрение к древней религии и свою любовь – к новой¹⁸¹⁹. Но официально он остается главою языческой религии и официально подтверждает паритет религии¹⁸²⁰. Тем не менее история свидетельствует, что паритет сохраняет силу принципа, а на практике уже замечаются уклонения. Правда, Константин и в этот период не преследует язычество, но в то же время не отказывается от случая ограничить сферу языческого культа. Так был дан закон, которым запрещалось на Востоке воздвигать новых идолов, чем был нанесен прямой удар язычеству¹⁸²¹. «Вероятно, закон этот был чисто случайный, вынужденный политической необходимостью данной минуты и имел быть отменен по миновании надобности»¹⁸²². Равным образом тяжело отозвались на язычестве распоряжения касательно храмов. Относясь в принципе отрицательно к язычеству, Константин, естественно, не мог пройти мимо языческих храмов – этих красноречивых памятников прежней славы языческого культа и незыблемых стражей языческой религии. На первых порах свои отношения к храмам Константин В. ограничил тем, что грабил их драгоценности, забирал статуи или в казну, или раздавал их своим приближенным¹⁸²³. Много этому способствовало, разумеется, затруднительность финансовых операций, которая дала себя почувствовать особенно при основании Константинополя. Строгость отношений Константина к языческим храмам возросла собственно с 326 г., когда было запрещено язычникам возобновлять пришедшие в ветхость храмы¹⁸²⁴. Около этого времени Константином даже было разрушено несколько храмов, напр.: Венеры в Гелиополисе¹⁸²⁵, Афродиты в Афаке, Эскулапа в Эгине и т. п.¹⁸²⁶ Однако следует заметить, что обыкновенно Константин только ограничивался закрытием храмов¹⁸²⁷, и главным образом тех из них, в которых процветал безнравственный культ¹⁸²⁸, а все походы против язычества имели скорее случайный характер. Под конец жизни Константином, по-видимому, был нанесен язычеству самый тяжелый и коренной удар. Угрожающе на этот удар указывало

приостановление оракула и еще яснее декрет на имя имперских чиновников, повелевавший воздерживаться на будущее время от государственных жертв. Этим были уничтожены важные в общественной жизни формы магистратского культа. Запрещение жертвоприношений и является конечным пунктом внешней религиозной политики Константина. Евсевий, действительно, свидетельствует¹⁸²⁹, что Константин отменил жертвоприношения. В какой форме по этому поводу дан был эдикт и имел ли он практическое применение, неизвестно, но во всяком случае на него ссылается уже Констанций, который, запрещая жертвы; как на наилучший аргумент указывает на пример своего отца¹⁸³⁰. Одновременно с отрицательным отношением к язычеству развивалось и положительное расположение Константина к христианству. Города, отбрасывавшие античный культ, хвалились и почитались, а обращавшиеся в христианство прямо заслуживали высочайшего благоволения¹⁸³¹. На монетах выступают христианские или нейтральные языческие эмблемы и т. п.¹⁸³²

Несмотря на все эти меры, которыми de jure урезывался языческий культ, у Константина не всегда теория совпадала с практикой: до конца жизни он носил титул Pontifex Maximus, до известной степени охранял, в силу паритета, некоторые языческие традиции, и в силу исторической необходимости едва ли применял свои законы особенно в тех провинциях, где язычество преобладало своею численностью¹⁸³³. Вот почему язычество еще было сильно и превосходно жило своею жизнью. И хотя Константин запрещал некоторые стороны языческого культа, исходя из личных побуждений, правда окрашенных политическим и даже скорее финансовым интересом, но официально паритет религий, провозглашенный Миланским эдиктом, сохранял пока еще свою полную силу. Правда, Константин мог своею властью его изменить, но он не хотел этого делать, боясь за участь своей еще не окрепшей власти и хорошо понимая, что частичные гонения языческого культа общество ему простит, но то же общество способно будет поднять полную революцию, если бы только ему вздумалось развить систему гонений. Отсюда понятно, что деятельность

Константина была окрашена сравнительною веротерпимостью и для язычества имела скорее отрицательный, чем положительный характер. Если же церковные историки¹⁸³⁴ стараются представить дело так, что Константин преследовал язычество и даже уничтожил его, то они преувеличивают наличность действительного положения вещей¹⁸³⁵. О гонениях не может быть и речи: история не знает прямых фактов. Мало того, самое понятие «гонитель» не может быть приложено к Константину В. Как император, сосредоточивший в своем лице по римским традициям *plenitudo potestatis*, Константин имел юридическое право регламентировать языческий культ: всякий закон, изданный им, был не против язычества, а только относительно язычества.

Однако из этого не следует, что деятельность Константина ничего не внесла в историю уничтожения паганизма. Важно уже было то, что государство отказалось от связи с язычеством и законно вздумало воспрепятствовать его развитию. Благодаря Константину, совершилось неслыханное: он разорвал ту твердую и священную связь, которую знал греко-римский мир, освободил существо государства от старой религии, а привнес религию новую. Слова, некогда сказанные Траяном христианам: «вы не имеете никакого права на существование»¹⁸³⁶, преемники Константина с успехом могли обратить к язычникам. Правда, Константин не уничтожил язычества, но своею косвенною политикой настолько обессилил древнюю религию и укрепил новую, что падение язычества стало только вопросом времени, и сыновьям Константина оставалось только воспользоваться создавшимися условиями и начать агрессивную политику против языческого культа.

Дух эклектизма и веротерпимости, который составлял одну из существенных черт характера Константина, мешавшую ему гнать и преследовать язычество, при преемниках его Констансе и особенно Констанции перестает быть принципом отношений императоров к язычникам. Религиозная внешняя политика, как она ярко выразилась в деятельности Констанция, вступает теперь в новую фазу своего развития: «*cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*»¹⁸³⁷ – становится девизом

политики против язычества. Созомент, подводя итоги работы этих двух императоров на пользу христианства, видимо, с чувством удовлетворенности замечает: «они не только подтвердили отцовские законы, но издали и свои против тех, которые решаются приносить жертвы, или почитать изображения, или каким-либо образом исполнять языческое суеверие»¹⁸³⁸.

Начало политики Констанса и Констанция, изменившей направление политики их отца, было положено эдиктом 341 года, проникнутым необычайной для законодателя жестокостью¹⁸³⁹. Императоры соединились вместе, чтобы, сообщая издав программу своей внешней религиозной политики, сделать решительный шаг по тому пути, какой только намечался в политике Константина. «Да прекратится суеверие, гласит эдикт, да исчезнет безумие жертвоприношений. Ибо кто осмелится вопреки закону нашего родителя и этому приказанию защищать жертвы, тот пусть будет подвергнут приличному наказанию»¹⁸⁴⁰. Смягчает эдикт только то, что он не устанавливает наказания, а дышит простою угрозой, которая лишает эдикт характера закона¹⁸⁴¹. Нападение жестоко; судя по первым ударам можно предвидеть, что завязывается смертельная борьба¹⁸⁴². Правда, эдикт ближайшею своей целью имел наложить veto на тайные жертвы, но выражения – «*superstitio, sacrificiorum insania*» – ясно свидетельствуют, что политика государей будет отрицательной ко всему языческому культу¹⁸⁴³. Под углом такой точки зрения, действительно, развивалась политика Констанса и Констанция, причем, совпадая по цели и направлению у того и другого императора, она различалась большей или меньшей интенсивностью и сферой своего применения. Запад и Восток шли рука об руку в установке отношений к язычеству, так что вся законодательная работа монархов может быть рассматриваема как нечто единое, нераздельное.

В частности, политика Констанса на Западе, осуществлявшая принципиальную точку зрения эдикта 341 г., выразилась в опубликовании нескольких мер, хотя, необходимо заметить, последние едва ли имели широкое практическое

применение. Рим – великая святыня языческого культа – оставался по-прежнему языческим, а весь Запад, по сравнению с Востоком, несмотря на рост христианства, насчитывал еще много защитников старой религии¹⁸⁴⁴. Прямая необходимость должна была заставить Констанса воздержаться от крупных мер против язычества, чтобы не вызвать неприятных политических осложнений. Вот почему суровое слово 341 г. против язычества Констанс поспешил ослабить изданием более мягкого эдикта. В эдикте 342 г. (по Готофреду) мы уже читаем: «хотя всякое суеверие должно быть уничтожено¹⁸⁴⁵ совершенно, однако мы желаем, чтобы строения храмов, которые расположены вне стен, существовали целыми и невредимыми. Так как некоторые из них дали начало играм, циркам и другим зрелищам, то не стоит уничтожать то, откуда римский народ получал развлечения при древних празднествах»¹⁸⁴⁶. Само собою понятно, что этот закон не снимает тяжести и жестокости первого. Если он и мягок, то потому что здесь дело касается вопроса о зрелищах, играх, т. е. таких предметов, какие настолько укрепились в сознании тогдашнего человека, как нечто необходимое, настолько приучили его к себе, что уничтожить зрелища в сущности даже для императора было бы немыслимым. Дело в том, что жизнь римлянина, чуждая домашнего характера, полагала весь смысл в играх. Вот почему язычники с ужасом представляли себе тот момент, когда христиане, сделавшись господами положения, уничтожат и игры¹⁸⁴⁷. К трудам Констанса против язычества, правда, не затрагивавшим существа дела, а важным только в общей сумме мероприятий, еще относится работа по исправлению календаря. Из него были выпущены собственно жертвы и весь языческий ритуал, и только основные дни культа богов были оставлены, как дни праздничные, без своего религиозного значения¹⁸⁴⁸. Равным образом было уничтожено деление дней на праздничные и не праздничные (*fasti – nefasti*), вместо которых вступили дни *senatus legitimus*. Смерть Констанса и тирания Максенция положили на некоторое время на Западе конец агрессивной политике против язычества. Многие прежние запрещения были отменены Магненцием¹⁸⁴⁹ и язычество вновь

стало определяться нормами, установленными Константином Вел. В таком положении дело находилось до тех пор, пока Восток и Запад не были объединены по скипетром Констанция.

Брат Констанса – Констанций – упорнее и ожесточеннее вел борьбу с язычеством, чем его брат. На уничтожение язычества он уже смотрит, как на дань, на урок, завещанный ему от Бога. С крайним насилием в борьбе против язычества Констанций соединяет еще презрительную насмешку, которая больше всякого меча для человека, убежденного в известной истине. Первый эдикт, оставшийся от Констанция, относится к 353 г. (по Готофреду). По своему содержанию эдикт представляет собою более широкое развитие программных начал политики, высказанных еще в 341 г., и отличается крайней радикальностью. «Угодно, гласит он, чтобы во всех местах и во всех городах тотчас были закрыты храмы... Желаем даже, чтобы всецело удерживались от жертвоприношений. Если же кто совершит это, тот будет убит мечом мщения. Определяем, чтобы даже средства убитаго отбирались в фиск и чтобы правители провинций одинаково карались, в случае если бы небрежно наказывали за преступления»¹⁸⁵⁰. Окончив удачно кампанию против Магненция, опиравшегося на язычников, Констанций стал единодержавным правителем Востока и Запада¹⁸⁵¹. Политическая необходимость заставила Констанция несколько смягчить политику против язычества, так как законы его получили теперь обязательную силу и для Запада, где языческий культ еще процветал. Вот почему, видимо, боясь нового революционного движения среди язычников Запада, Констанций издал в 353 году уже более мягкий эдикт, которым запрещались только ночные жертвы. «Да уничтожатся, гласит эдикт, ночные жертвы, позволенные Магненцием»¹⁸⁵². Этот закон, однако, не был поворотным пунктом к лучшему в воззрениях Констанция на язычество, а только временной отсрочкой. И, действительно, спустя три года, Констанций, полагая, что язычество уже не опасно, издал эдикт, подобного которому мы не встречаем ни у одного из всех предшественников и который заключает только следующие слова: «мы желаем, чтобы сознавшихся в принесении жертв и

служении идолам предавали смертной казни»¹⁸⁵³. Это был смертный приговор язычеству, выраженный в такой краткой форме. Как изменились обстоятельства! Прежде отказ от жертв был смертным приговором для христианина, теперь закон за эти жертвы повелевает карать смертью. Но одно дело дать закон, а другое – исполнить. По-видимому, эдикт 356 г. разделил судьбу многих эдиктов, сильных только на бумаге, а не в жизни: сила фактов оказалась, видимо, могущественнее фанатизма¹⁸⁵⁴. Во всяком случае история не знает фактов применения смертной казни к язычнику, который был захвачен при исполнении своих обрядов¹⁸⁵⁵. Напротив, в царствование Констанция не только на Западе, на который император боялся наложить свою тяжелую руку¹⁸⁵⁶, но и на Востоке, как, напр., в Александрии, еще много было святилищ, где не прерывалось богослужение¹⁸⁵⁷. Остается предположить, что интересы политические или какие-либо другие важные соображения побуждали даже ревностного императора делать уступки обстоятельствам.

Впрочем, было бы ошибочно допускать, что законы Констанция оставались мертвою буквою: если Константин В. уже мог давать силу своим постановлениям, тем более способен был сделать это Констанций, в правление которого христианство было сильнее, чем в эпоху его отца. Отсюда возможно думать, что в языческих центрах избегали, во имя общественного спокойствия, приводить в исполнение эдикты Констанция. Напротив, в тех провинциях, и особенно на Востоке, в которых христиане подавляли своею численностью язычников, несомненно, указы монарха имели практическое значение. Ливаний, Фемистий, Созомен, Кирилл Александрийский положительно свидетельствуют, что язычество было сильно урезано в своих правах на счет христианства¹⁸⁵⁸. Особенною жестокостью и враждебностью было проникнуто отношение Констанция к видимым показателям языческого культа – к храмам. Констанций не ограничился тем, что разрушал храмы, отдавал их на постройку христианских церквей или продавал с аукциона¹⁸⁵⁹, но дарил их своим приближенным, как какую-нибудь лошадь или раба, и т. п. Язычники должны были молча смотреть, как их храмы, очищенные от идолов,

превращались в амбары, наполнялись деревом или соломой. Беспощадность Констанция дошла до того, что он приказал обращать некоторые храмы в квартиры для публичных женщин¹⁸⁶⁰. Рука об руку с этим шла широкая конфискация имуществ язычников. Косвенным образом преследование язычества выразилось в издании Констанцием законов, которыми запрещалось вопрошать магов, халдеев, гаруспиков, гадателей, авгуров¹⁸⁶¹. Все эти меры не могли пройти бесследно в жизни язычества. Если на Западе они слегка задели старую религию, то на Востоке, напротив, язычество было достаточно ослаблено, тогда как христианство усилилось.

Итак, мы видим, что политика Константина в отношении язычества, преобразованная Констанцием, значительно подорвала языческий культ. Ритор Ливаний метко по поводу этого заметил: Константин возжег искру, а Констанций произвел сильный пожар. Плоды политики Константина пожал Констанций, так как пришло время жатвы¹⁸⁶². Впрочем, спешим повторить, что слова Ливания более приложимы только к Востоку, так как Запад избежал разрушительного влияния указов Констанция. Мало того, даже на Востоке, несмотря на все меры Констанция, язычество еще жило, хотя и болезненною жизнью. Победа над язычеством, которая казалась такою близкою Констанцию, однако, была еще далеко. Много нужно было положить сил и настойчивости, чтобы прикончить с надорванным организмом языческого культа, который был в состоянии при благоприятных условиях жить, так как в нем горела, хотя и слабо, жизненная энергия. Эту жизненную энергию не могли убить даже жестокие указы Констанция, попытки Константина и Констанса. Да и трудно ее было уничтожить, потому что старая религия, так сказать, пока еще была сердцем народной жизни. Сами императоры, ведя борьбу с язычеством, одной рукой разрушали то, что создавали другой. Существенным недостатком их политики было полное отсутствие последовательности. Правда, они были воодушевлены идеей уничтожить язычество, но шли к этой цели безопасными путями, осторожно высматривая удобный момент, и тотчас поворачивали фронт, когда радикальное отношение к

язычеству грозило государственным интересам. Эта неустойчивость сказывалась во всем и мирно уживалась с жестокостью и нетерпимостью. Так, Констанций запрещает культ и продолжает платить жалованье жрецам¹⁸⁶³. Он путешествует вместе с жрецами по улицам вечного города и, видимо, с интересом слушает их рассказы о богах, осматривает храмы, которые¹⁸⁶⁴ он приказал закрыть, и т. д.¹⁸⁶⁵ Отсюда получалась какая-то двойственность: язычество было преследуемо, и в то же время оно пользовалось всеми привилегиями. Значит и гарантии были скорее за существование язычества, чем против него. Будучи бессильна и возбуждая раздражение, политика Констанция не поражала язычества там, где оно чувствовало себя сильным, а ускоряла его падение только в тех частях, которые рушились сами собою¹⁸⁶⁶.

Напряженность, с какою Констанций вел борьбу против язычества, сеяла в душах язычников семена гнева и рано или поздно необходимо должна была смениться реакцией. И это случилось, нужно заметить, скорее, чем можно было предполагать. Смерть Констанция прервала его работу, и счастье, столь улыбавшееся христианам, померкло. Религиозная жизнь греко-римской империи повернула в сторону прошлого, вступила на путь возрождения тех форм религиозного культа, которые христиане-императоры считали своим долгом во имя торжества истины стеснять постепенными ограничениями. Этот поворот, могучий по размаху, свершил Юлиан, который решил раздуть потухавшие жизненные искры язычества и которого благодарная история заклеила именем «отступника». Языческий культ снова воскрес, стали совершаться торжественные церемонии, начали приносить жертвы, закрытые храмы раскрылись и наполнились массами молящихся; жрецы обратно получили от государства те права и имущества, которыми они некогда пользовались и которые были отняты властью ревнителей христианской истины¹⁸⁶⁷. К счастью для успехов христианства, Юлиан ярко мелькнул и быстро погас, как «метеор огнистый полуночи». Он увлекся мечтою, внешними мерами возродить и оживить то, что уже во внутренней своей сущности было гнило. Юлиан, конечно, видел

это, а потому все свои усилия направил к тому, чтобы противопоставить христианству нравственную силу язычества, воссозданного по принципам христианского порядка. Так, он предписывал жрецам заниматься проповедью, требовал от них чистоты жизни, приказывал строить госпитали, монастыри и т. п.¹⁸⁶⁸ Но этот искусственный перенос наиболее характерного в христианстве на язычество – мало помог делу: язычество оказалось бессильным проникнуться высокими христианскими идеалами. Ломка же, какой подвергнуто было язычество, сама по себе уже разлагала старую религию. Неудивительно, что реставрация язычества, предпринятая Юлианом, оказалась как бы предсмертной судорогой, только приблизила конец язычества. Умер Юлиан, и умерло все, что он сделал.

Однако как ни мимолетна была деятельность Юлиана, как ни бессильна была она вдохнуть живой дух в отмертвевшие части язычества, она не прошла бесследно в истории язычества. Дело возрождения язычества Юлиан открыл возвращением на путь паритета религий, возведенного Миланским эдиктом, который, хотя еще и не был отменен официально ни одним государем, однако со времен Констанция пришел уже в достаточное забвение. Правда, свобода совести обуславливалась видами хитрой политики Юлиана, имевшей целью дискредитировать христианство пред язычеством, и существовала только в начале его царствования¹⁸⁶⁹, тем не менее работа Юлиана на поприще веротерпимости, как она ни была кратковременна, дала более чем блестящие результаты, о которых Юлиан, быть может, и не мечтал. Оживший дух веротерпимости снова становится руководящим принципом в отношениях к язычеству всех последующих до Феодосия императоров. Ураган, налетевший на жестокую политику Констанция, выбросил ее из русла жизни, предоставив ее место веротерпимости и создав, по выражению некоторых историков, «период свободы совести»¹⁸⁷⁰, длившийся около двадцати лет. Преемник Юлиана Иовиан по мотивам религиозным и политическим не сократил границ Миланского эдикта для язычества. Для всех одинаково он признавал свободу вероисповедания (ἑθελωθρησκείαν)¹⁸⁷¹, стремясь только

уничтожить те несправедливости, которые некогда допустил Юлиан к христианам¹⁸⁷². Таким образом Иовиан, сам того не замечая, укрепил веротерпимость в том виде, как представлял ее себе Юлиан в начале своего царствования, и преградил путь к репрессалиям. Политика веротерпимости принесла хорошие плоды. Солдаты скоро перешли в христианство¹⁸⁷³, многие языческие храмы закрылись сами собой, а не в силу распоряжений императора¹⁸⁷⁴. Так свобода совести, объявленная Иовианом, возвратила дело в то положение, в какое поставил его Константин В.: язычеству не было отказано в официальном признании; христианство вновь делалось верою императора и большинства его подданных, а в недалеком будущем имело стать и религией всего государства¹⁸⁷⁵. Спокойная, без резких выпадов, политика Иовиана встретила сочувствие у христиан и вполне удовлетворила язычников, довольных уже тем, что им дали возможность *спокойно* верить в своих богов¹⁸⁷⁶.

По смерти Иовиана, царствовавшего несколько месяцев, империя была разделена между двумя императорами: Валентинианом и Валентом. Оба эти правителя, хорошо знакомые с положением империи, и не желая прибавлять внутренних раздоров к внешним опасностям, провозгласили общую веротерпимость и внесли лепту в сокровищницу веротерпимой политики Константина.

Так, Валентиниан с момента своего вступления на престол категорически заявил, «что каждый с полной свободой может следовать избранной религии»¹⁸⁷⁷. По свидетельству Аммиана Марцеллина, Валентиниан занимал средину между разностями религий, никого не тревожил. не приказывал, чтобы почитали то или это, не принуждал подчиненных угрозами к тому, что он сам почитал, но оставлял всех в том положении, в каком находил¹⁸⁷⁸. Эти гуманные воззрения легли в основу его отношения к язычникам. Действительно, он не стеснял язычников в отправлении ими своего культа, хотя и не разрешал вредного для государства. Юлиан возвратил языческим храмам принадлежавшее им раньше имущество, присвоенное при Константине частными лицами; Валентиниан снова отобрал его,

но не возвратил тем, которые владели им до Юлиана, не имея на то ни малейшего права; он присоединил все к государственным владениям¹⁸⁷⁹. Аммиан Марцеллин¹⁸⁸⁰, причины издания этого закона видит, с одной стороны, в жадности Валентиниана, а с другой – в желании облегчить народ, угнетаемый налогами. Несомненно, отчасти это была своего рода финансовая операция, а отчасти уничтожение несправедливостей, допущенных Юлианом. Что же касается меры присоединения отобранного к государственным владениям, а не возвращения прежним владельцам, то в этом сказалась политическая мудрость Валентиниана. «Если бы император возвратил церквам отданные им раньше богатства храмов, он оказался бы покровительствующим одной религии на счет другой. Боязнь выйти из того положения беспристрастия, которое он поставил для себя безусловным правилом, и была, вероятно, главной причиной его распоряжения»¹⁸⁸¹. Далее, Валентиниан возобновил упраздненные Юлианом законы против тайных жертвоприношений, гадателей по гороскопам, предсказателей судьбы, под угрозой строжайшего наказания (в 364 г.)¹⁸⁸². Впрочем нужно заметить, что побуждение к изданию таких эдиктов было не религиозное, а скорее политическое, так как волшебные искусства гадания и теургии связывались с интригами в отношении государственных дел¹⁸⁸³. Совещания с гаруспициями для невинных (дел) целей, однако, еще позволялись¹⁸⁸⁴. Как показывает последнее разрешение, Валентиниан не был в принципе против гаруспиций, но только, видимо, не хотел, чтобы к ним примешивались преступные деяния. Запретив ночные жертвы, Валентиниан, однако, сделал уступку для элевзинских таинств, по настоянию Претекстата, правителя Ахаии, оставил жрецам их древние привилегии¹⁸⁸⁵, и многих язычников сохранил на их должностях¹⁸⁸⁶.

Политике Валентиниана подражал на Востоке и Валент. «Валент, по свидетельству Феодорита¹⁸⁸⁷, очень долго живя в Антиохии всем – и эллинам, и иудеям, и другим, которые, нося имя христианина, проповедывали противное евангельскому учению – внушил дух религиозной безопасности». Тот же Феодорит свидетельствует, что в царствование Валента горел

жертвенный огонь и совершались возлияния, и приносились были жертвы идолам, и производились на площадях народные пиршества, и отправлялись Дионисовы оргии¹⁸⁸⁸. Все это вполне вероятно¹⁸⁸⁹. В позднейший период Валентиниан и Валент были побуждены политическими причинами запретить все животные жертвоприношения (*malefica sacrificia*), как тесно связанные с преступной магией, но другие обряды языческого культа все еще существовали¹⁸⁹⁰.

Итак, благодаря религиозному миру, о котором так заботились Валентиниан и Валент в отношении к язычеству, последнее все еще жило и цвело, хотя и не так свободно и полно, как в первые века христианства. Важно то, что благодаря духу веротерпимости христианское государство и общество привыкло считаться с язычеством, как с явлением вполне законным и нормальным. Такой же эклектической политики в первые семь лет своего царствования держался и Грациан, который, ввиду внешней опасности со стороны готов, боялся разделить свои силы и увеличить опасность религиозными смутами¹⁸⁹¹. В письмах Симмаха, которые относятся к этой эпохе, встречается целый ряд указаний на существование еще церемоний и жертвоприношений. Но с 382 г. и с Грацианом, естественно думать, под влиянием общей политики Феодосия делается переворот: политика его к язычникам круто изменяется. Меры, предпринимаемые Грацианом против язычников, обличают необыкновенную вдумчивость и серьезное отношение к делу. Так, во-первых, Грациан лишил языческий культ государственных доходов, а во-вторых, все земли, которые принадлежали храмам и жреческим коллегиям, отобрал в собственность фиска¹⁸⁹². Этими двумя мерами был нанесен жестокий удар язычеству. «До этих пор языческий культ был народно-официальной религией; он являлся представителем государства и сливался с отечеством; отказывавшийся совершать его обряды был не только неверующим, но также плохим гражданином, ставившим себя вне законов страны. Деньги, выдаваемые общественною казною, были видимым знаком такого единения государства с религией, с момента, когда расходы культа престали уплачиваться правительством,

согласие казалось нарушенным и религия теряла свое драгоценнейшее преимущество и главный повод к существованию»¹⁸⁹³.

Наконец Грациан присоединил к вышеуказанным мерам еще одну и притом очень важную: он приказал вынести статую Победы, возобновленную Юлианом, из залы, где собирался сенат¹⁸⁹⁴. Этот факт вызвал целую эпопею, которая выразилась в целом ряде попыток язычников отстоять славный показатель национальной религии, но эти попытки окончились плачевно для язычников. Равным образом Грациан первый из государей отказался от титула Pontifex Maximus'a, находя его не соответствующим христианскому достоинству личности¹⁸⁹⁵. Отказ от титула был актом чрезвычайной важности: во-первых, он знаменовал собою поворот в сторону от той империи, в которой, по мысли Августа, потификат был существенною составною частью власти, и во-вторых, он торжественно заявил, что с этого момента империя стала только христианской, а не языческо-христианской, как было до сих пор¹⁸⁹⁶. Несмотря на эти меры, язычество на Западе превосходно существовало, пока не принялся за него Феодосий. Грациан еще щадил статуи богов, которые служили предметом поклонения для народа; для удовлетворения народного благочестия еще существовало 424 храма или капеллы, и не было в Риме такого квартала, в котором деликатность христиан не была бы оскорбляема дымом идолопоклоннических жертвоприношений¹⁸⁹⁷.

Итак, спрашивается, какой вывод можно сделать на основании всех этих характеристик отношений императоров к язычеству? Мы видели, что действия императоров далеко не представляют развития принципов одной какой-нибудь определенной политики, что часто обращение одного императора с язычеством было противоположным обращению другого. Один преследует язычников, разрушает храмы, другой покровительствует языческому культу, наделяет жреческое сословие привилегиями, каких оно не имело даже в дохристианскую эпоху. Эта – две крайние линии, в пределах которых вращалась внешняя религиозная политика римских государей. Между этими крайностями исследователь находит и

середину – терпимое отношение к языческому культу, без предоставления ему каких-либо особенных льгот и без стеснения его безвредных для государства проявлений. Если взять всю политику в общем ее виде, то необходимо будет сознаваться, что ничего в ней нет положительного, ничего определенного. Личные воззрения императоров на ценность язычества и соображения политического характера были единственным критерием, который толкал их в ту или другую сторону. Несомненно, общим у всех императоров было то, что каждый из них ясно видел, что песенка язычества уже спета, что оно уже не может претендовать на значение государственной религии. Даже в глазах императоров, державшихся золотой середины, языческая религия была необходимым злом, которое они терпят и которое они не считают вправе уничтожить одним взмахом пера. Паритет религий, таким образом, оставался все еще основным принципом государственного права; политика Константина, испытав много изменений, все еще представляла собою обычный, за немногими исключениями, характер деятельности светской власти против язычества, не лишая каждого отдельного императора по-своему ее понимать и по-своему осуществлять в жизни. Однако эта изменчивость и неопределенность отношений императоров к язычеству имела две плохие стороны. С одной стороны, такие вспышки, как Констанция, не сделали никакого существенного вреда язычеству, потому что они никем из последующих государей не были поддержаны. Язычество продолжало понемногу делать свое дело; храмы, фимима и дым жертвенный не переставали как бы иронизировать над попытками христиан. С другой стороны, отсутствие устойчивых принципов во взглядах на положение языческого культа в государстве открывало безбрежное море для всяких предположений, отношений, и тем обеспечивало самое существование языческого культа. Иначе говоря, отношение к язычникам не возшло еще на степень государственных отношений, выработанных веками и представляющих сумму положительных законов. Значит император не имел пред собою точного образца, как ему должно держать себя с язычниками: собственное политическое

чутье подсказывало ему то или другое отношение. Разумеется, уже одна принадлежность греко-римского государя к христианству ясно начертывала в сознании его взгляды на язычество. Но пока все это были лишь контуры, а развитие их было еще вопросом будущего.

Таким образом Феодосию В. для выбора представлялось два пути, более или менее резко выраженные: во-первых, путь преследования языческого культа и, во-вторых, путь веротерпимости к язычеству. Выбор находился в руках императора и зависел от степени его общей политической дальновидности. И если бы Феодосий пошел путем мира, то язычество еще долго бы процветало в греко-римской империи, хотя бы как анахронизм, но он избрал путь войны, и язычество, как уже более слабый институт, принуждено было признать над собою власть духа времени и стушеваться.

II

Значение эпохи Феодосия В. в истории борьбы христианства с язычеством – Состояние языческой религии ко времени Феодосия В. – Число язычников и относительная жизненность языческого культа – Религиозная индифферентность, как симптом разложения язычества – Термин «рагани» и места большей концентрации язычников – Заключение

Век Феодосия В. представляет собою замечательное и почти беспримерное явление в истории человеческого ума по той трудной работе, которая была направлена к совершенному уничтожению язычества, древних и общепринятых суеверий¹⁸⁹⁸. Трудность и тяжесть этой работы лежала в том, что язычество, искоренением которого так настойчиво занялся Феодосий, далеко не являлось достоянием только отдельных личностей, не было силой, сконцентрированной в какой-нибудь незначительной группе приверженцев старины, но все еще жило в народной массе, составляя все содержание ее религиозной жизни, а в форме разных суеверных обычаев и предрассудков не чуждо было даже сознанию христиан этой эпохи. Однако определить, какова была численность язычников ко времени Феодосия, нет никакой возможности и уже по одному тому, что «статистика верований – труднейшая из всех статистик, особенно в такую эпоху, когда одним выгодно скрывать свои верования, другие же колеблются между противоположными мнениями»¹⁸⁹⁹. Во всяком случае можно только сказать, что язычество за отсутствием внешних причин, которые могли бы вызвать массовый переход в христианство, представляло внушительную количественную силу. Эпоха толерантного отношения императоров к язычникам, которую последние наслаждались в течение 18 лет (364–382 гг.), вполне гарантировала им и спокойное существование и сравнительную целостность дорогого им культа. Государственная власть, в силу давности привыкшая смотреть на язычество, как на законное явление в обиходе государственной жизни, не находила нужным

за немногими исключениями прибегать к репрессиям против язычников, насилловать их религиозные убеждения и налагать свое veto на все проявления языческого культа. Терпя только незначительные ограничения в сфере своего религиозного ритуала, которые государи при всей своей веротерпимости считали необходимым установить во имя сохранения политического равновесия, язычники во всем остальном пользовались полной свободой обнаружений религиозных верований. Под сенью мира они спокойно посещали храмы, приносили *sacrificia* по отеческим обычаям, хотя более трусливо, чем прежде, устраивали священные церемонии и вообще легально удовлетворяли запросам своего религиозного чувства. Более того, языческий культ сохранял еще и живую связь с государством. Многие его праздники были праздниками для империи, в частности в том смысле, что чиновники муниципального магистрата, каждый по очереди, возносили определенную сумму на различные издержки, председательствовали на праздниках и пиршествах, которые соединялись с ними. Жрецы все еще сохраняли гражданские привилегии и почетные титулы¹⁹⁰⁰. Сами императоры, подчиняясь обычаю, ставшему простым пережитком, носили титул *Pontifex Maximus*'а. Много древних надписей приписывают этот титул Грациану, Валентиниану и Валенту¹⁹⁰¹. И насколько языческий культ ко времени Феодосия сохранил свою большую или меньшую жизненность, не оставляет никаких сомнений свидетельство Феодорита, важное, как свидетельство одного из тех историков, которые, горя ревностью к христианской религии, с удовольствием отмечают факты разложения и уничтожения язычества. «Во все время царствования Валента, непосредственного предшественника Феодосия, – говорит Феодорит, – и горел жертвенный огонь, и совершались возлияния, и приносимы были жертвы идолам, и производились на площадях народные пиршества, и отправлялись Дионисовы оргии, на которых язычники бегали со щитами, разрывали собак, неистовствовали, бесчинствовали и делали много другого, чем отличаются торжества их учителя. Благовернейший царь Феодосий застал все это»¹⁹⁰². Застал, добавим, Феодосий и

наглядные показатели жизненности языческого культа – храмы, которые гордо возвышались рядом с христианскими базиликами. Многие из этих храмов, как напр.: Эдесский, храм Сераписа и др. все еще являлись живыми центрами языческого культа, привлекали к себе богомольцев и помпой своих обрядов поддерживали языческие верования. Время как бы нарочито сохранило эти великолепные произведения архитектурного искусства, чтобы дать пищу близоруким сотрудникам Феодосия, горевшим ненасытными желаниями разрушать все то, что носило на себе следы языческой культуры, а самому уничтожению язычества придать характер падения могучего колосса, повергнутого в прах коварными врагами.

Несмотря на то, что эпоха мира обеспечивала язычеству спокойное существование и процветание, она не могла уже возратить ему прежнего блеска и могущества, была бессильна прекратить процесс его умирания, который начался задолго до IV в. Даже больше того, «терпимость была для язычества не более благоприятна, чем гонения: мир шел своим путем к новой религии, отвечавшей тайным потребностям духа и имевшей за себя и молодость и успех»¹⁹⁰³. Язычество, подобно утопающему, который хватается за соломинку, чтобы только спастись, спешило воспользоваться эпохой мира, чтобы спасти внешность своего культа и, хотя бы на миг, задержать его падение. Но все было напрасно. Цепляясь за внешние формы, как за базис своих религиозных верований, правда, язычники успели в течение эпохи мира сохранить их, но были бессильны помешать внутреннему разложению, которое все более и более давало себе чувствовать и сулило темное будущее язычеству. И это разложение прежде всего сказалось в той индифферентности к языческому культу, которая постепенно проникала в души некогда верующих язычников. Многие оставались верными национальному культу по одному рассуждению, что они были рождены в этой вере, а необходимость изменить верования не казалась им достаточно обоснованной¹⁹⁰⁴. Естественным последствием такой индифферентности было то, что глубокая вера в истины языческой религии и культовая деятельность исчезли главным

образом в образованном среднем сословии, которое уже не могло удовлетвориться баснями религиозной мифологии и скептически относилось ко всяким проделкам жрецов, основательно заподозривая с их стороны простой обман невежественных масс. Старая вера, которая некогда воодушевляла сознание древних язычников, теперь с расширением умственного кругозора превратилась в суеверие (*superstitio*)¹⁹⁰⁵, и в этом суеверии с низшими классами осталась только аристократия. Если народная масса по-прежнему крепко держалась старых религиозных верований, то единственно по своей невежественности, темноте и отсутствию запросов к такой религии, которая могла бы удовлетворить требования их духа. И вся вера низших классов была совершенно лишена сознательных элементов, выражаясь в простом обрядовери, которое также представляло большую опасность для языческого культа. Еще менее можно говорить о присутствии веры в аристократических кругах общества. Если аристократия и защищала древний языческий культ, то это далеко не потому, что культ нужен был ей сам по себе, а потому что с ним был связан известный политический строй, который она находила наиболее выгодным для себя. Отсюда и аристократия была в сущности индифферентна к чистым религиозным верованиям, хотя, правда, и пыталась постоянно подчеркивать свою религиозность исполнением языческих обрядов. И эта индифферентность тех слоев общества, которые продолжали отстаивать языческий культ, настолько была очевидна, что лучшие, более горячие приверженцы старины не могли без грусти смотреть на такое падение языческих верований, ясно сознавая, что оно приближает печальную развязку. Так, Симмах, когда уже не в состоянии был сдержать порыв своей печали, поднимал руки к небу и восклицал: «*Dii patrii, facite gratiam neglectorum sacrorum*»¹⁹⁰⁶.

Но этого мало. Индифферентность образованного общества к языческому культу, непосредственно незаинтересованного в поддержании его существования, повела к тому, что ко времени Феодосия язычество постепенно вышло из городов и основалось главным образом в деревнях, где оно имело более

всего последователей. Такое явление было уже падением для него, что, действительно, сказалось в особом юридическом термине, которым стали обозначать приверженцев старины, именно в термине «*pagani*»¹⁹⁰⁷. Первоначальный смысл этого термина, появившегося на Западе в середине IV в., люди деревни, как нельзя лучше рисует состояние политеизма в эту переходную эпоху¹⁹⁰⁸. Он ясно говорит о том, что число язычников значительно уменьшилось в главных городах, как центрах цивилизации, тогда как, наоборот, число христиан здесь увеличилось, насколько можно судить по сохранившимся написям¹⁹⁰⁹. И действительно, история свидетельствует, что борьба Феодосия с язычниками, ярко выразившаяся в разрушении храмов и в притеснении язычников, сосредоточивалась, за редкими исключениями главным образом в деревнях¹⁹¹⁰. Вообще необходимо заметить, что язычество Восточной империи центрировалось на окраинах, напр.: в Египте, Сирии, как местах наименее культурных. Как велика была интенсивность языческого культа в самом Константинополе, совершенно неизвестно. Во всяком случае, судя по эдиктам Феодосия, направленным преимущественно в Египет и Сирию, а также по посольствам особых чиновников в эти места для борьбы с язычеством, можно думать, что остальные части империи если и страдали от язычества, то в очень незначительной степени, и для искоренения его здесь едва ли нужно было прибегать к специальным крутым мерам.

Таково было состояние того язычества, вступить в борьбу с которым предстояло Феодосию В. Сильное пока еще своею численностью, оно чуть ли не каждый день теряло черты некогда могущественной религии и, несмотря на толерантное отношение императоров, языческое суеверие само собою угасало и само собою распадалось, подобно организму, подточенному неизлечимой болезнью. Оставалось, по-видимому, ничего не изменять в положении язычества, так как исторический опыт ясно свидетельствовал, что участь язычества уже решена и что последнее, хотя медленно, но верными шагами идет к полному уничтожению. Отсюда, совершенно не было никакой нужды в насилии. Однако

Феодосий В. не считал нужным считаться с показаниями исторического опыта, хотя, правда, на первых порах своего царствования и делал подобные попытки. Руководясь идеалом религиозно-политического единства, Феодосий нанес последний и наиболее жестокий удар язычеству, который навсегда отнял у последнего возможность нового возрождения, и встретил серьезную поддержку в этом деле со стороны представителей Церкви и главным образом фанатично настроенной и невежественной черни. Последняя, часто выступая в союзе с не менее фанатиками духовными, причинила, как мы увидим, более вреда языческому культу, чем этого хотел даже сам Феодосий, так как в своих действиях руководилась не столько указанием воли императора, сколько побуждениями своих страстей.

Общий характер внешней религиозной политики Феодосия В. и ее основные причины – Три периода борьбы Феодосия с язычеством – Характеристика каждого из них и подробный анализ эдиктов против язычества – Значение и важность третьего периода – Разрушение храмов в Египте и на Западе – Участие в этом деле духовенства и правительства – Речь Ливания в защиту храмов – Эдикты 391 и 392 гг., как заключительные аккорды борьбы Феодосия с языческой религией

Внешняя религиозная политика Феодосия является диаметрально-противоположной политике Валентиниана и Валента. Если по отношению к еретикам Феодосий держался воззрений своего предшественника Константина В., именно, что их нужно изгонять и преследовать, то в своих воззрениях на язычество он уже следовал не веротерпимости Константина, а теории гонений, получившей начало при Констансе и Констанции. Насколько широко была развита Феодосием внутренняя религиозная политика в духе Константина В., настолько глубоко захватила все стороны его внешняя политика в духе Констанция. Все, что только было намечено Констанцием, находилось еще в проекте, – Феодосий В. пересадила из области планов на действительную почву, развил нетерпимость до *maximum*а. Обращая внимание на этот факт, т. е. на полное проведение Феодосием В. одной определенной тенденции как во внешней, так и во внутренней политике, необходимо должно признать, что Феодосий В. был далеко последовательнее своих предшественников по трону, способных раздваиваться, именно: в одно время преследовать принцип религиозного единства, а в другое время готовых оказывать услуги даже язычеству, заявляя о своей полной терпимости ко всяким религиозным верованиям. Наоборот, единство религиозных верований подданных у Феодосия является не химерой, не пустым звуком, допускающим существование законов, ограждающих самое бытие языческого

культа, а единством строго логическим, которое не терпит разделений, не поощряет уклонений на кривую дорогу, а все приводит к одному знаменателю. Никейская вера – вот тот общий знаменатель, распространить который и хотел Феодосий на всех своих подданных, не скупясь в выборе средств. Впрочем, нельзя себе представлять дело так, что религиозное единство было конечною целью политики Феодосия. Далеко нет. Оно являлось у него одновременно и целью в самой себе и вспомогательным средством для достижения других, сторонних, политических целей. Ясно сказалось уже это на борьбе Феодосия с еретиками. Но если в борьбе с еретиками благочестивый император преследовал и политическую выгоду, поскольку еретики обессиливали государство внутренними раздорами, то едва ли возможно предполагать, что целиком подобные мотивы руководили Феодосием в его борьбе с язычниками. Правда, с точки зрения церковно-политического единства язычество было тормозом для него, но, с другой стороны, правительству не было никаких данных считать язычников врагами политического, чисто римского единства. История царствования Феодосия не знает ни одного случая, когда бы язычники самостоятельно нарушили мирное течение государственной жизни, с мечом в руках отстаивали бы свои религиозные интересы¹⁹¹¹. Даже больше того, язычники, в существе дела, являлись наиболее подходящим материалом при создании религиозно-политического единства, так как они были живыми сторонниками религиозно-политического строя государства в том его виде, как он трактовался в римском праве. Отсюда, по нашему мнению, следует поискать других мотивов борьбы Феодосия с язычниками. Не касаясь здесь той роли, которую сыграли настойчивые представления духовенства в деле уничтожения язычества, должно думать, что одним из многих мотивов для Феодосия в данном случае были финансовый расчет¹⁹¹². Во все время своего царствования Феодосий постоянно испытывал большую нужду в деньгах. Но так как казна была истощена, а народ бедствовал, то самое удобное было обратиться за средствами к язычеству, тем более что последнее было достаточно богато. Языческие храмы с

сокровищами, богатые угоды их – все это являлось лакомым куском, который привлекал взоры светской власти. Если сюда прибавить, что правительство не переставало тратить деньги на культ, напр., в форме издержек на игры, то станет ясным, почему Феодосий не отказал себе в удовольствии померяться силами со слабым врагом¹⁹¹³.

Спрашивается теперь, как развился у Феодосия дух нетерпимости к язычникам и как император смотрел на язычество и язычников?

Публичное признание Никейской веры как религии государственной¹⁹¹⁴ заключало в себе то зерно, из которого постепенно развилась нетерпимость к язычникам. В этом эдикте, на вид мягком, таилась гроза, которая и не замедлила скоро разразиться над успокоившимися язычниками. Как еретик, так и язычник, на основании этого эдикта, являлся человек, для которого слово императорское – далеко не закон и не свято, – оскорбителем императорского достоинства. Действительно, в последнем своем эдикте (392 г.), представляющем кульминационную точку развития внешней религиозной политики, Феодосий называет язычника виновным в оскорблении величества – “majestatis reus”¹⁹¹⁵. С ним уже должна была считаться не Церковь, а государство. Спокойно приносить жертвы, посещать храмы, не взирая на то, что государь молится иному Богу и повелел подданным считать для себя священной, а следовательно и обязательной, Никейскую веру, значит нанести самое тяжелое оскорбление государю. Никейская догматика – тот центр, возле которого должна была вращаться религиозная мысль подданных Феодосия. Все, что противоречит ей, является уже преступлением, заслуживающим своей кары. Отсюда, с точки зрения Феодосия, существование язычества, как факта, в государстве должно представляться совершенно немыслимым. Так или иначе оно должно было исчезнуть.

Эта принципиальная, так сказать, точка зрения и легла в основу отношений Феодосия к язычникам. Исходя из нее, Феодосий, чтобы оставаться последовательным, должен был начать борьбу с язычеством. Однако на первых порах своего

царствования Феодосий, видимо, уклонился от своих принципов, так как вся его политика по отношению к язычникам была проникнута духом толерантности. Последнее обстоятельство дало некоторым повод предположить, что Феодосий принципиально был против борьбы с язычеством и даже хотел, видя, что язычество постепенно исчезает, предоставить его самому себе, не прибегать ни к каким насилиям над ним, а если и вступил на путь репрессий, то под сильным давлением духовенства¹⁹¹⁶. Бесспорно, если бы духовенство не вмешалось в борьбу с язычеством, то возможно, что эта борьба Феодосия получила бы несколько иной характер, чем какой она приняла. Но предполагать, что Феодосий вовсе и не думал прибегать к борьбе с язычеством, считая вполне достаточным для уничтожения последнего одной терпимости, нет никаких оснований. Напротив, та нетерпимость, которою окрашена вся его религиозная политика, невольно заставляет предполагать, что Феодосий необходимо должен был рано или поздно начать борьбу с язычеством. Отсюда толерантность, которую проявил император сначала к язычникам, скорее можно объяснить как тактический прием в борьбе, а не как полную индифферентность к язычеству. В пользу этого предположения говорит и самый характер борьбы с язычниками, которая наглядно носит на себе следы детально продуманного и строгого плана. И действительно, насколько беспорядочна его борьба с еретиками, настолько стройны, полны всяческих стратегических уловок те приемы, которые Феодосий проводил, чтобы в корне подсесть языческую религию. Он не разменивается на мелочи, не бросается из стороны в сторону, не пробует наиболее подходящие средства, а ведет свою борьбу с язычниками, по выражению Буасье¹⁹¹⁷, «не торопясь, целым рядом последовательных нападений», методически восходя от низшего к высшему. Впрочем, и куда было ему спешить? Феодосий, как мудрый и дальновидный политик, с одной стороны, превосходно понимал, что язычество далеко не та сила, какою оно было во времена Константина и какая могла предоставить действительные затруднения для государственной жизни. Напротив, Феодосий дальнорочно

провидел, что язычество в своем существе уже смертельно ранено и переживало агонию последних минут, что на долю его выпала наперед удачная работа добить врага. Отсюда и нужно было сделать эту работу совершенно спокойно, рассудительно довести ее до конца, нужно было подготовить и остававшихся ни при чем язычников, что бесполезно оплакивать мертвеца – старый, уже выцветший культ. С другой стороны, как умный политик, Феодосий отлично сознавал, что радикальными мерами он не только не уменьшит зла, а скорее увеличит его и породит ярых себе противников, которые всеми силами будут препятствовать его начинаниям¹⁹¹⁸. Наконец, толерантность Феодосия можно объяснить и условиями политического момента. Начало царствования императора было обильно внешними политическими опасностями, требовавшими сильного напряжения всех сил государства. При таких обстоятельствах не в расчетах Феодосия было осложнять дело оппозицией языческого населения страны.

Памятником деятельности Феодосия против язычников являются 6 эдиктов, изданных им в промежутке 381–392 гг. Само по себе это количество невелико в сравнении с теми эдиктами, которые он обнародовал против еретиков, но результатом своим оно гораздо важнее всей борьбы Феодосия с еретиками. Не входя в подробное рассуждение об общем характере этих эдиктов, который не представляет собою ярких выпуклых черт, мы отметим только небольшую характеристическую особенность – необыкновенную туманность распоряжений Феодосия, которые объявляются в эдиктах. Нам кажется, что сами язычники, спрошенные на первых порах царствования Феодосия, чего им нужно ожидать от нового императора, едва ли могли ответить что-либо положительное – до того замаскировал Феодосий свои воззрения на язычество. Язычники, пожалуй, могли бы сказать, что этот государь – в силе сохранить дух императоров Валентиниана и Валента, даст им спокойно умереть в своих убеждениях, могли даже, пожалуй, допустить, что Феодосий разовьет далее дух веротерпимости, но едва ли могли предположить, что в этом, по-видимому, мягком государе скрывается необыкновенный запас

нетерпимости к языческому культу. Но горькая действительность рассеяла все их несбыточные мечты.

Что же касается самых отношений Феодосия к язычникам, то они могут быть разделены на три периода, которые резко бросаются в глаза при непосредственном изучении исторического материала. Каждый из этих периодов запечатлен своим особым характером, но, взятые вместе, они суть братья, спаянные одною целью – уничтожить язычество, и каждый предыдущий из них является только подготовительной ступенью к последующему. Невольно приходится удивляться той тактической предусмотрительности, с какою Феодосий вел свои крестовые походы против язычества.

Первый период обнимает 379–381 гг., т. е. ту тяжелую годину, когда Феодосию приходилось спасать свое государство от натиска диких варваров. Отношения Феодосия к язычникам за это время не выходили ни на шаг за грани полной терпимости: паритет религий еще сохранялся во всей своей целости. Язычество пребывало *in statu quo*, как при Валентиниане и Валенте, за отсутствием ограничительных законов самого Феодосия. Отсюда, на этот период можно смотреть, как на продолжение политики предшественников Феодосия, которое не внесло никаких существенных изменений в жизнь язычества. С юридической стороны язычники продолжали сохранять за собою право посещений храмов, принесения жертв и т. п. Правда, Созомен пытается уверить, что Феодосий все это запретил в начале своего царствования – ἀρξάμενος βασιλεύειν¹⁹¹⁹, но, по-видимому, историк просто спутал времена. Наоборот, Зосим положительно говорит, что «они (язычники) еще безнаказанно посещали храмы и приносили жертвы по отеческим законам (379–380 гг.)»¹⁹²⁰. Равным образом Ливаний в своей речи V98; πὲρ τῶν ἱερῶν, составленной уже после 385 г., также утверждает, что Феодосий не заключил храмы, не запретил входить в них, не изгнал огонь, ладан, почести курений в храмах на алтарях¹⁹²¹. Но если языческий культ существовал еще тогда, когда Феодосий издавал даже специальные законы против него, то тем более он сохранился тогда, когда еще не предпринималось против него

никаких мер¹⁹²². Если сюда прибавить и то, что законы по религиозным вопросам часто утрачивали свое значение со смертью своих законодателей, о чем ясно свидетельствуют законы императоров, которыми они старались санкционировать снова законы своих предшественников, то значит нет ничего невозможного допустить свободу культа у язычников в первые годы царствования Феодосия¹⁹²³. Как бы то ни было, но несомненно, что 379–380 гг. были наиболее благоприятными для процветания языческого культа.

Однако не долго продолжалось счастье язычников. Вскоре безоблачное небо их жизни стало завлакиваться на горизонте темными, зловещими тучами. Наступил 381 г., который был началом второго периода отношения Феодосия к язычникам (381–385 гг.), а вместе с тем и началом последней, великой активной борьбы Феодосия с язычеством, как она обычно называется в церковных историях. Следует заметить, что отношения Феодосия и в этот период не выходят за пределы тех норм, какие были установлены Валентинианом и Валентом¹⁹²⁴. Даже больше того, Феодосий повторяет законы своих прешественников и как бы снова оживляет их политику, преследовавшую принцип веротерпимости. И в этом сказался верный тактический прием, глубокое понимание Феодосием наиболее выгодных средств для достижения поставленной им цели уничтожить язычество.

Так, Феодосий ясно сознает, что борьба неизбежна, но приступает к ней с большими предосторожностями и, не прибегая к насилиям, знакомит язычников со своим взглядом на языческий культ, а при помощи ограничений в сфере культа, как бы учтиво предупреждает их, что им надеяться не на что. Лучшей, более естественной последовательности в раскрытии отношений к язычникам, чем как это делает Феодосий, нельзя и представить. И в самом деле, начать гнать, преследовать язычников после того, как они наслаждались плодами мира и терпимости, было бы слишком скороспелым и легко могло бы привести к отрицательным результатам политики Констанция. Но исторический опыт достаточно открыл Феодосию карты язычества, а поэтому император в 381 г. 21 дек. издает эдикт¹⁹²⁵

с необыкновенно гуманным содержанием, эдикт, происхождение которого доставило бы честь и нашим просвещенным гуманным векам. Этот эдикт, который Буасье называет робким, застенчивым, неопределенным¹⁹²⁶, осуждает ночные и дневные жертвы и налагает в случае нарушения постановления «proscriptio». В этом термине уже заключается достаточная доза неопределенности. На языке римского права «proscriptio» не было устойчивым юридическим термином, а обозначало различное: 1) изгнание; 2) конфискацию имущества; 3) даже смертную казнь¹⁹²⁷. Какую форму наказания налагал Феодосий – это совершенно неизвестно. Но почему Феодосий запрещает жертвы? Самый закон указывает те основания, по которым Феодосий находит нужным запретить жертвы. Во-первых, он запрещает только те жертвы, которые до него были запрещены (vetitis sacrificus) и нарушение которых было уже прямым оскорблением воли императора. Во-вторых, по мнению исследователей¹⁹²⁸, запрещаются не все жертвы, а соединенные с гаданиями, о чем можно судить как из сопоставления этого закона с последующими, так и из того, что предшественники Феодосия именно запретили этот род жертв. Увлечение гаданиями, сильно распространенное в обществе, заключало в себе большую опасность для государства, особенно когда гадали о будущем императоре. Пронырливые аферисты, пользуясь этим способом угадывать будущее, производили иногда смуты в империи и даже прокладывали иногда путь к узурпации императорского достоинства¹⁹²⁹. Неудивительно, что даже те императоры, которые были сторонниками паритета религий, преследовали гадания. Отсюда Феодосий, запрещая этим законом жертвы, как средство гадания, однако, не накладывал своего veto вообще на языческий культ. Как и прежде, так и теперь позволялось язычникам посещать храмы, молиться своим богам, воскурять фимиам¹⁹³⁰. Ясно, закону предназначалась чисто полицейская роль – оградить императора от возможных посягательств на его священную особу.

Наконец Феодосий предлагает и третье основание запрещения жертвоприношений, которое сообщает эдикту

этический оттенок, обычно совершенно чуждый законам Феодосия. Как бы не довольствуясь одною юридическою постановкою вопроса, Феодосий спешит уверить своих подданных, что запрещение жертв далеко не является простым нерасположением, а исходит из более глубоких мотивов. «Мы убеждаем, – говорит он, – что Бога надо прославлять надлежащими молитвами, а не оскорблять кощунственными обрядами»¹⁹³¹. Итак, в представлении о жертве, как противном для самого Бога обряде, следует полагать главный источник ее запрещения. Спрашивается, что же может быть выше и гуманнее этого аргумента? Всякий удар, всякое наказание *ex abrupto* есть, по существу, уже насилие над убеждениями, а самое главное, такие меры не представляют доводов, а просто преследование того факта, который по той или другой причине признается нежелательным для правительства. Феодосий совершенно далек от слепого преследования. Наоборот, он тем высоко административен, что считает своим долгом объяснить и рассказывать своим подданным, что он желает дать им понять свою точку зрения на предмет. Так и в эдикте 381 г. Феодосий своим указанием на непорочные мольбы, как на совершенно истинный способ служения Богу, предлагает язычникам проанализировать сущность своего культа и, путем собственных рассуждений, самостоятельно прийти к отрицанию жертв. В то же время, очевидно, после такого объяснения и язычники, если бы не пожелали изменить своих убеждений и традиций, а продолжали бы совершать жертвоприношения в полной уверенности в их истинности, должны были явиться в глазах императора упорными, закоренелыми противниками истины. Что же касается самих язычников, то такой эдикт, как 381 г., ничего в сущности не запрещающий, а только на основании нравственных принципов осуждавший жертвы, разумеется, мог подействовать на них самым приятным образом, пробудить целый рой мечтаний о торжестве язычества. И замечательно, исторические факты совершенно умалчивают о том настроении, которое царило в языческом обществе со времени вступления на престол Феодосия и до принятия им настоящих грозных мер против языческого культа. Естественно поэтому предполагать,

что это настроение не выходило из нормы, какая установилась при предшественниках Феодосия. Язычники наслаждались полным спокойствием и безмятежным счастьем, не подозревая, очевидно, что над их головами носятся зловещие признаки грядущей беды. Настоящее было так заманчиво, а будущее так темно, что они спешили жить минутою, отказывались от всякого анализа действий Феодосия.

Действительно, шансы язычников на свое существование должны были подняться еще более в 382 г. В этом году, как известно, последовал эдикт об открытии храма в Озроенской области, храма, в котором, по выражению эдикта, находятся изображения, «заслуживающие более оценки по искусству, чем по божественности»¹⁹³². Этот храм лежал в провинции Евфрата, быть может в Эдессе или Карре, и был одним из славнейших центров языческого культа. Кроме главного святилища, он имел много мелких капищ и других строений и славился сколько великолепием своего вида, столько и независимостью своего положения. Тысячи пилигримов ежегодно шли сюда, чтобы по отцовскому обычаю почитать здесь богов своих¹⁹³³. Вполне возможно, что все еще совершались бесконтрольно сакрифиции¹⁹³⁴. Существование такого важного языческого храма рядом с христианскими базиликами должно было производить гнетущее впечатление на христиан. Последние всеми силами старались наносить неприятности язычникам. В 382 г. христианская партия под главенством Евлогия, еп. Эдесского¹⁹³⁵, обратилась к Феодосию с просьбой приказать запереть этот храм, в полной уверенности, что не получит отказа. В качестве аргумента христиане указывали на то, что храм своими изображениями служит источником греха¹⁹³⁶. Однако дело приняло для христиан совершенно неожиданный оборот. Вместо того, чтобы исполнить их просьбу, Феодосий передал рассмотрение вопроса в сенат. Можно было наперед сказать, что процесс христиан будет проигран, так как большинство членов сената были язычники. И, действительно, 30 ноября 382 г. последовал эдикт на имя Палладия, правителя провинции, которому Феодосий повелевает открыть эдесский храм для посетителей, и свой приказ формулирует так: «мы

определяем открыть по авторитету публичного решения»¹⁹³⁷, т. е. на основании постановления сената.

Судя по содержанию указа, можно думать, что храм был обязан своим сохранением художественному вкусу императора, который именно указывает в эдикте на храм, как на драгоценный памятник искусства. Однако сомнительно, чтобы такой практик, каким был Феодосий, мог руководиться запросами своего эстетического чувства. Скорее, в данном случае чашку весов перетянули политические соображения. По свидетельству Ливания, этот храм по своему положению на границах Персии и своему устройству представлял сильную крепость, которая значительно могла задерживать натиск врагов¹⁹³⁸. Сильное же притеснение язычества, которое тогда еще не было подавленной силой, легко могло перейти в возмущение внутри государства и могло повредить не укрепленному трону Феодосия.

В частности, в эдикте, кроме аргумента в пользу художественности храма, указываются те цели, по которым открывается храм. Так, во-первых, храм предназначается для народных собраний или, как гласит эдикт, чтобы «храм был общим для собрания и народа» (*coetui et populo quoque communem*); во-вторых, чтобы храм служил местом для исполнения обетов (*votorum celebritate servata*). К последним относятся: 1) игры, которые во многих случаях являются тесно связанными с храмовым культом, в частности *spectaculum Majumae* (в честь Майи, одной из плеяд)¹⁹³⁹; 2) *convivia* или *festa convivia* – пиршества; 3) календы январские, которые сопровождалась *festis conviviis*; 4) *vota publica* – так назывался 3-й день января, который праздновался в честь правителя и сопровождался *conviviis* и *εὐωχίαις* (пиршествами)¹⁹⁴⁰. Предполагают, что *vota* обычно соединялись с жертвоприношениями¹⁹⁴¹. Все эти обеты, несомненно, с языческой точки зрения являлись важными фактами религиозной народной жизни, как моменты наивысшего религиозного воодушевления и объединения.

Итак, храм, который был заперт даже при Валентиниане теперь при Феодосии открывается, и в нем разрешается

язычникам исполнение некоторых культовых обрядов. Спрашивается, как подобный факт должен был подействовать на язычников? Не вправе ли они были предполагать, что это только начало благодетельных для них будущих мер? На самом же деле, эдикт 382 г. является только более подробным раскрытием эдикта 381 г. и нисколько не стоит в противоречии с ним. В нем также Феодосий В. считает своим долгом подтвердить свою точку зрения на язычество, почему и добавляет, что разрешение открыть храм ничуть не равносильно позволению приносить в нем жертвы: то и другое совершенно различные области. Император прямо говорит Палладия: «пусть не думают (язычники), что этим доступом разрешено пользование в нем (храме) запрещенными жертвоприношениями»¹⁹⁴². Очевидно, мысль Феодосия такова: стоит запретить жертвы и тогда уже не опасно будет предоставлять храмы для публичного пользования.

Итак, нам кажется, что эдиктом 382 г. Феодосий хотел напомнить: во-первых, истину, высказанную им в 381 г., во-вторых, показать, что он не имеет никакой вражды к храмам, как зданиям, а, напротив, склонен заботиться о поддержании их внешней красоты, как памятников древней религиозной культуры, только под условием удаления из них главных проявлений культа – жертв.

Казалось, все улыбалось язычникам, сулило мир и полное процветание дозволенных форм культа. Действительно, в следующем году Феодосий снова подтвердил, что он, в существе дела, лично ничего не имеет против некоторых языческих обрядов, даже признает за ними законность существования и со своей стороны не создает мер к их уничтожению. Даже больше того, он спешит упорядочить те формы древнего культа, в которых наблюдалось нестроение. Так, в 383 г. 27 июля Феодосий издал закон о сириархе, объявив, что каждый должен принимать на себя обязанности сириарха по собственному желанию, а не по принуждению¹⁹⁴³. На обязанности сириарха (иногда этот титул заменялся другим – ἀρχιερωσύνη)¹⁹⁴⁴, лежало не совершать священнодействия, но присутствовать в храмах, каждому объяснять то, что ему нужно

делать, заботиться об украшении храмов, поскольку красота вообще действует на чувство, и наблюдать за жрецами, чтобы они с честью носили свое звание. Главная же роль сириарха и притом очень важная в культовом смысле сводилась к тому, чтобы руководить языческими празднествами, назначать и распределять игры, как одну из форм языческого культа¹⁹⁴⁵. Сама по себе должность сириарха была очень почетной и выгодной в материальном отношении. А так как от сириарха не требовалось непременно быть жрецом, то неудивительно, что иногда эту должность занимали даже христиане, а некоторые из них прямо стремились к ней. И только в 386 г. в одном из своих эдиктов Феодосий выразил желание, чтобы христиане избегали обязанностей, противных христианскому учению, хотя в то же время и не запретил им занимать должность сириарха, находя только, что это дело для христианина неприлично¹⁹⁴⁶. Предполагают, что это ограничение исключительно было обязано влиянию Феофила, еп. Александрийского, непримиримого врага язычества¹⁹⁴⁷. Издавая подобный закон, само собою разумеется, Феодосий санкционировал как должность сириарха, так и те стороны языческого культа, которые были тесно связаны с нею. Принципиально, значит, Феодосий, по-видимому, не был против проявлений языческого культа: он только хочет их несколько ограничить. Более предупредительного, более вежливого отношения к язычникам и трудно было ожидать, особенно если принять во внимание, что ограничения при желании можно было обходить. Для язычников собственно было важно санкционирование, а в остальном уже от них зависело так или иначе приспособиться.

Разобранными эдиктами можно сказать заканчивается вторая стадия отношений императора Феодосия к язычникам, а вместе оканчивается эпоха паритета религий и подражания политике предшественников. Тянется она на протяжении четырех лет (381–386 гг.), так что язычники за это время могли вполне свободно следовать своим религиозным традициям в твердой уверенности, что их законные права укреплены, а потому им и нечего бояться репрессий со стороны императора. Однако если эти четыре года поставить в связь с последующей

жестоккой борьбой Феодосия с язычеством, то их скорее можно рассматривать как время, данное Феодосием для полного всестороннего анализа язычниками собственных религиозных верований и их внешних обнаружений. «Я им даю время, как бы так говорит себе Феодосий, прийти к истине и понять ложь своего учения и не моя вина, если они не оценят моей любви, а захотят упорствовать в своих заблуждениях». И что же? Оказалось, что мягкого обращения с язычниками, запрещения языческого культа, основанного на нравственных началах, далеко не достаточно. Несмотря на эдикты Феодосия, язычники продолжали переступать границы запрещений, особенно касательно жертв. К своему несчастью, из всех элементов, из которых слагался культ, они более всего были привязаны именно к жертвоприношению. Последнее являлось для них не только средством проникнуть в тайны будущего, но и главным средством умиловивления богов. Без этих залогов преданности, без той сатисфакции, даваемой время от времени гневу богов, они отказывались верить в счастье городов, плодородие полей и удаление несчастий частных и общественных. Вот почему беспрестанно захватывали язычников в храмах, когда они приносили украдкой жертвы богам¹⁹⁴⁸. Феодосий уже во имя принципов своей политики не мог не считаться с этими прямыми нарушениями его воли: он должен был так или иначе отвечать на них. Но как? Повидимому, оставалось, отбросив всякую вежливость и гуманность, прибегнуть к более страшным угрозам и развить их до настоящего гонения языческого культа. И действительно, Феодосий, руководясь данными политики Констанция, вступает на путь самых широких репрессий и не сходит с него уже до конца своего царствования.

В начале 385 г. Феодосий узнал, что образовалась партия людей, которая при посредстве жертвенных гаданий пытается проследить будущие судьбы царства и трона и даже собирается для осуществления своих предвещаний прибегнуть к покушению на императора. Общество, очевидно, было чисто политическое и грозило нарушить равновесие жизни. Заговор был открыт и членам партии грозила смертная казнь, если бы за

них не вступилась милосердная Флассила. Этот факт обратил внимание Феодосия на то, что императорские приказы игнорируются языческим обществом. Феодосию, по-видимому, причинил неприятность не столько заговор, сколько жертвенные гадания, как тот живой центр языческого культа, который носил в себе зачатки постоянных возможных революционных движений. И вот 385 г. 25 мая на имя Цинегия появляется эдикт, который уже совершенно отличен от первых. В нем не видно отражения мягкого застенчивого характера Феодосия. Напротив, в эдикте невольно проглядывает зрелый муж, который готов настойчиво проводить в жизнь известные идеи, признаваемые им полезными для государства. «Пусть никто из смертных, читаем мы в этом эдикте, не дерзает совершать жертв для того, чтобы получить посредством наблюдения печени и предвещания внутренностей надежду пустого обещания или, что хуже узнавать будущее по гнусному совету. Наказание смертью да угрожает тому, кто, несмотря на запрещение, будет пытаться узнать истину настоящих и будущих вещей»¹⁹⁴⁹. Вдумываясь в содержание эдикта, мы невольно находим в нем удивительную двусмысленность, неясность, которая происходит главным образом от того, что в эдикте не различается строго жертва, как сама по себе и как акт гадания. В самом деле, что им запрещается? Запрещается ли им всякое жертвоприношение или только соединенное с гаданиями? Положительный ответ трудно дать, что и служит источником разных предположений, хотя, по-видимому, эдикт более трактует о жертвоприношениях с целью гадания. Вот почему некоторые исследователи в этом законе лишь видят строгое запрещение магических обрядов¹⁹⁵⁰, обыкновенно сопровождавших жертвоприношения, тогда как самая жертва эдиктов признается только явлением гнусным, заслуживающим порицания за свою мерзость. Своим основанием такая точка понимания эдикта имеет, с одной стороны, самый эдикт, с другой – и то, что жертвоприношения обыкновенно не сопровождались никакими рассматриваниями внутренностей. Этот обычай был введен у римлян и греков тосканцами, а следовательно самим приверженцам чисто языческого культа должен был казаться извращением древней

религии¹⁹⁵¹. Впрочем, признавать эдикт, как только запрещающий жертвы, и именно потому, что они соединены с магическим, извне наслоенным культом, особенно вредным для государства, будет довольно узким пониманием. В речи `Υ πὲρ τῶν ἱερῶν, относящейся к этой эпохе, современник ритор Ливаний говорит, что закон допускает огонь и фимиам (πῦρ καὶ τὸ λίθωνωτόν), тогда как сакрифиции были запрещены еще при Валентиниане¹⁹⁵². Ливаний особенно настаивает на том, что немыслимо даже допустить, чтобы кто-нибудь осмелился стать «господином закона»¹⁹⁵³. Из этого само собою следует, что заклатие жертвенных животных считалось тогда вообще делом противозаконным и уже было запрещено, хотя нет возможности установить, когда и каким эдиктом, так как совершенно не сохранился эдикт, запрещающий вообще жертвы¹⁹⁵⁴. Однако кровавые жертвы еще приносились. Ливаний, конечно, хорошо знал это, но, пытаясь обелить язычников, запутался в противоречиях. Так, отрицая в принципе факт возможности принесения жертв, Ливаний в то же время добавляет, что «хотя на пиру и *закалываются быки*, однако никакой жертвенник не принимает крови, никакая часть не сжигается, не посыпается жертвенный ячмень, не бывает возлияния. Если же некоторые, собравшись в веселом месте, *приносили в жертву теленка или овцу* и, сваривши или зажаривши, съедали жертву, сидя на земле, то я не знаю, преступали ли они законы, так как ты, царь, не запретил этого. Отсюда, если пили и совершали курения, то не нарушали закона, равно как, если даже все с заздравными кубками призывали и воспевали божество. Был у нас, – заканчивает Ливаний, – обычай, собравшись в полях, молиться там на праздниках, принося жертвы. Когда было это возможно, тогда делали»¹⁹⁵⁵. Эти оправдательные слова Ливания полны противоречий. Почтенный ритор, желая доказать, что язычники не приносили запрещенных жертв, прибегает к аргументу, известному на юридическом языке под именем *alibi* и устанавливающему отсутствие наличности преступления. Он хочет уверить императора, что если пирушки и соединялись с религиозными обрядами, даже жертвами, то этим фактам нельзя придавать сакрального значения, так как они

совершались не в храмах и не на алтарях. Но Ливаний, к сожалению, забыл, что власть не могла считаться с таимики разделениями и тонкостями: для нее был важен самый факт, а не место его совершения. Мало того, обратив внимание на последнее, она скорее должна была посмотреть на выбор места, как на простой предлог язычников, чтобы скрыть следы своего нарушения закона, а потому и неудивительно, что власть восставала против такого ловкого обхода закона.

В данном случае для нас эти слова Ливания имеют и другую цену: они дают полнейшее право допустить, что уже ко времени 385 г. диагноз жертв был поставлен императором достаточно определенно, и самое лечение язычников от увлечения жертвоприношениями выражалось в совершенном запрещении последних. В противном случае все обвинения язычников в принесении жертв не имели бы никакого юридического основания. Сам же по себе эдикт 385 г. является только новым подтверждением того, что уже было санкционировано в предыдущие годы и что фактически имело применение в жизни. Цель его сводилась к тому, чтобы еще более оттенить незаконность жертвоприношений. Несмотря, однако, на всю свою тесную связь с предыдущей политикой Феодосия, несмотря даже на свой более отрицательный, чем положительный, характер, этот эдикт достаточно рельефно отражает на себе черты изменения в политике императора. *Cruciatus supplicii*, что велит налагать Феодосий за нарушение его законов о жертвах, само за себя говорит лучше всяких слов.

Итак, эдикт 385 г. был началом новой эры в отношении Феодосия к язычеству, был годом зловещим для языческого культа. Запрещение жертвоприношений сыграло роль толчка к закрытию и разрушению храмов. Такой переход от жертв к храмам вполне естественный: где нет жертв, там и не нужны храмы. Само собою понятно, что храм в глазах верующего язычника должен был представляться местом особенного присутствия богов, где милостиво богами принимаются жертвы и даются добрые советы. Весь храмовый культ покоился исключительно на жертве, так что храм и жертва мыслились в сознании язычников, как нечто нераздельное, как понятия

взаимно обуславливающие друг друга. Отсюда, чтобы подорвать языческий культ, стереть с лица земли жертву, как явление гнусное, по мнению людей, исповедовавших абсолютную истину, было необходимо уничтожить храмы, как центры религиозного культа, удалить соблазн, который мог вовлекать подданных в нарушение изданных императором запрещений языческого культа. Уничтожить храмы – это значит лишить язычников возможности в законных формах выражать свое благоговение богам или, как говорит Ливаний, уничтожить самое язычество¹⁹⁵⁶: язычники по необходимости будут искать для себя храма, а потому и перейдут в христианство¹⁹⁵⁷. Правда, это будет явлением вынужденным, а не свободным, но за то – верным. Насколько справедлива такая точка зрения достаточно обратить внимание на то, что языческий культ держался и имел влияние на души людей, именно потому, что обладал необыкновенно развитой внешней храмовой организацией. «Ничто до такой степени не поддерживало влияния, – говорит Лашкарев, – древнего культа на темные массы народа, как наружные знаки уважения, которыми древний мир окружал свой культ, а особенно та таинственность и непроницаемость, в которой стояли для этих масс святилища с их богами и принадлежностями. Наглядные знаки общественного уважения к тем или иным предметам народного культа служили для массы лучшим подтверждением ее верований, а недоступность для ней важнейших из этих предметов давала богатую пищу народной жизни, лучшее средство для sacerdotalных коллегий действовать на народ в том или ином направлении»¹⁹⁵⁸.

Итак, чтобы быть последовательным, Феодосий прежде всего и главное всего должен был обратить внимание на языческие храмы, – седалище таинственного культа, и постараться лишить их того обаятельного значения, какое они имели в глазах язычников. И действительно, Феодосий, ясно представляя себе насколько падет престиж язычества, если лишить последнее ореола славы, так или иначе должен был приступить к выполнению этой задачи. Историческое прошлое указывало ему два более или менее верных пути к достижению

этой цели: во-первых, закрытие храмов или обращение их в обычные здания и, во-вторых, беспощадное разрушение их. Феодосию, таким образом, оставалось только сделать выбор, сообразуясь с условиями времени. И что же? На первых порах Феодосий отвергает радикальный способ уничтожения язычества, а вместо него избирает другой, более гуманный – закрытие храмов. Правда, этот способ был в сущности компромиссом для государя, который горел желанием стереть язычество с лица земли, но иначе поступить Феодосий не мог. Если и можно чем-либо объяснить этот выбор, то только политическими соображениями. Как умный политик, Феодосий не мог согласиться на массовые разрушения храмов, потому что это необходимо вызвало бы сильную оппозицию со стороны многочисленных язычников, которая легко могла перейти в вооруженное восстание. Нарушать же мирное течение государственной жизни далеко не входило в планы Феодосия, особенно когда это всецело зависело от него. Наоборот, все выгоды лежали на стороне простого закрытия храмов. В этом способом язычникам неоднократно приходилось считаться, а потому можно было надеяться, что закрытие храмов пройдет спокойно, а в крайнем случае ограничится небольшими столкновениями с христианами. Решив прибегнуть к форме наименее резкой, Феодосий, однако, не остался верным своей первоначальной программе. Фанатизм отдельных личностей выбил Феодосия с позиции и заставил вступить на путь самого жестокого, подчас бессмысленного уничтожения памятников зодчества, уничтожения, в котором тогдашний христианский мир проявил разрушительные способности вандалов.

Начало беспримерного в истории крестового похода на памятники языческой культуры и искусства в исторической науке точно не установлено. Можно только сказать, что его следует полагать в промежутке 385–388 (год смерти Цинегия¹⁹⁵⁹). Около этого времени¹⁹⁶⁰, выражаясь не точно, последовало, по свидетельству Зосима, посольство Цинегия, родом испанца, на Восток, именно в Египет и Сирию по политическим побуждениям – поставить статую Максима, незадолго перед тем признанного императором¹⁹⁶¹. С этим поручением было соединено и другое,

так сказать религиозное. Цинегию приказано было запретить служение в храмах, т. е. закрыть их и наложить интердикт на священные рощи¹⁹⁶². Эти инструкции, нужно заметить, относились не только к храмам Египта и Сирии, но и ко всем тем, которые Цинегий встречал в местах своего путешествия¹⁹⁶³. Подобное соединение двух разнородных поручений было в высшей степени тонким и рассчитанным ходом императора¹⁹⁶⁴. Он отдал дань вежливости и не упустил своих выгод, прекрасно замаскировав истинную цель своего посольства. Смело можно сказать, что выражение учтивости являлось только внешним поводом к религиозному поручению, так как выполнение политической задачи прошло бесцветно, без всяких последствий, а, наоборот, религиозная миссия послужила сигналом к полному истреблению храмов. Впоследствии такая задача была возложена на двух высших должностных лиц империи – Иовия и Гауденция¹⁹⁶⁵.

Ясно, в приказе, отданном Цинегию, нет, собственно, указания на совершенное уничтожение язычества. Зосим даже, как мы видели, старается представить дело, что приказания Феодосия не были ни настоятельны, ни положительны. Один только Феодорит сообщает, что царь повелел «разрушать капища идолов»¹⁹⁶⁶. Считаться с этим свидетельством едва ли необходимо, так как оно исходит из противного лагеря. В целях Феодорита было, конечно, оправдать поступки христиан, а отчасти, быть может, извращением указа придать большую ценность деятельности Феодосия. Однако не считаясь даже с таким освещением, необходимо сознаться, что поручением Цинегию, *несомненно*, узаконивалось ограничение эллинизма, что очень важно, на весь Египет и Сирию, ограничение, которое мог Цинегий понять по-своему. Дело в том, что сам по себе приказ не устанавливал никаких норм, не давал Цинегию никаких руководящих нитей, как применять его на деле. Одно только говорит указ определенно: «запретить языческий культ», чем само собою разумеется, можно было оправдать любую форму насилия. Неудивительно, если Гиббон в приказе Цинегию и этим должностным лицам видит поручение закрывать храмы, отбирать и уничтожать орудия идолопоклонства, отменять

привилегии жрецов и конфисковать освященную собственность в пользу императора, Церкви или армии¹⁹⁶⁷. Итак, мы видим, что ни Цинегий, ни Иовия и Гауденций не получили права и приказаний сравнять с землею языческие храмы, а только лишить их знаков языческого культа, т. е. лишить их религиозного значения, обратить их в простые здания.

«На этом пункте, – говорит Гиббон, – могло бы остановиться дело разрушения и ображенные здания, уже более не употреблявшиеся на поклонение идолам, могли бы быть защищены от разрушительной ярости фанатизма черни. Многие из этих храмов были самыми великолепными памятниками греческой архитектуры, и сам император был заинтересован в том, чтобы его города не утрачивали своего прежнего блеска, и чтобы его собственность не уменьшалась в цене. Эти величественные здания могли бы быть оставлены неприкосновенными, как прочные трофеи торжества христианства. При упадке искусств они могли бы быть с пользою превращены в магазины, в мануфактуры или в места публичных собраний, а после того, как их стены были бы очищены священными обрядами, в них можно было бы допустить поклонение истинному Божеству, чтобы загладить грехи идолопоклонства. Но пока они существовали язычники ласкали себя тайною надеждою, что какой-нибудь счастливый переворот, какой-нибудь новый Юлиан восстановит алтари богов, а настоятельные просьбы, с которыми они беспрестанно обращались к императору, усиливали усердие, с которым христианские реформаторы безжалостно вырывали самые корни суеверий. Законы, издававшиеся императорами, обнаруживают некоторые признаки более мягких чувств, но их хладнокровных и вялых усилий было недостаточно для того, чтобы остановить поток энтузиазма и хищничества, ярость которого направляли или скорее усиливали духовные начальники церкви». Эти слова Гиббона, несомненно, глубоко правдивы и всецело отразились на последствиях эдикта Цинегия. Мы уже видели, что эдикт Цинегия, не скажем: обличал равнодушие императора к храмам, а был во всяком случае относительно человечен. насколько можно было ожидать

от того времени. Но, издавая свой эдикт, Феодосий совершенно забыл, что исполнение его будет возложено на чиновников, которые всегда рады выслужиться пред императором, еще больше того – он как бы нарочито не указал в эдикте границ применения закона и предоставил, таким образом, решение этого вопроса воле самого чиновника; нет ничего странного, что результатом же эдикта, для чего в сущности и не требуется больших догадок, было то, что египетские и сирийские епископы во главе с Феофилом приступили к Феодосию, желая в нем найти поддержку для своих крестовых походов против языческих храмов. С другой стороны, и естественно было ожидать, что и сам Цинегий, как получивший в свои руки верховную власть гражданскую и церковную и соединивший с этим стремление унижить старую религию, начнет действовать беспощадно. Правда, мнение, что он запер входы в храмы на Западе, Египте, Александрии и уничтожил отеческую жертву, мало соответствует истине¹⁹⁶⁸, тем не менее Цинегий допустил такие поступки, которые не могли пройти бесследно для христианского общества. Он горячо и ревностно принялся за исполнение возложенной на него задачи и проявил при этом гораздо большее усердие, чем это требовалось прямым, непосредственным смыслом поручения. Цинегий, превосходно подметивший, что императорские указы ни разу не исполнялись во всем своем объеме, поспешил под влиянием личных антипатий к язычеству понять приказ Феодосия как замаскированное повеление разрушать храмы. Впрочем, к такой беспощадной работе его побудила не столько фанатичная ревность к славе христианства, сколько алчность, для которой богатства языческих храмов могли оказаться достаточной пищей¹⁹⁶⁹. Во главе сильного военного отряда вступил Цинегий на территорию Египта и Сирии и принялся за трудную миссионерскую работу насаждения христианства, в которой ему деятельно помогали все, а в особенности монахи. Везде, где не появлялся победоносный отряд с крестом в одной руке, а с мечом в другой, разыгрывались самые дикие сцены издевательства над предметами языческого культа. Цинегий и его помощники не щадили ни строений, ни статуй, ни маленьких

убогих храмов, ни больших и великолепных. Казалось, будто они задались одною великою целью: не оставить ни одного камня, ни одного куса дерева, который мог бы напоминать о былых некогда цветущих местах языческой религиозной жизни. И чем дальше подвигались ратоборцы за истину, которой почему-то помешали ни в чем неповинные храмы и статуи, тем все более и более прибавлялось новых руин, которые производили впечатление на зрителя, будто здесь недавно пронесся страшный ураган или было землетрясение; и чем более изощрялись христиане, тем все сильнее глухо волновались язычники, но ничего не могли предпринять против тех ласковых и гуманных внушений, которые солдаты производили своими хорошо отточенными мечами. И приходится удивляться, что некоторые храмы были помилованы в Александрии и Сирии. Остается предположить, что, несмотря на весь сильный душевный подъем Цинегия против язычества, он не потерял еще способности предвидеть страшные последствия для государства, если бы начал поголовное разрушение храмов.

Одной из первых жертв великого крестового похода сделался знаменитый Озроенский храм, о котором Ливаний рассказывает, как об одном из великих чудес мира, и который, нельзя забывать, Феодосий не решился даже закрыть. Слова Ливания полны глубокой грусти, когда он пишет о гибели этого знаменитого храма. «Плач, – замечает он, – для видевших и радость для невидевших»¹⁹⁷⁰. Однако с чувством облегчения он свидетельствует, что такое несправедливое дело не было следствием распоряжения Феодосия. «Если кто точно рассмотрит дело, – говорит Ливаний, – то должен будет приписать это преступление не вине императора, но человека нечистаго, враждебнаго богам, трусливаго, любящаго золото, покровителя монахов, покорнаго жене»¹⁹⁷¹. Предполагают, что в таких чертах Ливаний рисует образ Цинегия¹⁹⁷². Но как ни старался ритор обелить Феодосия, однако это ему не удалось: из слов Ливания следует, что, по крайней мере, этот храм разрушен по определению Феодосия. Так, Ливаний указывает на то, что дело происходило не без ведома Феодосия, который в

данном случае был обманут и дал по недоразумению свой рескрипт. Уверяют, что в разрушении Озроенского храма играли видную роль: Акантия, супруга нового губернатора, и еп. Евлогий, для которого твердыня язычества давно уже была сучком в глазах¹⁹⁷³. Эти достойные лица с помощью военной силы разрушили до основания Озроенский храм, заботясь не столько о славе христианской религии, сколько о возможности пополнить свои карманы богатствами языческого капища. Не с меньшей удачей окончились военные подвиги Цинегия в Апамее Сирийской. Цинегий явился в этот богато и густо населенный город, второй по своему значению в Сирии, в сопровождении двух трибунов и отряда солдат и разрушил великолепный храм Юпитера. Ему деятельно помогал епископ Марцелл¹⁹⁷⁴.

В религиозной политике христианских государей подобный факт объезда провинций имперским чиновником, с тем чтобы по своему мнению или закрыть, или уничтожить языческие капища, является беспримерным в истории. На христианское общество он должен был подействовать возбуждающим и ободряющим образом¹⁹⁷⁵. Христиане слышали и видели, что Цинегий, как бы облеченный полномочиями диктатора, произвольно распоряжался языческими храмами, разрушает, грабит их, и сами не могли остаться безучастными к этому дивному зрелищу уже в силу той старой ненависти, которую они всегда питали к язычникам. Видимо, христианам не оставалось ничего другого, как принять активное участие в работе Цинегия в полной уверенности, что за это их ждет не наказание, а полная похвала. Так поведение Цинегия послужило призывным сигналом к борьбе с язычеством, а волна стихийного чувства, захватившая христиан, вскоре заставила их самостоятельно продолжить дело, начатое Цинегием, и довести борьбу с языческим культом до *maximū*. Эта борьба по своей грандиозности, по силе той ненависти, которая толкала христиан зло издеваться над устаревшим языческим культом, представляет собою единственное явление в своем роде с момента утверждения христианства как религии государственной. Кажется, будто все тогда старалось

воспользоваться удачною минутою и внести свою лепту в общее дело разрушения храмов, как источников языческого суеверия.

Грустное впечатление производит этот один из ярких моментов борьбы Феодосия с язычеством, сопровождавшейся гибелью великих памятников древнего искусства. И без того тяжелое впечатление усиливается еще и тем, что главными виновниками беспощадного разрушения храмов, которое носит на себе все черты погромных движений, были епископы и монахи. Духовенство забыло свою великую роль быть посредниками мира и любви и принялось за несвойственное ему дело яростных нападений на храмы. Впрочем, иначе и быть не могло. С нетерпением перенося безжалостные провоочки императоров, которые боялись взяться за крутые меры против язычества, епископы только и ждали момента, когда им можно будет проявить всю накопленную энергию ненависти к языческому культу. С посольством Цинегия такой момент настал. И вот епископы, надеясь на полную безнаказанность, спешат удовлетворить своему давнему желанию – обратить язычников в христианство, но совершают это не путем слова кротости и любви, а мечом и огнем, и на дело разрушения храмов смотрят, как на подвиг мученичества. Само собою понятно, что речи таких фанатиков-епископов действовали электризирующим образом на толпу христиан, которые по знаку своего предводителя готовы были разрушить всякое языческое строение по одному только подозрению, что в нем приносятся жертвы.

Но более ожесточенными в этой «войне титанов», как ее называет в насмешку Евнапий, были монахи, которые черными тучами наводняли провинции, всегда готовые стать во главе благочестивых экспедиций и на служение более замечательным епископам¹⁹⁷⁶. Современник Ливаний не находит слов, чтобы описать все некрасивые поступки монахов. Эти «одетые в черное и кушающие более слонов, истребляющие множество кубков с песнями, но скрывающие свою страсть к пьянству бледностью лица, добытою искусственным путем¹⁹⁷⁷, составляли авангард той набожной армии (στρατείας), которая

жестоким насилием прокладывала путь епископам к славе и мученическим венцам. В сопровождении народа, подкрепленные бандами гладиаторов, а иногда в силу необходимости и отрядами солдат, которых проконсулы благосклонно предоставляли в их распоряжение, монахи нападали на храмы, вооружившись камнями, кольями, а иногда только с голыми руками и ногами. Не считаясь с примитивными понятиями о собственности, они уничтожали крыши, разрушали стены, срывали украшения, разламывали алтари. Разрушив один храм, монахи бросались к другому, третьему и т. д. На это хватало у них дерзости в городах, но еще более в полях. И враждебное друг к другу во многом, это разделение соединяется в причинении бесчисленного зла, и считают монахи за стыд не делать возможно больше вреда»¹⁹⁷⁸. Правда, эта злая сатира принадлежит перу язычника, ясно сознававшего все свое бессилие, а потому и не желавшего красок, но тем не менее доля истины, несомненно, содержится в его словах. Если вспомнить, что монахи были в большинстве случаев людьми невежественными, грубыми, то станет ясным, что от них нечего было ждать пощады никакому произведению резца: все они ломали, рубили, не делая никакого различия между художественной статуей и аляповатыми орнаментами капища.

Вскрывает Ливаний и те тайные пружины, которые, по его мнению, побуждали епископов и монахов совершать героические подвиги, одерживать славные победы над беззащитными храмами. Он положительно утверждает, что религиозные интересы для монахов являлись той видимой тогой, которой они прикрывали свои более мелкие страсти. Не удовлетворяясь скудной пищей, которую им предлагали пустыни и горы, строгие аскеты с завистью посматривали на греховный мир с его плодоносными полями и в душе были не прочь заменить монашеские коренья мирскою, но более питательною пищею и даже сделать запасы ее на тяжелую годину. Удобный случай для таких экспедиций монахам представился теперь, когда началось дело разрушения храмов. И действительно, Ливаний свидетельствует, что монахи, как горные потоки (*χεῖμαρροι*) вторгались и опустошали поля, и

никакой земледелец, хотя и желал, не мог воспрепятствовать их натиску. Монахи говорят, что они воюют с храмами, а на самом деле эта война есть путь к тому, что лежит в храмах, так как монахи отнимают у несчастных запасы – единственные их ресурсы к жизни. Но этого мало. Монахи присваивают себе и ту землю, о которой они говорят, что она священна, и так роскошествуют на несчастьи других те, которые постом, как говорят, служат Богу¹⁹⁷⁹.

Так вели себя христиане по отношению к язычникам, произвольно распоряжаясь их имуществом, издеваясь над их священными предметами, но далеко не такую монетою платили язычники христианам. Приходится прямо удивляться, что язычники с полной покорностью и пассивностью, за редкими исключениями, принимали удары, не пытаясь отстоять свою религиозную самостоятельность¹⁹⁸⁰. Даже храмы, из которых многие прочно были выстроены, сопротивлялись более, чем самые язычники и жрецы. «Жрецам, – замечает Ливаний, – необходимо или умирать, или молчать»¹⁹⁸¹, но он не добавляет, кто из них избрал мученичество вместо молчания. Христиане одержали легкую победу, которую они считали для себя честью, хотя она на самом деле покрыла бесславием и позором слепо осудивших на уничтожение памятники древнего искусства и культуры.

Не менее странным представляется отношение Феодосия к тем несправедливостям, которые власти и духовенство причиняли язычникам. Несмотря на то, что в данном случае преступались всякие границы закона, Феодосий не поднял голоса на защиту угнетенных, а даже наоборот, благословлял добрые начинания духовенства и оказывал ему значительную помощь в лице своих военных отрядов. Сопоставляя это обстоятельство с приказом Феодосия Цинегию только запереть храмы, невольно приходишь к той мысли, что относительно человеческий приказ Феодосия являлся только тактическим приемом, конечною целью которого было именно вызвать массовое движение против языческого культа. Феодосий отлично сознавал, что ни Цинегий, а за ним – ни христиане Востока не ограничатся одними полумерами против язычников,

никогда не будут строго придерживаться буквы закона, а этого ему только и нужно было. Опираясь на толпу, Феодосию легче было организовать настоящие походы против языческого культа и в то же время самому как бы остаться в стороне от дела. Уловка была придумана Феодосием хорошо и дала блестящие результаты: спасла Восток от сильного революционного движения и нанесла непоправимый удар язычеству.

Окидывая взором ужаснейшую картину гибели язычества частью от слепого раздражения толпы, – гибель величайших резцов искусства, мы подробнее остановим свое внимание на Александрии, Апамее и др. городах, где в эту эпоху борьбы с язычеством разыгрались тяжелые по своему драматизму сцены.

Александрия во времена Феодосия представляла собою образовательный и религиозно-философский центр. Несмотря на то, что христианский элемент значительно возрос в Александрии и епископ этого города занял место столпа православия, это, однако, нисколько не мешало язычеству сохраняться здесь во всей силе и быть в почетном уважении. Главная причина такого явления лежала в характере восточного понимания веры в богов, которое уже не довольствовалось голословным бездоказательным принятием старых отживших традиций, но стремилось при помощи религиозно-философских доктрин обосновать древнюю веру на базисе научной мысли, согласно с требованиями времени¹⁹⁸². Этот религиозный синкретизм служил достаточной опорой уже умиравшему язычеству, задерживал переход язычества в христианство. В Александрии и Египте по-прежнему процветали языческие храмы, которые, естественно, должны были обратить на себя благосклонное внимание христиан, когда начались крестовые походы против всего, что имело связь с языческим культом.

С 385 г. в Александрии, центре культа Сераписа, патриархом этого города был некто Феофил, в сердце которого одинаково уживались и фанатизм, и разумность, и властолюбие, человек, руки которого попеременно пачкались в золоте и крови¹⁹⁸³. Эта смесь контрастных черт и была губительной для язычества. Так, хотя Феофил мало заботился о христианских добродетелях и даже спорами против оригенистов

и св. Иоанна Златоуста навлек на себя бесславие, однако он всяческим способом старался распространить христианство¹⁹⁸⁴. Недружелюбно смотрел Феофил на языческие храмы в городе: его мысль постоянно вращалась, как в заколдованном круге, в необходимости стереть, сравнять с землею величественные монументы языческого культа. Как бы загипнотизированный этой мыслью, он неоднократно обращался с просьбою к императору Феодосию о разрешении ему самому позаботиться об уничтожении язычества в христианском городе, но все безуспешно¹⁹⁸⁵. Феодосий только разрешил Феофилу обратить храм Дионисия Вакха в христианскую церковь¹⁹⁸⁶. Епископ, недовольный этим, допустил полную бестактность: он подверг насмешке идолов и другие предметы, которые были обнаружены при расчистке места святилища. Так, Феофил постарался публично показать все смешные нелепости культа Сераписа и даже приказал носить по торжищу изображение Приапа¹⁹⁸⁷. Бестактность епископа покрыла темным пятном поведение христиан, как виновников кровавой смуты. Естественно, что язычники были возмущены таким отношением к их вере Феофила: религиозные вопросы стали решаться на улице с оружием в руках. Среди черни встречались риторы и философы. Один лексикограф по имени Гелладий, хвалился тем, что он убил своею рукою девять христиан. Ему подражал его товарищ Антоний – жрец культа обезьяны¹⁹⁸⁸. Так загорелась религиозная война, которая, как известно, всегда сопровождается большими ужасами в сравнении с войной политической.

Все усилия язычников отстают свое право на существование, на самостоятельность религиозных убеждений не привели ни к чему: их партия была далеко незначительная в количественном отношении, а следовательно не могла отпарировать удары христиан¹⁹⁸⁹. Вот почему язычники принуждены были искать убежища в храме Сераписа или, точнее, в крепости Серапеуме. Считаю не лишним сказать несколько слов о Сераписе¹⁹⁹⁰. Серапис или Сарапис – древнеегипетское божество. Его изображение иностранного происхождения: оно соответствует Плутону Синопскому¹⁹⁹¹.

Первый из Птоломеев перенес его из Понта в Александрию и учредил в честь него культ, который замечательно быстро привился, несмотря на все противодействия египтян – упорных религиозных консерваторов¹⁹⁹². В этом деле, как всегда бывает, сыграли большую роль услужливые жрецы, готовые из-за подарков кого угодно признать богом. Александрия гордилась своим названием в честь Сераписа и выстроила роскошный храм своему богу-покровителю, храм, который по искусству считался одним из чудес света и претендовал на славу с римским Капитолием¹⁹⁹³. Этот храм был воздвигнут на широкой вершине искусственного холма, возвышавшегося на сто шагов над уровнем соседних частей города, а пустое пространство внутри храма охранялось прочными арками и разделялось на склепы и подземные апартаменты. Освященное здание было окружено четырехугольным портиком, галлереями и зданиями, где жили стража храма и аскеты. Храм поддерживался колоннами из мрамора, стены были обложены внутри тремя слоями: из золота, серебра и меди; великолепные залы и изящные статуи свидетельствовали об успехах искусства¹⁹⁹⁴. Храм Сераписа пользовался большим уважением среди язычников, а самый город Александрия назывался священным. Сюда толпами шли паломники из всех стран, привлекаемые сколько уважением, столько и тем, что тогда как жертвоприношения везде были запрещены, они все-таки дозволялись еще в городе и храме Сераписа¹⁹⁹⁵. Большое количество народа скапливалось здесь во время двух праздников – весной при открытии мореплавания и осенью при прекращении его. Полагают, будто суеверный страх, что уничтожение культа Сераписа прекратит разлитие Нила, удерживал правителей от крутой меры против языческого культа¹⁹⁹⁶. Таким образом можно сказать, что храм Сераписа был единственным храмом, где полнота языческого культа сохранялась еще во всей своей целости, тогда как везде язычники терпели стеснения. Храм был «caput ipsum idolatriae»¹⁹⁹⁷. Само собою понятно, что такая полнота обнаружений языческого культа в храме Сераписа, важное

значение храма для всего язычества должны были вызвать особенную ненависть к нему у христиан.

Вот в этом храме Сераписа, куда вело только два пути – крутая проезжая дорога и крутая лестница, и засели бунтовщики. Мятежная толпа, однако, не теряла духа, а из превосходно защищенного места стала делать нападения на христиан, и если захватывала их, то заставляла приносить жертвы идолам под угрозой страшных мучений, распинала, отрубала ноги, а иногда даже бросала в клоаки¹⁹⁹⁸.

Картина получилась единственная в своем роде. Дело стало принимать опасный оборот: все ясно показывало, какой огонь может разгореться из тлеющего пепла. Надо было принимать меры.

Египетский комендант Роман и Александрийский – Евагрий попытались прежде всего добрыми отношениями подействовать на расходившихся мятежников, не прибегая к репрессиям. Они пришли в храм и убеждали язычников прекратить бунт, но последние криками отвечали на все их доводы. Гораздо сильнее их увещаний и угроз влияли на народ речи некоего Олимпия, носившего философскую мантию. Он убеждал язычников не покидать религию отцов, идти за анее на смерть и ничего не страшиться. «Никто не может, – говорил он, – приходить в уныние лишь потому, что статуи богов разбиты: оне земные, а потому и подвержены тлению, но сила, которая живет в них, поднялась на небо»¹⁹⁹⁹. Восстание не утихло. Оба чиновника, не зная что делать, обратились за разъяснением к Феодосию. На время заключено было перемирие. Наконец получился ответ. Обе партии собрались безоружными на площади, и здесь был прочитан императорский рескрипт. Решение государя страшно поразило христиан. Все ждали строжайшего наказания мятежников, а вместо него император приказывал простить бунтовщиков, если они положат оружие. Таким милостивым отношением к язычникам Феодосий надеялся привлечь их на свою сторону и побудить принять христианство²⁰⁰⁰. Этою одною гуманною мерою не ограничился Феодосий. В то же время он приказал разрушать храмы, как источник мятежа, а не как языческие религиозные места для

богослужений²⁰⁰¹. На первый взгляд представляется странным такое отношение Феодосия к язычникам, именно, что он, с одной стороны, берет их личности под свою защиту, а с другой – велит не щадить их храмов. Шульц думает, что этим Феодосий В. хотел придать мятежу в Александрии, бывшему несомненно на религиозной почве, характер случайный, а затем ценою разрушения храмов заплатить за убитых христиан, тем более что это должно было удовлетворить последних²⁰⁰².

Рескрипт произвел различное действие на христиан и язычников. Сильное возбуждение язычников после прочтения императорского указа не замедлило перейти в реакцию – в сильный упадок духа. Язычники, как пришибленные обухом, обратились в бегство, совершенно не подумав о возможности еще сопротивляться, хотя сил у них для этого было вполне достаточно. Олимпий исчез тайно за день пред тем и отправился на корабле в Италию. Передают, что ночью он был в храме Сераписа и ясно слышал пение Аллилуия, хотя все двери были закрыты и все люди ночевали. Олимпий признал это за предсказание победы христиан и решил поскорее спастись бегством. Многие участники восстания также поспешили оставить город.

Наоборот, христиане несказанно обрадовались распоряжению императора. Лом и топор стали сокрушать святилища²⁰⁰³. Феофил постарался буквально исполнить волю государя и препринял удивительное, в сущности, по жестокости и вандализму разрушение храма Сераписа. Все, что мог преодолеть лом, было уничтожено, все же ценное поступило в пользу христиан. «Кумиры богов, – свидетельствует Сократ, – были перелиты в умывальницы или обращены в другия потребности Александрийской церкви»²⁰⁰⁴. Феофил постарался при этом во всей наготе представить мошеннические проделки жрецов, их скандальное злоупотребление доверием благочестивых мужей и легковерию женщин²⁰⁰⁵. Колоссальная статуя Сераписа также подверглась общей участи. По своему внешнему виду Серапис напоминал Юпитера и только отличался от него тем, что имел на голове корзину, а в правой руке держал аллегорическое чудовище, которое состояло из

туловища и головы змия с тремя хвостами. а на концах их были головы: собачья, львиная и волчья²⁰⁰⁶. Фанатизм дошел до того, что сам Феофил поднялся в Серапеум и подошел к статуе, что по народному преданию угрожало смельчаку смертью. Феофил остался, однако, цел и невредим. Мало того, один храбрый солдат, вооруженный более верою, чем оружием, поднялся по лестнице к статуе и ударом секиры отрубил часть щеки. Толпа даже христиан в замирании ждала ужасного, так как по учению жрецов гибель Сераписа будет сопровождаться мировым переворотом. Солдат, нисколько не смущаясь, стал наносить удары статуе. Идол разбился, и изнутри его выскочила масса мышей²⁰⁰⁷. Превращения земли в хаос и разрушения небес, чего должно было ожидать вместе с разрушением статуи Сераписа, однако, не последовало: небо и земля продолжали сохранять свой прежний вид. Феофил привел в груды развалин храм Сераписа, но только оставил фундамент, так как не мог снести больших тяжелых камней. Говорят, что в это время народ присутствовал в цирке. Одни жокей ехал и упал, но тотчас поднялся и взял приз. Узнали, что у него мать – Мария. Последнее обстоятельство дало повод говорить: «Сын Марии упал, поднялся и победил». Эти крики раздались в то время, когда Феофил разбивал идола и уничтожал Серапеум²⁰⁰⁸. В заключение статую Сераписа разбили на мелкие части и предали огню, а голову владели по всему городу. «Поклонники Сераписа смотрели на это и смеялись над слабостью того, кому прежде поклонялись»²⁰⁰⁹.

Такое неожиданное торжество христианства над язычеством, низвержение Сераписа, который был колонной, поддерживавшей рушившееся здание идолятрии, не прошло бесследно для общества. Сюда еще не мешает прибавить и то, что мести богов за святотатство не последовало, а наоборот – разлив Нила, который несколько задержался, что язычники спешили сначала объяснить запрещением им магических действий, даже был больше обыкновенного: разлив достиг самых высоких мести и грозил затопить самую Александрию и часть Ливии²⁰¹⁰. В результате было много обращений в христианство. Везде в городах засияли христианские храмы и

на месте, где прежде стояло капище, куда стекались пилигримы со всего света, возвысилась церковь²⁰¹¹. Это и дало повод Бл. Иерониму заметить иронически: «Египетский Серапис сделался Христом» (Ер. 7). Такая замена принесла свою большую пользу: язычники стали охотно принимать христианство. Этому помогло еще и следующее обстоятельство. При раскопках были найдены иероглифы – изображение креста, обозначающего вечную жизнь. Жрецы постарались объяснить, что по священному преданию, когда будут найдены такие символические знаки, тогда храму и культу Сераписа придет конец. Результатом всего этого было много обращений язычников ко Христу, между которыми первыми были жрецы и начальники храма, знавшие это предсказание²⁰¹².

Когда император Феодосий получил весть об этом, то возблагодарил Господа. Уничтожение храма Сераписа было большим шагом вперед в уничтожении язычества. В Александрии дан был толчок той предсмертной агонии, которая постепенно охватила весь языческий организм. И, действительно, язычество везде, хотя и медленно, начало сходить со сцены.

Разрушение храма Сераписа открыло широкую торную дорогу христианам и к другим языческим храмам. Так, когда мятеж утих, Евгарий предложил благосклонно свои услуги Феофилу. Предложение, конечно, было принято епископом охотно. Подкрепив небесную силу отрядом солдат, епископ с большим рвением бросился уничтожать в Александрии все, что относилось к языческому культу. Все капища в городе были разрушены, а идолы частью были перелиты в умывальницы, а частью обращены на другие потребности Александрийской церкви, так как по смыслу приказа Феодосия их должно было употреблять на вспомоществование бедным²⁰¹³. Видимо, желание поживиться не менее было сильно, чем жажда обращать язычников в христианство, если не боялись пользоваться орудиями служения демонам. Феофил только велел сохранить обезьяновидную фигуру Анубиса в память того, каким богам некогда кланялись язычники. По поводу этого факта грамматик Аманий заметил, что «языческая вера крайне

оскорблена тем, что не перелита последняя статуя, а соблюдается на посмеяние языческого богослужения».

Исчерпав материал для своих подвигов в Александрии, епископ Феофил, получивший в истории имя освободителя Александрии от позорного служения, скоро перенес свою деятельность и на другие города, напр. на Канопею²⁰¹⁴, где не только стояли храмы, но и процветал в собственном смысле языческий гносис, его пресловутая старая и новая магия. Для специализации в магии была выстроена особая школа, под предлогом преподавать знание древних египтян, что известно было под именем «*sacerdotes litterae*»²⁰¹⁵. Здесь некто Антоний поучал своих доверчивых учеников, что по смерти его храмы придут в запустение, а храм Сераписа обратиться в хаос.

В религиозном отношении Канопея представляла очень крупный центр: здесь было много храмов и между ними особенно выдавался храм Сераписа, часто посещаемый паломниками, хотя трудно сказать, что их больше привлекало сюда: желание ли выполнить религиозные обряды, или красота места²⁰¹⁶. На этот город и обратил свое внимание Феофил, горя сильным желанием и здесь торжествовать победу христианства над язычеством. Военная удача сопутствовала и в данном случае начинаниям епископа. Не успел воинственный отряд епископа появиться в городе, как губернатор города со своей стороны предложил посильную помощь. Повторилось то же, что так недавно наблюдалось в Александрии. Феофил работал по старому плану и со своею бандою напал на Сераписа Канопеи, который, несмотря на то что был высшим богом, не мог противостоять огню и мечу. Победа была достигнута полная: «*vastata sunt omnia atque ad solum deducta*», замечает лаконически летописец, но верно и сильно²⁰¹⁷. Только алтарь, сложенный из крепчайших камней, непоколебимо гордо стоял, как бы посмеиваясь над людскими усилиями разрушить его.

Энергичными помощниками Феофила в его миссионерских трудах по разрушению храмов в Александрии и Канопее явились монахи, которые получили за это громкое имя «друзей божиих». Своею деятельностью они сильно вооружили против себя народ языческий, который злобно выражался о них:

«монахи, говорили, живут как люди, а выглядят, как свиньи». Вот почему достаточно было надеть кому-нибудь черную одежду, чтобы собрать вокруг себя толпу. В Канопее монахи стали насаждать христианскую религию при помощи почитания мучеников. Это обстоятельство послужило поводом к насмешке со стороны язычников, а особенно злостного сатирика Евнапия, который иронизирует, что в монастыре «бальзамированные головы, не знаю, каких злодеев, наказанных смертью, были почитаемы за богов»²⁰¹⁸. По-видимому, пророчество Антония начало исполняться. Примеры в Александрии, Канопее не были исключением. Те же дикие сцены разыгрались в городах: 1) арабских – Петре, Ареополе; 2) палестинских – Рафе, Газе и 3) в финикийском Гелиополисе. Впрочем, в этих городах христиане не имели такого блестящего успеха, быть может потому, что здесь или политеизм был крепок, или христиане по своей численности были меньше язычников. Последние с оружием в руках встречали своих врагов²⁰¹⁹. Происходили междоусобные войны, которые иногда оканчивались плачевно для христиан. Так, в Аскалоне, Берите Палестинском, Газе были сожжены язычниками все христианские базилики²⁰²⁰. Впрочем, это нисколько не умаляло ревности христиан, а скорее даже подогревало ее.

Не менее чем в Александрии заслуживают внимания подобные факты и в Сирии. В Сирии в это время был епископом божественный Маркелл, как неоднократно его называет Феодорит. Общее движение против языческих храмов захватило и этого благочестивого епископа и нашло в нем верного подражателя подвигам Феофила. Внимание Маркелла прежде всего остановили великолепные храмы в Апамее и окрестностях. Случай благоприятствовал его желаниям. В Апамею прибыл префект с 2000 воинов и предложил свои услуги Маркеллу. Служители небесного царя и служители земного царя приступили к разрушению храма Юпитера. Но оказалось, что даже усилий воинов, пустивших в ход самые разнообразные орудия, недостаточно, чтобы разрушить храм Юпитера. Это здание стояло на возвышении, было обнесено с четырех сторон колоннами, имевшими по окружности по

шестнадцати футов, а огромные камни, из которых были сложены эти колонны, были связаны свинцом и железом. Потерпев такую неудачу и предложив префекту заняться подобной полезной работой в других городах, Маркелл решился самолично попытать счастья в этом деле и обратился сначала за руководственными указаниями к Богу. Новый способ оказался более удачным. На утро сам собою пришел к Маркеллу один человек и пообещал ему разрушить капище, если только заплатят за двух работников. Предложение было выгодное и недорогое, а потому Маркелл и согласился. Незнакомец изобрел простой способ: он подрыл три колонны, сделал подпорки из дерева и зажег их. Сначала дело не клеилось²⁰²¹. Много настойчивости и труда потребовал храм от христианских инженеров. Но труды их наконец увенчались успехом, и храм рухнул с шумом и треском. «Возгордившись этой победой, Маркелл лично вступил в бой с силами ада. Многочисленный отряд солдат и гладиаторов шел под знаменем епископа и разрушал один вслед за другим деревенские храмы в диоцезе Апамеи»²⁰²². Особенно он возненавидел большой храм в Авлоне. Явившись в город в сопровождении гладиаторов и солдат, Маркелл принялся за разрушение храма. Однако он не постарался сохранить осторожность и не обратил внимания на то, что храм защищался галилеянами и поселянами. Не участвуя по болезни ног (он был хромой) в сражении, Маркелл стоял в стороне без всякого конвоя. Язычники заметили его, схватили и сожгли. За свою славную смерть, как передает Феодорит, Маркелл был удостоен мученического венца²⁰²³. Преступники позднее были открыты, но когда дети Маркелла хотели притянуть их к ответственности, то провинциальный синод не позволил на том основании, что неблагоприятно будет мстить за смертный удар²⁰²⁴. Замечательно, все дело и здесь, как и в Египте, велось при помощи военной силы, какой обычай, очевидно, стал уже принимать форму законного порядка. Один только Tillemont, вопреки всякой очевидности и достоверности, в состоянии утверждать, что разрушение идолотрии велось не столько силою человека, сколько помощью Бога²⁰²⁵.

Сильное возбуждение против язычества на Востоке не замедлило перейти на Запад. Здесь прославился своею жестокостью епископ Мартин Турский. Прежний солдат, поразительно соединявший в себе доброту Франциска Ассизского и ревность Илии, св. Мартин сделался епископом с 375 г. На идолов, напр. на Венеру, Юпитера и др., он превосходно усвоил себе древний взгляд, как на земные храмины дьявола. Вот почему св Мартин все время своей жизни посвятил искоренению язычества в своем диоцезе, пользуясь главным образом ревностью невежественных монахов, и добился того, что почти все некрещенные в его округе под магическим воздействием огня и меча вступили в ряды христиан²⁰²⁶. Правда, сам по себе это был мишурный успех, но многие епископы того времени заботились не столько о христианском воспитании душ, сколько о количественном их росте.

Итак, благодаря слишком усердной деятельности частных лиц, получившей свою санкцию и одобрение от самого императора Феодосия, дело беспощадного разрушения храмов приняло вид стройной организации. И эта работа, можно сказать, принадлежала Феодосию, который, хотя непосредственно и не участвовал в ней, однако руководил всем движением, как капельмейстер, не выражая протеста даже тогда, когда дело переходило грани всякой справедливости. Поставив на карту, быть или не быть языческому культу, Феодосий не двинул пальцем, чтобы избежать издевательств и осмеяний того, что было дорого язычникам. Он был далек от правил простой вежливости и как бы нарочито старался увеличить душевную боль язычников самыми грубыми поруганиями их культа. Римляне, если им приходилось совершать ломку храмов, обставляли это дело совершением известных религиозных обрядов; а когда налагали руку на сокровища провинциальных храмов, то старались делать это под покровом ночи²⁰²⁷. Наоборот, Феодосий не счел для себя нужным считаться с этими обычаями, а вел дело разрушения храмов нарочито публично, чтобы дать таким образом язычникам сильнее почувствовать пустоту их верований. Цель,

которую преследовал Феодосий и духовенство, по-видимому, увенчалась успехом. Язычество было сильно подорвано во всей греко-римской империи. Языческие храмы в большинстве случаев были закрыты или разрушены, и только жители деревень продолжали пока свои религиозные собрания под видом увеселительных, пользуясь отсутствием зоркого глаза должностных лиц.

Печальная судьба языческого культа заставила язычников прибегнуть к защите падавшего религиозного строя путем диалектики. Когда было уже бессмысленно на насилие отвечать насилием, путь слова оставался единственным средством воздействовать на расходившихся правителей, которые в своем ослеплении уже не в состоянии были различать белого от черного. Таким адвокатом язычества и выступил знаменитый ритор Ливаний (314–396 гг.).

Ливаний по своим убеждениям был человеком лояльного образа мыслей, так как даже молился за императора во время борьбы последнего с узурпатором Максимом и находился в самых дружественных отношениях с христианами. Однако это не мешало ему стоять за язычество и одобрять образ действий Юлиана. Драматическое положение язычества заставило и Ливания потрянуть стариною и написать особую речь в защиту прав язычества под заглавием ‘Υπὲρ τῶν ἱερῶν²⁰²⁸. Ближайшим поводом к ней послужило уничтожение великолепного Озроенского храма. Составленная под свежим впечатлением диких сцен вандализма, до которого доходила невежественная толпа, речь Ливания является не только одним из драгоценных документов в истории язычества, но и одним из красноречивых актов древности. Она проникнута горячим воодушевлением автора, полна искренней веры его в силу и значение язычества и не только чужда низкопоклонничества и лести, но вся дышит смелым и решительным словом человека, который приготовился к самому худшему и который сам сознает, что он дерзок, а потому и заявляет: «я не боюсь никого»²⁰²⁹. Вот почему полагают, что Ливаний едва ли осмелился бы произнести пред императором такую речь, которая, по всему вероятно, была произнесена или написана только как образчик

риторического искусства²⁰³⁰. По своему содержанию речь Ливания представляет собою кодекс известных доводов, которые оратор считал вполне вескими аргументами при определении объективной ценности язычества. Следует отметить, что Ливаний во всем старается обосновать свои рассуждения главным образом на историческом основании, не ограничиваясь приемами одной софистической диалектики. Высказав надежду, что его речь может получить значение, хотя и опасно говорит пред Феодосием о тех, которые были для него всем, т. е. о монахах и епископах, Ливаний прежде всего устанавливает историческую ценность языческого культа, вспоминает происхождение древних монументов религии, благодеяния богов, за что, по его мнению, постоянно нужно благодарить последних. Люди, свидетельствует Ливаний, путем опыта узнали силу богов и, пользуясь ею, они достигли могущества и побеждали врагов. Естественно, что они в благодарность богам стали устраивать храмы, приносить жертвы и т. п. Вспоминает Ливаний и отношение прежних христиан-государей к языческому культу, отмечает их сравнительную терпимость и с большим чувством говорит о деятельности Юлиана, как о добродетели²⁰³¹.

После горьких жалоб на монахов потворство епископов и на несправедливость поддержки, какую им оказывали губернаторы, Ливаний частью опровергает те обвинения, какие представляли христиане против язычников, а частью старается доказать необходимость существования языческих храмов и неосновательность доводов в пользу разрушения последних.

Христиане, разрушая храмы, опирались на то, что язычники совершают в них жертвоприношения и тем самым преступают императорские приказы. Ливаний пытается снять это обвинение, замечая, что обряды, за которые их упрекают, не суть истинные жертвоприношения, а простые пиршества (*convivia*), но доказательства его по данному пункту слабы и туманны и скорее свидетельствуют против него, чем за него²⁰³². Далее Ливаний считает неосновательным доводом христиан, что разрушение храмов скорее обратит язычников в христианство. Общая его мысль могла бы сделать честь даже христианам: «не

должно принуждать к религии, а убеждать»²⁰³³. Разрушение храмов, понятно, и было тем принудительным способом, каким христиане хотели навязать свою религию язычникам. Спутниками такого обращения, по мнению Ливания, необходимо должны быть: или лицемерие, или атеизм. Новообращенные, – говорит Ливаний, – действительно «ходят в храмы (христианские), но, попадая в толпу молящихся, или никого не призывают или богов. Как в трагедиях артист, выступающий в роли тирана, не тиран, хотя и был за него, так каждый из этих остается неподвижным в язычестве, но считается теми (христианами), что он уже сдвинулся. Итак, что хорошего, если слово бывает, а дело отсутствует? Что безумствуете против храмов? Если не можете убеждать, зачем прибегаете к насилию?»²⁰³⁴. «Но говорят, – продолжает Ливаний, – не полезно присутствие на земле храмов, даже для людей на ней». Ливаний опровергает это указанием на исторические примеры – на Агамемнона, Иракла, на Марафонскую, Саламинскую битвы и т. п. В фактах жизни этих лиц и в историях этих битв, по мнению ратора, не трудно приметить участие помощи богов, подаваемой в храмах чрез жертвы²⁰³⁵. История также учит, что Константин и Констанций, которые первые сделали попытки разрушать храмы, жестоко поплатились за это: один несчастием своей семьи, другой поражениями от персов²⁰³⁶. Наконец, если всюду, – говорит Ливаний, – должно сохранять города, что тем более храмы за свою красоту, чем города. Мы считаем за ужасное отрубить руку человека, а глаза городов уничтожаем спокойно... Итак, храмы, как достояния царей, имеют право претендовать на протекцию последних²⁰³⁷. А если так, то не постыдно ли войску воевать против каменных строений?²⁰³⁸ В заключение Ливаний умоляет Феодосия наказать или умерить ревностных, кто под видом религии ничего не знает другого, как разрушать храмы, и за что император даже делает их своими друзьями, хотя за это их следовало бы лишиться должностей²⁰³⁹. Несмотря на все это, речь, написанная по всем правилам риторического искусства, не произвела желанного действия на императора²⁰⁴⁰ и на христианское общество. Ливаний просто не понял, что

христианское государство не может держаться иной политики к язычеству: разница могла быть только в выборе способов практического осуществления политики, а не в изменении самого содержания ее. Tillemont, наоборот, даже допускает, что безосновательные (?) речи Ливания могли только обидеть Феодосия, а особенно оскорбление монахов, этих верных сынов Церкви, и та похвала, с какою Ливаний отзывался об Юлиане²⁰⁴¹. Какое впечатление произвела речь на Феодосия, это остается, да наверное и всегда будет оставаться, тайною для истории. Одно можно сказать, что Ливаний глубоко ошибался, если надеялся своею реляциею оказать услуги язычеству: скорее она могла принести ему вред. Говорить в христианском государстве о каких-то правах языческого культа на законное его существование, это значило игнорировать самое государство, его основные задачи, с чем власть едва ли могла примириться.

Итак, эпоха великих крестовых походов против языческих храмов, речь Ливания, на которую правительство не сочло нужным прямо ответить, ясно показывают, что вопрос о внешних условиях языческого культа был уже решен и покончен в самом широком смысле: ничто языческое – ни храм, ни статуя – не имеют права на существование. как предметы религиозного почитания у язычников. Вот та формула, к которой пришло государство. Оставалось, очевидно, теперь перейти к внутренней стороне языческого культа, т. е. к жертвам и мистическим обрядам, чтобы и к этой области приложить выработанную формулу.

Правда, император уже касался вопроса о жертвах еще в 379 г., но разрешал его мельком, между прочим, и скорее отрицательно, чем положительно: эдикты, издаваемые Феодосием, касались главным образом одной стороны жертвы, именно, гаданий, связанных с ними, а вообще жертву, как сердце, душу языческого культа, юридически игнорировали, хотя, несомненно, фактически они так же преследовались, как и жертвы с целью гаданий. Покончив с храмами, Феодосий, действительно, обращается к жертвам и издает специально против них два эдикта, которыми завершается здание

последовательно выстроенных отношений его к язычникам. И это было как бы ответом на реляцию Ливания. В ней язычники, в лице Ливания, жаловались на незаконные насилия, и Феодосий посочувствовал им более строгим и жестоким законом, чем какие он до сих пор издавал²⁰⁴². В 391 г. 16 июня на имя Евагрия и Романа, правителей Египта, был издан Феодосием эдикт²⁰⁴³, который снимает с императора тогу таинственности, покрывавшую до сего времени все его эдикты против язычества, и устанавливает ясно для подданных взгляд на язычество и его права на существование в христианском государстве. С другой стороны, жестокая форма эдикта отчетливо показывала им, что правительство не прекратило борьбы с язычеством и что эта борьба далеко не будет вестись спустя рукава. Напротив, борьба с язычеством вступает в новую фазу своего развития: правительство ставит язычникам ультиматум – сдаться или умереть – и со своей стороны отрезает все пути к побегу государственных преступников. Феодосий объявляет полную нетерпимость и не допускает даже мысли о снисходительности. В таком виде нам представляется общий смысл и положение этого эдикта в системе законов Феодосия против язычников.

В частности эдикт категорически запрещает всякому приносить жертвы (*potestas sacrificandi*), входить (*aditus*) в храмы и даже с благоговением взирать на капища. Значит, караются не только обнаружения желаний, мыслей, т. е. поступки, но и самая мысль, зародыш желания, который случайно отразился во взоре. Чтобы обратить особенное внимание язычников на указанное запрещение и усилить яркость своего положения, Феодосий несколько раз с угрозой повторяет: «*recognoscant*», т. е. пусть помнят, что нечестивые храмы заключены нашим законом. Отсюда, если кто преступит грани запрещенного в отношении к богам и жертвам, то *«пусть помнит, что он не должен рассчитывать ни на какое снисхождение»*.

Зная по опыту, что законы часто игнорируются и главным образом вследствие халатного отношения чиновников Феодосий в своем эдикте не забывает и исполнительную власть, пресекая

и с ее стороны возможность нарушения закона довольно тяжелым денежным взысканием. Так, «всякий судья, гласит эдикт, если во время его управления кто-либо войдет в оскверненные места, обязуется внести 15 фунтов золота в наш фиск, а также и чиновники его (*officium ejus* – палата), если не воспрепятствуют соединенными усилиями, наказываются равною суммой»²⁰⁴⁴.

Казалось бы, что этим эдиктом уже вполне можно было закончить Феодосию свои отношения к язычеству, так как в сущности языческому культу им достаточно определенно объявлялось полное уничтожение: язычество как бы вычеркивалось из списка явлений государственной жизни. Точное применение закона на деле, несомненно, должно было повести к тем результатам, чего так добивался Феодосий, – к обращению язычников в христианство. Однако этим эдиктом не завершилась борьба Феодосия с язычеством, равно как им далеко не выражается сущность той религиозной политики по отношению к язычеству, которая развита была Феодосием В. Гораздо лучше ее выясняет эдикт, данный в Константинополе 10 ноября 392 г.: он начерчивает те демаркационные линии, в пределах которых вращалась политика Феодосия – направления, дальше которых, в сущности, некуда было идти. Этот эдикт представляет собою ту грань, которою христианское государство отрезало от себя возможность возвращения к старой политике по отношению к язычеству. В виду важности этого эдикта, как программы для последующих поколений, в виду его широты и полноты, как венца всех эдиктов Феодосия против язычников, мы считаем необходимым привести его возможно подробнее²⁰⁴⁵. Весь закон видимо распадается на пять глав, из которых каждая обнимает свой круг предметов и вносит новую меру в борьбе с обнаружениями языческого культа.

Первая глава как бы представляет собою общее введение ко всему закону. В ней налагается «*interdictio*», которое касается частью лиц, частью мест и, наконец, всякого вида культа, т. е. *λίβανωτόν, τὸ θύειν* и т. п. «Никто совершенно, из какого он состояния или звания ни был... ни в каком *абсолютно* месте, ни

в каком городе пусть не убивает невинных жертвенных пред бездушными священными изображениями, или пусть не почитает посредством тайной очистительной жертвы, или своей лар (домашних богов) посредством огня или своего гения посредством вина или своих пенатов благовониями, пусть не возжигает свечей, не всыпает священного курения и не развешивает венков».

Не ограничиваясь этим общим положением, Феодосий В. делает в эдикте следующие частные разграничения. Первое частное разграничение простирается на тех, кто приносит жертвы с целью гадания, и составляет вторую главу закона. § 1. «Если кто осмелится приносить жертву, гадать по внутренностям, то, как *виновный пред величеством*²⁰⁴⁶ (*majestati reus*), пусть получит приличное осуждение, хотя бы он ничего не исследовал относительно спасения или против спасения своих начальников. Достаточно уже для тяжести преступления желания разрубить законы самой природы, исследовать непозволенное, открыть тайное, испытать запрещенное, искать окончания чужой жизни и возбуждать надежду на гибель чужого».

В третьей главе Феодосий присоединяет уже к наказаниям за оскорбление величества наказание и за осквернение или оскорбление религии (*injuria religionis*). § 2. «Если кто-либо почитает сделанное человеческой рукою, тленные идола²⁰⁴⁷ священным курением или дерево, украшенное лентами, или также алтарь, выстроенный из дерна, хотя бы низкою ценою долга, но полной оскорбления религии²⁰⁴⁸, тот должен, как виновный в осквернении религии, быть наказан лишением дома или владения, в которых он служил богам»²⁰⁴⁹. И так все места, относительно которых известно, что на них совершались курения, если будет доказано о них, что они собственность воскуривших, мы определяем присоединить к нашему фиску».

В четвертой главе наказание еще более усиливается наложением уже и денежных взысканий. § 3. «Если же кто рискнет совершить жертвоприношение в храмах, публичных капищах или в домах и полях, то, когда будет известно, что захват был произведен без воли владельца, последний должен

уплатить 25 фунтов золота: соучастника и приносящего жертву постигнет равная кара».

Наконец, пятая глава закона имеет в виду оградить нарушение закона со стороны должностных лиц. § 4. «Мы желаем, заканчивается эдикт, чтобы это постановление охранялось судьями, дефензорами, куриалами городов, чтобы тотчас дознанное чрез них подвергалось наказанию. Если же они вздумают покрыть по милости или пропустить по нерадению, то они подпадут суду. Если же отложат наказание хитростию, то будут наказаны пеней в тридцать фунтов золота».

Приведенный нами последний из эдиктов Феодосия не требует особенных комментариев. В нем, очевидно, не содержится ничего нового, никакого чрезвычайного приема борьбы с язычеством, который бы не был вызван прежде, если не считать новым то, что денежные штрафы возросли до 25–30 фунтов золота с пятнадцати. Если сравнить этот эдикт со всеми предыдущими, то прежде всего бросается в глаза его полнота, какой не встречается ни в одном законе. Преследуется не какая-либо из форм языческого культа, но вся структура его: культ публичный, домашний или семейный; культ в полях, жертвы (*victimae et hostiae*), культ изображений и т. д.; одним словом все, что до известной степени уже каралось действовавшими законами. Итак, на первый взгляд можно сказать, что эдикт 392 г. есть не больше как сумма всех бывших до него эдиктов. При всем отсутствии в эдикте внешней новизны, в нем все-таки можно усмотреть, так сказать, новизну внутреннюю. «Новизна его, по мнению Шульца, заключается не столько в самых определениях, сколько в их обнародовании, в энергичном действии, которое лишило языческую религию всякого значения»²⁰⁵⁰. И действительно, в этом эдикте, – говорит Буасье, – нет ничему пощады, осуждение полное²⁰⁵¹. Смертный приговор был произнесен, оставалось только с честью умереть²⁰⁵². Весь закон, таким образом, можно назвать «похоронною песнью язычества»²⁰⁵³. Кроме того, нельзя опустить одной маленькой черты эдикта. Язычество в нем уже теперь трактуется как *superstitio gentilica*. Таким именем обычно

в древнем священном римском праве обозначалось почитание всякого культа, которому государством не представлено гражданских прав. Следовать такому культу значило быть уголовным преступником²⁰⁵⁴. У языческого культа, таким образом, было отнято даже право на существование: верная смерть – вот что стало теперь уделом его. Этим эдиктом, который является кульминационной точкой политики Феодосия, и заканчивается борьба его с язычеством Востока. Других эдиктов более уже не появлялось до конца царствования Феодосия. Впрочем, в новых постановлениях и не было нужды, так как эдикт 392 г. ярко и определенно отмечал грани, за которые язычники не могли перейти, если только они не хотели оказаться преступниками государственных постановлений. Нравственной и юридической постоянной пытки – верить в богов и не иметь права выражать свои верования – вполне было достаточно, чтобы при последовательном проведении эдикта в жизнь не оставить камня на камне от языческого культа. Так, язычество Востока вступило на широкий путь исторической смерти и, благодаря искусным рецептам врача Феодосия, быстрыми шагами приближалось к могиле.

IV

Значение царствования Феодосия в истории западного язычества – Состояние язычества на Западе – Борьба за алтарь Виктории и ее политический характер – Попытки язычников восстановить статую «Победы» при Валентиниане II и Максиме – Вмешательство Феодосия в дела Запада и эдикты 9 августа 389 г. и 24 февраля 391 г. – Торжество язычества при Евгении – Последняя борьба Феодосия на Западе против язычества

Как борьба Феодосия с еретиками, так и борьба его с язычеством не вращалась только в узких рамках Восточной империи, но широкой волной передалась и на Запад. Церковные историки, действительно, не говорят, что Феодосий разрушил идолослужение на Востоке, а говорят вообще и не делают никакого разделения, когда украшают его славой разрушителя идолатрии. Правда, Феодосий не посылал на Запад своих чиновников с приказами закрывать храмы, но его законы, хотя бы как слабое эхо звучали и на Западе, являлись для высшей власти его коррективом в оппозиционных отношениях к язычеству. «Ne quis mortalium ita taciendi sacrificii sumat addaciam»²⁰⁵⁵, гласит один закон, изданный специально для Востока, но, очевидно, простиравшийся и на всех подданных империи, поскольку эдикт был издан от имени всех императоров²⁰⁵⁶. Если сюда прибавить, что личность Феодосия оказывала сильное влияние на ход жизни Западной империи, то станет вполне ясным, что назвать Феодосия разрушителем язычества во всей греко-римской империи далеко не будет преувеличенным. Christianissimus imperator, как называют его современники, едва ли мог потерпеть, чтобы христианство, огнем и мечом насаждаемое на Востоке, урезывалось на Западе насчет языческого культа. Общий ход политической жизни поставил Феодосия в непосредственную связь с Западом, и с этого момента, как мы увидим, Феодосий действительно, кроме общего духа отношений к язычникам, циркулировавшего во всей империи, приложил и непосредственное старание к уничтожению языческого культа на Западе.

История язычества на Западе, ход борьбы христианства с ним отлились в иные формы, чем какие наблюдались на Востоке. В то время как на Востоке уже была установлена система гонений против языческого культа, на Западе их собратья пользовались относительной свободой, а во всяком случае правительство и не думало устраивать той травли язычников, которую организовал Феодосий²⁰⁵⁷. Однако это далеко не значит, что императоры Запада были склонны возвратить все привилегии языческому культу: они только не преследовали языческих установлений, запрещая лишь вредные между ними для политического строя. Если до Грациана совершился поворот политики римских государей в реакционную сторону по отношению к язычеству. Как известно, Грациан нанес жестокий удар язычеству, запретив публичные сакрифиции и лишив храмы жрецов денежной помощи от казны. Несмотря на это, общий колорит картины язычества на Западе и даже в самом Риме мало изменился. Культ языческий все еще был силен, и язычники продолжали следовать вере отцов. Сочинения языческих писателей и памятники древности свидетельствуют, что в эту эпоху боги еще были в чести у римлян; обряды, церемонии, праздники культа совершались, и, наконец, жреческий класс еще верил в жизненность своей религии и пытался возвратить себе прежний блеск наперекор всему, что христианские государи узаконивали против него²⁰⁵⁸. И нужно заметить, что сами язычники хладнокровно относились к тем мерам, которые обнародовал Грациан: они не протестуют, а смиряются перед неумолимой судьбой. Подобное явление объясняется, с одной стороны, тем что христианство все более и более делало успехи среди язычников, а с другой стороны, и тем, что яд индифферентизма и общее подавленное состояние незаметно для самих язычников постепенно убивали былой пыл к языческому культу.

Горздо сильнее отозвался на жизни язычников приказ Грациана вынести из сената алтарь и статую богини Виктории. *Custos imperii virgo*, как обычно называется эта богиня, находилась в зале вената (в курии *Julia*) и являлась живым и внешним показателем древнеримского религиозно-

политического сената. Так, в начале каждого заседания сенаторы непременно сжигали несколько зерен ладана у подножия статуи и тем самым приносили присягу в верности императору²⁰⁵⁹. Весь цикл функций сената находился в тесном взаимоотношении с культом богини Виктории: она была как бы постоянной председательницею сената, образом самого язычества, официальное первенство и преимущество которого освящалось этим изображением²⁰⁶⁰. Отсюда, приказ Грациана вынести алтарь и статую Виктории из курии подействовал на сторонников языческого культа как удар молнии. Это насилие, совершенное над особенно почитаемым священным установлением империи, язычникам казалось посягательством более чем преступным. Жалобы сената раздавались в Риме. Оставался только один выход – просить императора о возвращении статуи Виктории. Депутация во главе с Симмахом потерпела полное поражение. Испытанное огорчение однако не умерило желаний сената. Язычники не потеряли надежды добиться благоприятного результата. С этого момента борьба за языческий культ центрируется в Риме, в алтаре Виктории, которая становится палладиумом языческой веры. Язычники хорошо поняли, что прошло то время, когда можно было ратовать за весь языческий культ, и решили за лучшее для себя под предлогом алтаря Победы бороться за древний религиозно-политический институт, в полной уверенности что такая постановка дела скорее привлечет на их сторону в качестве недовольных даже людей, не разделявших их верований²⁰⁶¹. Тогда как на Востоке борьба за язычество велась на окраинах и главным образом поселянами, на Западе местом борьбы делается Рим, а главными защитниками старого культа – потомки древних патрициев. Удаление алтаря Виктории из сената для них далеко не было простым насилием над древним культом, а скорее политическим актом, с которым необходимо, рано или поздно, должна соединиться реформа сената, а следовательно и изменение их социального положения. Отстаивая алтарь Виктории, аристократия отстаивала свои личные интересы, свои политические права²⁰⁶². Не видя статуи Виктории в сенате, она чувствовала, что в ней кипит еще все то,

что осталось в крови римского и республиканского²⁰⁶³. Отсюда, все движение, созданное во имя алтаря Виктории и упорно не прекращавшееся долгое время, можно рассматривать как революционное движение под маскою религии против того строя государства, который стал создаваться на базе христианских принципов²⁰⁶⁴. Правда, была среди аристократов и партия религиозных фанатиков, но она проявляла себя менее активно, чем политическая партия²⁰⁶⁵.

Со смертью Грациана и вступлением на престол юноши Валентиниана II, надежды языческой партии на успех несколько оживились, тем более что новый император пока еще не был христианином. Снова была отправлена депутация с просьбою о восстановлении алтаря Виктории (384 г.). На этот раз ей посчастливилось: она была принята Валентинианом, который выслушал знаменитую речь Симмаха (Relatio)²⁰⁶⁶. Речь его полна блестящих патетических мест. Первая часть, где он обращается с просьбой отнестись с уважением хотя бы к одному слову «Победа», как основанная исключительно на чувствах, не может быть приводима в качестве веского аргумента. Центр тяжести речи Симмаха лежит в том, что религия древняя имеет за собою авторитет давности, была культом предков. Этот аргумент уже значительно силен. Почему? История свидетельствует, что Рим отличался необыкновенною консервативною в делах религиозных, так что самое слово «прошлое» было священным в устах римского гражданина. На этом основании римляне даже императорам отказывали в праве изменять что-либо в нем. «Вы отлично знаете, что вам не дозволено касаться обычая предков, – «vobis contra movem parentum intelligitis nihil licere» – вот тот холодный душ, которым римляне усмиряли попытки государей сделаться религиозными новаторами. Для сената, обыкновенно послушного и покорного – это необычайно гордые слова»²⁰⁶⁷. Чтобы придать своему основному доказательству рельефность и убедительность, Симмах прибегает к особому риторическому приему, именно влагает свои слова как бы в уста самого Рима: «мне кажется, что Рим стоит пред вами и говорит вышеследующее: славные государи, отцы отечества, окажите уважение к годам моим, к

которым меня привел благочестивый обряд, чтобы мог я пользоваться древними церемониями. Оставьте мне древния святыни: мне не приходилось в них раскаиваться. Разрешите мне, так как я пользуюсь свободой жить по своим обычаям. Этот культ подчинил моим законам всю вселенную; эти жертвоприношения, священные церемонии удалили от моих стен Аннибала и галлов из Капитолия. Неужели я был тогда спасен для того, чтобы переносить позор в старости? Увижу ли я, каково-то, что думают учредить? Поздно предъявлять мне какие бы то ни было требования. В мои годы позорно меняться»²⁰⁶⁸. Не удерживается в своей речи Симмах, чтобы не пожаловаться на декреты Грациана, отнявшие у язычества доходы, что было самым жестоким ударом для древней религии. Особенно интересным пунктом реляции Симмаха является политическая идея о мистическом Риме, которым сохраняется вечность империи. Этот Рим не может удалить божеств, которые увенчаны ореолом славы. Отказываясь от персонификации своей силы, Рим отказывается от самого себя.

Можно было ожидать, что такая блестящая защита священных древних традиций вызовет у Валентиниана сострадание, но вскоре все надежды Симмаха рухнули. Противником просьбы Симмаха выступил Амвросий Медиоланский, который сказал, правда, менее красноречивую речь, но подействовавшую на Валентиниана сильнее горячих доводов Симмаха²⁰⁶⁹. Угроза Амвросия, что в случае согласия Валентиниана на просьбы язычников Церковь отвратится от него, была веской и серьезной. Депутации снова было категорически отказано. Политические соображения, что согласие может возбудить ненависть епископов, а следовательно и революционное движение среди христиан, по-видимому, были главными мотивами отказа Валентинианом сенату: ни мать, ни Валентиниан еще не сидели крепко на троне, чтобы бравировать словами Амвросия²⁰⁷⁰.

Несмотря на поражение, язычники не упали духом. Реляция Симмаха циркулировала в городе и породила новое течение в борьбе языческой партии за свой культ. Язычество с этого момента вступает на путь неопаганизма. «Рим, окруженный

своею древнею добродетелью, своею славою, могуществом стал божеством этой новой религии. Реляция Симмаха сделалась исповеданием веры этой религии, если так можно назвать слабую трансформацию истощенного паганизма»²⁰⁷¹.

Мирное течение жизни Запада было нарушено в 387 г. узурпацией Максима, который сделался единодержавным правителем Западной империи. Это обстоятельство пробудило самые радужные мечты у язычников. В основе этих мечтаний лежало, с одной стороны, и нечто мистическое. Рассказывают, что когда Грациан отказался от титула «Pontifex Maximus'a», то старший жрец на это заметил: «Если царь не желает называться понтифексом, то скоро появится *пovтiфeξ μάξιμoς*»²⁰⁷². Игра слов Максим и *μάξιμoς* заставляла язычников в словах жреца видеть пророчество, которое, по-видимому, уже начало сбываться. С другой стороны, естественно было ожидать, что Максим не захочет увеличивать шаткость своего положения на троне конфликтом с сильной политической партией язычников. Некоторые даже предполагают, что смелая попытка Максима захватить трон Валентиниана именно и была вызвана приглашением языческой партии²⁰⁷³. Словом, все говорило в пользу язычников. На деле оказалось совершенно иное. Несмотря на панегирик, сказанный Симмахом Максиму²⁰⁷⁴, последний ни на йоту не улучшил положения язычников²⁰⁷⁵.

Настала очередь действовать Феодосию. Максим был низложен. Политическая перемена ввела в заблуждение сенаторов, которые снова решились повторить свою просьбу об алтаре Виктории. Во главе депутации встал опять Симмах²⁰⁷⁶. Этот выбор сенаторов не был удачным, так как положение Симмаха при дворе Феодосия после низложения Максима было очень непрочным. Боясь гнева Феодосия за свой панегирик Максиму, Симмах тотчас после низвержения тирана даже принужден был искать убежища в церкви²⁰⁷⁷. Правда, он успел получить прощение Феодосия и написать письмо в защиту своего панегирика, но это мало изменяло сущность дела²⁰⁷⁸. Во всяком случае оратор полагал, что он может взять на себя ведение дела об алтаре. Депутация отправилась в Милан. Может быть, при поздравлении Феодосия с новым годом, а быть

может, 19 января при выражении ему пожеланий с началом XI года его царствования, Симмах в панегирике выразил просьбу сената о возвращении алтаря Виктории из ссылки. Как ни странно, но Феодосий сначала проявил некоторое колебание. Конечно, сам по себе он не мог покровительствовать язычеству, но среди его высших чиновников и свиты находилось много лиц, которые еще молились старым богам Рима. Естественно, что Феодосий, боясь опасного конфликта, просто не знал, что ему предпринять в данном случае. Амвросий Мед. говорит, что он, заметив колебание своего царственного друга и желая подействовать на него в отрицательном смысле, с этой целью несколько дней избегал императора²⁰⁷⁹. Впрочем, опасения Амвросия были преждевременными: близость епископа к императору и влияние на последнего служили достаточной гарантией за неуспех дела. И, действительно, чрез несколько дней Феодосий лаконически, но сильно ответил посольству: «Вы не представляете собою сената». Больше всех депутатов пострадал Симмах. Рассказывают, что Феодосий приказал «приятного человека силою вывести из города»²⁰⁸⁰. Эта неудача посольства явилась началом тех поражений, которые Феодосий нанес языческому культу во время своего пребывания в Италии.

13 июня 389 года Феодосий совершил свой триумфальный въезд в Рим. Пребывание Феодосия в Риме, дружественные отношения с Сирицием, Римским папою и Амвросием Мед. укрепили в императоре старое нерасположение к языческому культу, что повлекло за собою изменения в состоянии язычества в Риме. Уже одно явное нерасположение Феодосия к языческому культу должно было отразиться на процветании язычества. И действительно, Рим стал принимать христианскую физиономию. Многие из сенаторов перешли в христианство. Такое явление дало наглядный пример народу: переход последнего значительно упростился. Феодосий в то же время не упускал случая показать, как мало он ценит предметы языческого культа, и спешил наиболее соблазнительные из них удалить подальше от глаз людей. Так, напр., он разрешил сохранить только те статуи, которые украшали город и были

произведениями замечательным мастеров, а остальные, особенно в храмах, были разрушены²⁰⁸¹.

Не довольствуясь этими мерами, Феодосий скоро перешел к борьбе с язычеством при помощи законов. Сюда прежде всего относится реформа древнего календаря, который своим базисом имел древний языческий культ. В качестве одной из целей этой реформы можно указать на то, что в это время наблюдалось значительное увеличение праздничных дней, вследствие чего происходила задержка в государственных делах. Эти праздники сопровождались обычно народными увеселениями, в большинстве случаев носили совершенно языческий характер. Само собою понятно, что такое явление едва ли могло нравиться государю, который целью своей жизни поставил вытравить всякие следы языческого культа и сообщить государственному строю христианский колорит.

9 августа 389 г. был издан Феодосием под влиянием Папы Сириция²⁰⁸² эдикт, которым установлена норма праздничных дней²⁰⁸³. «Мы повелеваем, гласит закон, чтобы все дни были юридическими, т. е. присутственными. Из числа последних исключаются следующие, как дни праздников:

праздники	летние
.....	30 дней ²⁰⁸⁴
праздники	осенние
.....	30 дней ²⁰⁸⁵
календы	январские
.....	3 дня ²⁰⁸⁶
(Dies natalis)	День основания Рима
.....	1 день ²⁰⁸⁷
День основания	(dies natalis) Константинополя
.....	1 день
Пасхальные	праздники
.....	15 дней ²⁰⁸⁸
Дни воскресные	(dies solis)
.....	41 день,
исключая три дня Пасхи и 8 дней осенних и летних.	
Царские	дни
.....	4 дня ²⁰⁸⁹

Итого 125 дней».

Хотя на первый взгляд этот закон представляется не имеющим особенной важности в деле борьбы с языческим культом, но на самом деле он является большим шагом вперед по пути христианизации широких народных масс. Когда Феодосий приказал языческим чиновникам праздновать те дни, которые для них не имели священного характера, он нанес удар нравам древнего культа, он ввел христианство на трибуны язычников; он угождал христианам, принуждая языческих чиновников магистрата и юрисконсультов повиноваться одному христианскому предписанию. Зерна смерти, брошенные в среду язычников Константином, который первый сделал обязательным воскресный день, как день праздника и для язычника, пустили глубокие ростки. Отсюда и закон 389 г., сам по себе второстепенный в деле уничтожения язычества, незаметно должен был привести к внутреннему слиянию общества христианского и общества гражданского²⁰⁹⁰.

Дальнейшая работа Феодосия над уничтожением язычества Запада выразилась в объявлении эдикта, который непосредственно относился к языческому культу. В 391 г. 24 февраля под влиянием Св. Амвросия Мед. в Милане был издан Феодосием эдикт специально о жертвоприношениях на имя Альбина, префекта Италии. Со времен Константина, Констанция и Валентиниана Младшего – это был первый эдикт, которым запрещались сакрифиции в Италии. Необходимо заметить, что Буасье приписывает его исключительно Валентиниану, а эдикт, изданный в том же году в июле считает подтверждением, высшею санкциею февральского эдикта со стороны Феодосия. Спрашивается, кому же принадлежит этот эдикт? Установить документальную принадлежность этого эдикта тому или другому императору нет никакой возможности. Если же принять во внимание положение Валентиниана, его молодость и отношение к Феодосию, то придется признать, что точка зрения Буасье – сравнительно беспочвенна. Валентиниан, обязанный всем Феодосию, необходимо должен был подчиниться своему покровителю особенно тогда, когда последний был так недалеко от него²⁰⁹¹. Вот почему большинство историков относит этот

эдикт к Феодосию (напр. Schaff, Гиббон, Möller, Schultze и др.). Как бы то ни было, но несомненно, что Феодосий В. играл далеко не последнюю роль в этом эдикте, если бы мы его и приписали даже Валентиниану. Вообще нужно заметить, что Феодосий В. в борьбе с еретиками и язычниками нес тяжелую работу – обязанности капельмейстера, ритмическим движениям палочки которого были послушны и общество, и государи-соправители. Февральский эдикт²⁰⁹² по своему характеру уже значительно приближается к эдиктам против еретиков: в нем нет снисходительного условного приказа, а приказание полное, с угрозой денежной кары за неисполнение закона: «Никто, читаем в этом эдикте, да не оскверняет себя жертвами, никто да не убивает невинное жертвенное животное, никто да не вступает в капища (delubra – места очищения, тихое место с кумиром и жертвенником)²⁰⁹³, не посещает храмов и да не взирает на изображения – дело смертных рук, чтобы не быть виновным пред божественными и человеческими законами»²⁰⁹⁴. За нарушение этого указа, будет ли это совершено в городе или пути с явным намерением воздать хвалу языческому богу, виновный должен внести 15 фунтов золота, а судьи должны строго наблюдать за исполнением этого постановления. Государственные чиновники, которые окажутся нерадивыми в исполнении своих прямых обязанностей – строго карать преступников эдикта – обязаны будут внести штрафную сумму²⁰⁹⁵. Именно высшие чиновники (vicarii et proconsules) – 15 фунтов золота, чиновники консульского достоинства – consulares (округов Эмилии и Лигурии) – 6 ф. золота, правители провинций в Италии – correctores (Апулии) и наместники – praesides (Далмации) – 4 ф. золота. При этом в законе разрешается чиновникам канцелярии (officiales) противиться распоряжениям судей, если последние поступают против закона. Следует, наконец, заметить, что как ни строг этот эдикт, однако в нем еще выступают рельефно этические черты. Так, в эдикте еще нет пока открытого глумления над языческим культом, и приказание воздерживаться от жертв в основе своей, несомненно, имеет этическое начало: «приносящий жертву, оттеняет эдикт, *убивает невинное животное*".

Эдиктом 391 г. прервалось поступательное развитие законодательных мер Феодосия В. против язычества Запада. Благополучное восстановление Валентиниана на троне и счастливое устройство дел Западной империи сделало ненужным дальнейшее пребывание восточного монарха на Западе. Однако судьбе угодно было со временем снова вернуть Феодосия на Запад и дать ему возможность свести последние счета с язычеством, которое, несмотря на все притеснения, пыталось поддержать свою угасающую жизнь. Внешним поводом к появлению Феодосия на Западе послужило революционное движение, поднятое Арбогастом и вызвавшее крупные изменения в политическом строе Западной империи, а особенно в положении языческого культа на Западе. Несмотря на всю строгость законов, запрещавших обнаружение языческого культа, стоило попасть маленькой искре в уже почти потухшее язычество, как оно снова, хотя на мгновение, воспламенялось. Такую искру бросил Арбогаст своею деятельностью на пользу языческого культа. Хотя деятельность его была мимолетным явлением, но она возродила язычество в Риме, правда, с тем чтобы уже оно после этого момента еще более заглохло.

Генерал Арбогаст, как известно, был оставлен Феодосием помогать Валентиниану в управлении государством. Будучи фанатичным язычником, Арбогаст скоро достиг того, что всюду наводнил город язычниками, а слабого Валентиниана подчинил своей воле. Подстроена была даже попытка восстановить жертвенник Победы, но не удалась, главным препятствием чему явились остатки влияния на юного императора наставлений Феодосия, епископов, а в особенности Амвросия. В своем отказе посольству Валентиниан отмечает, что причина отказа лежит не в нем самом, а вне его. «Как вы можете думать, говорил император, что я возвращу то, что было отнято моим религиозным братом (Феодосием) и поврежу вере, религии и памяти императора, с которым я желаю сравняться в благочестии»²⁰⁹⁶.

Такое ничтожное событие, как возвышение Арбогаста, приобретение им влияния на императора, повлекло за собою

важные политические и религиозные перемены в западной части государства. Конфликт, возникший между Арбогастом и Валентинианом из-за власти над государством, привел законного императора к могиле. Арбогаст, как хитрый дипломат, поспешил воспользоваться смертью Валентиниана и, чтобы спасти себя от всяких подозрений, возвел на престол Евгения, человека ученого и гуманного. Евгений был христианином и даже на монетах чеканил крест и монограмму Христа²⁰⁹⁷. Впрочем, постоянное сообщество с Флавианом, Рихомером и Арбогастом впоследствии значительно поколебало христианские религиозные убеждения Евгения. Принципы его религиозной политики были не новые, именно, с одной стороны, терпеть язычников, а с другой – не чуждаться христиан. Он в данном случае совершенно упустил из виду, что если эта политика была хороша несколько раньше, то теперь с развитием полной нетерпимости к язычникам едва ли она принесет благотворные результаты для его непрочного трона. Однако такой политики и такого государя собственно только и ждали язычники, никогда не перестававшие мечтать о том моменте, когда им можно будет гордо поднять свою голову и возобновить почти угасший культ. Теперь момент настал: о преследовании языческого культа не могло быть и речи. Веротерпимость, урезанная Феодосием, снова засияла, хотя на мгновение, на небосклоне Римской империи.

Язычество перевело дух и спешило использовать все наличные силы для своего возрождения; незначительные на первый взгляд надежды приняли вид великанов. Но, спрашивается, неужели, в сущности, надежды на более удачный жребий для язычества были так незначительны? Далеко нет. Евгения окружали такие лица, как Симмах, Арбогаст, люди преданные религии предков, а потому от них естественно было ожидать всего. К своему делу они привлекали еще преторийского префекта Вирия Никомаха Флавиана²⁰⁹⁸. Любовь к национальному культу была наследственной в этой фамилии. Отец его считался приверженцем старой религии, и только царствование Констанция помешало ему проявить свои симпатии. Таких же убеждений держался и сын его, за что

неоднократно платился во время отправления государственных должностей. Макробий замечает, что «Флавиан превосходил Венуста, своего отца, сколько украшением нравов, степенностью жизни, столько и изобилием глубины эрудиции»²⁰⁹⁹.

Естественно, что эти люди и вся их партия постарались принудить государя предоставить язычеству права, на что они могли уже рассчитывать: благодарность Евгения к язычникам за активную помощь при получении им императорской мантии и зависимое положение императора от Арбогаста и Флавиана давали основания для таких операций. К Евгению прибыло посольство от язычников с теми же требованиями, как некогда к Грациану, именно с требованием восстановить алтарь Победы, а в особенности привести в законное действие все те статуты и доходы, которые имели место до Грациана. Замечательно, сначала Евгений восстал против этого и депутация ничего не достигла. «Тиран, – замечает Шульц²¹⁰⁰, – открыто желал избежать свидетельства, что он не дружелюбно относится к церкви». Ему пришлось все дело свалить на сопротивление галльских епископов. Это, разумеется, было понятно и самому Арбогасту и отклонило все подозрения. Вторая попытка язычников с требованием возвращения священных сокровищ тоже окончилась ничем. Восстановление огромных собственности, отнятых у жрецов и храмов, не могло понравиться никакому правителю, был ли он христианин или язычник, наследник или узурпатор трона. С другой стороны, за 10 лет с того времени, как имущества были отобраны, последние получили разные назначения: они пошли большею частью на армию, а потому каждый новый год делал все более трудным восстановление их. В этом пункте, естественно, понтифексы и императоры не могли прийти к согласию²¹⁰¹. И только на третий раз посольство достигло своей цели²¹⁰². Удачу язычников, пожалуй, можно объяснить тем, что во главе посольства были Арбогаст и Флавиан, по отношению к которым Евгений фактически не мог стать в оппозицию. Возвращение посольства в Рим было сплошным триумфом. Проходя через Милан, оно с дерзостью заявило, что близок момент, когда

язычники из церквей сделают конюшни и заберут клириков в рекруты. Правда, права, полученные язычниками, касались только Рима, но все-таки и это было уже большою победою для язычества, а самое главное могло возбудить надежды на лучшее будущее, питать мысль возможностью полной реставрации языческого культа. Таким путем воля Арбогаста, несмотря на все сопротивления Евгения, взяла перевес. Утешением может служить только то, что Евгений боролся с собою, пока решился на шаг примирения с язычеством, а потом неоднократно пытался оправдаться пред Амвросием, но безуспешно.

Итак, начало было положено. Вскоре уступчивость пошла дальше, чего и нужно было ожидать. Если приближенные-язычники и не могли рассчитывать возвратить времена Юлиана, тем не менее они попытались восстановить язычество там, где оно уже было уничтожено. Старый Рим ожил на глазах удивленных христиан, религия его опять возвратила себе прежнее могущество. Деятельная агитаци в пользу язычества, нити которой крепко держал в своих руках Флавиан, воспламенила потухший было жертвенный огонь и возобновила упавшие культы. Алтарь Виктории в курии сената был восстановлен. Появились египетские бритые жрецы и понтифекс, выносимый на носилках и окруженный многочисленными клиентами. Весталки украсили головы священными повязками. Долго преследуемые гаруспеки показали на площадях и публичных местах и предлагали всем сокровища своего знания. По улицам города потянулись процессии культа Цибеллы, среди участников которых можно было встретить даже сенаторов, сопровождавших колесницу с изображением Цибеллы. Сабинская Флора снова выступила на сцену со своими бесстыдными играми, а Симмах даже уделил на ее долю храм. Да и самый *Ambularium*, – торжественный ход искупительной жертвы, которой Рим не видел со времени Аврелия, совершался в установленном виде по улицам города, а равным образом отправлялись ее *Pomeria*, очевидно, с целью спасти округ от угрожающей опасности со стороны Феодосия. Флавиан был неутомим, сам приносил жертвы²¹⁰³. Не отказался

он от надежды добиться перехода христиан в язычество, для чего и искушал их «тысячью искуств». Земные блага и подарки должны были облегчить этот переход. И действительно, в эту эпоху мы встречаем случаи падения. Некто Георгий принял священное посвящение; Левкадий и Марциал ценою своего отпадения достигли магистратуры. Один сенатор, обратившись в язычество, не стыдясь говорил: «Богиня Изида, я выздоровел!». Все это должно было действовать, несомненно, угнетающим образом на христиан, а иногда даже возбуждающим, смотря по натуре. Один из христиан по поводу обращения сенатора составил стихотворение, в котором осмеивал сенатора и Цибилловых жрецов. «Лучше бы, – замечает христианский поэт, – он навсегда оставался язычником. Ты ведь ничего не почитаешь и в то же время все почитаешь»²¹⁰⁴.

В таком положении находилось язычество к 393 г. в Риме. Правда, если оно не было господствующим, то все-таки равноправным с христианством. Трудно сказать, чем бы окончилась вся попытка восстановить в Риме язычество, если бы Феодосий не взялся за оружие и не низложил тирана. И этот поход Феодосия на Запад преследует цель не только низложить тирана, но и вступить в лице его в борьбу с язычеством, которое осмелилось, вопреки законам восточного монарха, фактически заявить о своем существовании и жить полною жизнью рядом с христианской религией. Это был крестовый поход христианского императора с явно выраженными миссионерскими задачами – подавить военною силою языческий культ. Сам Феодосий, по-видимому, так смотрел на свою задачу. Известно, что он приказал на воинских знаменах водрузить знаки креста как символ цели своего похода, как внешнее выражение своей полной надежды, что его Бог не даст в обиду своего верного служителя. Напротив, на знаменах войск Евгения всюду виднелось изображение Геркулеса²¹⁰⁵. Звучит мысль о крестовом походе и в словах Феодосия, сказанных им после первого поражения полководцам, которые убеждали императора на время приостановить военные операции. «Не должно, – говорил Феодосий, – спасительный крест обвинять в

такой слабости, а изображению геркулесову приписывать такую силу, – ибо этому войску предыдет крест, а неприятельскому – то изображение»²¹⁰⁶. Христос и Геркулес или христианство и язычество, – выражаясь несколько грубовато, но близко к воззрениям Феодосия, в последний раз для греко-римской империи сошлись на открытом поле, чтобы честным поединком, с оружием в руках, разрешить больной вопрос, кому из них царствовать. В 394 г. 5 сент. между Феодосием и Евгением последовало генеральное сражение. Евгений проиграл битву и был казнен, а Арбогаст погиб в бегстве. Со смертью Евгения и Арбогаста покончила существование тираническая империя с ее восстановленным языческим культом: христианство низложило язычество оружием. Все, что в три месяца в религиозном отношении достигло зенита своего развития, как-то сразу потеряло свою ценность. Религиозная политика Евгения в духе веротерпимости снова потеряла свой кредит и, кажется, надолго для христианского мира. Слабая копия Юлиана – Евгений так же быстро сошел со сцены, как и могучий титан Юлиан, и унес с собой в могилу только что народившееся течение религиозной свободы. «Скажите же, какую пользу принес ваш префект городу»²¹⁰⁷, спрашивал вскоре один христианин у язычника. Этот вопрос как нельзя лучше показывает, насколько быстро нервная деятельность по возрождению язычества, ее плоды, исчезли с горизонта Западной империи. И удивительная эта быстрота, с которой падал престиж язычества: видимо, силы языческого культа угасали более в его попытках вернуться к жизни, чем тогда когда ему приходилось скрываться от страха пред внушениями христианского оружия.

Со временем вторичного пребывания Феодосия в Италии Пруденций и Зосим связывают один факт, который, хотя передается ими с внешней стороны сравнительно различно, по своей сущности является тождественным. Этот факт представляет данные к разрешению вопроса, какие меры принял Феодосий после поражения Евгения для борьбы с процветавшим языческим культом.

Пруденций передает, что Феодосий после поражения Евгения прибыл в Рим, где в полном присутствии сената ребром поставил вопрос: поклонение ли Юпитеру или поклонение Христу должно быть религией римлян? Свобода слова, предоставленная сенаторам, оказалась пустым звуком: присутствие императора и его известная нетерпимость ко всему, что не прикрывается, хотя бы только видимо, его православием, действовали угнетающим образом на дух сенаторов. Подсчет голосов решил дело в пользу императора. «Слабый голос меньшинства, – замечает Пруденций, – уступает большинству и умолкает в малой части»²¹⁰⁸. Остается только удивляться, что нашлись такие смельчаки из сенаторов, которые рискнули подать свой голос в пользу гонимой религии. Так, сенат переименовал языческую личину на христианскую; трудная операция прошла без всяких последствий, что умел делать так искусно только Феодосий.

Несколько иначе, но более правдоподобно излагает историю обращения сената в христианство Зосим²¹⁰⁹. По его рассказу, Феодосий без всякой баллотировки вопроса от том, какая из религий должна получить права гражданства, прямо призвал сенаторов «бросить то заблуждение, которое они прежде позволяли себе и избрать христианскую веру, так как она чужда всякого греха». Простого увещания, однако, оказалось мало: никто из сенаторов язычников не считал нужным порвать с институтом тех отеческих преданий, которые более 1200 лет были стражами города и спасали его от разрушения. Тогда Феодосий обратился к отлично испытанному им средству – насилию. Он категорически заявил, что если они не хотят слушаться его мирных увещаний, то он опустошит и закроет храмы (τὰ ἱερά) и уничтожит жертвы (τὰς θυσιάς) *"так как нуждается в больших средствах для военного дела"*. Этот экономический фактор, так наглядно выступающий вообще в эдиктах Феодосия против еретиков и язычников, по нашему мнению, сообщает рассказу Зосима большую степень достоверности. Аргументация Феодосия оказалась настолько веской, что сенаторы принуждены были согласиться с доводами своего монарха и перейти в христианство.

Сравнивая передачу факта в изложении Зосима и Пруденция, мы находим, что при всем его различии Зосим и Пруденций утверждают один и тот же факт обращения сената в христианство и приурочивают его к одному времени, ко времени поражения Евгения. Причины же различной внешней формы, нам кажется, лежат в том, что Пруденций был поэтом, а Зосим – историком, первый – христианином, второй – язычником. Отсюда, нет ничего удивительного, если Зосим и Пруденций в своем освещении и передаче одного и того же факта далеко разошлись один от другого.

Несмотря на это, некоторые историки, напр. Беньо²¹¹⁰, считаясь только с тем внешним различием, которое бросается в глаза при чтении факта у Зосима и Пруденция, вообще подозревают достоверность передаваемого ими факта. Конечно, нельзя отрицать того, что возможно Зосим и Пруденций внесли нечто свое в изложение факта, особенно в детали его, поскольку каждый из них рассматривал обращение сената в христианство под своим углом зрения, но делать отсюда вывод к отрицанию самой достоверности передаваемого ими факта нет никаких оснований. Уже одно то, что об этом факте, хотя и различно, говорят и христианский писатель и языческий, свидетельствует в пользу его достоверности: предполагать со стороны писателей, отличных по своим воззрениям, измышление тождественного факта, – это значило бы вступить в область более чем догадок и предположений, чего не позволяет объективная историческая критика. И в самом деле, какие мотивы могли побуждать грека и римлянина измышлять один и тот же факт? На этот вопрос Beugnot не считает нужным дать ответ.

Более справедливыми являются недоумения и подозрения исследователей относительно того, что Феодосий посетил Рим в 394 г. и там имел дело лицом к лицу с сенатом. Был ли Феодосий в Риме после поражения Евгения? Ответы на этот вопрос историки, пользуясь одними и теми же документами, дают довольно различные: один, напр. Schulze, положительно утверждает, что Феодосий действительно был в Риме²¹¹¹, другие, напр.: Tiilemont²¹¹², Sievers²¹¹³, Guldenpenning²¹¹⁴,

Rauschen²¹¹⁵ и пр., отрицают этот факт. Спрашивается, кто из них прав? Заметим, что документы, кроме показаний Зосима и Пруденция, не дают оснований положительно утверждать, а скорее приводят к отрицательным выводам²¹¹⁶. А если так, то возникает вопрос, как относиться к факту обращения сената в христианство, о котором так уверенно говорят Пруденций и Зосим и именно приурочивают его к 394 году?

Некоторые историки, желая избежать конфликта между показаниями Зосима и Пруденция и другими документальными данными, отрицающими факт посещения Феодосием Рима в 394 г., полагают, что Зосим и Пруденций просто смешали поражение Максима с низвержением Евгения. Отсюда, по их мнению, обстоятельства перехода сената в христианство лучше отнести ко времени низвержения Максима, после чего Феодосий действительно посетил Рим и сенат²¹¹⁷. Против такого предположения, по нашему мнению, ясно говорят, во-первых, положительные утверждения Зосима и Пруденция, что обращение сената в христианство последовало именно после поражения Евгения, или как выразится Пруденций – «gemini bis victor caede tyranni»²¹¹⁸. Подозревать же умышленный обман со стороны этих свидетелей нет никакого основания. Во-вторых, некоторые особенности посещения Феодосием Рима в 388 г. Сюда он прибыл, как известно, после категорического отказа депутации сената, которая просила восстановить алтарь Виктории. Этим отказом было сказано все, произнесен языческой партии суровый приговор, и в то же время до известной степени в нем было выражено желание перехода язычников в христианство. Отсюда, Феодосию не было никакой нужды поднимать старое, уже решенное дело и притом придавать ему такую форму, которая шла вразрез со всеми постановлениями Грациана, исключавшими всякую возможность выбора между языческой и христианской религией. Иную картину представлял сенат после низвержения Евгения: состав его был почти весь языческий. В политических, конечно, расчетах Феодосия было прежде всего – обратить в христианство представителей высшей власти в государстве, чтобы они не могли тормозить общего хода христианской

политики Феодосия. Достигнуть же обращения сената в христианство можно было скорее и лучше путем непосредственного предложения сенату принять христианство, подкрепив это предложение угрозой репрессий. Так и поступил Феодосий, что и свидетельствует Зосим.

Отсюда, естественнее признать, что факт обращения язычников-сенаторов в христианство именно падает на время низвержения тирании Евгения, на чем настаивают усиленно Пруденций и Зосим²¹¹⁹. Этому принятию нисколько не мешает тот факт, что Феодосий не был в 394 г. в Риме, с чем Зосим и Пруденций неразрывно связывают свои известия о переходе сената в христианство. Остается только решить вопрос, имел ли Феодосий возможность и без посещения Рима оказать свое давление на сенат? История отвечает на этот вопрос вполне положительно. Известно, что вскоре после низложения Евгения, Феодосий послал в Рим Пазофила привести государство в то состояние, в каком оно находилось до Евгения. Возможно, что ему были даны полномочия оказать известное давление на сенаторов-язычников. Но этого мало. Одновременно с отправлением Пазифила в Рим, из Рима прибыла к Феодосию депутация от сената, которая просила назначить Оливрия и Проба консулами²¹²⁰. Это был очень удобный момент для Феодосия, который отлично знал о привязанности многих сенаторов к языческому культу, подействовать на последних и предложить им перейти в христианство. И вполне возможно, что Феодосий выразил чрез депутацию порицание сенату за усердие к язычеству и приказал снова вынести алтарь Виктории²¹²¹. Сюда не мешает прибавить еще и то, что пред своею смертью Феодосий отправил в сенат официальное письмо, в котором выразил сожаление о смерти Флавиана и свое твердое желание уничтожить язычество в Риме²¹²².

Ясно, что Феодосию не было даже нужды посещать Рим, чтобы на месте предъявить свои требования сенату – принять христианство; самая жизнь доставляла ему удобные случаи разъяснить сенаторам свой взгляд на языческий культ и на права его в христианском государстве²¹²³.

Результаты деятельности Феодосия на Западе против язычества в 394 г. представляются более наглядными, чем прежде (388–391). Одно поражение Евгения, а с ним и поражение Геркулеса, ложность предсказаний, которые обещали победу императору над Феодосием, – все это значительно подорвало у многих язычников веру в силу богов и заставило их принимать христианство. Политика Феодосия, нетерпимая к языческому культу, прибавила элемент страха и завершила дело. Сенаторы обратились ко Христу. Это обстоятельство уже открыло путь массе к переходу в христианство. Религия христианская значительно окрепла. Боги, некогда почитаемые всеми, потеряли всякое значение, а в их нишах появились совы и мыши. Капитолий запустел. Пыль покрывала его позолоту. Храмы покрылись сажей и паутиной²¹²⁴. Сам Зосим передает, что жертвы стали прекращаться²¹²⁵. Феодосий внушил всем презрение к священной (т. е. языческой) чистоте, прекратил расходы на храмы, изгнал жрецов и жриц²¹²⁶. Последнее было скорее делом усердия отдельных личностей.

Сравнивая деятельность Феодосия против язычества на Западе и на Востоке, нельзя не прийти к такому заключению, что Запад попал в более счастливые условия, чем Восток. Система жестоких гонений, которыми окрашена христианская работа Феодосия на Востоке, совершенно не применялась на Западе. Здесь Феодосий ограничился одними законодательными мерами, и последние, впрочем, скорее носили случайный характер, были данью обстоятельствам и времени. Целью политики Феодосия против язычества на Западе являлось стремление уничтожить язычество, но посредством сохранения *in statu quo* законов Грациана, которые уже достаточно обессиливали языческий культ. Шульц положительно утверждает, что Феодосий не взял ни одного пункта, который бы рельефно отличался от политики Грациана или Валентиниана II. Отсюда, язычеству ничего не было дано, а только взято у него²¹²⁷. Западная империя, благодаря деятельности Феодосия, вступила на путь окончательного

освобождения от старых религиозных идей, на которых прежде покоилось государство, и созидания идей христианских.

Законодательство Феодосия В. по вопросу об отступниках от веры и значение его, как меры в борьбе с язычеством – Общие результаты этой борьбы к концу царствования Феодосия В.

Для полноты картины борьбы Феодосия с язычеством считаем необходимым коснуться еще отношений монарха к отступникам, переменявшим христианство на языческие культы. Сказать, что Феодосий ограничился только стремлением обессилить в наличности существовавшее язычество, привести его по возможности к нулю, значит представлять, будто более чем внимательный врач к религиозным язвам своих подданных остановился на полпути, не довел свою работу до конца. Почему же так? Вспомним, что язычество, с которым пришлось бороться Феодосию, далеко не представляло собою труп, не было еще единичным явлением в греко-римской империи. Как явление массовое, язычество еще, разумеется, могло представлять серьезную опасность для христиан, а особенно для недостаточно укрепленных в вере. Отсюда, последние могли в случае каких-либо обстоятельств или личных симпатий к язычеству переходить из христианства к вере отцов. И действительно, явление апостасии, столь обычное и естественное в первые времена христианства, не исчезло и в век Феодосия. Историки предполагают разнообразные причины, которые поддерживали это явление и даже способствовали развитию отступничества. Так, по мнению Готофреда²¹²⁸, благодаря ожесточенному гонению на христиан кафоликов при Валенте, поднятому частью язычниками, частью еретиками, которым Валент дал свободу²¹²⁹, многие из христиан обращались в язычество или силою, или по своей воле, чтобы только избежать преследований со стороны своих врагов. История, говорит Готофред, передает, что свобода язычников проявилась в Александрии во время гонения Луция, епископа арианского, когда кафоликов силою принуждали к культу богов²¹³⁰. Бесспорно, страх пред гонениями и насмешки,

которыми осыпали язычники кафоликов, должны были побудить малодушных переходить отчасти в язычество, а отчасти в арианство, но думать, что ариане взяли на себя задачу насаждать язычество среди ненавистных им кафоликов, едва ли это будет верно. Сами по себе ариане были не меньшими, если не большими врагами язычества, а потому они не могли стоять за переход кафоликов в идолотории. Достаточно указать на Констанция, этого упорного арианина, который, преследуя кафоликов, в то же время не забывал издавать законы и против языческого культа.

Шастиль, не соглашаясь с точкою зрения Готофреда, допускает, что апостасия была обязана своим существованием тем способам, какими совершалось обращение язычников в христианство. Крещенные поспешно, без предварительного испытания и наставления в вере, часто благодаря приказу или по подкупу, неохоты не скоро освобождались от своих языческих привычек, которые время от времени одерживали верх и возвращали их к идолам²¹³¹. Особенно сильно привлекали язычников те материальные преимущества, которые давало христианство. Так с эдикта Константина²¹³², который исключил членов клира от прохождения куриальных должностей, много богатых язычников, чтобы пользоваться этою драгоценною независимостью, всеми средствами добивались занять хотя бы самую незначительную должность в клире. Это злоупотребление повело к тому, что Валентиниан издал новый эдикт²¹³³, которым обязывал всех поступающих в клир отдавать свои имения курии или какой-нибудь способной личности, которая могла бы заменить их. С этих пор богачи, увидя себя лишенными тех привилегий, из-за которых они стремились принимать христианство, снова возвращались к той вере, к которой у них было предрасположение, выработанное языческим воспитанием. Само собою понятно, что последнее обстоятельство могло иметь значение для немногих, а потому на него скорее следует смотреть как на исключение, но не как на общую причину апостасии²¹³⁴. Недаром Феодосий в своих законах против апостасии даже и не выделяет клириков, как бы

указывая этим, что явление апостасии было общенародным недугом, а не единичным, случайным фактом.

Все эти объяснения происхождения апостасии страдают, по нашему мнению, одним крупным недостатком: они трактуют скорее о внешних поводах к отступничеству, чем о тех внутренних причинах, которыми обуславливалось явление апостасии. Эпоха Феодосия В., равно как и весь IV в., является переходным моментом в истории религиозной мысли. Христианская и языческая религии вступают в последнюю борьбу между собою и ведут эту борьбу на жизнь и смерть. Изменчивое счастье сопровождает ее, отдавая перевес той или другой религии. Эти моменты успеха и неудачи в борьбе, думается, и обуславливали как приток язычников в христианство, так и отлив христиан в язычество, а внешние меры, которыми насаждалось христианское мирозерцание, только облегчали переход к язычеству.

Как бы то ни было, но несомненно, что явление апостасии было фактом этого времени, а не созданием воображения. В пользу этого красноречиво говорят эдикты Феодосия против апостасии, иначе обнародование подобных законов являлось бы излишним законодательным балластом. И если встречались отступники от христианской веры, то, очевидно, Феодосий, чтобы достигнуть полного уничтожения язычества, необходимо должен был пресечь зло отступничества, оградить христиан прочною броней закона от перехода в язычество. И, замечательно, ни одних из прешественников Феодосия (в данном случае разумеются императоры Западной и Восточной империи), часто преследуя отдельные формы языческого культа, не позаботился обезопасить христиан от языческой заразы.

Христиане обыкновенно игнорировались императорами, быть может потому, что наивно не ожидали от них измены христианству или, быть может, потому, что самый факт нерасположения правительства к язычеству уже должен был служить критерием при определении ценности язычества и острасткою при желании возвратиться к культу предков. До Феодосия В. забота о предупреждении фактов отступничества

от христианской веры и меры наказания за это религиозное преступление входили в круг дел, подлежавших церковной дисциплине²¹³⁵. Такое отношение к апостатам было вполне естественным и законным, и только усиливавшаяся связь между Церковью и государством вопрос об отступничестве присоединила к общегосударственным делам.

Феодосий В., *первый из христианских государей*, обратил внимание на обратную сторону медали и совершенно правильно рассудил, что если изгонять языческие культы, то следует карать и всякого христианина, который вздумает перейти к идолослужению. Строжайшая кара – вот что, по мнению Феодосия, может сыграть роль действительной дезинфекции в деле предупреждения заразы язычеством.

Спрашивается, какое же наказание Феодосий определяет тем, кто вздумает порвать все путы, скрепляющие его с христианством и перейти на сторону членов языческой корпорации? Эдиктов по этому поводу было издано несколько, но они содержат одну и ту же меру наказания. Всякий христианин, сделавшийся язычником, уравнивается с самым злостным еретиком, а потому и лишается *jus testandi* и переводится в разряд людей «*intestabiles*». Почему налагается именно такое наказание, ответ дают слова закона: «*ut sint absque jure Romano*»²¹³⁶, т. е. чтобы апостаты не владели теми привилегиями, какие давало *jus Romanum*. Само по себе это наказание являлось очень тяжким, так как *jus Romanum* или *jus civium* вместе с *jus testandi* представляло нечто драгоценное для римского гражданина, и лишение его влекло за собою исключение из списка свободных граждан и потерю права на участие в политической жизни. Вот почему, – говорит Готофред, – христианские государи полагали, что тех, *которые покидали Церковь и Царство Бога*, всего лучше следует наказывать отнятием у них *jus testandi* по римскому праву²¹³⁷, а если так, то значит, добавим, понятие римской священной империи, в которой религия и политический строй представляли нечто целое, было полностью перенесено Феодосием на христианское государство.

Первый эдикт против отступников был издан Феодосием 381 г. 2 мая еще тогда, когда он не предпринимал никаких мер к уничтожению язычества. Это был первый, хотя и глухой намек, что язычеству приходит конец, но в то же время и определенное утверждение светской власти, что она не считает языческий культ законным проявлением религиозной жизни в государстве. Права делать завещания лишаются все христиане безразлично, если только они дерзнули покинуть христианскую религию. «У тех христиан, гласит эдикт, которые сделали язычниками, отнимается возможность и право делать завещание. и всякое завещание умершего, если оно существует, пусть уничтожается»²¹³⁸. Строгость этого закона смягчается в следующем эдикте (381 г. мая 20) только для тех, кто, не приняв христианства, а только готовясь к нему, перешел в язычество. Феодосий уже в этом эдикте различает верных и катехуменов и, определяя старое наказание для верных, несколько ослабляет силу его для катехуменов. Такие лица могут оставлять наследство, но исключительно родственникам по крови, и лишаются права завещать по своему усмотрению²¹³⁹. Мало того, Феодосий простер свою милость дальше и дал катехуменам право получать по завещанию, впрочем только от своих по крови, т. е. от родителей и родных братьев²¹⁴⁰.

Подобные законы были изданы и для Запада – в 391 г.²¹⁴¹ Они обычно приписываются Валентиниану. Если же принять во внимание, что Феодосий в это время был на Западе и что Валентиниан находился в полной зависимости от него, то скорее нужно будет признать виновником их Феодосия: на долю Валентиниана выпало только авторизовать то распоряжение, которое было угодно сделать Феодосию. Кроме общих законов для апостатов с лишением их *jus testandi* и *jus capiendi*, на Западе было издано нечто свое, не имевшее места на Востоке, именно специальный закон для ренегатов из знатных. Эдикт 391 г. велит лишать их знатного достоинства и не причислять даже к низшей части незнатного общества. «Ибо возможно ли, говорит эдикт, иметь общение с людьми тем, которые отделились от людей?»²¹⁴².

Итак, деятельность Феодосия против язычников отлилась в две формы: во-первых, в форму уничтожения языческого культа и, во-вторых, в форму ограждения христиан от возможного перехода их в язычество. И если в первом случае он продолжал политику Констанция, то во втором – он внес нечто от себя, восполнил тот пробел, который чувствовался во всех законах, изданных прежде против язычества. Феодосий был первым христианским императором, который стал карать гражданскими мерами всех, кто посягал на измену христианской религии. Этим, разумеется, он низвел свободу совести к нулю и способствовал установке взгляда на язычников, как на общество нетерпимое государственными законами. Принесли ли действительную пользу законы Феодосия против отступников, ничего нельзя сказать положительно, но они по своей строгости и тяжести, по-видимому, вполне были достаточны, чтобы страхом удержать отдельных личностей от перехода в язычество.

Спрашивается, что же можно сказать в заключение о состоянии язычества в эпоху Феодосия В.? Уничтожил ли его Феодосий? Некоторые исследователи способны преувеличивать работу, совершенную Феодосием против язычества, и утверждать, что Феодосий уничтожил язычество, но это не соответствует исторической действительности. Правда, Амвросий Мед. называет его вторым Иаковом и говорит, что вера Феодосия затемнила все культи идолов²¹⁴³, что он уничтожил грехи святотатцев, заключил храмы, низвергнул изображения²¹⁴⁴. Равным образом Феодорит свидетельствует, что Феодосий до корня истребил языческий культ и предал его забвению²¹⁴⁵. Однако было бы поспешно делать вывод из этих свидетельств, что будто Феодосий в собственном смысле слова уничтожил язычество. Нельзя забывать того, что не только Феодорит и Амвросий Мед., но и все вообще историки, когда говорят об уничтожении Феодосием язычества, имеют в виду исключительно внешние проявления языческого культа, его публичность. Отсюда, однако, далеко не следует, что Феодосий уничтожил даже языческое миросозерцание и заменил его христианским. Только в последнем случае можно было бы

сказать, что Феодосий до корня истребил язычество. Но такая работа была не по силам Феодосию: невозможность ее более чем очевидна. Трудно было бы ожидать, чтобы языческая религия, жившая в народном сознании не одно столетие, прекратила свое существование в несколько лет. Она не могла быть уничтожена одним ударом; нужно было время, чтобы люди отrekliсь от того, в чем они были воспитаны с детства. Старая религия исчезала медленно, мало-помалу. Только тридцать лет спустя, после окончательно упразднившего ее закона, Феодосий II выражал уверенность, что в государстве не осталось ни одного язычника. На долю же Феодосия В. выпала несколько иная задача – не стереть с лица земли окончательно языческий культ, а убить его жизненную силу, подписать ему смертный приговор, предоставив времени привести этот приговор в исполнение. Превосходно понимая свою задачу, Феодосий и достиг этого, как мы видели, двумя путями: уничтожением храмов и запрещением жертвоприношений. Храм и жертва были, в сущности, оплотами языческого культа, так как влияние религии обыкновенно более опирается на обычаи, чем на аргументы. Отсюда, отнять у языческой религии внешность – равносильно было нанести ей смертельный удар. «Благочестие поэта или философа, – говорит Гиббон, – может питаться втайне молитвами, размышлениями, или научными занятиями, но публичное богослужение, по-видимому, служит единственным и прочным фундаментом для религиозных чувств народа, извлекающих свою силу из подражания и привычки. Прекращение этого публичного богослужения может в течение нескольких лет совершить трудное дело национального перерождения. Воспоминание о прежних богословских мнениях не может долго сохраняться без искусственной помощи священнослужителей храмов и священных книг»²¹⁴⁶.

Феодосий как нельзя лучше понял эту психологическую подкладку всех почти религиозных верований, а в частности языческого культа, и постарался прежде всего разделаться с нею, постепенно разрушать, так сказать, клеточку, ячейку языческого культа. Достиг ли он этого? История отвечает на этот вопрос утвердительно: усилия Феодосия подавить язычество

увенчались значительным успехом. К концу своего царствования Феодосий В. мог с облегчением сказать себе, что цель его почти достигнута, так как многие храмы языческие заперты во всей греко-римской империи, а многие разрушены. и жертвенный дым не оскорбляет уже христианских чувств. Так, верно отмечает Veugnot, Феодосий уничтожил барьеры, которые никто не защищал и которые никогда не будут восстановлены, хотя бы на время²¹⁴⁷. Если и существовало язычество во времена Феодосия, то уже не как гордая религия, высоко ценившая себя за тысячелетнюю давность, а скорее как нечто приниженное, безвольное. Помпы, которая так развита была в языческом культе, не стало: язычники принуждены были скрываться, должны были отправлять свои обряды в тайных местах²¹⁴⁸, что некогда было уделом христиан. Роли, таким образом, язычества и христианства в государственной жизни совершенно изменились: эдикты Феодосия указали языческой религии жалкое место, какое некогда занимало христианство, и язычество смиренно обратилось из любимого и уважаемого всеми дитяти в пасынка. Даже среди монет, обращавшихся в империи во времена Феодосия, нельзя было встретить ни одной, которая бы носила имя или тип языческих божеств²¹⁴⁹.

Единственно, что может поразить исследователя в эдиктах Феодосия против язычников – так это отсутствие запрещений каких-либо других предметов культа кроме жертв и храмов. Так, не встречается ни одного упоминания ни о содержании жрецов, ни о средствах храмовых и т. п. Такая идиосинкразия, на первый взгляд странная, вполне естественна. Если не имеют права на существование алтари, храмы, жертвы, то ответ на вопрос, как же быть с другими аксессуарами языческого культа, давался сам собою.

Итак, смело можно констатировать тот факт, что жестокие меры Феодосия против язычников, как показывают исторические данные, низвели язычество с высоты массового явления на степень единичного исключения. Организма, значит, не было, а остались только части, с которыми несомненно легче уже было вести дело борьбы, чем с сопротивлением целого тела.

Остается только добавить ко всему сказанному, что Феодосий, преследуя язычество как известный факт государственной жизни и разрушая своими законами религиозную свободу, не подражал императорам язычникам в их борьбе с христианством, которые системой часто зверских пыток старались убедить христиан в истинности языческого культа. Ни один закон Феодосия не обязывал язычников отказаться от своей религии, принять крещение, совершить акт, противный их чувствам. Равным образом Феодосий ни разу пытками не заставил ни одного язычника принять христианство. Наоборот, лучшие между язычниками часто занимали высшие места в управлении государством, напр.: Симмах получил консульское достоинство²¹⁵⁰, Фемистий был призван Феодосием на префектуру Константинополя и даже был воспитателем Аркадия и т. п. Феодосий ограничился одним: запретил им публичные акты идолотриумфа, которые могли оказаться большим соблазном для его подданных – христиан.

Глава девятая. Отношение Феодосия Великого к иудейству

Краткий взгляд на положение евреев в греко-римской империи – Политика и законодательство Феодосия Великого в отношении к евреям – Общий итог исследования

Обзор проявлений религиозной политики Феодосия В. будет не вполне законченным, если пройти молчанием отношения императора к евреям, как религиозному обществу, не входившему, да и не желавшему войти в состав государственной христианской религии. Правда, эти отношения не представляют ничего оригинального и существенно не изменили правового положения евреев, каким последние пользовались до времен Феодосия В., но они интересны для исследователя своей исключительностью. Если на язычников и еретиков Феодосий смотрел как на врагов религиозно-политического единства, а потому считал необходимым применять к ним политику преследований, то далеко не так обращался он с евреями. Несомненно, Феодосий желал присоединения и евреев к христианству, но дальше мысленных желаний он не пошел. Фактически Феодосий относился к евреям с большою снисходительностью, которая в некоторых случаях доходила до полной индифферентности. Если что и позволил себе Феодосий против евреев, так это скромную политику ограничений, чтобы предупредить возможность религиозного влияния евреев на христиан.

Для императора, отдававшего все свои силы на служение строгому религиозно-политическому идеалу, такое обращение с евреями необычно и странно, но на самом деле оно имеет глубокие основания в традициях прошлого, создавших евреям обособленное религиозное существование сначала в языческой, а затем и в христианской империи. И только при свете прошлого возможно объяснить, почему Феодосий В. не считался с евреями как с врагами своей политики и не устраивал против них крестовых походов.

Языческий Рим всегда терпел еврейскую религию, хотя последняя отрицала языческих богов и даже издевалась над ними. Эта терпимость легко объясняется тем обстоятельством, что последователи иудейства представляли собою остатки племени, остатки обесславленные и изуродованные, хотя они и сохранили еще живучесть. Римляне, как известно, всегда имели уважение к национальным религиям. Так как у евреев религия была связана с племенем и, казалось, сливалась с ним, то поэтому Римская империя не считала возможным применить к евреям политику преследование. Более того, политика империи остерегалась прибегать к ненужным строгостям, которые могли возбудить едва угасший еврейский фанатизм и, не принося никакой пользы, могли бы угрожать общественному спокойствию²¹⁵¹. Отсюда, евреи, предоставленные собственным религиозным законам, образовали обособленную религиозную группу, которая едва ли примирилась бы с посягательством на ее права.

Политике языческого Рима в отношении к евреям следовали и христианские императоры и, очевидно, потому что боялись репрессиями вызвать политические осложнения в государстве. Они считались с иудейской религией, как с силой, которую нельзя безнаказанно оскорблять, хотя в то же время считали необходимым полагать предел притязаниям иудейской религии там, где это грозило христианству или унижало его. Отсюда, рядом с законами, обеспечивавшими свободу еврейской религии, встречаются и законы ограничительные, целью которых было наглядно показать, что еврейская религия, как противная общегосударственной, не может пользоваться всеми правами последней.

В частности, беспартийная политика Константина В. мало изменила прежнее положение евреев. Патриархи евреев, старейшины, главы школ, синагог пользовались при нем теми же правами, что и христианское духовенство и языческие жрецы²¹⁵². Запрещено было евреям только подвергать обрезанию своих рабов, благодаря чему последние получали свободу²¹⁵³. С царствования Констанция начался собственно христианский режим в Римской империи, а с ним изменилась и

судьба евреев²¹⁵⁴. Так, законоучители еврейские подвергались преследованию. За браки между христианами и евреями²¹⁵⁵ и за обрезание рабов²¹⁵⁶ была определена смертная казнь. Восстание евреев вызвало новые репрессии со стороны Констанция. Было запрещено исполнение религиозных обрядов, не разрешалось: пользоваться календарными вычислениями и торговля предметами для религиозного употребления. Время налогов было усилено²¹⁵⁷. Такое угнетенное положение евреев продолжалось до Юлиана, который, рассчитывая, быть может, приобрести в евреях друзей, отменил все ограничения Констанция против евреев и вернулся к старому порядку²¹⁵⁸. Время управления последующих императоров до Феодосия было благотворительным для евреев: последние наслаждались относительно безоблачным счастьем. Политика терпимости преемников Юлиана привела к тому, что евреи успели закрепить за собою прежние привилегии, а отчасти новые²¹⁵⁹ и приучить власть смотреть на их религию, как на законное явление уже в силу одной своей давности. Впрочем, пользуясь внешней религиозной свободой иудейство внутри не было здоровым: благодаря патриархату, все еще бывшему главой всех общин Римской империи, оно представляло в эту эпоху еще более чем прежде мрачную картину полного разложения²¹⁶⁰.

В таком положении застал Феодосий иудейство в момент своего вступления на престол и в таком его оставил. Он не отнял у евреев свободы религиозных обнаружений, не лишил их старых привилегий, хотя епископы побуждали императора перейти в наступательную политику против евреев и настраивали массы в таком же духе, что вело только к смутам. Феодосий решительно стал на сторону справедливости и только сила Церкви в некоторых случаях заставляла его идти на уступки. Живой иллюстрацией отношений Феодосия к евреям может служить сожжение синагоги в Калиннике, в богатом торговом городе на Евфрате в Озроенской провинции²¹⁶¹. Синагога была сожжена под влиянием подстрекательств тамошнего епископа. Комендант военных отрядов Востока доложил о случившемся Феодосию. Последний отнесся очень строго к возмутителям публичного мира, так как в сожжении

синагоги видел прискорбный пример, который легко мог найти подражателей и воспламенил весь Восток в его отсутствие²¹⁶². Более того, иудеи – враги, но не отступники Евангелия и не были названы в его запретительных законах²¹⁶³. Следовательно, христиане превысили неумеренную ревностью свою власть, а потому Феодосий приказал коменданту быть строгим к бунтовщикам и обязать епископа выстроить синагогу на свой счет²¹⁶⁴. Приказ возбудил благочестивую ревность Амвросия, который написал Феодосию знаменитое письмо²¹⁶⁵. В нем он настойчиво убеждал Феодосия отменить приказ, так как сожжено ничтожное здание, бывшее местом нечестия и неверия, и так как евреи неоднократно позволяли проделывать подобные насилия над христианскими базиликами, но оставались безнаказанными²¹⁶⁶. Горячность убеждений объясняется тем, что для Амвросия отмена приказа была делом принципиальной важности: этого он ожидал как знака победы Церкви над государством. Письмо не достигло своей цели: Феодосий не изменил своего первого решения. Дело начало обостряться. Амвросий прибыл из Аквилеи в Милан. Когда Феодосий посетил церковь, Амвросий сказал воодушевленную речь и в конце богослужения обратился к Феодосию с личной просьбой отменить несправедливый приказ²¹⁶⁷. Положение Феодосия было прямо безвыходным: если бы он не отменил приказа, то должен был считаться гонителем Церкви; ему угрожал бы жребий Максима²¹⁶⁸, который своей строгостью за сожжение синагоги в Риме получил прозвище «царя иудеев»²¹⁶⁹. Так Феодосий оказался между двух огней – Церкви и государства, и везде ему грозила одинаковая опасность. Феодосий уступил, и справедливость была поправа в угоду господствующей религии²¹⁷⁰.

Перевес, который взяло духовенство над Феодосием в одном случае, был бессилён в то же время заставить императора радикально изменить свое отношение к евреям. Уступая необходимости, Феодосий, однако, остался при своем прежнем воззрении, что еврейская религия имеет законное право на свободное существование в государстве. Спустя несколько лет Феодосий издал эдикт²¹⁷¹, в котором кратко, но

определенно высказал взгляд на евреев. Судя по содержанию закона, последний был вызван не прекращавшимся движением христиан против иудеев, которое сопровождалось частыми мятежами и разрушением молитвенных мест евреев. «Да будет, гласит эдикт, достаточно известно, что секта иудеев не запрещена никаким законом. Поэтому мы восстаем, чтобы были запрещаемы собрания их в некоторых местах. Итак, да удержит строгостью милость, по получении этого приказа, излишнюю ревность тех, кто под знаменем христианской религии пытается разрушать и уничтожать синагоги»²¹⁷².

Признавая за еврейской религией законное право на свободу, Феодосий находил возможным издавать законы в пользу евреев. Так, 17 апреля 392 г. был издан закон о правах приматов и патриархов евреев. Случалось, что евреи, изгнанные²¹⁷³ из общества приматами, обращались за содействием к светской власти и с помощью ее снова становились членами общины. Это вмешательство гражданской власти в дело общины вызвало протест со стороны евреев. Жалобы их дошли до Феодосия, и последний издал закон, которым он запретил обратное принятие в синагогу против желания представителей еврейской религии²¹⁷⁴. Из закона мы узнаем, что высшие представители еврейской религии, патриархи, под управлением которых состояли приматы, носили титул «illustres», подобно префектам претории. В 429 г. после смерти Гамалиила евреям было запрещено избрание нового патриарха²¹⁷⁵. Затем эдиктом 18 февраля 390 г. Феодосий освободил евреев от принудительной морской службы, хотя, правда, не всех, но только бедных и занятых мелкими коммерческими предприятиями, а богатым подтвердил, что они не должны уклоняться от службы²¹⁷⁶. Этот эдикт Феодосия достоин названия «справедливо-гуманный», так как после разуршения Иерусалима евреи, действительно, впали в крайнее обеднение, которое делало тягостным несение некоторых общегосударственных повинностей. Наконец, свое справедливое отношение к евреям Феодосий обнаружил пред патриархом Гамалиилом V, жаловавшимся ему на бывшего консула Гезихия, укравшего у него важные бумаги. Феодосий

приговорил последнего за этот поступок к смерти. Совершенно неизвестно, что это были за бумаги²¹⁷⁷.

Впрочем, несмотря на все свое покровительство евреям, Феодосий был далек от мысли предоставить еврейской религии то положение, какое занимало христианство в государстве. Быть может под влиянием настояний православного духовенства, а быть может в силу сознания, что излишнее снисхождение к евреям может повредить христианству, Феодосий издает ряд ограничительных мер, которыми он подтвердил исключительное положение евреев в Римской империи. Так Феодосий восстановил закон Констанция относительно рабов. Евреи лишены права иметь рабов из христиан, а тем более обращать своих рабов в иудейство, за что должны подлежать суровому наказанию²¹⁷⁸. Равным образом запрещено было евреям жениться на христианках, а особенно христианам на еврейках²¹⁷⁹, отчасти потому, что эти браки христиане считали недостойными, а отчасти из-за боязни, чтобы христиане, что нередко бывало, не перешли в иудейство²¹⁸⁰. Между тем браки христиан с язычниками оставались в это время еще дозволенными. Наконец, Феодосий запретил евреям многоженство²¹⁸¹ и уничтожил привилегию, исходатайствованную евреями у его предшественников и состоявшую в том, что евреи освобождались от тягостной куриальной службы из-за религиозных затруднений, с которыми последняя была связана²¹⁸². Последний ограничительный закон был актом справедливости: от куриальной службы не были освобождены даже клирики – представители государственной христианской религии, на что прямо и ссылается в законе Феодосий. Мало того, свое ограничение Феодосий не сделал безусловным, а предоставил право евреям, подобно клирикам, избегать куриальной службы посредством способных заместителей.

Вот все, что было сделано Феодосием для урегулирования положения евреев. Так как ограничительные меры не затрагивали существенно свободы еврейского культа, то смело можно сказать, что евреи если и не наслаждались правами, как христиане, то все-таки пользовались достаточно широкою

свободой. Когда языческая религия была запрещена, евери продолжали иметь свои религиозные собрания. Однако евреи не менее были ненавидимы христианами, чем язычники, хотя и почитали истинного Бога. И, быть может, Феодосий и другие императоры, издавая законы против евреев, думали, что эти законы могут принести пользу делу распространения христианства²¹⁸³.

Подводя итог всему сказанному, мы считаем необходимым указать то место, какое заняло царствование Феодосия В. в истории Церкви. Кажется, из всех эпох IV в. представляет нечто единственное в своем роде. Он знаменует собой в мировой истории гибель и возрождение, разложение и обновление, разрушение и созидание. Быть правителем империи в переходную пору ее жизни – была нелегкая задача: только гений и талант, только человек с острым политическим чутьем мог угадать опасность и направить утлую ладью к спокойным берегам, обойдя все подводные камни. Ординарный же правитель не выдержал бы натиска разнородных до противоположности течений, сам пал бы жертвою своей недалекости и погубил бы империю, которая медленно, но упорно шла навстречу своему полному разложению. К счастью для Римской империи, в самую тягостную годину ее жизни трон ее занял Феодосий, которому история справедливо усвоила имя «Великого». Действительно император Феодосий – крупная административная единица, – это громада, мимо которой нельзя пройти, не заметив ее и не остановившись перед ней без удивления. Получить в свой царский удел империю, исторические дни которой были сочтены, и на полуразрушенном основании создать единую могучую державу со всем блеском былых светлых времен, для этого нужно было быть хорошим политиком, опытным администратором и даже более того – гениальной личностью. Греко-римская империя была обязана Феодосию всем: на Востоке он спас империю от ужаса нашествия готов; на Западе он отомстил узурпатору Максиму за умерщвление Грациана, варвару Арбогасту и его креатуре Евгению – за умерщвление Валентиниана II; он восстановил и объединил в своей личности империю Константина В., и тем он

спас государство от очевидного разложения и, хотя на время, отдалил тот момент, когда истощенный организм старого мира должен был вступить в борьбу с новыми народами, только что выходявшими на арену исторической жизни.

Одновременно с этой важной политической работой и в тесной связи с нею, Феодосий В. проявил и широкую религиозную деятельность, которая доставила ему второе место после Константина в церковной истории и повлекла за собою важные последствия в будущей судьбе Христианской Церкви.

Древнеримский взгляд на религиозно-политическое единство, как на безусловный базис могущества государства, еще не испарившееся желание владеть прерогативами той власти, какой некогда император владел, как *plenitudo potestatis*, и явновидящая прозорливость опасности, какою грозила своими нестроениями Церковь политической будущности государства, заставили Феодосия встать у кормила церковной жизни, чутко прислушиваться к ее голосу и во имя торжества единой Церкви и единого государства силою светской власти нормировать некоторые проявления религиозного сознания и формы внешней церковной жизни. Взяв и сконцентрировав в своей личности мир Церкви, Феодосий ни разу не изменил своим принципам, не сделал ни одного ложного шага, который мог быть ему поставлен в укор. Спокойно и уверенно начал он свое дело и довел его до того возможного конца, на который хватило жизни. Со знаменем в руках «никейская вера», как православие, Феодосий взошел на трибуну религиозного реформатора и, кажется, не оставил ни одного уголка в церковно-общественной жизни, который бы он не подверг реформе в интересах признанной им веры. Он внес ее и в среду еретиков, язычников, на ней строил свое отношение к клиру и ее дух воплощал в законах, нормировавших жизнь общества. Вот почему, скажем словами одного исследователя, Феодосий может быть назван основателем православного государства, венцом которого было создание автокефальной Восточной Церкви²¹⁸⁴.

Однако этими ближайшими результатами не ограничивается церковно-историческое значение деятельности Феодосия.

Последняя пустила более глубокие корни и явилась тем поворотным пунктом в жизни Церкви, начало которому положил Константин В. и который он не успел широко провести на деле. Феодосий признал работу Константина В. как бы завещанием, оставленным ему знаменитым предшественником, и выполнил это завещание так, как быть может сам Константин не представлял своей религиозно-исторической миссии. До Феодосия В. христианский мир не знал религиозной политики в строгом смысле этого слова. Феодосий же облек все, что было создано в течение полувека в стройную законосообразную логическую систему, дал целую программу действий, проникнутую одною определенной идеею, программу, которая навсегда должна была установить известное отношение высшей государственной власти к делам Церкви, и определил формы поступательного развития последней. Признав публично христианскую религию в форме никейства государственной, Феодосий поставил девизом своей политической программы – «церковь и государство», как две взаимно уславливающие друг друга силы.

И это взаимодействие двух великих исторических сил с частичным перевесом одной над другой, смотря по обстоятельствам, было главным фактором создания Церкви государственной с элементом нетерпимости к тем религиозным течениям, которые расходятся с ней. Общность интересов обеспечила верховной власти незыблемый протекторат и в церковных делах, что является характерным признаком так называемого Византизма.

Одним словом, в миниатюре, а лучше только в контурах, была создана гением Феодосия та православная Церковь, которая после смерти своего творца царит на Востоке уже более 1500 лет. Феодосий дал Церкви все: примитивную форму политической христианской Церкви, установил незыблемые основы последней, а дальнейшее воплощение принципов политического христианства Феодосия в подходящих формах было необходимым следствием будущего. Деятельностью Феодосия Церковь, как часть государственного механизма, получила такой сильный толчок в известном направлении, что

она после уже не могла переменить своего движения и возвратиться к простейшим формам, организации христианства в первые три века его существования.

Примечания

¹ - Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб, 1897, стр. VI.

² - Кольб. История человеческой культуры. Т. I, стр., 434, СПб, 1872. .

³ - Пюш. Op. cit. стр. XIII.

⁴ - Буасье. Падение язычества. Москва, 1892 г., стр. 531.

⁵ - Ibidem. Стр. 8.

⁶ - Ibidem. Стр. 533.

⁷ - Ульгорн. Христианская благотворительность в древней церкви. Русск. пер., СПб, 1900, стр. 216.

⁸ - Ульгорн. Op. cit. стр. 213.

⁹ - Фаррар. Жизнь и труды Свв. Отцов и Учителей церкви. СПб, 1891, стр. 566–567.

¹⁰ - Sesan. Kirche und Staat. Band I, S. 326, Czernowitz 1911.

¹¹ - Tillemont. Histoire des empereurs. Bruxelles 1707–1712 v., V.2, p. 442. ^Таким недостатком в особенности страдает описание военной деятельности Феодосия Великого.

¹² - Гиббон. История упадка и разрушения Римской Империи. ч. III, стр. 201, Москва, 1884 г.; Tillemont (Op. cit. V. 2, p. 442) определяет, напр., пристрастие Зосима к Феодосию в такой пропорции: «чем больше Феодосий проявлял благочестия, тем больше Зосим становился ядовит к нему».

¹³ - Socratis Ecclesiasticae historiae, lib. V, c. 2; Theod. H. E. V. 5; Claudien (Bibliothèque latine-française, t. I, Paris 1830); Panegyris de III, Con. Honorii, p. 175, XII, Panegyrici latini, ed. Baehrens, Lipsiae 1874; Pacati panegyricus, IV: tibi mater Hispania est. Pauli Orosii (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindobonae 1898) vol. V; Historiarum adversum paganos, lib. VII, c. 34: "Hispanum virum". Другие источники называют Феодосия иберийцем: Sozom. VII, 2; Chronique de Michel le Syrien, patriarche iacobite d' Antioch, ed. Chabot Paris 1899, v. I, lib. VII, 8; Cedreni Historiarum compendium, t. I, p. 552, ed. Bonnae, 1838; Theophanis Chronographia, Paris, 1655, p. 56; Zosimi comitis et

exadvocati fisci Historia nova, lib. IV, cap. 24, Ed. Mendelssohn, Lipsiae 1877. Те и другие говорят в существе дела одно и то же, как это видно из заметки Филосторгия (IX, 17): “Царь Феодосий был родом из Испании, которую ныне называют Иверией, потому что протекающая по ней река привела в забвение ея имя”. Ср. еще Marcellini Comitum Chronicon, lib. I, ind. VII, Ed. Scaligeri 1688.

¹⁴ - Sozom. H. E. VII, 2.

¹⁵ - Chronicon ed. Scaligeri 1688: “Theodosius natione Hispanus, de provincia Gallaecia, civitate Cauca”.

¹⁶ - Zosim. IV, 24; Mannert. Geographie der Griechen und Römer. Leipzig 1831, s. 361: “Город Кока прежде содержал 20000 т. человек, которые передались Римлянам, но были вероломно убиты”. Zosim ставит его близ Галлеции, и в свое время эта провинция действительно была распространена так далеко на восток. Нужно заметить, что почти все исследователи согласны с тем, что Феодосий происходил из Испании и притом из г. Коки. Ср. Guldenpenning und Ifland. Der Kaizer Theodosius der Grosse. Halle 1878, s. 50; Sievers. Studien zur Geschichte der Römischen Kaizer. Berlin 1870, s. 285; Liebean. Histoire du Bas-Empire, t. IV, p. 147, Paris 1824; Rauschen. Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Theodosius dem Grossen. Freiburg 1897, s. 38 и др.

¹⁷ - Socr. V, 2: ἐκ τῶν εὐπατρίδων, т. е. из патрициев; Sozom. VII, 2: εὐπατρίδην; Theod. V, 5; Pacatus (Op. cit. c. III) называет его фамилию: “clara domus”; XXXI: haeredem nobilissimae familiae (XII Panegyrici latini, ed. Baehrens, Lipsiae 1874).

¹⁸ - Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 442. Марцеллин (Chron. I. I, ind. VII) допускает, что Феодосий В. был испанец из Italica близ Севильи: “Theodosius Hispanus Italicae divi Trajani civitatis”. Ср. Guldenpenning und Ifland. Op. cit. s. 51. Flechier (Oeuvres complètes, t. I. Histoire de Theodose le Grand Anismes, 1782, p. 3) согласен с Марцеллином: “Il etoit d’ une maison très-noble, et descendoit de la race de Trajan”. Гиббон также, по-видимому, склонен согласиться с Марцеллином: “Та же самая провинция и может быть тот самый город, – говорит он, – которые дали империи добродетельного Траяна... были родиной другой

испанской фамилии” (Op. cit. ч. III, стр. 198). Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 442), Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 51), Sievers (Op. cit. s. 283) придают мало ценности заметке Марцеллина и видят в ней простую подтасовку, чтобы оправдать мнение о родстве Феодосия с Траяном.

¹⁹ - Orat. XVI (ed. Dindorfio, Leipzig 1832), 205a (383 г.): ὁ ρος πρόγονος καὶ ἀρχηγέτης – см. примечание к речи Harduini p. 662. Orat. XIX, с. 222 (385 г.): “ οὐ Τραῖανον γε, οὐδὲ Μάρκον, οὐδὲ Ἀντωνῖνον τοὺς σοῦς πολίτας καὶ ἀρχηγέτας”. См. примечание Harduini p. 640.

²⁰ - Bibliothque latine-francaise, t. I..... Claudiani, de IV consulatu Honorii, p. 19 “Ulpia progenies”. См. также t. II, de VI consulatu Honorii, p. 334–335.

²¹ - Sievers. Op. cit. s. 283. Одинаково смотрят: Tillemont (Op. cit. V, II, p. 442 и в особенности Note sur Theodose I, – I), Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 51), Stuffken (Dissertatio de Theodosii Magni in rem christianam meritis. Amstelodamensis 1828, p. 2), Rauschen (Op. cit. s. 41) и Гиббон (Op. cit. ч. III, стр. 198), который даже называет свидетельства Фемиствия и Клавдиана “продажными”.

²² - Pacatus, с. IV (Op. cit.): “Наес (Испания. Эта глава представляет собой самый восторженный панегирик Испании) Trajanum illum, haec deinceps Adrianum misit imperio; huic te debet imperium”. В другом месте Пакат (с. XII) старается даже подчеркнуть отсутствие родства Феодосия с царствующей императорской фамилией: “eras a familia imperatoris alienus”. Странно было бы со стороны Паката при таком удобном случае забыть о родстве Феодосия с Траяном, если бы оно действительно существовало.

²³ - Tillemont, Op. cit. V, 2, p. 443. Особенно Note sur Theodose I. Ср. Sievers, Op. cit. s. 284; Stuffken, Op. cit. p. 2; Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 51.

²⁴ - Такое имя дает ему большинство историков: Иероним “Творения” т. V, русск. перев. “Хроника” стр. 407. Ср. Орозий Op. cit. с. VII, 33; Аммиан Марцеллин “Rerum Gestarum”, Lipsiae 1874–1875, XXVII–XXIX; Саммах (Migne ser. lat. XVIII, lib. X, Ep.

l). Последнее письмо прямо надписывается – Theodosio-seniori, тогда как сын в отличие от отца у Аммиана Марцеллина (Op. cit. XXIX, 6) называется Феодосием “junior”. Zosim (Hist. IV, 16), Socr. (H. E. IV, 19) называют Θεοδοσίολος. Один только Виктор (Epitome c. 48 “De vita et moribus imperatorum romanorum”, Trajecti ad R., 1696), современник Феодосия В., называет отца последнего Гонорием. Предполагают, что он носил два имени. См. Sievers Op. cit. s. 284.

²⁵ - Pacatus Panegy. V, Op. cit.

²⁶ - Ammiani Marcel. Op. cit. XXVII, 3; XXIX, 5.

²⁷ - Ibidem XXIX, 5.

²⁸ - Ibidem XXIX, 5.

²⁹ - Pacati Panegy. c. VI, Op. cit.

³⁰ - Ammiani Marc. Op. cit. XXVII, 8.

³¹ - Ibidem. XXVIII, 3.

³² - Ibidem. XXVIII, 5. Ср. Pacati Paneg. c. V.

³³ - Ibidem. XXVIII, 6.

³⁴ - Историю освобождения Африканской провинции от варваров предлагает Аммиан Марцеллин (XXIX, 5, Rerum gest.). Его рассказ загроможден подробностями, которые часто стоят вне исторической и логической концепции. Отсюда неясность, спутанность, а местами полная темнота – характерные черты его повествования. Вот почему при изложении этого похода считаем возможным пользоваться только общей картиной и почти оставить в стороне детали.

³⁵ - Хронология Аммиана Марцеллина относит поход в Африку к 371 году, тогда как большинство исследователей – к 372 г. или к началу 373 г. См. Sievers Op. cit. s. 288; Richter “Das Westromische Reich”, Berlin 1865, s. 392.

³⁶ - Richter. Op. cit. s. 401.

³⁷ - II-й период войны.

³⁸ - Ammiani Marcel. Op. cit. XXIX, 5.

³⁹ - Кроме Аммиана Марц. о походе Феодосия в Мавританию кратко замечают: Zosim. Hist. IV, 16; Орозий Op. cit. VII, 33; Симмах, l. X, Ep. I; l. X, Ep. 29 (Migne ser. lat. XVIII).

⁴⁰ - Oros. Op. cit. VII, 33: *instimulante et obrepente invidia*.

⁴¹ - Richter. Op. cit. s. 402. Определение года смерти Феодосия-отца имеет очень важное значение, так как от той или другой даты зависит определение года появления в Испании Феодосия-сына. Обычно относят удаление Феодосия “junior” в Испанию к 376 г. (См. Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 55; Tillemont Op. cit. V, 2, p. 445; Goyau “Chronologie de l’empire romaine”, Paris, 1891, p. 553), что приблизительно точно. Аргументация такова: смерть Феодосия-отца несомненно последовала после смерти Валентиниана – см. Иероним “Творения” т. V, русск. пер. Хроника; Oros. VII, 33 (*Adversum paganos*). Смерть же Валентиниана, по более вероятной хронологии в данном случае Аммиана Марц., произошла в 375 г. (XXX, 5). Сократ еще добавляет: 17 ноября (IV, 31). В пользу этой даты говорят следующие факты: 1) Валент, брат Валентиниана, после смерти последнего царствовал три года (Socr. IV, 38). *Chronique de Mischel le Syr*. VII, 7, близкая к Сократу, насчитывает только два года, что очевидно ошибка, так как хроника определяет года Валентиниану – 54 г. (ср. Socr. IV, 31) и Валенту – 50 лет (Socr. IV, 38) совершенно согласно с Сократом; 2) Грациан, соправитель Валента и преемник Валентиниана, царствовал 3 года до Феодосия В. (Cedreni “Hist. compendium” p. 550); 3) Феодосий В. – можно считать научным фактом – вступил на престол в начале января 379 г.; 4) Валент умер 9-го августа 378 г. Отсюда, если мы отбросим от 379 г. те три года, во время которых управляли Грациан и Валент, то и получим дату смерти Валентиниана – конец 375 г. *Chronicon paschale Migne ser. gr. t. 92* относит смерть Валентиниана к 378 г., а хроника Иеронима (русск. перев. т. V) – к 379 г., что очевидно абсурд. Отсюда, смерть Феодосия-отца могла последовать или в конце 375 г., или в начале 376 г. Значит и бегство Феодосия в Испанию случилось не позже 376 года.

⁴² - Oros. *Adversum pagan*, l. VII, 33 (*Corp. Script. eccles. lat. v. V*). По Сократу (IV, 19), Феодосий стал жертвой роковой случайности. Именно: Валент приказал убивать лишь носивших имена Феодоров, Феодотов, Феодосиев... поверив предсказанию, что один из таких займет его престол. Подкладка

несомненно политическая, а потому ничто не мешает видеть здесь скрытое подстрекательство, направленное против полководца Феодосия. Вообще нужно заметить, что причины осуждения Феодосия, самый процесс представляют темную загадку, не раскрытую еще историей.

⁴³ - Oros. Op. cit. VII, 33: apud Carthaginem baptizari in remissionem peccatorum praeoptavit, ac postquam sacramentum Christi, quod quesierat, adsecutus est, post gloriam seculi vitam etiam de vitae aeternitate securus percussori jugulum ultro praebuit.

⁴⁴ - Socr. H. E. V, 2; Soz. VII, 2.

⁴⁵ - Ammiani Marc. Op. cit. lib. XXIX, 5.

⁴⁶ - Op. cit. Epitome c. 48.

⁴⁷ - Ambros. Ep. X d, 22. Migne s. l. t. XVI.

⁴⁸ - Zosimi. Op. cit. IV, 57. Cp. Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 443; Guldenpenning. Op. cit. s. 49.

⁴⁹ - Zosimi. V, 2; Cod. Theod. X, XX, 9 – ad Evcherium, как проконсулу Африки. Cp. Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 443; Sievers. Op. cit. s. 291; Guldenpenning und Ifland. Op. cit. s. 50.

⁵⁰ - Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 444); Sievers (Op. cit. s. 292); Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 52); Athanasiades “Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius den Grossen”, s. 4, Leipzig 1897. Определение года рождения стоит в тесной связи с вопросом о годах, в которых умер Феодосий Великий. Количество этих лет в источниках предлагается очень различное. Свод их может дать такую картину: [^]Sozom. VIII, I. [^]Socr. V, 26. [^]Theophanis Chronogr. p. 63. / Аврелий Виктор (Epitome 48) – 50 л. [^]Chonique de Mischel le Syr. VII, 8 / 60 л. Chronicon Paschal (Migne s. gr. t. 92) – 65 л. [^]Cedreni Hist. Compend. p. 573 / [^]Само собою понятно, если признать, что Феодосий умер 60-ти лет, то год его рождения будет 336-й, а если 65-ти л., то – 331 г. и т. п. Только по хронологии Виктора (Epitome c. 48) год рождения необходимо относить к 346 г. Эта дата более вероятная, и в пользу ее можно представить такие соображения: 1) Сам Виктор определяет, что Феодосий вступил на престол 33 л.; 2) Признание даты 336 г. или 331 г.: а) противоречит Аммиану Марц., который называет Феодосия в

374 г. юношей с первым пухом (*prima etiam languine juvenis*. Op. cit. XXIX, 6), чего, несомненно, нельзя сказать о человеке в 38 или 43 года, тогда как в 28 л. Аммиан легко его мог так назвать, как начинающего полководца, по праву старого солдата; в) Ruff. (Н. Е. II, 14, Basileae, 1562) называет Феодосия в 379 г. *virum annis maturum*. Пакат (Panneg. с. III) характеризует возраст Феодосия при избрании словами: *cui aetas integra contigisset*; VIII: *maturus aevi* (XII Pan. lat.), причем началом зрелости он именно считает 379 г., а предыдущее время ему представляется только подготовкой к делам зрелого возраста. Эти ссылки на зрелость Феодосия В. необыкновенно любопытны: они невольно наводят на мысль, что возраст императора не был настолько сложившимся, чтобы о нем можно было бы не говорить, как, напр., возраст 43–48 л. Едва ли будет ошибочно сказать, что замечание о зрелости императора при его избрании есть как бы апология правоспособности Феодосия в его летах управлять государством. Отчасти на это намекает Фемистий, который счел почему-то (думается, постольку поскольку самый возраст Феодосия мог возбуждать сомнения) необходимым обратить внимание на возраст Феодосия. Γρατιανὸς τὴν ἀρετὴν ὀρῶν οὐχ ὑπειδεῖτο ἡλικίαν, οὐδὲ ὅτι νεώτερος πρεσβύτερον ἀναδήσει λελόγισται (Orat. XIV, 183 a ed. Dindorfio); 3) Наконец, принять 60 или 65 л. значит допустить историческую несообразность, так как тогда придется, говорит Гульденпеннинг (Op. cit. s. 52), предположить, что Феодосий женился 53-х или 58 л., а отец его умер 70 л.

⁵¹ - Aurel Victor Op. cit. Epitome с. 48: Huic ferunt nomen somnio parentes monitos sacravisse, ut latine intellegimus, a Deo datum.

⁵² - Suidae Lexicon Graece et Latine. Halis et Brunsvigae 1853. Sub voce, Ἀνατόλιος.

⁵³ - Flechier Op. cit. p. 3–4. Мнение Флешье отчасти находит себе документальное оправдание в свидетельстве Аврелия Виктора (Epitome с. 48 Op. cit.).

⁵⁴ - Op. cit. ч. III, стр. 199.

⁵⁵ - Op. cit. Epitome c. 48. Cp. Guldenpenning und Ifland. Op. cit. s. 53.

⁵⁶ - Pacat. Panegy. VIII (XII Pan. lat.).

⁵⁷ - Zosimi Hist., IV, 35.

⁵⁸ - Pacat. Panegy. c. VIII, XII Pan. lat.

⁵⁹ - Ammian. Marc. Op. cit. XXIX, 6.

⁶⁰ - Ammian. Marcel. Op. cit. XXIX, 6.

⁶¹ - Theod. H. E. V, 5. Cp. Ambros. De obitu Theodosii, § 53: “quando insidiabuntur ejus saluti, qui patrem ejus triumphatorem occiderant” (Migne ser. lat. t. XVI). Несколько строк ниже Амвросий видит причину козней против Феодосия В. в его благочестии.

⁶² - Определение даты см. в примечании 41 (Прим. ред.).

⁶³ - Pacat Panegy. c. IX, XII Pan. lat.

⁶⁴ - Ibidem c. IX: “Quam tecta sunt semper consilia Fortunae!.. ut quia ad plenum bellicis artibus abundabas, usus civilis experiens sub otii tempore redderis”.

⁶⁵ - Guldenpenning (Op. cit. s. 55, anm. 30) считает это имя самым правильным, хотя оно встречается в различных вариациях, напр., Πλακίλλα – у Theod. H. E. V, 19; Sozom., VII, 6; Socr., V, 12 и т. д.

⁶⁶ - Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 446. Cp. Lebeau. Op. cit. IV, p. 148.

⁶⁷ - По замечанию Сократа (VI, 23), Аркадий с отцом царствовал 13 лет, сам – 14, а жил – всего 31 год. Годом смерти его считают 408 г. 1-е мая. А если так, то значит брак Феодосия был или в конце 376 г., или в начале 377 г., но никак не позже. Раушен (Op. cit. s. 42) считает вероятной датой 376–378 гг.

⁶⁸ - При дальнейшем изложении биографии мы будем касаться только гражданских событий в царствование Феодосия, так как церковная деятельность Феодосия займет особый отдел в нашей работе.

⁶⁹ - Zosim. Hist., IV, 26; Ammian. Marcel. Op. cit. XXXI, 4. Остготам было отказано переселиться.

⁷⁰ - Panegy. c. III, XII Pan. lat.

⁷¹ - Ammian. Marcel. Op. cit. XXXI, 8.

⁷² - Ibidem XXXI, 10–12; Socr. H. E. IV, 38; Sozom. H. E. VI, 40; Oros (Op. cit. VII, 33) называют смерть Валента “*judicio Dei*”. Рассказ о смерти Валента в исторических документах передается в двух версиях: по одной (Amm. Marc., XXXI, 12 и Socr. H. E. IV, 38) – Валент мужественно погиб в сражении; по другой (Zosim Op. cit. IV, 24 и отчасти Sozom., VI, 40) – Валент был сожжен в хижине, где он думал укрыться от врагов. Какая из этих версий наиболее вероятная, наука еще не установила, а потому мы в своем изложении ограничились общим замечанием, что Валент погиб. Подробно о смерти Валента см. Rauschen Op. cit. s. 22–23.

⁷³ - Ammiani Marcel. Op. cit. XXXI, 15–16.

⁷⁴ - Sozom., VII, 2. Cp. Pacat. Panegy. c. XI: “*perdidi infortunata Pannonias; lugeo funus Illirici, specto excidium Galliarum*”. Zosim. Op. cit. IV, 20–24.

⁷⁵ - Бл. Иероним в одном из своих писем дает такую картину конца 378 г.: “*Scythiam, Thraciam, Macedoniam, Dardaniam, Daciam, Thessaliam, Achaïam, Epiros, Dalmatiam cunctas que Pannonias, Gothus, Sarmata, Quadus, Alanus, Hunni, Wandali, Marcomanni vastant, tragunt, rapiunt*”. Ep. XXXV, Opera omnia t. IV, ed. Parisiis 1706, p. 274.

⁷⁶ - Op. cit. s. 58. Cp. Benoit. Saint Gregoire de Nazianze, II, p. 4, Paris 1884.

⁷⁷ - Op. cit. стр. 197, ч. III.

⁷⁸ - Буассье. Падение язычества. Москва, 1892. Стр. 438. Cp. Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 89–90.

⁷⁹ - Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 90. Cp. Lebeau Op. cit. IV, p. 165.

⁸⁰ - Sozom. H. E. VII, 2. Cp. Socr. H. E. V, 2.

⁸¹ - Любопытно, история не сохранила ни одного свидетельства, как, под чьим влиянием вспомнили о Феодосии и послали за ним: она констатирует только факт прибытия ко двору изгнанника.

⁸² - Один только Феодорит (V, 5–6) сохранил рассказ о победе Феодосия над сарматами непосредственно перед его

возвышением в императорское достоинство. Другие церковные историки и хроники повествуют, что Феодосий был тотчас провозглашен императором, как только он прибыл из Испании в Сирмию к Грациану. Отсюда, рассказ Феодорита приобретает спорный характер. Действительно, Гиббон (Op. cit. ч. III, стр. 197) отрицает за ним историческую достоверность, как самостоятельного факта, а просто считает его дополнением к факту у Аммиана Марцеллина (Rerum gest., XXIX, 6): “Феодорит, говорит он, сообщая о нем (об этом факте) некоторыя интересныя подробности, странным образом относит его ко времени междоусобия”. Другие, напротив, считают возможным рассказ Феодорита выделить в самостоятельный факт, именно как переходную ступень у Феодосия к трону. Таковы: Richter Op. cit. s. 497; Sievers Op. cit. s. 294; Guldenpenning und Iffland Op. cit. s. 58–59; Tillemont Op. cit. V, 2, p. 448; Rauschen Op. cit. s. 39 anm. I; Lebeau Op. cit. IV, p. 148–149; Flechier Op. cit. c. LXXX, LXXXI. Спрашивается теперь, следует ли и можно ли выделить рассказ Феодорита в нечто самостоятельное? Ответ на этот вопрос мы даем положительный, но спешим оговориться, что прямых, непосредственных данных в пользу нашего ответа источники не содержат, и что только можно высказывать предположения, которые, правда, обосновываются если не на документальных данных, то во всяком случае на намеках, встречаемых в источниках. Так обычно ссылаются, желая доказать фактическую достоверность рассказа Феодорита в той концепции, в какой она представлена у него, на Фемистия, который, сравнив призвание Феодосия с призванием фивянина Эпаминонда, заметил: “ ἔξ ἐκείνου δε καὶ σὲ ἐκάλουν ἐπὶ τὴν βασιλείαν Ρώματι ἐξότου Σαυρομάτας λυττῶντας καὶ τὴν πρὸς τῷ ποταμῷ γῆν ἅπασαν ἐπιδραμόντας μόνος ἀνέστειλας ὑποστὰς σὺν ὀλίγῃ δυνάμει καὶ οὐδὲ ταύτῃ ἐξείλευμένη” (Orat. XIV, 182 с.). О какой битве с сарматами говорит здесь Фемистий, нельзя ничего сказать положительного. Если взять заметку Фемистия вне контекста речи, то, конечно, можно будет толковать в пользу Феодорита. В контексте же речи слова Фемистия занимают неопределенное место и могут быть толкуемы как угодно, т. е. с

одинаковым успехом относимы и к победе Феодосия В. над сарматами в бытность его начальником Мезии. Выше Фемистий говорит о мотивах выбора Грацианом Феодосия и замечает, что оно было сделано прежде (когда – неизвестно), и только удобный момент (ὁ καιρός) дал силу этому решению. Чтобы отметить, так сказать, предызбрание Феодосия, оратор пользуется словом προλαμβάνω и вслед за тем как бы разъясняет это предызбрание ссылкой на победу Феодосия над сарматами, выражаясь характерно для данного случая: ἐξ ἐκεῖνου... ἐξότου. Несколько ниже Фемистий прямо свидетельствует: “ καὶ νῦν ἐπὶ τοιαύτῃ πίστει παρακεκλημένος εἰς τὴν βασιλείαν”, и это νῦν, по-видимому, оттеняет ту мысль, что выше автор говорит о прошлом. На основании подобной концепции можно дать такое освещение делу, что Феодосий далеко раньше, в своих прежних подвигах, как бы был избран на царство, и только благоприятный случай сделал это предызбрание реальным фактом. Отсюда и упоминаемая победа над сарматами должна быть отнесена и к победе его в Мезии, бывшей в 374–375 гг. (так думают: Harduin (Notae ad orationem, 611), Гиббон (стр. 197, ч. III), Rauschen (Op. cit. s. 39 anm. I). Но с одинаковыми основаниями возможно и так рассуждать, что в своем призвании Грацианом из изгнания Феодосий был тем самым предызбран на царство, а его победа над сарматами была лучшим поводом сделать гласным это предызбрание. Эту шаткость заметки чувствует такой исследователь, как Tillemont (V, I, Note sur Gratien, XIII), а потому и не придает ей особенного значения. Однако нам представляется, что в ней нетрудно признать ценность, если только посмотреть на дело с другой стороны, именно: Фемистий произносил свою речь в конце января или в начале февраля, а следовательно, скоро после избрания Феодосия. Это обстоятельство дает основание предполагать, что в своей речи оратор должен был коснуться наиболее выпуклых, еще свежих фактов, игравших непосредственную роль в избрании Феодосия, а таким фактом, безусловно, и могла быть только недавняя победа Феодосия над сарматами. И действительно, в другой своей речи (Orat. XV, 188 с.) Фемистий положительно

свидетельствует, что Грациан сделал Феодосия императором в то время, когда Феодосий был “ ταξιαρχὸν καὶ στρατηγὸν”.[^] Более положительно в пользу факта, передаваемого Феодоритом, свидетельствует Дрепаный Пакат: “Vix tecta Hispania successeras jam sarmaticis tabernaculis tegebaris. Vix emerita arma suspenderas; jam hosti armatus instabas. Vix Hiberum tuum videras: jam Histro praetendebas” (с. XXII Pan. lat.). Равным образом ниже Пакат достаточно ясно говорит: “ut jam tum posset intellegi alios imperatori pugnare, te tibi; illud tamen prae ceteris mirum, quod cum omnia faceres, ut imperare deberes, nihil tamen faciebas, ut imperares” (с. X). Из этих слов ясно, что Пакат говорит о той победе Феодосия над сарматами, которая последовала непосредственно после его призвания из изгнания. Следует привести в качестве аргумента ту особенность панегирика Паката, которая по неизвестной нам причине почему-то игнорируется историками, именно, что в своем панегирике Пакат сохраняет строгую последовательность событий в жизни Феодосия и о победе над сарматами говорит уже после своих речей об изгнании Феодосия В., о жизни последнего в опале и после своих взглядов на значение этого изгнания (с. IX). Здесь видимо лежит причина недоразумения, в какое впадает Sievers (Op. cit. стр. 294), когда отрицает слова Паката как доказательство. Наоборот, при нашем освещении вопроса заметка Паката получает безусловную ценность, как аргумент, что рассказ Феодорита передает достоверное событие из жизни Феодосия. Мало того что этот факт допустим, за это говорят и простые соображения. Если все историки передают факт непосредственного призвания Феодосия на царство, то это далеко еще не значит, что оно так и было. Почему не допустить, что внимание историков было занято исключительно возвышением Феодосия, вследствие чего промежуточные факты потеряли ценность в их глазах. Само по себе важно и то обстоятельство, что церковные историки вообще любят обходить факты гражданского характера. Признание за фактом, передаваемым Феодоритом, исторической достоверности даже необходимо, иначе самая быстрота возвышения Феодосия представляется загадочной. Конечно, имя Феодосия было

известно, но несомненно и то, что его подвиги далеко не были мировыми и блестящими. Военная слава его отца, бесспорно более крупного полководца, и та не могла спасти его от позорной плахи. Неужели же слава меньшая – Феодосия В. – могла сделать его императором? (Созомен – VII, 2 – так и утверждает). Не нужно забывать еще и того, что Феодосий уже около трех лет жил в изгнании, а следовательно память о нем фактически должна была померкнуть в сознании современников. Правда, мы не отрицаем, что Феодосия могли и даже должны были призвать на царство: Грациан и его придворные совершенно потеряли головы, не знали, что делать, но необходимо было, чтобы Феодосий снова оживил былые воспоминания, нужно было, чтобы народ сразу признал в нем сильную руку, могущую хотя бы и на время отдалить нависшую опасность, если не спасти окончательно. Феодосию дан был экзамен в походе против сарматов, и он выдержал его блестяще. В этом случае становится понятным, почему Грациан так поспешил облечь Феодосия титулом Августа.

⁸³ - Theod. H. E. V, 6.

⁸⁴ - Pacat. Panegy. c. XI (XII Pan. lat.).

⁸⁵ - Ibidem, c. XII: "cogebaris invitus, invitus inquam".

⁸⁶ - Ibidem, c. XI.

⁸⁷ - Факт возвышения Феодосия передают: Socr. H. E. V, 2; Sozom. H. E. VII, 2; Theod. H. E. V, 6; Oros. Op. cit. VII, 34; Zosim. Hist. IV, 24; Chronique de Myschel le Syrien, VII, 8; Cedreni Hist. comp. p. 550–552; Theophanis Chronogr. p. 56 и др.

⁸⁸ - Themistii Orat. XIV, p. 182 d.: "ἡ μὲν ἀρετὴ σὲ ἐποίησεν αὐτοκράτορα, Γρατιανὸς δὲ ἐκήρυξε".

⁸⁹ - Pacat. Panegy. c. VII (XII Pan. lat.): virtus tua meruit imperium. Ср. Theod. H. E. V, 6.

⁹⁰ - Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 448), Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 61), Sievers (Op. cit. s. 294), Rauschen (Op. cit. s. 37 анм. I) принимают эту дату на основании хроник Идация и Марцеллина. Chron. paschal. (Migne s. gr. 92) относит к 19 января 378 г. Очевидно, ошибка в годе. По Сократу (V, 2) – 16 янв. 379 г. Гульденпеннинг (s. 61) соглашается так, что 16 янв. в

консistorии Грациана последовало официальное признание Феодосия императором, а 19 янв. совершена была просто церемония возведения на трон. Если Ifland, замечает Раушен (Op. cit. s. 37 anm. I), принимает при особом толковании 16 и 19 января, то он в данном случае допускает то, что не встречается у римских императоров и что вообще маловероятно.

⁹¹ - Socr. V, 2; Sozom. VII, 2; Oros. Op. cit. VII, 34.

⁹² - Tillemont (Op. cit. V, 2, 716–718, note 14), Гиббон (Op. cit. ч. III, стр. 198), Richter (Op. cit. s. 499 и 692 anm. 27), Schiller (Op. cit. 13, II, s. 399), Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 62), Flechier (Op. cit. p. 60) утверждают, что в это время Иллирия была разделена на восточную и западную, тогда как это – будет исторически вернее – случилось в 395 г., с какого времени мы имеем сведения о существовании в восточной империи двух префектов. Раушен поэтому не соглашается с принятым в науке мнением о делении Иллирии в 379 г. и считает его ложным (Op. cit. Excurs I, s. 469–474). Обращаясь к историческим документам, мы действительно находим очень противоречивые свидетельства по данному вопросу. Так, одни из них говорят в пользу уже принятого мнения, а именно: 1. Созомен (VII, 4) ясно говорит, что Феодосий получил 'Ιλλυριός καὶ τὰ πρὸς ἤλιον ἀνίσχοντα; 2. Феодосий провел большую часть 379 г. в Фессалониках; 3. Епископ Асхолий был приглашен на Восточный Собор 381 г.; 4. Закон (Cod. Theod. IX, XXXV, 4) издан на имя викария Македонии и датирован: Фессалоника, 27 марта 380 г.; 5. Закон (VIII, IV, 17) от 389 г. и наказание фессалоникийцев. Все эти факты, по-видимому, говорят в пользу подчинения Македонии Феодосию и до 395 г. Но существуют и иные данные, которые скорее подтверждают мнение Раушена, а именно: 1. Феодорит (V, 6) замечает, что Грациан отдал Феодосию ту часть государства, какою владел Валент. Зосим (IV, 24) и Орозий (VII, 34) выясняют определеннее, что Грациан отдал Восток и Фракию; 2. До 395 г. нет сведений о префекте Иллирии; 3. Во Втором каноне Собора 381 г., в котором пересчитаны восточные церковные диоцезы, Иллирия не указана; 4. Закон (Cod. just. VI, VII, 4), изданный Валентинианом в 386 г., касается непосредственно procuratores

metallorum в Македонии, Мезии, Дации и Дардании, т. е. в тех провинциях, которые неоспоримо принадлежали к восточной Иллирии. Основываясь на этих свидетельствах, Раушен предполагает, что в 399 г. Иллирия *de jure* не была разделена на восточную и западную, что, однако, не мешало Феодосию *de facto* распоряжаться провинциями будущей восточной Иллирии, и главным образом, вследствие особых усилий, в жизни не только восточной империи, но и западной, где частая смена узурпаторов-императоров отдавала Феодосию право господства и над всей западной империей. Такое исторически вероятное предположение Раушена находит себе поддержку в том, что некоторые из источников, говорящие в пользу деления Иллирия в 379 г., сами по себе сомнительного достоинства. Подробно об этом см.: Rauschen Op. cit. Excurs I, s. 472.

⁹³ - Греки называли Иллирией всю страну на запад от Македонии между Дунаем и Адриатическим морем, а римляне различали северную – *Illiriam barbaram* и приморскую – *Illiriam graecam*.

⁹⁴ - Гиббон, Op. cit. ч. III, стр. 202.

⁹⁵ - Op. cit. p. 552. Виктор, сравнивая Феодосия с Траяном, указывает их внешние сходные черты: “тот же выдающийся рост, те же члены, лицо, и от того, что щеки его были несколько лишены растительности, глаза не казались такими большими” (Op. cit. Epitome c. 48).

⁹⁶ - Richter, Op. cit. s. 499. Cp. Socr., IV, 19.

⁹⁷ - Ambrosius (De obitu Theodosii, § 53, Migne s. lat. t. XVI), говоря о характере деятельности Феодосия, несколько раз замечает: “носил тяжелое ярмо”.

⁹⁸ - Schiller Op. cit. B. II, s. 402. Cp. Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 66.

⁹⁹ - Cod. Theod. X, I, 12 (De jure fisci). Дата: 370 г. XV kal. jul (17 июня) Thessalonica. Беспрепятственно Феодосий мог прибыть из Сирмии в Фессалонику потому, что уже Македония была очищена от варваров: распространившаяся среди них эпидемия во время осады Фессалоники заставила их искать спасения в бегстве. Амвросий приписывает это действию

молитв еп. Асхолия (ср. XV, 7 Migne s. l. t. XVI), но, возможно, это произошло и вследствие климатических условий.

¹⁰⁰ - Pacat. Panegy. (XII Pan. lat.) с. XXI: “creber egressu exspectantibus populis te fateris, nec videri modo patiens, sed facilis adiri e proximo accipis vota hominum tuorum”. Zosim Op. cit., IV, 25: Θεοδοσίου δε τοῦ βασιλέως κατὰ τὴν Θεσσαλονίκην διατρίβοντος πολλοὶ παντοχῶθεν κατὰ κοινὰς καὶ ἰδίας συρρέοντες χρείας τῶν προσηκόντων τυγχάνοντες ἀπηλλάτοντο.

¹⁰¹ - Themistii Orat. XIV, p. 183, с.

¹⁰² - Ibidem, 181, в.

¹⁰³ - Zosim Op. cit., IV, 27. Упрек Зосима разделяет и Lebeau (Op. cit. IV, p. 172).

¹⁰⁴ - Pacat. Panegy. (XII Pan. lat.), с. X.

¹⁰⁵ - Zosimi Op. cit. IV, 25.

¹⁰⁶ - Cod. Theod. VI, XXX, 2, дан на имя Панкратия.

¹⁰⁷ - Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 70.

¹⁰⁸ - Зосим называет Модара потомком царского рода скифов (IV, 25): “Μοδάρης ὢν μεν ἐκ τοῦ βασιλείου τῶν Σκυθῶν γένους”. Григорий Б. находился в переписке с ним (Ер. 135 и 136, Migne ser. gr. t. XXXVII). Он называет его Мардарием и просто варваром. Судя по письмам, Модар был уже христианином, а по похвалам, какие Григорий Б. расточает благочестию Модара, последний принадлежал к никейской фракции. Ср. Lebeau Op. cit. IV, p. 176; Rauschen Op. cit. s. 44.

¹⁰⁹ - Zosim Op. cit. IV, 25. Tillemont (Op. cit. V, ч. II), ревнивый ко всему, что касается Феодосия, думает, что эту победу одержал не Модар, а Феодосий, а потому подозревает Зосима в неискренности: “Зосим не приписывает это (победу) славе Феодосия, – говорит он, – потому что Зосим был язычником, а Феодосий уничтожил язычество” (р. 453). Но ведь и Модар был христианином, да и разве слава императора меркнет, если что-либо хорошее совершает его помощник?

¹¹⁰ - Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 71.

¹¹¹ - Cod. Theod. XII, XIII, 4 (379 г.). Guldenpenning (Op. cit. s. 72) предполагает, что vicus augusti – одно и то же, что Августа

или Августа – место недалеко от Дуная, т. е. на север от Scoris. То же думает и Раушен (Op. cit. s. 40).

¹¹² - Socr. V, 6: “Грациан и Феодосий одержали над варварами победы”. Sozom. (VII, 4) говорит еще о союзе. Ср. Chronique de Mischel le Syr., VII, 8.

¹¹³ - Socr. V, 6.

¹¹⁴ - Socr. V, 6; Sozom. H. E. VII, 4. Сократ представляет дело так, что Феодосий спешил в Константинополь, но по болезни остановился в Фессалонике.

¹¹⁵ - Cod. Theod. IX, XXVII, I Dat. XVIII, kal. Febr. 380 г.

¹¹⁶ - Socr. V, 6; Sozom. VII, 4; Cedreni Op. cit. p. 552; Chronique de Mischel le Syrien VII, 8 ... Когда был крещен Феодосий, можно сказать только приблизительно: не позже февр. 380 г., так как закон (Cod. Theod. XVI, I, 2), изданный 27 февр. 380 г., по Созомену (VII, 4), непосредственно следовал за крещением Феодосия.

¹¹⁷ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 360–464.

¹¹⁸ - Zosim. Op. cit. IV, 30.

¹¹⁹ - Ibidem, IV, 31.

¹²⁰ - Zosim. Op. cit. IV, 31.

¹²¹ - Ibidem, IV, 31: рядом с этим фактом Zosim передает другой, который совершенно дискредитирует личность Феодосия. Последний, “как будто ничего печального не случилось”, назначил сборщиков податей в Македонию и Фессалию, которые брали не только деньги, но и женские украшения, одежды, о чем даже стыдно говорить. Относиться к этому рассказу можно только скептически, потому что он проникнут явной ненавистью, весь дышит злорадством.

¹²² - Сохранилось известие, будто бы Феодосий в июле этого же года посетил мимолетно и Константинополь. О том, что Феодосий был в Константинополе, свидетельствует Зосим (IV, 32) и закон в июле месяце 380 г. (Cod. Theod. XII, XII, 7). Следующий закон уже был дан Феодосием в Адрианополе (XV, I, 21), затем в Фессалонике (X, X, 13), после – в Сирмии (VII, XXII, II) и наконец снова в Фессалонике (X, X, 14), где император жил до окончательного своего прибытия в

Константинополь. Зосим (IV, 33), представляя въезд Феодосия триумфальным, иронически отзывается о победе, но это трудно допустить, а удобнее рассказ Зосима отнести ко второму въезду Феодосия.¹²³ Свидетельство Зосима и закона (XII, XII, 7) о мимолетном пребывании Феодосия в Константинополе в июле 380 г. считается невероятным, с одной стороны, потому что Сократ (V, 6) в таких чертах изображает триумфальный въезд Феодосия (ноябрь 380 г.), какие говорят о первом посещении Феодосием Константинополя; с другой стороны, и потому, что законы за это время (14 июля – 20 сентября) находятся в противоречии частью между собой, а частью – с другими известиями. См. Rauschen Op. cit. s. 61, особенно s. 61 anm. 6.

¹²³ - Zosimi Op. cit. IV, 33.

¹²⁴ - Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 85.

¹²⁵ - Cod. Theod. XV, I, 21.

¹²⁶ - Marcellin Com. Chronicon Ed. Scaligeri, 1688, l. I, ind. IX.

¹²⁷ - Сократ (V, 6) и пасхальная хроника (Migne ser. gr. XCII) устанавливают дату въезда Феодосия в Константинополь 24 ноября 380 г. Напротив, у Идация (Fasti Idat. Ep. fasti consulares. Thesauri Evsebiani pars 2, p. 32. Amstelodami, 1658) дата – 14 ноября 380 г. Мнения ученых по данному вопросу расходятся. Так, Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 86) и Sievers (Op. cit. s. 298) признают более достоверной дату – 14 ноября на том основании, что дата у Сократа – 24 ноября противоречит дате 21 ноября, которую церковный историк (V, 7) устанавливает относительно времени изгнания ариан из Константинополя, что, несомненно, случилось уже после прибытия Феодосия в столицу. Наоборот, Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 471), Готофред (в хронологии законов Феодосия) и Rauschen (Op. cit. s. 62) считают более вероятной датой – 24 ноября. Закон, изданный Феодосием 16 ноября в Фессалонике (X, X, 15), действительно, говорит, что Феодосий не совершал триумфального въезда 14 ноября. Отсюда, дата – 14 ноября должна быть отвергнута. Но равным образом и дата 24 ноября не может быть признана точной. Дело в том, что Сократ обычно каждую свою дату сопровождает предложениями ἀμφὶ и περὶ и тем сообщает своей

хронологии только приблизительный характер. Поэтому было бы справедливее сказать, что прибытие Феодосия в Константинополь состоялось между 16–24 ноября или около 24 ноября.

¹²⁸ - Zosim Op. cit. IV, 33. Philost. Hist. eccles. libri XII, Genevae, 1643, l. IX, 19. Oros. Op. cit. VII, 34. Marcellini Chronicon. ed. Scaligeri. Ind. VIII.

¹²⁹ - Zosim (IV, 33) иронизирует над триумфом Феодосия, т. к. не видит достаточных оснований для него: “ Θεοδόσιος λαμπρὸς καὶ ὥσπερ ἐπὶ νίκη σεμῇ θρίαμβον ἐκτελῶν εἰς τὴν κονσταντινουπόλιν εἰσῆει”. Другие не соглашались с Зосимом и прямо утверждают, что Феодосий побил готов (Marcel Chronicon. ind. VII). Philost. (IX, 19) замечает, что Феодосий разбил варваров при Сирмии. Равным образом и Григорий Б. утверждает: βαρβάρων στῆσας νεφo (Migne ser. gr. t. XXXVII, p. 1117).

¹³⁰ - Themistii Orat. XVIII, p. 219 в: ὦ στε φλόγα σβέσαι τὴν Σκυθικὴν ἀλλὰ μόνῃ τῇ σῇ βουλῇ καὶ τῇ σῇ γνῶμῃ ὑφ' ἑαυτῆς ἡ φλοξ ἐκείνη ἀπεμαράνθη.

¹³¹ - Themistii Orat. XV, 196 в и 197 с.

¹³² - Socr. (V, 10) видит здесь божественное промышленение. Аммиан Марц. (XXVII, 5, 10) замечает, что Афанарик был изгнан родственниками. Tillemont (V, 210) видит здесь козни Алафея и Сафракса.

¹³³ - Themistii Orat. XV, p. 190 а “ ἄνευ σιδήρου διδούς ἑαυτὸν κρῆσθαι ὅτι ἂν ἐθέλης”.

¹³⁴ - Zosimi Op. cit. IV, 34.

¹³⁵ - Themistii Orat. XV, p. 190 d.

¹³⁶ - Zosim Op. cit. IV, 34. Oros. Op. cit. VII, 34.

¹³⁷ - Zosim. Op. cit. IV, 34: “ παραχρῆμα”. По Сократу (V, 10), Афанарик умер “спустя несколько времени после прибытия в Константинополь”, а по Fast. Idat. cit. – 25 января 381 г. Что Афанарик умер в 381 г., открывается ясно из XV речи Фемистия (190 с.) и из De spiritu sancto Амвросия (Prologus с. 17 и 18 Migne s. l. XVI). Отсюда, Сократ (V, 10), относя смерть Афанарика к 382 г., очевидно допускает хронологическую

ошибку. Ср. Sievers Op. cit. s. 299; Rauschen Op. cit. s. 84 anm. 2. По свидетельству Проспера (Chronicon Migne s. l. t. LI), смерть Афанарика была насильственной (occiditur), но это ложно: 1. Зосим (IV, 34) говорит просто, что Афанарик умер, а при своей враждебности к Феодосию Зосим едва ли бы мог пройти молчанием вероломный факт; 2. Готы равным образом не заподозрили причины смерти; 3. Марцеллин в своей хронике отчетливо говорит: morbo periit (Op. cit.). Отсюда, слово occiditur хроники Проспера лучше исправить на occidit.

¹³⁸ - Zosim. Op. cit. IV, 34: “ ταφῇ βασιλικῇ περιέστειλε”.

¹³⁹ - Sievers Op. cit. s. 300.

¹⁴⁰ - Zosim Op. cit. IV, 34: “ὥ στε τοὺς βαρβάρους καταπλᾶγόντας”.

¹⁴¹ - Ibidem.

¹⁴² - Oros. Op. cit. VII, 34: universae Gothorum gentes rege defuncto aspicientes virtutem benignitatem que Theodosii Romano sese imperio dediderunt.

¹⁴³ - Мирное течение 381–382 гг. только однажды было нарушено, именно: вскоре после Собора Феодосий для отдыха принужден был отправиться в Гераклею. Здесь он получил неприятное известие, которое было темным облачком на фоне 381 г., что скиры и карподаки, соединившись с гуннами, перешли Истр и вторглись в римские провинции. Поход окончился удачно: варвары были отброшены. См. Zosim. IV, 34.

¹⁴⁴ - Schiller (Op. cit. s. 403–404) отрицает, что готы заключили с Феодосием союз, так как это им не давало никакой гарантии защиты.

¹⁴⁵ - Zosim. (IV, 33) между прочим с укоризною говорит об этом примирении с готами. Ср. Themistii Oratio XVI. Эта речь была произнесена в начале 383 г. Фемистий (р. 211) старается прямо доказать, что Феодосий не мог победить оружием, а принужден был принять готов в подданство.

¹⁴⁶ - Themistii, Orat. XVI, 208d.

¹⁴⁷ - Это случилось, как полагают, 3 октября 382 г. См. Rauschen, Op. cit. s. 121, anm. 3 и s. 122.

¹⁴⁸ - Zosim. Op. cit. IV, 34.

¹⁴⁹ - Сократ (V, 10) полагает, что празднество было 16 января 383 года, но, как доказал Тильмон (Op. cit. V, 2 Note XIII), совершенно ошибочно. Ср. Rauschen Op. cit. s. 146, anm. 2.

¹⁵⁰ - Socr., V, 10; Sozom., VII, 12. Возведение на трон произошло в императорском дворце, который находился в семи стадиях от города и назывался Гебдомон; пред ним находилось Марсово поле. Фемистий передает, что празднество сопровождалось увеличением бесплатной раздачи пшеницы жителям города, что с его стороны вызвало похвалу Феодосию (Orat. XVIII, p. 221в).

¹⁵¹ - Orosii, Op. cit. VII, 34.

¹⁵² - Ammian. Marc. Op. cit. XXXI, 8. Pacat, Panegy. c. XXII, XII Pan. lat.

¹⁵³ - Malalas Chronographia, ed. Niebuhr. Bonnae, 1831, p. 347.

¹⁵⁴ - Pacat Panegy. c. XXII, XII Pan. lat.

¹⁵⁵ - Zosim. Op. cit. IV, 35.

¹⁵⁶ - Рождение Максима до сих пор является исторической проблемой, будущая судьба которой совершенно неизвестна. Думают, что он был знатного происхождения, хотя история не знает имени его отца, его рода. Дрепаний Пакат (Panegy. c. XXXV) упоминает только его брата Марцеллина, павшего в битве при Петавии. Ср. Lebeau, Op. cit. IV, p. 228.

¹⁵⁷ - Zosim. Op. cit. IV, 35: οὗτος δυνασχετῶν ὅτι Θεοδόσιος ἡξίωτο βασιλείας αὐτὸς δὲ οὐδὲ εἰς ἀρχὴν ἐντίμον ἔτυχε προελθών. Действительно, Орозий дает хорошую характеристику Максиму: *vir strenuous et probus atque augusto dingus* (Op. cit. VII, 34). Равным образом Сульпиций Север называет его “*vir omni vitae merito praedicandus*” (Dialog II, c. 6, Migne s. l. t. XX). “Максим, – говорит о нем Lebeau (Op. cit. t. IV, p. 228–229), – был политиком, который играл религией, честолюбивый, который не имел черты иного характера; ласковый и жестокий, смотря по интересам, храбрый, когда не было опасности, трусливый с храбрыми врагами; его гений был достаточно велик, чтобы создать великие планы, но достаточно слаб, чтобы преодолеть великие препятствия”.

¹⁵⁸ - Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 122. Ср. Lebeau, Op. cit. IV, p. 226.

¹⁵⁹ - Op. cit. IV, 35.

¹⁶⁰ - Орозий (VII, 34) говорит о Максиме: "In Britannia invitus propemodum ab exercitu imperator creatus". Это же подтверждает и Сульпиций Север (vita s. Martini. с. 20 Migne s. lat. t. XX): "non sponte"...

¹⁶¹ - Zosim. Op. cit. IV, 35. Неизвестно, какую должность нес Максим в Британии (Sievers Op. cit. s. 304); Schiller (Op. cit. II, s. 405) говорит, что Максим занимал незначительную должность и выдавал себя за родственника Феодосия. Последнее, несомненно, было лишним плюсом в его пропаганде среди войск. Напротив, Флешье (Op. cit. p. 128) полагает, что Максим был главнокомандующим римских войск в Англии.

¹⁶² - Rauschen Op. cit. s. 142, anm. 8 und s. 143, anm. 3.

¹⁶³ - Zosim. Op. cit. IV, 35.

¹⁶⁴ - Socr. H. E. V, 11 и Ср. Sozom. H. E. VII, 13 говорят, что Грациан сражался с алеманами, а Амвросий указывает на народ luthungi (Ep. XXIV, Migne s. l. t. XVI, p. 1058).

¹⁶⁵ - По свидетельству Зосима (IV, 35) выходит, что Грациан прошел через Альпы, но это неверно: он умер в Лионе.

¹⁶⁶ - Lebeau, Op. cit. IV, p. 234. Ср. Rauschen, Op. cit. s. 144.

¹⁶⁷ - Обстоятельства смерти Грациана представляют собою загадочную страницу в истории, так как показания современников до крайности противоположны. Нашу версию предлагают: Сократ (V, II), Созомен (VII, 13), Орозий (VII, 34), Зосим (IV, 35), который вместо Lugdunum называет "ἐν τῇ Σιγδούνῳ", что, очевидно, простая описка. Ср. Lebeau, Op. cit. IV, p. 232. Эту же версию разделяют и большинство историков, напр.: Rauschen, Op. cit. s. 144; Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 122; отчасти Schiller, Op. cit. II, s. 405. Наоборот, Broglie (Op. cit. V, 49) считает рассказы Созомена и Сократа анекдотом (Ср. Tillemont, Op. cit. V, 177–179) и, основываясь на свидетельстве Амвросия (объяснение 61 псалма Migne s. l. t. XIV, p. 1175 sq), полагает, что Грациан был убит на празднестве, устроенном для него губернатором Лиона, а убийцей был едва ли не сам

губернатор. Ср. Richter, Op. cit. s. 574. Историческую достоверность этой версии подробно раскрыл Раушен, Op. cit. s. 482–484.

¹⁶⁸ - Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 122. Ср. Sievers, Op. cit. s. 305; Schiller, Op. cit. s. 405. Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 496) говорит неопределенно: или 25 июля или 25 августа.

¹⁶⁹ - Подробно об этом см.: Lebeau, Op. cit. IV, p. 237–238; Broglie, Op. cit. VI, p. 216 и сл.

¹⁷⁰ - Socr. Н. Е. V, 12.

¹⁷¹ - О факте посольства свидетельствуют: Zosim. Op. cit. IV, 37; Фемистий, Or. XVIII, p. 217, 220d, 221a, Or. XIX, p. 227; Амвросий, Ep. XXIV, Migne s. l. t. XVI.

¹⁷² - Lebeau, Op. cit. IV, p. 248.

¹⁷³ - Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 123. Rauschen, Op. cit. s. 144, anm. 6.

¹⁷⁴ - Zosim. Hist. IV, 37: πρεσβείαν οὐ συγγνώμην αἰτοῦσαν.

¹⁷⁵ - Zosim. Op. cit. IV, 37.

¹⁷⁶ - Гиббон. История упадка и разруш. Рим. Имп. ч. III, стр. 222.

¹⁷⁷ - Официальное признание Максима императором, полагают, последовало пред 1 января 386 г. (См. Sievers, Op. cit. s. 307. Ср. Rauschen, Op. cit. s. 144, anm. 6), а Феодосий признал Максима императором в конце 384 г. Ср. Rauschen, Op. cit. s. 172.

¹⁷⁸ - Zosim. (Op. cit. IV, 37) утверждает, что Цинегий, отправленный в Александрию, между прочим получил приказ поставить на площади статую Максима и объявить народу, что он соцарствует с Феодосием. Раушен (Op. cit. s. 228, anm. 3) считает это свидетельство Зосима не заслуживающим доверия, но, кажется, напрасно. Правда Зосим мог допустить передержку и именно в факте приказа поставить статую Максима в Александрии, но что Цинегий получил приказ в городах объявить Максима соправителем Феодосия, это едва ли сомнительно: такой приказ вполне совпадал с традициями римского государственного права. Ср. Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 124.

¹⁷⁹ - Zosim. Op. cit. IV, 37. Гиббон (Op. cit. стр. 223, ч. III) отрицает эту мысль Зосима. Думается, что нет никаких оснований в ней сомневаться. Если Феодосий и признал Максима, то это далеко не значит, что это дело он считал вполне законным. Феодосий чувствовал, что он должен был отомстить: следовательно, вопрос касался только времени. Ср. Фемистий, Or. XVIII, 220d, 120 с. Ср. Rauschen, Op. cit. s. 145.

¹⁸⁰ - Themistii, Orat. XVIII, 222a.

¹⁸¹ - Socr. H. E. V, 12; Orosii, Op. cit. VII, 34: ad Theodosium misere legatos pacemque supplices poposcerunt. Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 127–128) думают, что нельзя дела так представлять: оно противно духу Сассанидской гордости. Естественнее в этом посольстве видеть особую цель – признание национальной чести. Pacat Panegyri. (XII Pan. lat.), XXII: tum legatione mittendo gemmis sericoque praebeando, ad hoc triumphalibus belluis in tua esseda suggerendis. Aurel. Victor, Op. cit. Epitome c. 48: cum Persis quoque petitus pepigit.

¹⁸² - Rauschen, Op. cit. s. 169, anm. 6.

¹⁸³ - Об этом ясно говорит Пакат (Paneg. с. 22), из слов которого следует, что такие отношения между персами и римлянами продолжались до 389 г. О союзе говорит Орозий (Op. cit. VII, 34), но его свидетельство не пользуется доверием в науке.

¹⁸⁴ - Socr. V, 12.

¹⁸⁵ - Themistius (Orat. XVIII, p. 223a) рассказывает, что между прочим деятельность Феодосия в этот год выразилась в украшении столицы. “Город, говорит он, полон ваятелей, строителей, ткачей и мастеров всякого рода и ты бы мог сказать: “ αὐτὴν ἐργαστήριον” великолепия”. Фемистий так увлекается, что прямо говорит: город увеличивается, как живое существо. Rauschen, Op. cit. s. 171.

¹⁸⁶ - Themistii, Orat. XVIII, p. 229d, 230 a-d, p. 231 a-b. Ср. Libanius, Orat. t. I: πρὸς Θεοδοσίον περὶ τῆς στάσεως, p. 635. Opera ed. Reiske. Altenburgi, 1791. Ср. речь XX, p. 659.

¹⁸⁷ - Socr. H. E. IV, 19.

¹⁸⁸ - Liban. T. I, речь XX, p. 659: “ καὶ μαντείοις ἠνωχληκότας”.

¹⁸⁹ - Liban. (t. I Or. XIV, p. 635) замечает, что виновники теперь живут и наслаждаются удовольствиями.

¹⁹⁰ - Themistii Orat. XIVIII, 231ᾱ συμψήφου τῆς ὁμοζύγου οὔσης αὐτῷ καὶ ἀεὶ βουλευούσης εἰς μίαν.

¹⁹¹ - Пасхальная хроника (Migne s. gr. t. XCII) полагает 385 г., а Феодорит говорит (V, 19), что после смерти Флассиллы вскоре последовало восстание в Антиохии. Ср. Rauschen, Op. cit. s. 202, anm. I.

¹⁹² - Григорий Нисский. Творения. Ч. VIII, 1871 г., Москва. “Надгробное слово императрице Плакиле”, стр. 413.

¹⁹³ - Григорий Нисский. Творения. Ч. VIII. Русск. перев., 1871 г., Москва. Стр. 411 и след.

¹⁹⁴ - Sozom. H. E. VII, 6; Theod., V, 19; Cedreni, Op. cit. p. 559.

¹⁹⁵ - De obitu Theodosii, § 40. Migne s. l. t. XVI.

¹⁹⁶ - Theod. H. E. V, 19.

¹⁹⁷ - Творения. Ч. VIII, стр. 413–414.

¹⁹⁸ - Theod. V, 19.

¹⁹⁹ - Sozom. VII, 6.

²⁰⁰ - Zosim. Op. cit. IV, 35.

²⁰¹ - Первоначальным местом жительства этого скифского племени были берега Дона. Ammian. Marcel. Op. cit. XXVII, 5, 6 и XXXI, 3.

²⁰² - Zosim. упоминает о Промоте дважды: в 35 гл. (IV) и в 38–39 (IV) по одному и тому же поводу. Первый рассказ представляет собою как бы конспект ко второму; в существенном они совершенно идентичны.

²⁰³ - Zosim. Op. cit. IV, 38.

²⁰⁴ - Zosim. Op. cit. IV, 39; Claud. (Bibl. lat. franc. cit.) IV; Con Honorii, p. 52 замечает, что Феодосий одержал победу на Дунае, благодаря измене.

²⁰⁵ - Zosim. Op. cit. IV, 39.

²⁰⁶ - Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 137. Ср. Rauschen, Op. cit. s. 226.

²⁰⁷ - Pacat Paneg. (XII Pan. lat.) XXII; Cp. Cedreni, Op. cit. “
Οτι οι ἐλεφαντες οἱ ἐν τῇ χρυσῇ πόρτῃ, ὅμοιοί εἰσιν ὧν πάλαι
Θεοδόσιος ἐπιβὰς εἰς τὴν πόλιν εἰσῆλασεν” (p. 567).

²⁰⁸ - Theopanis Chronographia, p. 108, cp. Cedreni, Op. cit. p. 566.

²⁰⁹ - Socr. H. E. V, II. Theod. H. E. V, 18.

²¹⁰ - Sozom. H. E. VII, 13.

²¹¹ - По Феодориту (V, 14) Максим угрожал войной Валентиниану, если последний не изменит тактики в отношении к православным. Свидетельство Феодорита не может быть признано достоверным. Сохранился подлинник письма Максима к Валентиниану (Mansi Sacrorum Conciliorum nova et ampeissima collectio. Florentiae, Venetiis 1759. 1775–1780 t. III, p. 673–674), и в нем ни одного грубого слова, ни одной угрозы войной. Максим только констатирует факт, что, благодаря изданному Валентинианом закону, православные преследуются, а потому он увещевает своего соправителя возвратиться на путь отца. О письме говорит также Руфин (II, 16) и прибавляет, что Максим хотел выставить себя как законного императора и отдалить от себя упрек в гнусном тиранстве.

²¹² - Zosim. Op. cit. IV, 42.

²¹³ - Pacat Panegy. c. XXX, XII Pan. lat.

²¹⁴ - Zosim. Op. cit. IV, 42.

²¹⁵ - Tillemont, Op. cit. V, 2, p. 598. Cp. Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 150.

²¹⁶ - Zosim. Op. cit. IV, 43. Oros. Op. cit. VII, 34.

²¹⁷ - Theod. H. E. V, 14.

²¹⁸ - Zosim. Op. cit. IV, 43.

²¹⁹ - Гиббон. Op. cit. ч. III, стр. 249.

²²⁰ - Theod. H. E. V, 15.

²²¹ - Theod. H. E. V, 15. Suidas (Lexicon Berolini, 1854 г.: sub voce 'Ουαλεντινιάνος, II), замечая, что Феодосий наставил Валентиниана в истинной вере, приводит выдержку речи, которую держал Феодосий пред Валентинианом, отправляясь в Италию. “Феодосий говорил Валентиниану, что государство

нужно устроить не оружием, но добрыми делами... Так Константин победил Лициния... Так, Валентиниан, твой отец устроил благоденственное царство, ибо Сам Бог содействовал ему...”.

²²² - Zosim. Op. cit. IV, 43.

²²³ - Zosim. Op. cit. IV, 44. Ср. Socr. V, 12; Sozom. (VII, 14) говорит о послых Максима, очевидно, по данному вопросу.

²²⁴ - Broglie, Op. cit. VI, p. 228.

²²⁵ - Zosim. Op. cit. IV, 44.

²²⁶ - Zosim. (IV, 44) говорит, что Юстина знала наклонность Феодосия к эротическим желаниям ἐπιπορνένη τὸ Θεοδοσίῳ περὶ τὰς ἐρωτικὰς ἐπιθυμίας ἐπιρρέπες, но трудно верить Зосиме, так как в самых словах и месте, которое они занимают, невольно чувствуется ложь.

²²⁷ - Zosim. Op. cit. IV, 44.

²²⁸ - Philost. X, 7.

²²⁹ - Zosim. Op. cit. IV, 44. Tillemont (Op. cit. V, 2, 558 и в особенности Note XXV Sur Theodose) старается доказать, что Феодосий вступил в брак с Галлою в 386 г., а потому отвергает рассказ Zosim'a, который (рассказ) считает недостойным благочестия Феодосия. Доводы его опираются отчасти на хронику Марцеллина и на Chronicon Paschale, где брак относится к 386 г. или по крайней мере предбрачные переговоры, а главным образом – на бесконечные выражения – “может быть”, что совсем неубедительно. Явная тенденциозность согласовать поступок Феодосия с якобы благочестием (впрочем, такое благочестие – формальное, если хотите иезуитское) сквозит в каждом доводе Tillemont'a и отталкивает свою неискренность. Равным образом Брольи (Op. cit. VI, p. 228) не доверяет Зосиме, но исходит из иных оснований, чем Тильмон. “Брак, замечает Брольи, был таким бесполезным великодушием, что язычники, которые были свидетелями, не могли понять его цели и Зосим, чтобы объяснить его, обратился к чувственному источнику, против которого говорит вся жизнь Феодосия”. Ср. также Rauschen, Op. cit. s. 266, anm. 14. Мы вполне допускаем, что Зосим позволил

себе передержку, придал явно тенденциозную окраску деталям заключения брака между Феодосием и Галлою, но мы не видим оснований смешивать благочестие Феодосия с аскетизмом и отрицать наличность у Феодосия чувств, общих всем людям. Красота и молодость Галлы, бесспорно, могли увлечь Феодосия, и вполне правдоподобно и то, что Юстина могла использовать против Максима симпатические чувства Феодосия, по праву будущей родственницы. Наше мнение находит себе поддержку у Гиббона и Гульденпеннинга. “Я с удовольствием, говорит Гиббон (Op. cit. ч. III, стр. 250), нахожу или даже ищу в великих переворотах следов кротких и нежных семейных привязанностей, а в толпе свирепых и честолубивых завоевателей я с особенным удовольствием отличаю того чувствительного героя, который принял свои военные доспехи из рук любви”. Ср. Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 153–154, особенно анм. 49.

²³⁰ - Pacat Panegy. (XII Pan. lat.) с. XXXII.

²³¹ - Pacat Panegy. (XII Pan. lat.) с. XV.

²³² - Zosim. Op. cit. IV, 45, Phil. X, 8.

²³³ - Pacat Pan. (XII Pan. lat. с. XXXIII) – описывает приготовление войска к походу.

²³⁴ - Theod. H. E. V, 24. Palladii Hist. lausaica с. 43. Migne ser. gr. XXXIV, 1107; August. De civitate Dei V, 26; Migne s. l. t. XL.

²³⁵ - Cod. Theod. XII, I, 119.

²³⁶ - Zosim. Op. cit. IV, 45.

²³⁷ - Ibidem. Где же Феодосий оставил на время войны Юстину, Валентиниана и Галлу? Зосим (IV, 45) передает, что Феодосий посадил все императорское семейство на корабль и отправил в Рим, что и вызвало необходимость со стороны Максима отправить флот с Андрагафом в Ионийский залив. Tillemont Op. cit. V, 2, Note XXXVI sur Theodose и Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 156–157. Раушен (Op. cit. Excurs XVII, s. 530–531) считает это известие Зосима невероятным. Юстина, напр., умерла раньше, чем она могла достигнуть Рима (Ruf. II, 18). Судя по закону (XVI, 15), Валентиниан был в Константинополе. Предполагают, что Валентиниан или после

победы Феодосия прибыл в Италию, или даже участвовал с ним в походе, – намек на это отчасти находится у Филосторгия (X, 8).

²³⁸ - Zosim. Op. cit. IV, 46: ἀπρὸς δοκήτοις ἅμα καὶ ἀφυλάκτοις οὖσι.

²³⁹ - Pacat Panegy. (XII Pan. lat.) c. XXXIV.

²⁴⁰ - Pacat Panegy. (XII Pan. lat.) c. XXXV.

²⁴¹ - Ep. XL, 23 Migne s. l. t. XVI.

²⁴² - Pacat Panegy. c. XXXV и XXXIV. XII Pan. lat.

²⁴³ - Pacat Panegy. (XII Pan. lat.) c. XXXVII.

²⁴⁴ - Ibidem. C. XXXVIII; Oros. Op. cit. Adversum pagan. VII, 35; Zosim. IV, 45.

²⁴⁵ - Zosim. Op. cit. IV, 46. Sozom. VII, 14.

²⁴⁶ - Zosim. Op. cit. IV, 45; Oros. Op. cit. VII, 35.

²⁴⁷ - Pacat Paneg. c. XLIII, XII Pan. lat.

²⁴⁸ - Мнения ученых по данному вопросу расходятся: одни (Richter Op. cit. s. 407; Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 157–158, 161–162; Schiller Op. cit. II, 407) защищают первую версию, другие (Rauschen Op. cit. 530–531) – вторую.

²⁴⁹ - Zosim. Op. cit. IV, 45, говорит: ἐν ὀνείδους .. παρέδωκε. Совершенно иначе передает Пакат: quin jam coeperas de ejus morte dubitare et dejeceris oculos et vultum rubore suffuderis et cum miserecordia loquebaris (c. XLIII, XII Pan. lat.).

²⁵⁰ - Schiller Op. cit. s. 407. Cp. Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 158.

²⁵¹ - Socr. V, 14. Мало того, Сократ представляет так дело, что будто воины Максима при одном известии о походе Феодосия связали и выдали тирана без всякого сражения. Церковный историк или хотел таким изображением увеличить ореол славы Феодосия, одна молва о котором могла отдавать без боя в его руки гордых тиранов, или просто изображает последнюю картину драмы, что вернее.

²⁵² - Zosim. Op. cit. IV, 47. Orosii Op. cit. Adversum pagan. VII, 35. Сократ (V, 14) говорит, что Андрагаф бросился в реку. Раушен (Op. cit. s. 532), основываясь отчасти на этом

свидетельстве, а особенно на замечании Паката в 34 гл., предполагает, что Андрагаф погиб в реке Саве, около которой происходило первое сражение. Делая такое предположение, Раушен, однако, оставляет открытым вопрос, как же нужно смотреть на отправку Андрагафа с флотом в Ионический залив. Вообще, необходимо заметить, что версий о смерти Андрагафа существует много, и каждая из них имеет и положительные и отрицательные стороны. Подробно об этом см. Rauschen Op. cit. Excurs XVII, s. 531–532.

²⁵³ - Амвросий (Migne s. lat. v. XVI, Ep. XL, 22) целиком старается представить, что Бог был собственно виновником победы и охранителем войск Феодосия. Ср. Oros. VII, 35: *posuit in Deo spem suam seseque adversus Maximum tyrannum sola fide* Августин (Migne s. l. XL De civ. Dei V, 26) передает, что Феодосий пред походом “не прибегнул к святотатственным и недозволительным гаданиям, а послал к Иоанну, обитавшему в пустыне Египетской... и получил от него не подлежавшее никакому сомнению извещение о победе”. Точка зрения понятна. Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 603–604), по-видимому, склоняется к их образу мышления, совсем не пытаясь взглянуть на дело с иной стороны.

²⁵⁴ - Zosim. Op. cit. IV, 47.

²⁵⁵ - Ibidem IV, 47. Ср. Oros. Op. cit. VII, 35.

²⁵⁶ - Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 166.

²⁵⁷ - Cod. Theod. VIII, XI, 4 и 5. Как в рассматриваемом законе, так и во многих других законах, изданных Феодосием В., штрафы за проступки выражаются в наложении уплаты определенного количества фунтов золота. Само собою понятно, что здесь разумеется римский фунт, который обозначался техническим термином “*libra*” (в некоторых редакциях кодекса Theod. вместо *librae* встречается равноценное *pondi*). При переводе римских фунтов на наши деньги встречаются большие затруднения, которые покоятся на следующих основаниях: 1) Нет устойчивых данных о тогдашнем курсе золота (обычно археологами устанавливается соотношение между золотом и серебром цифрами с различными, правда иногда

незначительными, колебаниями в ту или другую сторону); 2) При высчитывании стоимости фунта золота (librae) необходимо переходить на денежную валюту, курс которой в римской империи, как и теперь, не имел прочной устойчивости; 3) Совершенно неизвестно, как уплачивался штраф по весу или по биржевому курсу, золотом или серебром, так как сохранились некоторые указания в памятниках, что даже после появления денежных золотых знаков часто считали на серебро. Отсюда, на вопрос о стоимости римского фунта золота можно дать только приблизительный ответ, не претендуя на строгую точность. Уже было сказано, что римский фунт назывался "libra". По мнению ученых, libra – это единица римского веса или же равновесие между единицею весовую и торговою, которую она уравнивает. Происхождение libr'ы темно. Вес ее значительно разнится от русского фунта и точно не может быть установлен. По определениям вес римского фунта колебался между 328 gr. и 323, 75 gr., средней же цифрой обычно признается 327, 45 gr., т. е. около $\frac{4}{5}$ нашего фунта. В эпоху Феодосия В. на римский фунт шло 72 золотых монеты весом каждая по 4, 50 gr. в среднем, а следовательно, единицею обычного ходячего веса было 324 gr. Переводя теперь libr'у на русский фунт, получаем такие цифры: 10 libr' 3, 275 kg или около 8 наших фунтов; 15 libr' 4, 912 kg или 12 фунтов; 30 libr' - 9, 824 kg или около 25 наших фунтов. По отношению к эпохе Феодосия В. вес libr'ы следует несколько уменьшить. Если трудно и даже почти невозможно точно определить вес libr'ы, то еще труднее установить стоимость libr'ы золота на наши деньги. Так, иногда золото принимали по весу, а иногда libra исчислялась по количеству монет, которые в разное время колебались в своем весе. Известно, что в эпоху Константина В. установилась сравнительная норма – 72 солида на фунт, а на серебро – libra auri 7½ libr. серебра. Теперь при переводе фунта монет на наши деньги мы получаем самые противоречивые цифры: по одним вычислениям, солид равнялся нашему одному золотнику и стоил 3 р. 50 к. – 3 р. 70 к., а фунт, значит, в 72 солида – 252–266 р. 40 к., по другим, считая на авреус Кесаря, – в 40 ф. 100 сестерций, ценою в 5 р. – 5 р. 50 к. (на фунт,

значит, 4000 сестерций), фунт будет стоить 290–220 р., а по позднейшим ценам 1000 сест. 54 р. 31 к., фунт 216 р. 52 к., по третьим – полновесный римский фунт стоит 913, 59 германских марки, а по курсу – 216 марок на 100 р., фунт (libra) золота обойдется около 423 рублей. В зависимости от принятой цифры и штраф в 30 фунт. золота может быть оцениваем в 6000–12660 р. приблизительно. См. литературу по данному вопросу: Любкер “Реальный словарь классической древности” Вып. II, СПб, 1885, стр. 1148; Шерцль “Римское монетное дело” Харьков, 1893, стр. 134–210; Бутковский “Нумизматика” Москва, 1861, стр. 98–99; Велишский “Быт Греков и Римлян” Прага, 1878, стр. 388–395; Adam “Antiquités Romanes” t. II, Paris, 1818, p. 339–360; Hultsch “Griechische und Römische Metrologie” Berlin, 1882, S. 155–161, 304–348; Saglio “Dictionnaire des Antiquités Greques et Romaines” Paris, 1904, t. III, part. 2, p. 1230–1231. Что же касается вопроса о возможности для римского чиновника, хотя бы и высшего, уплатить штраф в 30–40 libr’ золота, то необходимо сказать, что и до сих пор остается сравнительно открытым, сколько определенного жалованья получали чиновники, так как последним жалованье было определено более натурой, чем деньгами (Хвостов “История римского права” 5-е изд., Москва, 1910, стр. 159). Известно, напр., что содержание проконсула Африки во времена Септимия Севера обошлось в 250.000 драхм, а на наши деньги – около 90 тысяч рублей (Фюстель де Куланж “Римская Галлия” СПб, 1901, стр. 255, прим. I). Во всяком случае, римские чиновники во времена империи не были бедняками, так как общественные должности в это время не были средством обогащения и поручались обыкновенно богатым людям (Фюстель де Куланж Op. cit. стр. 255). Мало того, сравнительно бедные чиновники не брезговали поборами, взятками (имя, напр., Верреса стало синонимом взяточничества), и многие правители провинции успевали наживать крупные капиталы (Гиро “Частная и общественная жизнь Римлян” СПб, 1899). В заключение считаем не лишним высказать и то соображение, что императоры, налагая чрезвычайные штрафы, не справлялись с экономической правоспособностью лиц уплатить эти штрафы, а имели в виду,

думается, прежде всего и главным образом, пресечение преступлений.

²⁵⁸ - Pacat Panegyri. (XII Pan. lat.) с. XLV.

²⁵⁹ - Напр., Феодосий простил Симмаха, которому грозила смерть за его панегирик Максиму (Socr. V, 15) и Феофила Александрийского, который послал в Рим Исидора с двумя письмами и подарками, предназначавшимися победителю, т. е. Максиму (Socr. VI, 2).

²⁶⁰ - По данному вопросу Феодосием были изданы два закона: 1) 22 сент. 388 г. в Аквилее (Cod. Theod. XV, XIV, 6) специально для Италии и Иллирии; 2) 14 янв. 389 г. (XV, XIV, 8) для Галлии.

²⁶¹ - Cod. Theod. XV, XIV, 7.

²⁶² - Cod. Theod. XV, XIV, 6.

²⁶³ - Ambros. Ep. XL, 25, Migne s. l. t. XVI; Summachus (lib. III, Ep. XXXIII, Migne s. l. t. XVIII) благодарит Амвросия за освобождение его брата Марцеллина.

²⁶⁴ - Victor Op. cit. Epitome с. 48, 17: auri argentique grande pondus sublatis atque expensis a tyranno multis e suo restituere.

²⁶⁵ - Ang. (Migne s. l. t. XL) De civit Dei, V, 26. Zosim Op. cit. IV, 47. Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 174) считает, что великодушие это сравнительно невелико, так как Феодосий был, в существе дела, единодержавным правителем. Основания – Oros. VII, 35, где будто бы читается “solus”. Заметим, что в тексте “solus” нет, а оно является просто разночтением и притом очень спорным. Впрочем, в данном случае важно, что Феодосий не лишил Валентиниана императорской короны, что легко было сделать. Даже Зосим и тот смотрит на поступок Феодосия, как на благодеяние. Ср. Broglie Op. cit. VI, p. 244.

²⁶⁶ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 631. Cp. Rauschen Op. cit. s. 298, anm. I.

²⁶⁷ - Socr. V, 14; Sozom. VII, 14; Pacat Panegyri. (XII Pan. lat.) с. XLVII; Ruf. Op. cit. II, 17.

²⁶⁸ - Claudianus (Bibl. latin. franc. ed. cit. t. II) VI Consul. Honorii, p. 53–64.

²⁶⁹ - Cod. Theod. IX, II, 4.

²⁷⁰ - Феодосий, будучи в Италии, жил в разных городах. В Риме он прожил до сентября 389 г. Большую часть он прожил в Милане, пользуясь обществом духовного наставника Амвросия. Ср. Tillemont Op. cit. V, 2, p. 689; Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 179.

²⁷¹ - Cod. Theod. XIV, II-2, дата – 14 июля 391 г., Аквилея. Это был последний закон, данный на западе.

²⁷² - Брольи (Op. cit. VI, p. 332) объясняет риск Феодосия тем, что это была та самая провинция, которая пострадала от его преступления, т. е. разумеется Фессалоникийская драма. Склоняя голову в темных лесах, участвуя в засадах, Феодосий как бы хотел этим искупить свой грех.

²⁷³ - Zosim. Op. cit. IV, 48.

²⁷⁴ - Zosim. Op. cit. IV, 49. Zosim. в IV, 50 замечает: вот что случилось с Феодосием после уничтожения Максима.

²⁷⁵ - Socr. H. E. V, 18.

²⁷⁶ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 697–698; Rauschen Op. cit. s. 334, анм. 3. Найдена надпись, что Феодосий после смерти тирана обложил ворота золотом, отчего они стали называться золотыми. Это были ворота, которые вели из предместья Гебдомон на широкую улицу, проходившую чрез город. Здесь много было статуй, и между прочим – статуя Феодосия. См. Corpus inscriptionum latinarum III, I, Berlini, 1876.

²⁷⁷ - Zosim. Op. cit. IV, 50.

²⁷⁸ - Zosim. Op. cit. IV, 56.

²⁷⁹ - Zosim. Op. cit. IV, 51.

²⁸⁰ - Сохранилось несколько законов, изданных Феодосием В., с целью парализировать некоторые злоупотребления Татиана и его сына Прокла, как, напр., двумя законами (Cod. Theod. IX, XLII, 12–13) были возвращены прежним владельцам имения, незаконно присвоенные себе Татианом. Ср. еще Cod. Th. XI, I, 23, XV, I, 29–30; VI, III, I; XII, I, 131. Подробно об этом см. Rauschen Op. cit. s. 258. Ср. Tillemont Op. cit. V, 2, p. 724–725.

²⁸¹ - Zosim. Op. cit. IV, 52.

²⁸² - Suidas. Op. cit. sub voce Ἀβροῦάστης.

²⁸³ - Zosim. Op. cit. IV, 53. Сократ говорит, что Арбогаст происходил из Малой Галлии – “ μακρᾶς Γαλατίας” (V, 25).

²⁸⁴ - S. Gregori Turonensis Historia Francorum I. II, c. 9 (Migne s. I. t. LXXI).

²⁸⁵ - Zosim. Op. cit. IV, 53: “ τοσοῦτος ἦν ὥστε καὶ πρὸς τὸν βασιλέα παρρησιάζεσθαι καὶ ὅσα μὴ καλῶς αὐτῷ μηδὶ προσηκόντως ἔχειν ἐδῶκει κωλύειν”. Ср. Sozom. H. E. VII, 22.

²⁸⁶ - S. Gregori Turonensis Hist. Franc. I. II, c. 9 (Migne s. I. t. LXXI).

²⁸⁷ - Zosim. Op. cit. 53.

²⁸⁸ - Philost. XI, I.

²⁸⁹ - Zosim. Op. cit. IV, 53.

²⁹⁰ - Zosim. Op. cit. IV, 53.

²⁹¹ - Ambrosii De obitu Valentiniani c. 23 и 26 (Migne s. I. t. XVI).

²⁹² - Ibidem. c. 22–23.

²⁹³ - Относительно смерти Валентиниана существуют различные версии: 1) Zosim IV, 54, Victor Epitome, просто говорят о низвержении Арбогастом Валентиниана. 2) Socr. V, 25: евнухи задушили Валентиниана во время сна. 3) Philost. XI, I: был задушен после обеда на реке Роне, когда с шутами занимался вздуванием пузырей на воде. 4) Sozom. VII, 22: наложил на себя руки – повесился. Ср. Orosii adversum pagan. VII, 35. 5) Руфин (II, 31) замечает: “по причинам, какие до сих пор еще неизвестны, он (Валентиниан) покончил жизнь петлей; некоторые говорят, что коварство Арбогаста принудило его к такому поступку, и это было общим мнением”. Из всех предположений, делаемых относительно смерти Валентиниана, одно встречает серьезное возражение в сочинении Амвросия De obitu Valentiniani (Migne s. I. t. XVI), а именно версия, что Валентиниан покончил самоубийством. Из речи Амвросия (с. 25, 26) видно, что Валентиниан ждал прихода Амвросия, а особенно жаждал принять крещение. Спрашивается, как же он мог после этого решиться на самоубийство? Раушен (Op. cit. s. 362) справедливо думает, что император, несомненно, был убит. Является вопрос: кто же был убийцей? Обычное мнение

историков (Schiller Op. cit. II, s. 408; Guldenpenning und Ifland Op. cit. 211–212 и др.) таково, что убийцей был сам Арбогаст – что едва ли можно признать вероятным. Характерно в данном случае, что Амвросий нигде и ни разу не назвал Арбогаста убийцей, хотя имел к этому неоднократный повод. Это молчание Амвросия ясно показывает, что виновность Арбогаста как убийцы не была точно установлена. Равным образом епископы-послы засвидетельствовали пред Феодосием невинность Арбогаста (Ruf. II, 31). Несомненным только является соучастие Арбогаста, а потому справедливее сказать, что Валентиниан был убит сторонниками Арбогаста – творца плана убийства. Ср. Rauschen Op. cit. s. 362–364.

²⁹⁴ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 718. Ср. Rauschen Op. cit. s. 364, anm. 6.

²⁹⁵ - Сам Арбогаст отказался от императорского достоинства. Причины этому могут быть различны: или 1) потому, что он как франк, а следовательно варвар, в представлении римлян, знал о несклонности римлян к варварам, или 2) потому, что тогда бы стало ясным для всех его участие в убийстве Валентиниана по мотивам честолюбия.

²⁹⁶ - Orosii Adversum pagan. VII, 35: legit hominem, cui titulum imperatoris inponerat, ipse acturus imperium vir barbarous.

²⁹⁷ - Zosim. Op. cit. IV, 54. Ср. Socr. V, 25; Symmachus l. III Ep. 60, 61 (Migne t. XVIII ser. lat.) называет Евгения frater meus и дает титул clarissimus vir.

²⁹⁸ - Socr. V, 25 – ἀντιγραφεύς τοῦ βασιλέως. Philost. XI, 2 – μάγιστος.

²⁹⁹ - Zosim. Op. cit. IV, 54.

³⁰⁰ - Ibidem. IV, 54.

³⁰¹ - Ibidem. IV, 54.

³⁰² - Ibidem.

³⁰³ - Op. cit. VI, p. 362.

³⁰⁴ - Zosim. Op. cit. IV, 55: πολλῇ δε καὶ ὁ βασιλεὺς λύπῃ τε ἅμα καὶ φροντίδι κατείχετο.

³⁰⁵ - Ibidem. IV, 55.

³⁰⁶ - Ibidem. IV, 55.

³⁰⁷ - Ruf. H. E. II, 31: *fuere tamen nonnulli sacerdotum*. Дело, которое взялись защищать эти епископы, совсем не рекомендует их с нравственной стороны.

³⁰⁸ - Zosim. Op. cit. IV, 55.

³⁰⁹ - Ibidem. IV, 57.

³¹⁰ - Ibidem. IV, 57. Zosim. (IV, 56) передает, что варвары разделялись на две партии: языческую и арианскую. Феодосий узнал их намерения и привлек к себе язычников во главе с Фравитом. Эриульф, глава арианской партии, был убит Фравитом.

³¹¹ - Socr. V, 25; Ruf. H. E. II, 33; Sozom. VII, 24, говорят, что у Феодосия было 20000 готов. Ср. Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 221.

³¹² - Socr. V, 25; Sozom. VII, 22; Oros. Op. cit. VII, 35: *Arbogastes.. cum adversus eundem Theodosium collectis Gallorum Francorumque viribus exundavit*. August (Migne s. I. t. XL De civit. Dei, V, 26) наз. войско Евгения “сильным”.

³¹³ - Broglie Op. cit. VI, p. 376.

³¹⁴ - Sozom. VII, 22. Claudianus in consulatu Proбини et Olibрии fratrum (издание цитир. t. I), p. 104–105; III Cons. Honorii, p. 88–89.

³¹⁵ - August. De civitate Dei V, 26. Migne s. I. XL.

³¹⁶ - Sozom. VII, 22; Theodor. V, 24; August. De civitate Dei V, 26. Migne s. I. t. XL.

³¹⁷ - Ruf. H. E. II, 33.

³¹⁸ - Cod. Theod. XI, I, 23 (393 Константинополь). Не менее Феодосий заботился в это время об очищении Церкви от плевел, т. е. от еретиков, напр., закон XVI, V, 21–15 июня.

³¹⁹ - Церковные историки всеми силами стараются оттенить собственно благочестие Феодосия, которым было вызвано все его поведение. Вслед за ними Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 740) замечает, что “все это Феодосий делал по убеждению, что нервом войны являются столько же деньги, сколько благословение Бога”.

320 - Socr. H. E. V, 25: 10 янв. 394 г. Ср. Tillemont Op. cit. V, 2, p. 741; Sievers Op. cit. s. 324.

321 - Zosim. Op. cit. VI, 57: “κατὰ τὸν Ὀμηρικὸν νόμον”.

322 - Судя по законам, Феодосий еще был 15 мая в Константинополе (XVI, V, 22), 30 мая – в Гераклее (VIII, IV, 18; XII, I, 139), а 15 июня – в Адрианополе (XVI, V, 23). Словом, уже весна прошла, когда Феодосий двинулся. Zosim. (IV, 58) говорит, что он взял с собою Гонория. Другие – что вероятнее – утверждают, что он оставил обоих сыновей (Sozom. VII, 24; Philost. XI, 2). Аркадию в помощь при управлении Феодосий оставил Руфина (Zosim. IV, 57). Ср. Broglie Op. cit. VI, p. 395.

323 - Sozom. VII, 24.

324 - Zosim. IV, 58.

325 - Zosim. IV, 58; Sozom. VII, 24.

326 - Ruf. H. E. II, 33.

327 - Ibidem II, 33. Ambros. De obitu Theodosii (Migne s. l. t. XVIII) с. 4.

328 - Socr. V, 25; Philost. XI, 2 – ψυχρὸν ὕδωρ.

329 - Zosim. Op. cit. IV, 58.

330 - Zosim. (IV, 58) говорит, что причиною, отчасти, было затмение солнца.

331 - Socr. V, 25.

332 - Zosim. Op. cit. IV, 58; Oros. VII, 35. Говорят, что погибла большая часть варваров. Так как их было около 20 000, то, возможно, что цифра потери равнялась 10 000.

333 - Zosim. Op. cit. IV, 58.

334 - Theod. V, 24.

335 - Socr. V, 25.

336 - Theod. V, 24. Феодорит прибавляет еще и такой, достаточно легендарный, факт. Он рассказывает, что на рассвете Феодосий заснул. Во сне ему представились два мужа, одетые в белые одежды и сидевшие на белых конях. Один муж назвался св. Иоанном, другой – ап. Филиппом. Они убеждали Феодосия не падать духом и обещали победу. Гиббон (Ист. уп. и разр. римск. Имп., ч. III, 271) утверждает, что это

было первое появление святых под видом рыцарей, сделавшееся впоследствии столь частым в Испании и во времена крестовых походов. Подобный сон видел и один из воинов, что дало повод Феодосию заметить войскам: “Не ради меня было это видение, потому что я и без того верую обещающим победу, но ради того, чтобы кто не подумал, будто, замышляя битву, я сам выдумал его”. Трудно установить ценность этого рассказа, но Tillemont готов видеть в нем один из факторов победы (Op. cit. V, 2, p. 760–751).

³³⁷ - Zosim. IV, 58.

³³⁸ - Orosii Adversum pagan. VII, 35.

³³⁹ - Socr. V, 25.

³⁴⁰ - August. De civitate Dei, V, 26. Migne s. I. t. XL; Theod. V, 24; Socr. V, 25; Zosim. IV, 58.

³⁴¹ - Theod. V, 24. Zosim. IV, 58 говорит, что Евгений был захвачен, когда он пытался бежать.

³⁴² - Theod. V, 24.

³⁴³ - Socr. V, 25.

³⁴⁴ - Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 226–227. Cp. Zosim. IV, 58.

³⁴⁵ - Socr. V, 25. Zosim. IV, 68. Claud. Cons. III, Honorii, p. 36 (Bibliothèque-latino-française t. I).

³⁴⁶ - Победа, одержанная Феодосием, целиком зависела от его гения и мужества, но церковные современники пытаются исключительно видеть здесь руку Божию. Так, напр., August (De civit Dei, Migne s. I. XL, V, 26): “сражался более молитвою, чем мечом”; Ambrosii (De obitu Theodosii, c. 7, Migne s. I. t. XVI): “vera приобрела триумфы”; Ambros. (Ep. LXII, 3): “in praeliis divini auxilii fuisse praesentiam”; (Ep. LXIII, 4, Migne s. I. t. XVI): сравнивает победу с победами Давида, Самуила и добавляет: “non humana aestimatione, sed coelestis gratiae effusione”; Sozom. (VII, 24) передает легенду, что во время сражения в храме Иоанна Предтечи один бесноватый, восхищенный на воздух, поносил Иоанна Крестителя и восклицал: “ты побеждаешь меня и устрояешь козни моему войску”. Все были поражены и считали это за предсказание о победе.

- 347 - Ambros. Ep. LXII, 4 и 5, Migne s. l. t. XVI.
- 348 - Ibidem. De obitu Theodosii, с. 4, Migne s. l. t. XVI.
- 349 - Cod. Theod. XV, XIV, 11 и 12 от 18 мая и 17 июня 395 г.
Cp. Ambrosii De obitu Theodosii, с. 5, Migne s. l. t. XVI.
- 350 - Sozom. VII, 10; Zosim. V, 5.
- 351 - Ambros. Ep. LXI, Migne s. l. t. XVI.
- 352 - Ibidem. Ep. XLI, 7.
- 353 - Ep. XLII (M. s. l. t. XVI) с. 3: memoratum quoque pro his, qui ad matrem pietatis tuae Ecclesiam petentes misericordiam, confugerunt.
- 354 - August. De civitate Dei V, 26. Migne s. l. t. XL.
- 355 - Ibidem.
- 356 - Sievers, Op. cit. s. 332. Cp. Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 229.
- 357 - Claudiani Paneg. in consul. Proбини et Olibrii (Bibl. lat. franc. t. I), p. 123.
- 358 - Socr. (V, 25); Zosim. (IV, 59); Sozom. (VII, 29) говорят, что Феодосий (Tillemont, Op. cit. V, 2, p. 771) до прибытия Гонория воздерживался от таинств.
- 359 - Sozom. VII, 29; Socr. V, 26; Oros. Advers. pagan VII, 35. Вопрос о том, посетил ли Феодосий В. Рим после низвержения Евгения, в исторической науке является очень спорным, хотя и существуют данные в пользу этого посещения. Так, Зосим (IV, 59) определенно утверждает, что после победы Феодосий с Гонорием отправился в Рим и здесь в сенате держал речь, призывавшую сенаторов-язычников перейти в христианство. Равным образом и Феодорит (V, 23), по-видимому, намекает на вторичное путешествие Феодосия в Рим, говоря: χρόνου δὲ συχνοῦ διελθόντος εἰς τὴν Ῥώμην ἀφικόμενος πάλιν ὁ βασιλεὺς. Эту же мысль подтверждает одна надпись (Orelli Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio Turici, 1828. № 5593): и, наконец, Пруденций (Contra Summachum (Opera v. II. Augustae Taurinorum Ex officinal Salesiana. 1898), l. I, v. 410), который, видимо, использовал показание Зосима. Вот и все, на чем утверждается факт вторичного посещения Феодосием Рима. Историки при оценке этих данных значительно расходятся между

собою. Так, одни (Schiller, Op. cit. II, s. 435; Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums, Iena, 1887, B. I, s. 295; Аллар, Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия, русск. пер. СПб, 1898, стр. 274) признают их заслуживающими полного доверия исследователя, другие (Tillemont, Op. cit. V, 2, Note 57 sur Theodose; Sievers, Op. cit. s. 331; Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 229–230; Rauschen, Op. cit. s. 414, особенно anm. 12) – отрицают их фактическую достоверность и считают вторичное посещение Феодосием Рима вымышленным рассказом. Действительно, некоторые основания не дают возможности допустить, чтобы Феодосий после победы над Евгением посетил Рим: 1) Нельзя доверять свидетельству Зосима, потому что он с фактом посещения Феодосием Рима соединяет факт возвышения Гонория в Риме, что уже противоречит другим свидетельствам о возвышении Гонория в Константинополе (Socr. V, 25. Ср. Rauschen Op. cit. Excurs XXII) и прямому показанию Клавдиана о прибытии Гонория в Рим только к началу VI консульства, т. е. в начале 403 г. (Ed. cit. Consul. Honor. VI, p. 177, 185). 2) Феодорит в данном месте, кажется, под Римом понимает вообще Запад. 3) Надпись может быть истолкована в смысле чтения письма Феодосия в сенате. 4) Так как битва при Фригиде падает на 6 сентября, то едва ли вероятно, что Феодосий совершил путешествие в Рим во время болезни и зимнего времени. 5) Клавдиан (Cons. III (Ed. cit.) Honorii, p. 111) говорит, что Гонорий прибыл к Феодосию в северную Италию. Феодосий призвал Гонория после победы, а потому последний едва успел прибыть к 6 октября. 6) Часто низложение Евгения смешивается с низложением Максима – ср., напр., Cedreni Hist. compendium, p. 568 и Sozom. VII, 25. 7) Совершенное молчание церковных историков (кроме намека у Феодорита) о таком важном событии.

³⁶⁰ - Socr. V, 26; Sozom. VII, 29.

³⁶¹ - Socr. (V, 16) объясняет болезнь как следствие усталости от военных походов. Philost. XI, 2 говорит, что Феодосий был болен водянкою, – результат его неводержной жизни, с чем едва ли можно согласиться, если принять во внимание свидетельство Филосторгия как арианина.

- 362 - Ambrosii De obitu Theod. § 35, Migne s. l. t. XVI.
- 363 - Ibidem. § 5.
- 364 - Ibidem. § 5.
- 365 - Theod. V, 25.
- 366 - Ambros. De obitu Theod. § 5. Migne s. l. XVI.
- 367 - Zosim. (IV, 59) говорит, что Феодосий умер в Константинополе, что противоречит остальным источникам. Ср., наприм., Ambros. De obitu Theod. 56; Orosii Op. cit. VII, 35; Aur. Victor Epitome c. 48 и т. д.
- 368 - Socr. V, 26; Sozom. VII, 29.
- 369 - Ambros. De obitu Theod. §§ 32, 39, 40, 52. Migne s. l. t. XVI.
- 370 - Socr. VI, I. Chronicon Paschale 9 ноября (Migne s. gr. t. XCII), Theophanis Chronographia, p. 63.
- 371 - Orelli Op. cit. t. I, p. 1134, c. II Monumenta historica.
- 372 - C. III (XII Pan. lat.).
- 373 - Panegy. (XII Pan. lat.) IV.
- 374 - Panegy. in cons. VI Honorii (Bibl. lat. franc. t. II), p. 55–56.
- 375 - Мы не приводим здесь характеристики, которую дает Аврелий Виктор, так как она хотя и написана в пользу Феодосия, но сама по себе не рельефна: краски ее очень тонки и туманны, а потому не стоят в резкой противоположности с образом, нарисованным Зосимом.
- 376 - IV, 50. Ср. IV, 28; IV, 44.
- 377 - Zosim. IV, 28.
- 378 - Zosim. IV, 33: ταύτην (ἡλιθιότητα) δε ἔτρεφεν ἡ τῆς τρυφῆς ἄσκησις ἐν αὐτῷ.
- 379 - Ibidem. IV, 50; IV, 44.
- 380 - Ibidem. IV, 28.
- 381 - Ibidem. IV, 33.
- 382 - Ibidem. IV, 43.
- 383 - Panegy. (XII Pan. lat.) XIII и XIV.
- 384 - Panegy. (XII Pan. lat.) XV.
- 385 - Ibidem. c. XII.

³⁸⁶ - Известно, что в качестве награды за свою речь Дрепаний Пакат получил проконсульство в Африке. С. Theod. IX, II, 4.

³⁸⁷ - Panegy. (XII Pan. lat.) XXIII: Nec tamen imperator existimes cuncta me ad aurium gratiam locuturum: triumphis tuis Galli irascimur.

³⁸⁸ - История упадка и разр. Римск. имп., ч. III, стр. 253. Ср. Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 129.

³⁸⁹ - Если бы пришлось перечислить все праздники, которые имели место в царствование Феодосия, то получилась бы большая таблица. Отметим некоторые из них: торжество при возвышении – в Сирмии, торжественный въезд Феодосия в Константинополь, Рим, возвращение с Запада, торжественные царские дни – дни рождения, которые сопровождались играми, прием Афанарика, персидских послов и т. п. А чтобы судить, сколько они стоили, достаточно указать, что Валентиниану II его деценналии обошлись в 1 600 ф. золота (Symmachi lib. X, Ep. 33 – Migne s. l. t. XVIII).

³⁹⁰ - Зосим, говоря о роскоши, приурочивает свои слова к таким моментам в жизни Феодосия, которые свидетельствуют против Зосима. Так, в главе 28 говорит он о роскоши как результате первых удач над варварами; в гл. 50 говорит о праздниках, естественных по возвращении Феодосия в Константинополь после победы над Максимом. Замечательно, Зосим ничего не говорит об образе жизни императора во время походов.

³⁹¹ - Op. cit. VI, p. 356.

³⁹² - Op. cit. B. II, s. 401.

³⁹³ - Broglie Op. cit. VI, p. 112.

³⁹⁴ - Zosim. Op. cit. IV, 25. Ср. Pacat Panegy. (XII Pan. lat.) с. XX; Victor Epitome с. 48. Даже Зосим при всей своей враждебности к Феодосию не мог не похвалить эту черту характера Феодосия.

³⁹⁵ - Cod. Just. I, 55, 4, Berolini, 1895. Cod. Theod. XI, I, 19.

³⁹⁶ - Pacat. Panegy. с. X (XII Pan. lat.).

³⁹⁷ - Мы отметим кратко некоторые меры Феодосия против произвола чиновников. Для пользы службы Феодосий запретил чиновникам посещать цирки, театры (за исключением некоторых дней) – Cod. Theod. XV, V, 2, I, XVI, 9. Грозил смертной казнью шпионам, институтом которых чиновники пользовались для своих корыстных целей – Cod. Theod. X, X, 12 и 13. Главное, значительное внимание Феодосий обратил на суд. Из закона 30 мая (Cod. Theod. X, XI, I) 388 г. видно, что часто могущественные садили своих должников в тюрьму, присваивая себе то право, которое принадлежало суду. Феодосий запрещает это и смотрит как на преступление против величества. Милостиво он назначил “обвиняемым вдали” 30 дней на устройство домашних дел (IX, II, 3). Издал Феодосий закон (IX, II, 6) о смягчении положения находящихся в карцере. Этот закон Готофред называет *humanissima lege*, потому что он заставлял судей ускорять суд и не давал тюремщикам возможности поживиться насчет заключенных. Сюда же можно отнести и закон (IX, XXXV, I), по которому повелевалось не тянуть дела больше года. Мало того, судьи, которые бывали замечены в нарушении законов или в присвоении чужой собственности, подвергались лишению своего почетного звания (IX, XXVII, I). Бесспорно, центром судебного законодательства следует признать закон, который читается: “Повелеваем, что никто не должен быть призываем на суд, как разве судья возвестит о призывании его” (IX, II, 4). Ясно, им сильно урезывались аппетиты богачей. Как бы часть этого закона составляет запрещение обвинять через письма (IX, I, 15). Если же сюда прибавить законы о прекращении суда и наказании в пасхальное время (IX, XXXV, 4 и 5), то картина судебной организации получит значительно гуманный характер, по сравнению с прежде бывшими традициями.

³⁹⁸ - Pacat. Panegy. (XII Pan. lat.) c. XV; Symmachi lib. III, Ep. 81 (Migne s. l. t. XVIII).

³⁹⁹ - Cod. Theod. IX, XXVII, I. Под словом *furta* на языке римского права разумелась вообще кража как присвоение чужой собственности (Mommsen. *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, s.

749), а под именем *scelus* – преступление как нарушение существующих в данное время законов (*ibidem* s. 9).

⁴⁰⁰ - Cod. Theod. XII, IX, 2 и X, XXIV, 3. За подобные проступки Феодосий угрожает чиновникам *роена ultima*, т. е. смертную казнию.

⁴⁰¹ - Cod. Theod. XII, XIII, 5, 6; VIII, XI, 4 и 5.

⁴⁰² - VII, IV, 18; XII, VI, 17, 18; XI, II, 5; XIII, XI, 5.

⁴⁰³ - Cod. Theod. III, III, I.

⁴⁰⁴ - VII, IX, 3.

⁴⁰⁵ - IX, XXVII, I.

⁴⁰⁶ - VIII, IV, 15; IX, X, 14; IX, XXVII, 7.

⁴⁰⁷ - Cod. Theod. XII, VI, 22; XI, I, 19; X, XXIV, 3; XII, VI, 17.

⁴⁰⁸ - VIII, XI, 4 и 5.

⁴⁰⁹ - XV, IX, I.

⁴¹⁰ - IX, X, II, 12, 13.

⁴¹¹ - Cod. Just. XI, XXIV, 2.

⁴¹² - Themistii Orat. XVIII, p. 221, в. с. Cp. Or. XV, 192.

Феодосий возвращал остатки провинциям.

⁴¹³ - Biblioth. lat. francaise t. I. In Rufinum, v. 45 etc. Cp. IV Cons. Honorii, v. 41.

⁴¹⁴ - Lib. I, Ep. 40, I. II, Ep. 31, I. IV, Ep. 12 (Migne s. I. t. XVIII).

⁴¹⁵ - Взгляда Зосима мы не приводим, так как выше останавливались на нем подробно.

⁴¹⁶ - Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, t. I, Excerpta ex Evnarpii historia, 49. Bonnae, 1829–1830.

⁴¹⁷ - Op. cit. IV, 27.

⁴¹⁸ - Orat. XIV, p. 180d (Ed. cit.).

⁴¹⁹ - Aur. Victor Op. cit. Epitome c. 48. Cp. Orosii Op. cit. VII, 34.

⁴²⁰ - Гиббон. Op. cit. III, 253.

⁴²¹ - Aur. Victor Epitome c. 48.

⁴²² - Ibidem.

⁴²³ - Фемистий в своих речах применяет к Феодосию обычный эпитет: “*φιλόανθρωπος*”. Иоанн Златоуст в XXI беседе о

статуях называет его “человеколюбивейшим” (Русск. перев., т. II, кн. I, стр. 245 Opera omnia ed. Montfaucon. t. II, Homil. ad populum Antiochenum XXI, p. 257, Parisiis, 1838). Пакат в своем панегирике прямо заявляет: *humanitas, quae tam clara in imperatore, quam rara est* (с. XX). Амвросий Мед. часто и много говорит о гуманности Феодосия, но называет ее термином христианских добродетелей – милосердием. Ср., напр., De obitu Theodosii §§ 12, 14, 17, Migne s. l. t. XVI. Ливаний в своей речи Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν дает такую характеристику Феодосию: τὰ ὄντως, αὐτοῦ (т. е. свойства Феодосия) φιλάνθρωπία, ἔλεος, οἷκτος, ἡμερότης, ἐπέικεια τὸ σῶζειν μᾶλλον ἢ ἀπολύναι (р. 198 т. II, Orat. примеч. Готфреда 28 и 29).

⁴²⁴ - Themistii Orat. XV, 192d.

⁴²⁵ - Ibidem XVI, p. 212, с. XVII, 216a. Сюда следует отнести два гуманнейших закона Феодосия от 17 июня 380 г. (Cod. Th. IX, XXII, 8 и 9), которыми император предоставил детям преступников право пользоваться частью имущества своих родителей в зависимости от состава преступления.

⁴²⁶ - Themistii Orat. XV, 190 в. Эта речь (comment. Harduini) была произнесена в 381 г.

⁴²⁷ - Ambros. Ep. XLII, 32. Migne s. lat. t. XVI.

⁴²⁸ - Symmachus l. IV, Ep. 7 (Migne s. lat. t. XVIII).

⁴²⁹ - Стоит, напр., припомнить факты отношения Феодосия к адептам Максима, Евгения, к заговорщикам и т. п.

⁴³⁰ - Иоанн Златоуст. О статуях. Беседа III, стр. 43 (Рус. пер., СПб, 1896 г., т. II, кн. I). Opera omnia Ed. Montf. t. II, p. 42.

⁴³¹ - Ibidem II, стр. 27. Opera omnia Ed. Montf. t. II, p. 25.

⁴³² - Феодорит, Созомен, Феофан и др. относят этот факт ко времени похода Феодосия против Евгения, что неверно. XL письмо Амвросия от 388 г. упоминанием об антиохийском возмущении уничтожает их показания. См. Tillemont Op. cit. V, 2, Note sur Theodose XXVII, особенно Rauschen Op. cit. Excurs XIV, s. 512–520.

⁴³³ - Причину возмущения в этом видит Theod. (V, 20). Zosim. (IV, 41) считает также налоги, но как результат произвола властей. Sozom. (VII, 23) указывает виновника – демона и

передает легенду, что в ночь пред возмущением видели женщину, которая как бы плыла по воздуху и рассекала его бичом. Склонен в своих речах и Иоанн Златоуст видеть участие дьявола.

⁴³⁴ - Иоанн Златоуст – Беседа о стат. V, t. II, 1 к. стр. 73. Opera omnia, Ed. Montf. t. II, p. 74.

⁴³⁵ - Liban. Orat. t. I, p. 657, t. II, p. 3.

⁴³⁶ - Иоанн Златоуст говорит, что бунт произвели иностранцы. Речь III, стр. 43. Ср. Or. VI, стр. 84. Omnia opera, Ed. Montf. t. II, Hom. III, p. 43. Ср. p. 86.

⁴³⁷ - Lib. Or. t. I, p. 657, t. II, p. 3–4.

⁴³⁸ - Матер. для бунта в Антиохии дают: Иоанн Злат. (I–XXI беседы о стат., рус. пер., t. II, кн. I), Theod. (V, 20), Zosim. (IV, 41), Sozom. (VII, 23), Theophan. (Chron. p. 112), Cedreni (Hist. comp. p. 560 Chronique de Mischel le Syr. VII, 8) и Ливаний – в Пяти речах.

⁴³⁹ - Tillemont Op. cit. V, 2, Note XXVIII, sur Theodose относит к концу февраля, а Ливаний – к концу января (t. II, p. 5).

⁴⁴⁰ - Иоанн Златоуст (Твоения. t. II, кн. I, СПб, 1896). О статуях. Or. II, 31. Ср. Or. XI, 128. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, p. 30, p. 135.

⁴⁴¹ - Ibidem. Or. II, стр. 31; Or. XII, стр. 138; Or. XVI, стр. 178; Or. XVII, стр. 189. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, p. 30, p. 145, p. 189–190, p. 202. Theod. V, 20, Cedr. p. 560.

⁴⁴² - Ibid. Or. XI, стр. 129; Or. XIII, стр. 148; Or. XVII, стр. 191. Opera omnia. Ed. Montf. II, p. 135, p. 157, p. 204.

⁴⁴³ - Ibid. Op. II, стр. 28. Omnia op. Ed. Montf. II, p. 26.

⁴⁴⁴ - Ibid. Or. XIII, стр. 148. Omnia op. Ed. Montf. II, p. 157.

⁴⁴⁵ - Ibid. Or. II, стр. 28. Omnia op. Ed. Montf. t. 2, p. 26.

⁴⁴⁶ - Ibid. Orat. III, стр. 53; Or. XXI, стр. 243; Omnia op. Ed. Montf. t. II; p. 53, p. 260. Theod. V, 20. Cedr. Op. cit. p. 560.

⁴⁴⁷ - Иоанн Злат. О статуях. Or. VI, стр. 84–85. Ср. Or. XVII, стр. 196. Omnia opera. Ed. Montf. II, p. 87, p. 209.

⁴⁴⁸ - Ibid. Or. VI, стр. 84, Or. IV, стр. 57. Omnia opera. Ed. Montf. t. II, p. 87, p. 57–58.

- ⁴⁴⁹ - Ibid. Or. III; XXI, стр. 236, Or. XVII, стр. 193; Omnia op. Ed. M. t. II, Hom. III; XXI, p. 251–252; XVII, p. 206. Soz. VII, 23.
- ⁴⁵⁰ - Sozom. VII, 23.
- ⁴⁵¹ - Zosim. Op. cit. IV, 41.
- ⁴⁵² - Иоанн Злат. О статуях. Or. XIV, стр. 166, Omnia op. Ed. Montf. t. II, XIV, p. 176.
- ⁴⁵³ - Ibidem. Or. XVII, стр. 194. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, XVII, p. 206. Theod. V, 20; Libanii Orat. t. I, p. 655.
- ⁴⁵⁴ - Theod. V, 20.
- ⁴⁵⁵ - Полагают, что это случилось на третьей неделе В. поста. Rauschen Op. cit. s. 263, анм. I.
- ⁴⁵⁶ - Иоанн Злат. О статуях. XIII, 149. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XIII, p. 157.
- ⁴⁵⁷ - Ibidem. Or. XIII, стр. 150, Or. XVII, стр. 190. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XIII, p. 158, XVII, p. 203.
- ⁴⁵⁸ - Ibidem. Or. XVII, стр. 190–192–193. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XVII, p. 202–203, 204–205. Таковую же отзывчивость обнаружили и священники.
- ⁴⁵⁹ - Theod. V, 20.
- ⁴⁶⁰ - Иоанн Злат. О стат. Or. XVII, стр. 192. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, XVII, p. 204–205.
- ⁴⁶¹ - Ibid. Or. XVII, 192. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XVII, p. 205.
- ⁴⁶² - Liban. Or. t. II, p. 13.
- ⁴⁶³ - Иоанн Злат. XVIII, 201. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XVIII, p. 214.
- ⁴⁶⁴ - Ibidem. Or. XVII, 192. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XVIII, p. 205.
- ⁴⁶⁵ - Liban. Op. t. I, p. 681–682.
- ⁴⁶⁶ - Иоанн Злат. Or. XXI, стр. 238. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XXI, p. 254.
- ⁴⁶⁷ - Иоанн Злат. Or. XXI, 239. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XXI, p. 255.
- ⁴⁶⁸ - Ibidem. Or. XXI, 245. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XXI, p. 262.

⁴⁶⁹ - Ibid. Or. XXI, 246. Opera omnia. Ed. Montf. t. II, Hom. XXI, p. 262: насильно заставил Флавиана возвратиться домой.

⁴⁷⁰ - Libanii Orat. t. I, p. 689–690.

⁴⁷¹ - Гиббон. Op. cit. ч. III, стр. 258.

⁴⁷² - Schiller (Op. cit. II, s. 412–413) говорит: “мягкость, которую проявил Феодосий, может быть объяснена не столько влиянием церкви, сколько сознанием, что в этом деле виновато и правление”.

⁴⁷³ - Theod. V, 16.

⁴⁷⁴ - Zosim. Op. cit. IV, 50.

⁴⁷⁵ - Гиббон Op. cit. ч. III, стр. 255.

⁴⁷⁶ - Theod. V, 17.

⁴⁷⁷ - Такую мысль настойчиво проводят Sozom. (VII, 25), Cedreni. (Hist. comp. p. 556), Theophan. (Chron. p. 62). Руфин наоборот видит здесь участие демона: sub reptione demoni (II, XVIII).

⁴⁷⁸ - Вопрос о времени Фессалоникийского побоища разрешается следующим образом: Павлин (Vita Ambros. с. XXIV, Migne ser. lat. t. XIV, p. 35), Руфин (II, 18) и Феодорит (V, 17) помещают это событие после смерти Максима, т. е. в 388–389 гг., тогда как Созомен (VII, 24) – после смерти Евгения, т. е. относит к 394 г. Дата 390 г. признается более вероятной по таким основаниям: 1) По Феодориту, покаяние Феодосия продолжалось восемь месяцев и окончилось в Рождество Христово. Отсюда нельзя допустить, чтобы император во время покаянных дней совершил триумфальный въезд в Рим, но это случилось бы, если бы покаяние было в 389 г. 2) В декабре 390 г. Феодосий по Cod. Just. I, XL, 9, действительно был в Милане. Подробно об этом см. Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 686), Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 183, anm. 4), а особенно Rauschen (Op. cit. s. 317, anm. I).

⁴⁷⁹ - Sozom. VII, 25; Theod. V, 17; Cedr. Op. cit. p. 556; Theophan. Chr. p. 62; Chronique Michel le Syrien – VII, 8.

⁴⁸⁰ - Theod. H. E. V, 17.

⁴⁸¹ - Ambros. De obitu Theodosii. § 34 (Migne s. l. t. XVI): “aliorum fraude obrepserat”. Феодорит прямо называет

виновником Руфина (V, 18): “ты, Руфин, – говорит он, – подражаешь бесстыдству псов, ибо, присоветовав такое убийство, стираешь стыд с чела”.

⁴⁸² - Ambros. Ep. 51. Migne s. l. t. XVI.

⁴⁸³ - Ruff. H. E. II, 18.

⁴⁸⁴ - Theod. H. E. V, 17.

⁴⁸⁵ - Theod. (H. E. V, 17) -- 7 000; Cedr. (p. 556): “Ипарх убил 7000 или как некоторые – 15000”; Theod. (p. 62) – 15 000. У Созомена (VII, 25) – просто πολλῶν, причем он добавляет, что число убитых было наперед предписано императором. Отсюда Guldenpenning (Op. cit. s. 185) делает вывод, что каждый солдат должен был убить определенное число граждан.

⁴⁸⁶ - Обычно удивляются, что Зосим не воспользовался мятежом в Фессалониках, чтобы порицать Феодосия. Думается, что с точки зрения Зосима как язычника, едва ли поступок Феодосия представлял что-либо ужасное: он скорее говорил ему о былом деспотизме императоров, отсутствие чего у Феодосия, по-видимому, мало нравилось Зосиме.

⁴⁸⁷ - Theod. H. E. V, 18; Sozom. H. E. VII, 25; Chronique de Michel le Syrien, VII, 8.

⁴⁸⁸ - Некоторое исключение представляют, как мы увидим, законодательное творчество Феодосия по религиозным вопросам.

⁴⁸⁹ - Григорий Богослов. Творения, ч. VI, стр. 41. Migne ser. g. t. 37, p. 1117.

⁴⁹⁰ - Socr. V, 14.

⁴⁹¹ - Ambros. De obitu Theodosii. § 12. Ср. § 17. Иоанн Златоуст (О статуях, XVIII, стр. 190) называет Феодосия боголюбивым, преданным вере и живущим в благочестии. Pacat. Paneg. c. XIX (XII Pan. lat.): consceins coelestis arcani. Ср. Theod. V, 25 и т. д.

⁴⁹² - Orat. XVII, p. 219ä “ εἰ ἡ ψυχὴ ἄνω ὀρῶσα πρὸς τὸν παντὸς βασιλέα συντεταμένη καὶ ἀρχομένη ἐκεῖθεν ὅσα οἷόν τε ἀρύεται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τῇ ἐπὶ τῆς γῆς βασιλείᾳ”.

⁴⁹³ - Ibidem XVI, 212 c: οὐ γὰρ ἐφ’ ἐνὸς καιροῦ ταύτην ἐποιήσω τὴν εὐχὴν ἀλλ’ ὅλη γέγονεν ἡμῖν ἀντ’ εὐχῆς ἢ σὴ βασιλείᾳ.

- ⁴⁹⁴ - Ambros. De obitu Theod. (Migne s. l. t. XVI) §§ 32, 39, 40, 52...
- ⁴⁹⁵ - Ambros. De obitu Theodosii § 35. Migne s. l. t. XVI.
- ⁴⁹⁶ - Курганов. Отношения между церковью и гражданскою властью в визант. империи. Стр. 3. Казань, 1880 г.
- ⁴⁹⁷ - Проф. С. Глаголев. Из чтений о религии. Св.-Тр.-Сергиева лавра, 1905, стр. 127.
- ⁴⁹⁸ - Аллар. Христианство и римская империя от Нерона до Феодосия. СПб, 1898, стр. 3.
- ⁴⁹⁹ - Beugnot. Histoire de la destruction du paganisme en Occident, Paris, 1885, p. 432.
- ⁵⁰⁰ - Проф. С. Глаголев. *Op. cit.* стр. 133.
- ⁵⁰¹ - Буасье. Римская религия от Августа до Антонинов. Русск. пер. Москва, 1878, стр. 9–13. Ср. Проф. С. Глаголев. *Op. cit.* стр. 133; Фюстель де Кюланж. Древняя гражданская община. Стр. 201–206. Москва, 1895.
- ⁵⁰² - Проф. С. Глаголев. *Op. cit.* стр. 133.
- ⁵⁰³ - Ciceronis. De natura deorum, l. II, c. 28. Opera, quae supersunt omnia v. IV, pars II, ed. Orelli. Turici 1828.
- ⁵⁰⁴ - Курганов. *Op. cit.* стр. 3.
- ⁵⁰⁵ - *Op. cit.* l. II, c. 3.
- ⁵⁰⁶ - Бердников. Государственное положение религии в римско-византийской империи. Казань, 1881 г., стр. 1. Ср. Буасье. Римская религия от Августа до Антонинов. Москва, 1878 г. Стр. 24.
- ⁵⁰⁷ - Ревилль “Религия в Риме при Северах”, Москва, 1898. Стр. 28.
- ⁵⁰⁸ - В настоящее время государственный характер римской религии можно считать прочным научным фактом, который трактуется и в исследованиях по истории религии, и в курсах римского права.
- ⁵⁰⁹ - Фюстель де Кюланж. Древняя гражданская община. Москва, 1895 г. Стр. 210. Ср. стр. 371.
- ⁵¹⁰ - Бердников *Op. cit.* стр. 212. Проф. Садов (Значение слова Religio у древних римлян. Стр. 11, пр. 4. Оттиски из

журнала Христ. Чтение) говорит, что римская религия в государстве являлась в виде гражданской, в виде *genus civile*, под которым Варрон разумел положительную религию в противоположность философской и мифологической.

⁵¹¹ - Проф. Загурский. Учебник Римского права. Стр. 114. Харьков, 1887. Ср. Дорн (Догма римского права. СПб, 1881–1882. Стр. 72). Здесь кроется причина того, что, когда даже вера стала исчезать, глубокомысленные умы продолжали относиться к религии с одинаковым почтением. См. Гиро “Частная и общественная жизнь римлян”. СПб, 1899, стр. 352.

⁵¹² - Проф. С. Глаголев. Ор. cit. стр. 133.

⁵¹³ - Ibidem. Стр. 128. Ср. Фюстель де Кюланж (Римская Галлия. Стр. 201. СПб, 1901 г.).

⁵¹⁴ - Бердников. Ор. cit. стр. 217.

⁵¹⁵ - Подробно об этом см.: Бердников Ор. cit. стр. 151–208.

⁵¹⁶ - Бердников. Ор. cit. стр. 171.

⁵¹⁷ - Там же: стр. 172.

⁵¹⁸ - Там же: Ор. cit. стр. 155–156.

⁵¹⁹ - Ibidem: стр. 158. Ср. Шулин (Учебник Истории Римского права. Москва, 1886 г. Стр. 47); Евфимов (Лекции по истории римского права. СПб, 1891. Стр. 87).

⁵²⁰ - Проф. С. Глаголев. Ор. cit. стр. 133.

⁵²¹ - Проф. Садов. Очерки истории римской религии. Стр. 17 (Оттиск из Христианского Чтения).

⁵²² - Хвостов (История римского права. Москва, 1910. Стр. 64), Дорн (Ор. cit. стр. 28), Фюстель де Кюланж (Древняя Гражданская община. Стр. 173. Ср. стр. 368) и др.

⁵²³ - Зелинский. Рим и римская “религия” (Вестник Европы, 1903. Кн. II, стр. 449).

⁵²⁴ - Евфимов. Ор. cit. стр. 56.

⁵²⁵ - Бердников. Ор. cit. стр. 225. Подробно об отношении права к религии см. там же, стр. 222–241.

⁵²⁶ - Хвостов. Ор. cit. стр. 66. Ср. Проф. Загурский. Ор. cit. стр. 41–42.

⁵²⁷ - Бердников. *Op. cit.* стр. 243, 312. Ср. Буасье *Op. cit.* стр. 268.

⁵²⁸ - Бердников. *Op. cit.* стр. 277–278.

⁵²⁹ - Виллемс. Римское государственное право, вып. II, стр. 497. Киев, 1890.

⁵³⁰ - Грибовский. Народ и власть в Византийском государстве. Стр. 352. СПб, 1897. Ср. Фюстель де Кюланж. Римская Галлия. Стр. 201.

⁵³¹ - Зелинский (*Op. cit.* стр. 477); Фюстель де Кюланж (Римская Галлия, стр. 197). Подробно см. Буасье *Op. cit.* стр. 77 и сл.

⁵³² - Виллемс (*Op. cit.* в. II, стр. 503, 654). Ср. Хвостов *Op. cit.* стр. 357–358.

⁵³³ - Виллемс (*Op. cit.* в. II, стр. 503). Ср. Ревилль *Op. cit.* стр. 37.

⁵³⁴ - Евфимов *Op. cit.* стр. 88.

⁵³⁵ - Грибовский *Op. cit.* стр. 344.

⁵³⁶ - Ревилль *Op. cit.* стр. 28.

⁵³⁷ - Троицкий. Отношение государства к Церкви по воззрениям наиболее видных наших писателей и общественных деятелей. Москва, 1909. Стр. 11.

⁵³⁸ - Зелинский *Op. cit.* стр. 474 (Вестник Европы, кн. II, 1903).

⁵³⁹ - Буасье *Op. cit.* стр. 127. О культе императора и его значении. Подробно см.: Ревилль (*Op. cit.* стр. 32–35); Буасье (*Op. cit.* стр. 121–136); Бердников (*Op. cit.* стр. 39–73, 395); Фюстель де Куланж. Римская Галлия, стр. 214 и сл.

⁵⁴⁰ - Loening. Geschichte des deutschen Kirchenrechts, s. 39. Strassburg, 1878.

⁵⁴¹ - Лашкарев. Отношение римского государства к религии. Стр. 372 (Труды Киевской Духовной Академии, 1876 г., т. IV).

⁵⁴² - Буасье. *Op. cit.* стр. 270.

⁵⁴³ - Аллар. *Op. cit.* стр. 3. Ср. Загурский. *Op. cit.* стр. 114.

⁵⁴⁴ - Бердников. *Op. cit.* стр. 406.

⁵⁴⁵ - Троицкий. *Op. cit.* стр. 10; Гиро. *Op. cit.* стр. 607.

⁵⁴⁶ - Фюстель де Кюланж. Германское вторжение и конец империи. СПб, 1904. Стр. 77. Ср. Гиро. *Op. cit.* стр. 607.

⁵⁴⁷ - Loening. *Op.cit.* s. 28–37.

⁵⁴⁸ - Фюстель де Кюланж. Германское вторжение и конец империи. Стр. 77.

⁵⁴⁹ - Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, ч. II, стр. 14. СПб, 1910.

⁵⁵⁰ - *Op. cit.* стр. 507–508.

⁵⁵¹ - Первичное законодательство императоров-христиан содержится в кодексе Феодосия, а этот кодекс во всех курсах римского права, и рассматривается как источник древне-римского права. На первый взгляд влияние римского права, вполне естественное на Западе, представляется невозможным на Востоке, где жизнь государственная имела свою особую форму и содержание, но факты говорят иное. Со времени завоевания Востока Западом, а в особенности со времени Константина В. открылась широкая дверь для влияния римского права; Византия становится вторым Римом, отпечаток римского управления, римских идей, воззрений чувствуется и слышится повсюду, где дело касается внешних форм государственной жизни и политики. (Подробно см. Грибовский *Op. cit.*, стр. 55, 66, 72, 81–83, 140–141 и др.). Само собою понятно, что римское право прошло не бесследно и на положении Церкви в Византии: слабые следы чистого Византизма отмечаются только в кодексе Юстиниана.

⁵⁵² - Проф. В. В. Болотов. *Op. cit.*, стр. 165.

⁵⁵³ - Chastel. *Histoire du christianisme*. Paris, 1881, t. II, p. 109.

⁵⁵⁴ - Brieger. *Konstantin der Grosse, als Religionspolitiker*. Gotha, 1880, s. 23. Проф. Спасский. Обращение императора Константина Великого в христианство, стр. 62. Ср. 70. Сергиев Посад, 1904.

⁵⁵⁵ - Brieger. *Op. cit.* s. 23. Ср. Гидулянов. Восточные Патриархи. Ярославль, 1908 г., стр. 30.

⁵⁵⁶ - Brieger. *Op. cit.* s. 24.

⁵⁵⁷ - Троицкий. *Op. cit.*, стр. 21–22.

⁵⁵⁸ - Mommsen. *Römisches Strafrecht*. S. 599. Leipzig, 1899.

- 559 - Evseb. Vita Const. I. I, с. 44. Basileae, 1562.
- 560 - Cod. Theod. XIV, II, 4; ср. Evseb. Hist. eccles. X, 6.
- 561 - Theod. H. E. I, II.
- 562 - Evseb. Hist. eccles. X, 7.
- 563 - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 61.
- 564 - Evseb. Vita. Const. IV, 24.
- 565 - Гидулянов. Op. cit. стр. 463.
- 566 - Пользуемся этим термином, заимствуя его у Грибовского (Op. cit. стр. 354 и сл.), как наиболее подходящим по сравнению с понятием “господство”.
- 567 - Lehrbuch der Kirchengeschichte, Leipzig, 1906. B. I, s. 194.
- 568 - Гидулянов. Op. cit. стр. 466.
- 569 - Schiller. Geschichte der Römischen Kaiserzeit. B. II, s. 425. Gotha, 1887.
- 570 - Ep. 15, 12; 16, 1; Migne s. l. t. XVI.
- 571 - Guldenpenning und Ifland. Op. cit. s. 75.
- 572 - Socr. H. E. V, 6; Sozom. H. E. VII, 4.
- 573 - Oros. Adversum paganos VII, 33 (Corp. scriptor. ecclesiast. lat. V).
- 574 - Sozom. H. E. VII, 4.
- 575 - Theod. H. E. V, 18.
- 576 - Socr. H. E. V, 6. Ср. Sozom. VII, 4.
- 577 - Op. cit. s. 75.
- 578 - Попытка познакомиться с Евномием красноречиво свидетельствует о твердости убеждений Феодосия. Ср. Проф. Спасский. История Догматических движений, стр. 570. Сергиев Посад, 1906.
- 579 - Op. cit. VII, 38.
- 580 - Рас. Paneg. VIII (XII Pan. lat.). Ammian. Marcel. Rerum gest. XXIX, 6; XXVII-XXVIII (ed. cit.).
- 581 - Гиббон. Op. cit. ч. III, стр. 224–225.
- 582 - Theod. V, 19.

⁵⁸³ - Творения. Русск. пер., ч. VIII. Москва, 1871. Стр. 414–423.

⁵⁸⁴ - Ibidem, стр. 423.

⁵⁸⁵ - Athanasiades. Die Begründung den ortodoxen Staates durch Kaiser Theodosius den Grossen. S. 37. Leipzig, 1897.

⁵⁸⁶ - Socr. V, 6; Sozom. VII, 4.

⁵⁸⁷ - Творения, ч. VI (1902, изд. 4). Ер. 149, стр. 275. Migne ser. gr. t. 32, p. 610–612.

⁵⁸⁸ - Греко-восточная Церковь в период Вселенских соборов. Стр. 121. Киев, 1885.

⁵⁸⁹ - Творения. Русск. пер., ч. II, стр. 187. Migne s. gr. t. XXXV, Orat. XXII, p. 1133.

⁵⁹⁰ - Гидулянов. Op. cit. стр. 12.

⁵⁹¹ - Theod. H. E. V, 15.

⁵⁹² - H. E. V, 6.

⁵⁹³ - H. E. VII, 4.

⁵⁹⁴ - Broglie (Op. cit. VI, p. 361) смотрит на описание Асхолием состояния восточной церкви не как на ответ Асхолия Феодосию, а как на жалобы со стороны епископа. Такое толкование факта, по нашему мнению, не изменяет существа дела: жалобы епископа именно должны были заставить Феодосия серьезно взглянуть на положение религиозного вопроса в восточной империи.

⁵⁹⁵ - Socr. H. E. V, 6. Cp. Sozom. H. E. VII, 4. Также Василий В. неоднократно свидетельствует, что жители Иллирии пребывают между собою в полном согласии и единении и что у них беспрепятственно возвещается проповедь благочестия (Творения, ч. VI, русск. перев., 1902; Ер. 87, стр. 181; Ер. 149, стр. 274–275; Ер. 159, стр. 292–294. Migne s. gr. t. 32. Ер. XCI p. 475 sq.; Ер. CLIV p. 610–612; Ер. CLXIV p. 634). Cp. Langen. Geschichte der Römischen Kirche. 1881, Bonn, s. 520; Лебедев. Вселенские соборы IV и V вв., стр. 38–39, Серг. Посад, 1896.

⁵⁹⁶ - Лепорский. Восточный Иллирик. Христиан. Чтен., 1901 г., т. II, стр. 131. Cp. Rade. Damasus Bischof von Rom, s. 57, 58. Freiburg und Tübingen, 1882.

- ⁵⁹⁷ - Sozom. Н. Е. VII, 4.
- ⁵⁹⁸ - Migne s. gr. t. CXLVI, Historia c. VI.
- ⁵⁹⁹ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 570. Ср. Cavallera. Le schisme d'Antioche. Paris, 1905, p. 211.
- ⁶⁰⁰ - Athanasiades. Op. cit. s. 35.
- ⁶⁰¹ - Ср., напр., Василий В. "Творения". Русск. пер., ч. VI, ер. 88. Migne s. gr. t. 32. Ер. XCII p. 478 sg.
- ⁶⁰² - Athanasiades. Op. cit. s. 45–47.
- ⁶⁰³ - По мнению проф. Гидулянова (Op. cit. стр. 426–433), отношения между Церковью и государством устанавливались Феодосием под влиянием Асхолия, друга Амвросия, и по типу того идеала, который затем был конструирован бл. Августином в его сочинении *De civitate Dei*. Разница только в том, что иерократические принципы на Востоке, пройдя чрез призму императорской власти и традиций римской империи, потеряли всякое значение. Иначе говоря, христианский идеал ассимилировался с древнеязыческим.
- ⁶⁰⁴ - Sozom. Н. Е. VII, 7, 8; Socr. Н. Е. V, 8, 10; Mansi Op. cit. III, p. 558.
- ⁶⁰⁵ - Sozom. Н. Е. VII, 8; Theod. Н. Е. V, 23.
- ⁶⁰⁶ - Cod. Theod. XVI, II, 25–28; XVI, III, 1–2.
- ⁶⁰⁷ - Sozom. Н. Е. VII, 15.
- ⁶⁰⁸ - Cod. Theod. XVI, 1, 2, 3.
- ⁶⁰⁹ - Migne. De se ipso (s. gr.) t. 37, p. 1118.
- ⁶¹⁰ - Ibidem, p. 1119.
- ⁶¹¹ - Mansi. Collectio sacrorum conciliorum, t. III, p. 558.
- ⁶¹² - Подробно об этом см.: Пр. Гидулянов. Op. cit. стр. 433.
- ⁶¹³ - Cod. Theod. XVI, 1, 2.
- ⁶¹⁴ - В своих местах мы будем отмечать те эдикты, которые обязаны своим появлением в большой мере влиянию, часто исключительному, представителей Церкви.
- ⁶¹⁵ - Sermo contra Auxentium § 36. Migne s. l. t. XVI.
- ⁶¹⁶ - Факт этот Амвросий передает в Ер. 40. Migne s. l. XVI.

⁶¹⁷ - Ep. 40, § II: “quid igitur est amplius disciplinae species, an causa religionis?”. Cp. Athanasiades Op. cit. s. 38; Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 169–171.

⁶¹⁸ - Ambr. Ep. 40 § 27. Migne s. I. t. XVI.

⁶¹⁹ - Ibidem. Ep. 41.

⁶²⁰ - Theod. H. E. V, 18; Sozom. H. E. VII, 25; Cedreni H. Comp. p. 556; Chronique de Michel le Syrien, VII, 8; Theophan. Cron. p. 62. Хотя рассказ Феодорита, как и многое у него, носит несколько легендарный характер в деталях, но, воспроизводя их, мы не имеем в виду отстаивать их историческую достоверность, а пользуемся только как материалом для большей полноты картины.

⁶²¹ - Theod. H. E. V, 18. Если и различал Феодосий обязанности иерея и царя, то настолько смутно, что несколько ниже, свидетельствует сам Феодорит, Амвросию пришлось снова преподать наставление царю.

⁶²² - Theod. H. E. V, 18.

⁶²³ - Athanasiades Op. cit. s. 42. Cp. Herzog Real-Encyklopädie, t. 15, s. 412.

⁶²⁴ - “На наш взгляд, говорит Шлоссер (Всемирная История, т. II, СПб, 1861–1862), и епископ и император играли здесь заранее придуманные роли: Амвросий – роль Нафана, а Феодосий – роль Давида. Впрочем древние историки смотрели на это совершенно иначе, на что они, конечно, имели полное право”. Мы добавим, что Феодосию отчасти не было расчета на чужбине сражаться с посягательством Амвросия на его авторитет.

⁶²⁵ - Theod. V, 2 приписывает этот эдикт Грациану, что совершенно ложно. В пользу этого говорят: 1) Надпись закона; 2) Место и дата; 3) Порча закона – у Феодорита; 4) Скорее связь его с 25, lib. XVI, II.

⁶²⁶ - Sozom. H. E. VII, 4.

⁶²⁷ - Выражения этого мы не переводим потому, что оно представляет собою специальный термин.

⁶²⁸ - Понятие *infamia* в приложении к еретикам было употреблено еще Константином В. (Socr. 1, 9). На языке вообще

римского права оно означало потерю гражданского права чести (Mommсен Op. cit. s. 494).

⁶²⁹ - Буквально это место может быть переведено так: “наказавши сначала божественно, потом должно покарать мщением нашего духа, какое мы примем на основании небесного определения” – формула.

⁶³⁰ - Cod. Theod. XVI, 1, 2: Cuntos populos, quos clementiae nostrae temperamentum (разночтение по изданию Моммзена, а в др. изданиях – temperantum), in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili majestate et sub pia trinitate credamus. § 1. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen jubeamus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque judicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divinum primum vindicta, post etiam motus (animi – у некот.) nostri, quem ex coelesti arbitrio sumpserimus ultione plectendos.

⁶³¹ - Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte II, s. 264. Freiburg und Leipzig 1894; Herzog. Real-Encyklopädie, t. 15, s. 409; Tillemont, Op. cit. V, 2, p. 458; примечания Готофреда к закону; Baronii Annales ecclesiastici V (1866): “auream sanctionem piūque et salutare edictum”.

⁶³² - Richter. Das Westromische Reich. Berlin 1865, s. 528. Guldenpenning und Ifland (Op. cit. 76) не соглашается с Рихтером, но не совсем доказательно. Именно он допускает прямо фанатичное влияние Асхолия на Феодосия, но в это же время не хочет видеть в эдикте выражения фанатизма. Это уже логически непоследовательно.

⁶³³ - Op. cit. Or. XIX, XXXIV (Ed. cit.).

⁶³⁴ - Op. cit. p. 659–660.

⁶³⁵ - Socr. V, 20.

⁶³⁶ - Moeller. Lehrbuch der Kirchengeschichte, s. 517. Freiburg 1897.

⁶³⁷ - Op. cit. 67–68. Cp. Athanasiades Op. cit. s. 19; Stuffken Op. cit. p. 136.

⁶³⁸ - Примечания к Cod. Theod. XVI, I, 2.

⁶³⁹ - Athanasiades, Op. cit. s. 19. Cp. Broglie Op. cit. VI, p. 365.

⁶⁴⁰ - Cp. Sesan, Op. cit. s. 317.

⁶⁴¹ - Op. cit. s. 597.

⁶⁴² - При анализе эдикта мы пользовались важными примечаниями Готофреда.

⁶⁴³ - Готофред думает, что здесь просто пропущено ad Eutropium. Действительно, Cod. Just. (IX, XXIX, I) сохранил этот эдикт в извлечении (данные – одна и та же дата у того и у другого), но с надписанием ad Eutropium. Возражать против пропуска трудно, но надпись к народу Константинополя “нужно заметить, нисколько не портит дела, а даже более подходит”. За последнюю надпись стоит и Тильмон (Op. cit. V, 2, p. 459).

⁶⁴⁴ - Sozom. VII.

⁶⁴⁵ - Примечание Готофреда. Cp. Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 77; Tillemont, Op. cit. V, 2, p. 459; Гидулянов, Op. cit. стр. 474.

⁶⁴⁶ - Ambros. Ep. XXII Migne s. I. XVI.

⁶⁴⁷ - Schiller, Op. cit. b. II, s. 425.

⁶⁴⁸ - Chastel, Op. cit. t. II, p. 109.

⁶⁴⁹ - См. примеч. Готофреда. Подобное вероучение Феодосий предлагает в законах XVI, I, 3; XVI, V, 6.

⁶⁵⁰ - Broglie, Op. cit. VI, p. 364.

⁶⁵¹ - Лебедев, Op. cit. стр. 37–38.

⁶⁵² - Напр., Василий Великий. Migne s. gr. t. 32 Ep. XC, p. 472–476.

⁶⁵³ - Sozom. H. E. VI, 19.

⁶⁵⁴ - Theod. H. E. II, 22; V, 10.

⁶⁵⁵ - Ibidem V, 2.

⁶⁵⁶ - Ibidem V, 3.

⁶⁵⁷ - Langen, Op. cit. s. 552. Cp. Rade, Op. cit. s. 57–58.

⁶⁵⁸ - Ibidem, s. 558.

⁶⁵⁹ - Theod. H. E. V, 9.

⁶⁶⁰ - Rade (Op. cit. s. 72) говорит, что общение с еп.

Дамасом для Феодосия не было необходимым условием признания епископа или общества ортодоксальным, но только связь Асхолия с Дамасом выдвинула последнего в круге восточных епископов. И это вполне справедливо: в следующем эдикте (XVI, I, 3) Феодосий не упоминает уже Дамаса.

⁶⁶¹ - Sade, Op. cit. s. 72.

⁶⁶² - Sozom. H. E. VI, 19.

⁶⁶³ - Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients. Münster 1901, s. 199–200.

⁶⁶⁴ - Отчасти можно видеть намек на применение эдикта в словах Григория Б., обращенных к арианам: “стояли ли мы с ревностью за какой-нибудь нарушенный царский указ?” (Творения, ч. III, стр. 145. Москва, 1889. Migne ser. gr. t. XXXVI, Orat. XXXIII, с. 13, p. 232).

⁶⁶⁵ - Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 78.

⁶⁶⁶ - Терновский (Op. cit. стр. 124 примеч.) передает это место так: “чтобы в настоящее время воздать арианам равную мерю за их прежния притеснения”.

⁶⁶⁷ - Творения. Русск. пер., ч. VI, стр. 41–42. Москва, 1889. Migne s. gr. t. XXXVII, De se ipso, p. 1117.

⁶⁶⁸ - Harnack-Hauck. Real-Encyklopädie, 3 aufl., b. II. Art Arianismus, s. 42.

⁶⁶⁹ - Montaut. Revus critique de quelques questions historiques se rapportant a saint Gregoire de Nazianze et à son siecle. Paris 1878, p. 105.

⁶⁷⁰ - Loening, Op. cit. s. 66.

⁶⁷¹ - Socr. H. E. V, 7; Theod. H. E., 6. Mansi. Collectio sacrorum conciliorum, III, p. 630; Ambros. Ep. XVI, § 1. Migne s. l. v. XVI.

⁶⁷² - Athanasiades, Op. cit. s. 34.

⁶⁷³ - Лашкарев. Отношение римского государства к религии (Тр. К. Дух. Акад., 1876 г., IV, стр. 459–460).

⁶⁷⁴ - Schiller, Op. cit. II, s. 424.

⁶⁷⁵ - Hefele. Conciliengeschichte, b. II, s. 2. Arnheim, 1856.

⁶⁷⁶ - Подробно об этом см.: Проф. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906, стр. 275 и сл., 411 и сл.

⁶⁷⁷ - Op. cit. ч. III, стр. 232–233.

⁶⁷⁸ - Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte, v. II, s. 266. Ср. Hertzog. Real-Encyklopädie, v. XI, s. 17. Leipzig, 1902.

⁶⁷⁹ - Hertzog, Op. cit. s. 17. По мнению Гарнака, собор был составлен из Фракийских, Малоазийских и Сирских епископов. Действительно Египетские епископы сначала не были приглашены, а потом были вызваны в качестве резерва.

⁶⁸⁰ - Такую формальную или лучше сказать количественную точку зрения на собор Гидулянов (Восточные патриархи в период четырех первых вселенских соборов. Ярославль, 1908, стр. 66–57) справедливо считает малоценной: дело не в количестве представителей на соборе со всех частей церкви, а в признании постановлений собора всилу рецензии, свободного одобрения со стороны церкви. “Этим и объясняется, – говорит он, – почему соборы, которые были собраны как вселенские, и во всех отношениях уподоблялись прочим вселенским соборам и, напротив, соборы, созданные не со всех частей церкви чрез всеобщее признание получили значение вселенских (стр. 67). С этой точки зрения бесспорно собор 381 г. вполне заслуживает имени “вселенского”.

⁶⁸¹ - Так называют его монофизиты Александрийской церкви в своем послании к императору Льву (457–474): “synodum centum quinquaginta nescimus”. (Деяния вселенских соборов, т. 4, стр. 493. Казань, 1859–1875. Mansi. Op. cit. t. VII, p. 537).

⁶⁸² - Broglie (L’église et l’empire Romain au IV siècle. Troisième partie. Valentinien et Théodose. Paris 1887, p. 455, примеч. 1) считает вопрос, как хронологически постепенно собор 381 года становился вселенским, одним из самых спорных. Точная датировка, несомненно, за отсутствием данных совершенно немыслима, а потому время обычно указывается приблизительное. В вопросе, как постепенно собор 381 года

получил значение вселенского, мы ограничимся общими штрихами, руководясь целью только показать, что собор 381 года получил титул вселенского не сразу. Подробно и всесторонне этот вопрос обследован проф. Лебедевым в его докторской диссертации “Вселенские соборы в эпоху IV и V веков”.

⁶⁸³ - Theodor. H. E. V, 9.

⁶⁸⁴ - Mansi. *Collectio sacrorum conciliorum*, t. V, p. 538. Ср. p. 688.

⁶⁸⁵ - Ibidem, 6, 643.

⁶⁸⁶ - Ibidem, t. VI, p. 651.

⁶⁸⁷ - Деяния вселенских соборов. Т. III, стр. 413. Mansi. *Op. cit.* t. VI, p. 958.

⁶⁸⁸ - Ibidem, IV, 643–644.

⁶⁸⁹ - Ibidem, IV, 405, 407 и т. д. Mansi. *Op. cit.* t. VII, p. 475 et sq.

⁶⁹⁰ - Говоря так, мы имеем в виду и все постановления собора 381 г. Что же касается символа, то он уже был принят Западом в V в. как символ вселенский (Mansi. *Op. cit.* VII, 9–12). Подробно см.: Спасский, *Op. cit.* примеч. 3, стр. 628–629.

⁶⁹¹ - Д. Всел. Соб. IV, стр. 356–383, Mansi, *Op. cit.* VII, p. 426–447.

⁶⁹² - Mansi, *Op. cit.* VI, p. 203.

⁶⁹³ - Hefele. *Conciliengeschichte*, B. II, s. 32. Arnheim, 1856.

⁶⁹⁴ - Ibidem, II, s. 32. Ср. Harnack. *Op. cit.* II, s. 266.

⁶⁹⁵ - К этим недостаткам можно присоединить и еще один, который отмечает Иванцов-Платонов (Религиозное движение на христианском Востоке в IV и V вв., стр. 212, Москва, 1881), что история второго вселенского собора еще требует для себя такой обстоятельной обработки, какой доселе не было ни у нас, ни в западной литературе. Правда, мысль эта была высказана много лет тому назад, но и до сих пор она носит в себе долю правды. Специальных исследований о соборе нет, хотя о соборе написано в общем достаточно, но каждый исследователь касается только одной какой-нибудь стороны собора. До сих

пор, напр., нет исследования, которое бы занялось специальной разработкой внешней стороны собора – его конструкции, распорядка занятий и т. п.

⁶⁹⁶ - Так Гефеле (Op. cit. II, 12); Loofs (R. E. II, s. 43. 1897, Art. Arianismus); Rauschen (Op. cit. s. 102); Проф. Спасский (Op. cit. стр. 575–576) считают эти каноны подозрительными, тогда как Гидулянов (Op. cit. стр. 511–515), на основании сирийской рукописи, доказывает принадлежность 5-го и 6-го канонов именно II вселенскому собору и только 7-й канон оставляет как бы вне пространства и времени.

⁶⁹⁷ - Loofs. Arianismus (R. E. II, s. 44). Cp. Broglie, Op. cit. VI, p. 424.

⁶⁹⁸ - Theod. H. E. V, 9. Cp. Mansi, Op. cit., III, 558. В первом документе этот декрет называется τόμος, а во втором – σύντομοι ὅροι.

⁶⁹⁹ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 576.

⁷⁰⁰ - Гидулянов. Op. cit. стр. 484.

⁷⁰¹ - Broglie (Op. cit. p. 455, примеч. I) видимо склоняется к подобному воззрению: “собор, – говорит он, – был исключительно восточный и имел в виду установить суждение о македонской ереси, не существовавшей на Западе”. Проф. Лебедев указывает две причины подобного взгляда: во-первых, факт появления македониан на соборе и, во-вторых, позднейшую мысль приписать собою определенную задачу (Op. cit. стр. 124, примеч. 30). С одним только нельзя согласиться замечанием проф. Лебедева, что вопрос о македонинанах был делом второстепенным. Если бы это было так, то не нужно было бы их приглашать на собор, а между тем, как видно из истории Сократа (5, 8), отцы собора очень хотели утановить единомыслие. Ср. Иванцов-Платонов. Религиозныя движения на востоке в IV и V вв., стр. 214–215. Ср. Еп. Иоанн (История вселенских соборов, стр. 45. Новочеркасск, 1896). Но мало того, вопрос о македонианах тесно примыкал к догматической стороне деятельности собора, а последняя, как известно, в учении о Св. Духе является кульминацонною точкою в истории тринитарных движений. Достигнуть примирения с

македонианами – это было равносильно одним ударом разрубить гордые узел и торжественно засвидетельствовать единосущие Св. Духа.

⁷⁰² - Socr. H. E. V, 8; Sozom. H. E. VII, 7. По Феодориту (V, 8), собор был созван с целью предупредить дальнейшее распространение вообще арианских плевел. Взгляд Сократа и Созомена проводят историки: Hefele (Op. cit. II, s. 3), Guldenpenning (Op. cit. s. 103), Athanasiades (Op. cit. s. 23). Cp. Flechier (Op. cit. p. 94–95); Παππαρρηγοποίου. Ἱστορία τοῦ ἐλληνικοῦ ἔθνους. Ἐν Αθήναις (1865, t. II, p. 680); Nicephori Callisti, c. X (Migne s. gr. CXLVI). Montaut (Op. cit. 150) определенно насчитывает четыре задачи: 1) Утверждение анафематств, провозглашенных уже против аполлинариан; 2) Рассуждение о македонианской ереси; 3) Насаждение мира в Антиохии; 4) Назначение епископа в Константинополь. Более узкую точку зрения на цель Собора проводит Ullman (Gregorius von Nazianze der Theologe. Gotha, 1866), который видит ее в желании Феодосия санкционировать эдикт 381 года 10 января чрез возобновление и дополнение древнего символа (s. 163).

⁷⁰³ - Mansi, Op. cit. III, p. 558.

⁷⁰⁴ - Проф. Спасский, Op. cit. стр. 275.

⁷⁰⁵ - Athanasiades, Op. cit. s. I.

⁷⁰⁶ - Athanasiades, Op. cit. s. 1–2. Cp. Benoit. Saint Gregoire de Nazianze. Paris, 1874. Vol. II, p. 9.

⁷⁰⁷ - Василий В. Творения, ч. VII, Ep. 183 (191), стр. 31 (Сергиев П., 1892). Migne ser. gr. t. 32, Ep. CXCI, p. 702.

⁷⁰⁸ - Василий В. Творения, ч. VI, стр. 61. Ep. 25; стр. 118. Cp. 51 и т. д. Migne ser. gr. t. 32. Ep. XXV, p. 298–302, Ep. LI, p. 387.

⁷⁰⁹ - Подробно об образовании ново-никейской партии, которую некоторые называют еще младо-никейской, см.: Проф. Спасский (Op. cit. стр. 484–492).

⁷¹⁰ - Феодорит (H. E. V, 7) в числе причин, способствовавших распространению арианской ереси, прямо указывает на слабость Констанция и нечестие Валента.

⁷¹¹ - Socr. H. E. V, 2.

⁷¹² - Так, павлиниане понимали ὁμοούσιος в староникейском смысле, т. е. μία ὑπόστασις ἡ οὐσία, а мелетиане допускали учение о τρεῖς ὑποστάσεις. См. Art. Meletius (Real Encykl. B. XII, Leipzig, 1903, s. 555), ср. Проф. Спасский (Op. cit. стр. 442–450) – подробно об образовании антиохийской схизмы.

⁷¹³ - Theod. H. E. V, 5.

⁷¹⁴ - Проф. Лебедев, Op. cit. стр. 125.

⁷¹⁵ - Art. Meletius (Real-Encykl. XII, s. 553). Ср. Socr. II, 44; Sozom. H. E. IV, 28; Socr. III, 25; Sozom. VI, 4.

⁷¹⁶ - Творения, ч. 6. Ep. 67, стр. 144. Migne s. gr. t. 32, Ep. LVII, p. 425; Theod. H. E. III, 5.

⁷¹⁷ - Socr. H. E. III, 5.

⁷¹⁸ - Sozom. III, 11.

⁷¹⁹ - Lübeck. Kirchengeschichtliche Studien, B. V, Heft IV: Reichseinteilung und Kirchliche Hierarchie des Orients. Ed. Münster, 1901, s. 199. Ср. Cavallera. Le schisme d' Antioche. Paris, 1905, s. 228.

⁷²⁰ - Lübeck, Op. cit. s. 178.

⁷²¹ - Loofs. Art. Meletius (R. E. XII, s. 556).

⁷²² - Об этом подробнее – ниже.

⁷²³ - Socr. H. E. V, 6.

⁷²⁴ - Творения, ч. VI, ср. 90 стр. 170. Migne s. gr. t. 32, Ep. XC, p. 473.

⁷²⁵ - Ibidem, ч. VI, ср. 92 стр. 185. Migne s. gv. t. 32. Ep. XCII, p. 481.

⁷²⁶ - Необходимо здесь заметить, что целый ряд соборов, возникших на востоке после Никейского собора, говорит ясно за те надежды, какие пастыри церкви и народ возлагали на собор как средство при врачевании церковных дел. Мало того, еще при Констанции была попытка созвать настоящий вселенский собор, но она, как известно, окончилась неудачно, вследствие полной раздельности интересов в церкви. См. Проф. Спасский, Op. cit. стр. 390 и сл.

⁷²⁷ - Василий В. Творения, ч. VI, ср. 92 стр. 184. Migne s. gr. t. 32, Ep. XCII, p. 481.

⁷²⁸ - От 372 года и до 381 можно насчитать несколько попыток обращения Востока к Западу: в 372 году, 376 г. и т. д. См. Langen, *Op. cit.* s. 520–529; 545–547. К Римской церкви обращалась Антиохийская церковь за разрешением своих несогласий.

⁷²⁹ - Langen *Op. cit.* s. 521.

⁷³⁰ - Василий В. Творения, ч. VII, Ep. 243 (235). Migne s. gr. t. 32 Ep. CCXLIII, p. 902 sq.

⁷³¹ - Ibidem, ч. VII, Ep. 263 стр. 211–215. Migne s. gr. t. 32 Ep. CCLXIII, p. 975 sq.

⁷³² - Broglie *Op. cit.* partie III, VI, Paris, 1868, p. 35.

⁷³³ - Benoit (*Op. cit.* II, p. 140) намекает на эту мысль.

⁷³⁴ - Проф. Спасский *Op. cit.* стр. 414.

⁷³⁵ - Ibidem, стр. 415.

⁷³⁶ - По мнению Broglie, будущему успешному течению собора еще много способствовали речи Григория Богослова, в которых он, пользуясь прерогативами своего титула, призывал народ к мирному разрешению религиозных вопросов и старался подготовить умы к собору (*Op. cit.* p. 418).

⁷³⁷ - Socr. V, 8; Sozom. VII, 7; Theodor (V, 5 и 6) вводит несколько иной оттенок: “царь приказал”.

⁷³⁸ - Mansi, *Op. cit.* t. III, p. 558.

⁷³⁹ - Baronii *Annal. ecclesiastici* vol. p. 499. Эту же мысль довольно настойчиво проводит Riffel (*Geschichtliche Darstellungen der Verhältniss zwischen Kirche und Staat*, s. 327. Mainz, 1876).

⁷⁴⁰ - Rauschen, *Op. cit.* s. 95 anm. 6.

⁷⁴¹ - Harduini *Acta conciliorum*, t. III, p. 1419. Parisiis 1715–1725.

⁷⁴² - Hebele, *Op. cit.* B. II, s. 4.

⁷⁴³ - Ibidem, s. 3–4.

⁷⁴⁴ - *Op. cit.* s. 96.

⁷⁴⁵ - *Op. cit.* p. 144.

⁷⁴⁶ - Migne ser. lat. XIII, Ep. V: *cognovi depositum esse Constantinopol, concilium fieri debere*. Несколько иначе

рассуждает Бенуа (Op. cit. II, p. 140). Он говорит, что возможно, под влиянием Асхолия, Феодосий решил осуществить проект Собора. Папа и Григорий Б. одобрили эту мысль. Данных для этой возможности нет никаких, но влияние Асхолия, правда, несколько не противоречит истории.

⁷⁴⁷ - Mansi Op. cit. t. III, p. 623–624. По мнению Раде (Op. cit. s. 64 anm. 2), письмо направлено именно к Феодосию. Наоборот, Раушен (Op. cit. s. 105, anm.), на основании сличения § 1 этого письма с § 1 письма Sanctum, относит Quam libet к Грациану. Необходимо заметить, что в заглавии письма стоит и имя Феодосия, так как в то время акты обычно адресовались ко всем императорам. Содержание, исключительно трактующее о делах Восточной Церкви, делает более естественным мнение Раде, хотя возможно, что письмо было первоначально послано Грациану, который был только передаточной инстанцией.

⁷⁴⁸ - Акты Аквилейского собора носят дату – август или сентябрь 381 г., которая справедливо оспаривается по отношению к письму “Quam libet”. Вопрос, когда же было написано это письмо, учеными трактуется различно, хотя имеет то общее, что письмо считается написанным до второго вселенского собора. Так, Раде (Op. cit. s. 63–67 и 122) датирует письмо Quam libet сентябрем или вообще концом 380 года. Основания для этого следующие: 1) Отцы ничего не знают о вселенском соборе; 2) Упоминается Тимофей Александрийский, а он наследовал Петру, который был еще живым при издании эдикта 27 февраля 380 года (по Раде, Петр умер вскоре после 27 февраля 380 года – s. 122 anm. I); 3) Письмо рисует состояние церкви, как оно исторически было только в 380 г. Мнению Раде следует и проф. Спасский (Op. cit. стр. 629–630, пр. I). Наоборот, Лоofs (Art. Arianismus Real-Encykl. II), считая дату письма – сентябрь 381 г., согласно Раде, совершенно немыслимой, не допускает в то же время, чтобы стоящие во главе актов имена консулов относились к позднешему времени. Что письмо Quam libet было написано до собора 381 г., это несомненно подтверждает письмо Sanctum. С другой стороны, письмо Quam libet знает об изгнании Демофила, что случилось в конце ноября 380 г. после входа Феодосия в

Константинополь (вход был совершен в ноябре 16–24 380 г. Ср. Socr. H. E. V, 7 и выше – стр. 42 пр. 4). Отсюда Loofs полагает, что Аквилейский собор состоялся весной 381 г. Равным образом Cavallera (Op. cit. Note H., p. 234) замечает, что мало погрешают против истины те, кто помещает письмо Quam libet в начале 381 г. Мнению Loofs и Cavallera следует Гидулянов (Op. cit. стр. 482–483). Rauschen (Op. cit. 105, anm. 7), считая последнюю дату более достоверной, аргументировал ее на следующих достаточно веских основаниях, указывающих на пробелы в аргументации Раде: 1) Выражение письма Quam libet: “In orientalibus autem partibus cognovimus quidem summo gaudio atque laetitia eiectis arianis, qui ecclesias violenter invaserant sacra dei templa per solos catholicos frequentari” по времени нельзя считать действительным до 10 января 381 г., когда был отдан приказ передать все церкви православным, так как эдикт 28 февраля 380 г. имел значение только программы и не сопровождался никакими практическими последствиями для Константинополя; 2) Тимофей Ал. наследовал Петру, который умер в начале 381 г. (подробно об этом см. Rauschen Op. cit. s. 116–117. Anm. 8). Ср. Goyau Chronologie de l’empire romaine, Paris, 1891, p. 569; Tillemont Memoires pour servir à l’histoire ecclesiastique des six premiers siecls, Paris, 1693, v. VI, 801 note 101. Спрашивается, какую из двух дат письма Quam libet следует признавать наиболее достоверной? Спешим оговориться, что письмо Quam libet не может быть датировано точно, а только приблизительно, так как единственным основанием для датировки письма является его содержание. Вот почему аргументация Раде и Раушена, и пр. может быть признана только относительно сильной. Нам же представляется более вероятным относить Quam libet к началу 381 г. на следующем простом основании. Quam libet знает об изгнании Демофила и торжестве никейства. Это произошло, несомненно, 26 ноября 381 г., о чем было уже замечено. Отсюда, чтобы отцы Аквилейского собора могли получить сведения о событиях в Константинополе и высказать свое мнение по поводу их, должно было пройти довольно много времени при тогдашних способах сообщения. Вот почему нам кажется более

справедливым допустить, что письмо падает на время между концом 380 г. и началом 381 г. Получено же было письмо в Константинополе, вероятнее всего, или незадолго до собора, или даже в начале собора.

⁷⁴⁹ - Гидулянов *Op. cit.* стр. 483.

⁷⁵⁰ - Mansi *Op. cit.* III, p. 624. В послании Константинопольского собора 382 г. к Римской церкви встречается такое выражение: “ведь и в Константинополь собрались мы единственно по случаю прошлогодней грамоты, которую ваша честь после Аквилейского собора прислала к Боголюбивейшему царю Феодосию” (Theod. V, 9). Некоторые видят здесь указание на созыв собора 381 г. Дамасом, что отрицает Гефеле (*Op. cit.* II, s. 3). Заметим, что это место послания относительно темное: Гефеле относит его к письму, которое вызвало собор 381 г. Судя по контексту речи, это исторически вполне справедливо.

⁷⁵¹ - Art. Arianismus (Real-Encykl. II, s. 43).

⁷⁵² - Ibidem.

⁷⁵³ - Вселенские соборы, говорит Гидулянов (*Op. cit.* стр. 79–82), – создание не какого-либо епископа, но римской императорской власти. Без содействия императора не мог бы состояться ни один вселенский собор. Почему? Все древние соборы падали на глубоко возмущенное время. Кто мог при таких обстоятельствах созвать епископов на собор? Папа был не в состоянии. Хотя ему и принадлежало первое по чести место в церкви, но он не обладал таким авторитетом, чтобы сделать такой властный клич. Затем в делах Востока, от которых Папа стоял далеко, слово его не могло иметь настоящего веса. Созыв Собора поэтому должен был исходить от такого учреждения, которое обладало авторитетом и надлежащею силою. Само собою понятно, что такую силу и представлял только один император.

⁷⁵⁴ - Socr. H. E. V, 8. Cp. Cod. Theod. XVI, I, 3.

⁷⁵⁵ - Творения, т. IV, Orat. 42, стр. 26 (M. 1889) Migne s. gr. t. XXXVI, Orat. 42, p. 469.

⁷⁵⁶ - По установившейся традиции императоры обычно считали своим правом и обязанностью руководить Соборами. Делалось это или лично, или чрез особо назначенных доверенных лиц-комиссаров. Причина этого понятна: совместным обсуждением желали достигнуть гармонии между епископами и миром и тем избежать ненужного трения. См. Гидулянов, *Op. cit.* стр. 83.

⁷⁵⁷ - *Socr. H. E. V, 8.*

⁷⁵⁸ - *Sozom. H. E. VII, 7–8.*

⁷⁵⁹ - Broglie (*Op. cit. troisieme part. VI, p. 434*) полагает, что на соборе Феодосий сам не присутствовал и не имел своего представителя. Если же он отрядил на собор несколько офицеров, то это было единственно с целью установить порядок, а самому императору принадлежала пассивная роль, так как ни один историк не делает никакого подозрения. Заметим, во-первых, что историки и не могли сделать такого подозрения и даже намек, потому что участие императора на соборе уже было освящено традицией и стало обычным правом, во-вторых, Broglie свидетельствует на той же самой странице своего сочинения, что епископы с недоразумениями обращались к Феодосию и что последним был издан специально закон по этому поводу (*C. Theod. XI, XXXIX, 9*), т. е. говорит против самого себя.

⁷⁶⁰ - *Socr. H. E. V, 8; Sozom. H. E. VII, 7; Theod. H. E. V, 7.* На основании канонических сборников Приски и Дионисия Малого, в которых находятся подписи под канонами собора 381 г., число участников последнего устанавливается в 147. Tillemont (*Memoires IX, Bruxelles 1715. Notes XLII sur Saint Gregoire*) и Rauschen (*Op. cit. s. 96–97*) справедливо заподозревают испорченность текста. Как имена стоят теперь в списке, так они не могли первоначально находиться под канонами. В пользу этого говорят следующие соображения: 1) Григорий Б. упоминается как епископ Назианза; 2) Существует подпись Мелетия Антиохийского, хотя он при подписании канонов был уже мертв; 3) Отсутствуют подписи Асхолия Фессалоникийского и Петра Севастийского, брата Василия В., тогда как несомненно, что они были на соборе и принимали участие в его решениях

(Socr. V, 8; Theod. V, 8). Таким образом, список не полон и не точен. Сюда еще необходимо прибавить, что самые имена епископов в списке сохранились в искаженном виде. Спрашивается, какое же число следует считать более достоверным – 147 или 150? Как выше было замечено, в подписях – одна лишняя, а двух не хватает. Отсюда, уже число 147 нужно исправить в 148. Но и этого мало. Восстановить точное число участников собора невозможно, но возможно приблизиться к нему путем сличения списка подписей с эдиктом Феодосия (XVI, 1, 3), с подписями под завещанием Григория Б., которое было написано во время соборных заседаний (Tillemont Memoires IX, Notes XLIX sur Saint Gregoire), что до сих пор еще никем не было использовано. Сличение дает такие результаты. Эдикт Феодосия устанавливает правильные имена епископов – Теренция Скифского и Мармария Маркианополитанского. Завещание Григория Б. (Exemplum testamenti Opera omnia v. II, p. 201–204. Ed. Parisiis 1840) подписано восемью лицами, между которыми – шесть епископов, один пресвитер и один лектор. Замечательно, что имена пяти епископов (Амфилохия Иконийского, Оптимы Антиохийского, Феодосия, еп. Иды, Илария Исаврии и Фемистия, еп. Адрианополя) одинаково встречаются и в соборных подписях. Судя по этому, в составлении и подписании завещания принимали участие епископы, присутствовавшие на соборе. Отсюда и шестой епископ – Феодул Апамеи, имени которого нет в соборных актах, но который подписал завещание Григория Б., можно думать также присутствовал на соборе. Что же касается пресвитера Кледония из Иконии и Иоанна – лектора и нотариуса Назианской церкви, подписавших завещание, то вопрос о присутствии их на соборе остается открытым. Но самое присутствие их в Константинополе во время собора, затем участие на соборе и иных пресвитеров и даже одного лектора, как свидетельствуют подписи, говорят за вероятную возможность присутствия на соборе Кледония и Иоанна. Отсюда, сделав прибавку к подписям, мы получим уже число более 150.[^]Tillemont (Op. cit. Notes XLII), по-видимому, готов еще более увеличить число епископов, делая такое замечание:

“трудно допустить, говорит он, чтобы Тимофей прибыл в сопровождении только одного епископа Доротея”. А если так, то несомненно, что число присутствовавших на соборе было более 150. Во всяком случае нельзя считать цифру 147 точной: членов собора в разное время могло быть больше и меньше.⁷⁶¹ Из провинций, епископы которых присутствовали на соборе, останавливает внимание название одной, а именно провинции “Spania”. Под этим именем нужно разумеать провинцию, которая лежала севернее Евксинского понта и которая иначе называлась Τεόωνοι. См. *Notitia dignitatum*. Ed. Böcking I, 222. Bonnae 1839–1853.

⁷⁶¹ - Н. Е. V, 6–7.

⁷⁶² - Творения, ч. VI, стр. 47. *De se ipso*. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1134.

⁷⁶³ - Rauschen, *Op. cit.* s. 96.

⁷⁶⁴ - Творения, ч. VI, стр. 56. *De se ipso*. Migne ser. gr. t. XXXVII, p. 1155.

⁷⁶⁵ - Baronii. *Annales ecclesiastici*, 1866, t. V, p. 467. Ср. Rauschen *Op. cit.* s. 96. По другим предположениям (Tillemont *Memoires IX*, Notes XLIII, Sur Saint Gregoire), египтяне не прибыли потому, что их задержала погода, а епископы Македонии – потому что они ожидали соответствующих распоряжений папы. Мнение Барония и Раушена, основанное на показаниях Григория Б., более соответствует пониманию истинного положения дел на Востоке. Наоборот, по мнению Гефеле (*Op. cit.* II, 4, anm. 2), епископы Македонии получили приглашение на собор раньше смерти Мелетия. Но уже из того, что они не вошли в число 150-ти, не дали своих подписей, следует, что появление их на соборе было чисто случайным.

⁷⁶⁶ - В древнем латинском издании канонов (Mansi, *Op. cit.* VI, p. 1176. *Prisca canonum editio latina*) упоминаются три легата: Пасхазий, Лупенций и Бонифаций. Но это видимо ошибка, так как легаты жили на 70 л. позже собора 381 г. Ср. Hefele. *Op. cit.* II, s. 3; Rade. *Op. cit.* s. 123. Montaut (*Op. cit.* p. 151) замечает, что Папа не послал легата как доказательство того, что он не сочувствовал Собору. Павлин – западник, отношения которого к

Риму сделали непопулярным, разделил участь Папы: и он не был приглашен.

⁷⁶⁷ - Н. Е. V, 6.

⁷⁶⁸ - Христ. Чтение, 1876, II, стр. 188.

⁷⁶⁹ - Василий В. Творения, ч. VII, Ер. 263, стр. 211–215.

Migne s. gr. t. 32. Ер. CCLXIII, p. 975 sq.

⁷⁷⁰ - Христ. Чтение, 1876, ч. II, стр. 188.

⁷⁷¹ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 574.

⁷⁷² - Творения, ч. VI, стр. 21. De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1063.

⁷⁷³ - Проф. Лебедев. Op. cit. стр. 127 прим. 49.

⁷⁷⁴ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 574 прим. 4.

⁷⁷⁵ - Harnack. Op. cit. В. II, s. 265. Раде (Op. cit. s. 121) проводит эту мысль, хотя и не отчетливо, как следовало бы ожидать. Ср. Христ. Чтение, 1876 г., II, стр. 188: здесь просто замечка, что Восток со сменой правительства мог надеяться управиться с еретиками собственными силами, но не сделано попыток выяснить оснований для этой надежды.

⁷⁷⁶ - Как действовали Феодосий и отцы в целях отделения Востока от Запада, мы подробнее познакомимся в следующей главе.

⁷⁷⁷ - Harnack. Op. cit. В. II, s. 265.

⁷⁷⁸ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 53, Migne. De se ipso s. gr. t. XXXVII, p. 1147.

⁷⁷⁹ - Н. Е. V, 8.

⁷⁸⁰ - VII, 7.

⁷⁸¹ - Op. cit. p. 213.

⁷⁸² - Broglie. Op. cit. Troisieme partie VI, p. 423. Ср. Проф. Спасский, Op. cit. стр. 576.

⁷⁸³ - По Сократу (V, 8) и Созомену (VII, 7) Мелетий прибыл раньше всех для поставления Григория Б. Но это свидетельство противоречит истине. Сам Григорий Б. утверждает, что он был поставлен Собором.

⁷⁸⁴ - Socr. Н. Е. V, 8; Theod. V, 8; Sozom. VII, 7.

⁷⁸⁵ - Socr. Н. Е. V, 8; Sozom. VII, 7. На основании подписей Собора Гидулянов определяет провинции, к которым принадлежали 36 македонских епископов, подведенных Сократом под общее имя “Геллеспонтских”, а именно: они были из Азии, Лидии, Карики, Фригии – Пакацианы и Геллеспонта. Подробно об этом см. Гидулянов. *Op. cit.* стр. 416–417.

⁷⁸⁶ - Творения, ч. VI, стр. 61. Migne s. gr. t. XXXVII De se ipso, p. 1247.

⁷⁸⁷ - Бенуа (*Op. cit.* II, p. 141) предполагает, что на Соборе были и аполлинариане, но только тайные, или, как выражается Montaut (*Op. cit.* p. 152), “аполлинарианство на соборе нашло себе только трусливые симпатии”.

⁷⁸⁸ - Н. Е. V, 6.

⁷⁸⁹ - Cavallera (*Op. cit.* p. 220), называя рассказ Феодорита легендой, ссылается на то, что она еще не существовала в 387 г., так как ни Иоанн Златоуст, ни Григорий Нисский ничего не знают о ней. Montaut (*Op. cit.* p. 151) считает рассказ Феодорита просто лицемерным.

⁷⁹⁰ - Loofs *Art Arianismus* R. E. II, s. 43.

⁷⁹¹ - Flechier (*Op. cit.* p. 96) полагает, что император хотел видеть Мелетия по причине той святой репутации, какою пользовался Мелетий на Востоке (одна причина). Ясно, что узнать о репутации Мелетия Феодосий мог только от лиц, расположенных к Мелетию.

⁷⁹² - Theod. Н. Е. V, 7.

⁷⁹³ - В пользу этого, по-видимому, говорит выражение подлинника (Theod. V, 7) “περὶ τῶν προκειμένων”.

⁷⁹⁴ - Творения, ч. VI, стр. 47–48. De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII p. 1134–1135.

⁷⁹⁵ - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 485 ср. Loofs. *Arianismus*, Real-Encykl. II, s. 43. Montaut (*Op. cit.* p. 151), отмечая отсутствие юридических прав для председательства Мелетия, предполагает, что Мелетий был сделан председателем потому, что он раньше переговорил или лучше вступил в союз с Григорием Б. и его сторонниками: Григорием Нисским, Петром Севастийским и Воспорием Колонийским. Насколько то

справедливо – вопрос открытый, но партийность выбора Мелетия в председатели ясна сама по себе.

⁷⁹⁶ - Van Espen высказывает особый взгляд. По его мнению, Мелетий председательствовал на предсоборных заседаниях епископов; всеобщий Собор состоялся под председательством Тимофея Ал., а Нектарий председательствовал в 382 г., см. Hefele Op. cit. B. II, s. 6, anmerk. I. Данных для этого воззрения нет никаких.

⁷⁹⁷ - Творения, ч. VI, стр. 54. De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1151.

⁷⁹⁸ - Н. Е. V, 8.

⁷⁹⁹ - Н. Е. VII, 7.

⁸⁰⁰ - Hefele, Op. cit. B. II, s. 5–6.

⁸⁰¹ - Rauschen. Op. cit. anm. 9, s. 97–98.

⁸⁰² - Вообще нужно заметить, что председательство на Вселенском Соборе было только почетным председательством. “Духовный председатель на вселенском соборе не имел никаких твердо установленных прав”, см. Гидулянов, Op. cit. стр. 78.

⁸⁰³ - Н. Е. V, 8.

⁸⁰⁴ - Творения, ч. VI, стр. 56. De se ipso. Migne s. gr. XXXVII, p. 1156. Вся горечь Григория Б. вылилась в вопросе о заместителе Мелетия. Неудачное выступление раздражило Григория Б. и он назвал Отцов Собора стадом галок, осами, гусями и т. п. См. ч. VI, стр. 53, 56, 66 и т. д. De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1146–1147, p. 1155, p. 1268.

⁸⁰⁵ - Творения, ч. VI, стр. 53. Migne s. gr. t. XXXVII, De se ipso, p. 1146.

⁸⁰⁶ - Migne s. gr. XXXVII, p. 1147.

⁸⁰⁷ - Творения, ч. VI, стр. 55. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1154. В другом месте Григорий Б. говорит еще сильнее: “я не буду, – замечает он, – заседать на собраниях гусей или журавлей, которые дерутся между собою без всякой причины, где раздор, где смятение” (ч. VI стр. 66). Migne s. gr. t. XXXVII, De se ipso, p. 1268.

⁸⁰⁸ - Cavallera. Op. cit. p. 220–221. Проф. Лебедев (Op. cit. стр. 128, прим. 51) и Иванцов-Платонов (Op. cit. стр. 216) проводят ту мысль, что не следует серьезным историкам составлять представление о характере совещаний Второго Вселенского Собора по тем резким отзывам о нем, какие встречаются в известном стихотворении Григория Б. о своей жизни. Некоторые историки, наоборот, защищают ценность показаний Григория Б. Montaut (Op. cit. p. 137–141) замечает, что чистота скорби Григория Б. гарантирует справедливость его слов. Бенуа (Op. cit. II p. 184) идет дальше и как на веский довод указывает на *argumentum e silentio*. Григорий Б. изливал свою желчь, а его противники молчали, не оправдывались и тем самым как бы санкционировали справедливость его упреков. Аргумент *e silentio*, по-видимому, столь убедительный, а на самом деле – очень шаткий и обоюдоострый, потому что всякий может объяснить молчание по-своему. Пользуясь тем же аргументом, легко сделать предположение, что, быть может, прозорливая осторожность руководила Отцами Собора, которые, не отвечая на нападки Григория Б., просто не хотели личному делу Григория Б. придавать общецерковного значения. Гиббон (Op. cit. t. III, стр. 234–235), считая справедливой характеристику Собора, как она дана Григорием Б., стоит еще на более шаткой почве. “Иной, – говорит он, – мог бы подумать, что это неблагоприятное изображение церковного собора нарисовано пристрастной рукою какого-нибудь упорного еретика или какого-нибудь зложелательного неверующего. Но это был один из самых благочестивых и самых красноречивых епископов того времени; это был сам Григорий Назианзин. Тот факт, – заключает свою тираду Гиббон, – что с ним обошлись грубо и неблагородно, нисколько не ослабляет доверия к его свидетельству, а напротив того еще с большею ясностью доказывает, каков был дух соборных совещаний”. Последний аргумент Гиббона именно ослабляет доверие к свидетельству Григория Б. Он красноречиво говорит, что Григорий Б. писал не как объективный наблюдатель, а как лицо, заинтересованное в направлении соборных дел и потерпевшее

от того же Собора. Отсюда, так или иначе он должен был оценивать все под углом своих воззрений.

⁸⁰⁹ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 48. De se ipso. Migne s. gr. XXXVII, p. 1135–1136.

⁸¹⁰ - В данном случае нам выгодно отметить именно эту привычку у пастырей, хотя последняя широко входила в содержание тогдашней жизни: спорами увлекались все – и мужчины, и женщины. В творениях Григория Б. и Григория Нисского можно найти достаточный материал по этому вопросу.

⁸¹¹ - Op. cit. ч. III, стр. 233.

⁸¹² - Историческую справку по этому вопросу дает Григорий Б. Так, он говорит о присутствии на Соборе 381 г. людей сомнительной веры, которые, держась середины, принимают всякое мнение, какое угодно властителю. Творения, ч. VI, стр. 53. Ср. еще стр. 71–72. Migne s. gr. t. XXXVII, De se ipso, p. 1148–1149. Ср. p. 1238–1239.

⁸¹³ - Masiu. Op. cit. III, p. 558.

⁸¹⁴ - Cavallera. Op. cit. p. 221; Benoit. Op. cit. II, p. 92, ср. p. 143; Broglie. Op. cit. VI, p. 427; Montaut. Op. cit. p. 151; Rauschen. Op. cit. s. 99; Flechier. Op. cit. p. 96; Παπαρρηγόπουλου. Op. cit. p. 680.

⁸¹⁵ - Loofs. Arianismus (R. E. II, 43); Проф. Спасский. Op. cit. стр. 576; Гидулянов. Op. cit. стр. 486 и др.

⁸¹⁶ - Мнение что Отцы Собора прежде всего вступили в переговоры с македонианами имеет отчасти следы в исторических документах. Так, Созомен (VII, 7) ставит во главу угла соборных заседаний переговоры с македонианами. Этой же системы распределения занятий держится и Сократ (V, 8), только с той разницею, что у него за попытку примирения с македонианами непосредственно следует рассказ об избрании Нектария (Феодорит ничего не знает о переговорах с македонианами). Сближение факта переговоров с македонианами с фактом избрания Нектария соответствовало бы более истине, чем свидетельство Созомена, если бы Сократ не опустил как промежуточную стадию дебатов о преемнике Мелетию. Попытки заключения догматической унии с

македонианами не могли, по-видимому, начаться ранее утверждения Григория Б. Раушен (Op. cit. s. 99) считает это фактом несомненным (ohne Zweifel) и до известной степени он прав. Ко времени Собора Константинопольская Церковь не имела еще de jure епископа, хотя de facto ею управлял Григорий Б., ставленник самого Феодосия. Оставить дело в таком неопределенном положении Отцы Собора не могли, так как этим самым они выразили бы неуважение к распоряжениям императора, которому они обязаны были и созывом Собора. Долг приличия, благодарности обязывал Отцов Собора отблагодарить императора, а это они могли сделать лучше всего подтверждением прав Григория Б. на константинопольскую кафедру. Наконец, как вопрос практический, утверждение Григория Б. было предметом первой важности: оно давало Собору представителя столицы и являлось внешним выражением солидарности Отцов Собора с политикой Феодосия. И если бы избрание Григория Б. совершилось не в самом начале Собора, то положение его на Соборе и в столице было бы крайне странным, как епископа без кафедры.

⁸¹⁷ - Sozom. VII, 2; Socr. V, 5.

⁸¹⁸ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 577.

⁸¹⁹ - Sozom. VII, 2.

⁸²⁰ - Ibidem.

⁸²¹ - Гидулянов. Op. cit. 418.

⁸²² - Socr. V, 8.

⁸²³ - Socr. H. E. IV, 12; Sozom. H. E. VI, 10.

⁸²⁴ - Сократ V, 8.

⁸²⁵ - Socr. V, 10; V, 23; Sozom. VIII, I.

⁸²⁶ - Ср. Проф. Спасский. Op. cit. стр. 577.

⁸²⁷ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 42–44. De se ipso. Migne s. gr. XXXVII, p. 1119–1124.

⁸²⁸ - Эта история подробно рассказана Григорием Б. в стих. De se ipso (ч. VI, 26 и сл. Migne s. gr. XXXVII, p. 1021 sq.) и в похвальной речи Ирону (ч. II, стр. 217–236). Orat. XXV, εἰς Ἡρώνα τὸν φιλόσοφον. Migne s. gr. t. XXXV, p. 1197 et. sq.

⁸²⁹ - Проф. Спасский. *Op. cit.* стр. 578.

⁸³⁰ - Григорий Б. Тв., ч. II, стр. 220. Migne s. gr. t. XXXV, p. 1201. Ср. Hieronimi De viris illustribus (Migne s. lat. XXIII, с. CXXVII). Григорий пресвитер, биограф Григория Б., называет Максима Циника: τὸ γένος Αἰγύπτιος, τὸν τρόπον βάρβαρος. Migne s. gr. XXXV, p. 280.

⁸³¹ - Sozom. H. E. VII, 9. Иероним свидетельствует (*Op. cit.* Migne s. l. XXIII, с. CXXVII), что Максим даже написал книгу против ариан и представил ее Грациану.

⁸³² - Ирон и Максим – одно и то же лицо, что видно из свидетельства Иеронима (De viris illustribus. Migne s. l. XXIII, с. CXVII), который в перечне творений Григория Б. говорит: “похвальное слово Максиму философу... имя которого в заглавии некоторые несправедливо заменили именем Герона”. “Но едва ли нужно предполагать, – замечает проф. Спасский (*Op. cit.* стр. 579 пр. 2), – намеренную подделку: вероятнее всего, что Максим носил два имени: латинское Максим и греческое Ирон”. Broglie (*Op. cit.* VI, p. 396) предполагает, что одно имя – очевидно то, которое Максим получил при рождении, а другое – при крещении: явление вполне естественное в IV в.

⁸³³ - Григорий Б. Тв. (Ср. II, стр. 217. Примечание (а) ч. VI, стр. 33. Migne s. gr. XXXVII, p. 1096. Пресвитер Григорий в биографии Григория Б. (Migne s. gr. XXXV, p. 280) утверждает, что Максим не был крещен, но даже предполагает, что он был священником. Данных для суждения об этом нет, но из того, что Максим носил длинные волосы, Бенуа (*Op. cit.* II, p. 83), по-видимому, справедливо отрицает факт священства: в эту эпоху, как известно, священникам запрещалось отращивать волосы.

⁸³⁴ - См. Ep. ad Maximum philos. Migne s. gr. t. XXV, p. 1035, 1038. От Василия сохранилось три письма: 9, 277, 301 (Твор., ч. VI, VII). Migne s. gr. t. 32, Ep. IX, p. 267, Ep. CCLXXVII, p. 1011, Ep. CCCI p. 1047.

⁸³⁵ - Art Arianismus (R. E. B. II, s. 42). Данные для суждения о нравственном образе Максима носят несколько иной характер. Так, Григорий Б. в одном случае называет Максима

наилучшим и превосходнейшим человеком, много распространяется о целомудрии его, воздержности (см. Творения, ч. II “Слово в похвалу философа Ирона” Migne s. gr. Orat XXV, t. XXXV, p. 1197); в другом случае делает прозрачные намеки на его худые дела, на его связь с какими-то девами (ч. VI, стр. 31–33. M. s. gr. t. 35, p. 1093–1096). Broglie (Op. cit. VI, p. 397) подозревает справедливость упреков в безнравственности Максима, о чем циркулировали довольно упорные слухи в обществе.

⁸³⁶ - Много интересного по этому вопросу дает Asmus в своей статье Gregorius Nazianz und seine Verhältniss zum Kynismus в Theolog. Studien und Kritiken, 1894, s. 314.

⁸³⁷ - Benoit. Op. cit. II, p. 84.

⁸³⁸ - Творения, ч. VI, стр. 32–33. De se ipso. Migne s. gr. XXXVII, p. 1096.

⁸³⁹ - Benoit. Op. cit. II, p. 84. Cp. Montaut. Op. cit. p. 106.

⁸⁴⁰ - Творения, ч. VI, стр. 28 De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1085.

⁸⁴¹ - Ibidem, стр. 28. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1085.

⁸⁴² - Ibidem, ч. II, стр. 217–236. Migne s. gr. t. XXXV, Orat. XXV, p. 1197 et. sq.

⁸⁴³ - Ibidem, ч. VI, стр. 32. De se ipso. Migne s. g. XXXVII, p. 1095.

⁸⁴⁴ - Montaut. Op. cit. p. 104.

⁸⁴⁵ - Cod. Theod. XVI, 1, 2.

⁸⁴⁶ - Lübeck. Op. cit. s. 200; cp. Montaut. Op. cit. p. 106 ; Ullman. Op. cit. s. 139; Проф. Спасский. Op. cit. стр. 580.

⁸⁴⁷ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 28. De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1086. Broglie (Op. cit. VI, p. 400) предполагает, что на сторону Максима должны были стать македониане и павлиниане, которые боялись, чтобы Григорий не воспротивился осуществлению их планов. Что Максим мог встретить поддержку со стороны павлиниан, это вполне понятно, ввиду тесной связи павлинианской партии с Александрией.

⁸⁴⁸ - Broglie. Op. cit. VI, p. 400.

⁸⁴⁹ - Григорий Б. отмечает любопытную черту: епископы александрийские говорили, что им так “приказано” (Тв., ч. VI, стр. 30, Migne s. gr. t. 37, p. 1091). Это как нельзя лучше подтверждает мысль, что Максим был только игрушкой в руках Александрии, которая увидела в Максиме человека, способного служить ее планам.

⁸⁵⁰ - Феодорит (V, 8) ошибочно приписывает посвящение Максима Тимофею Александрийскому. Или, – замечает Раушен (Op. cit. s. 75 anm. 6), – здесь Тимофей смешан с Петром, или Тимофей был среди египетских епископов, которые и посвятили Максима в Константинополе. Ср. Lübeck. Op. cit. s. 173. Ср. Проф. Спасский. Op. cit. стр. 581, прим. 2.

⁸⁵¹ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 30. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1091.

⁸⁵² - Творения, ч. VI, стр. 29. Migne s. gr. t. 37, p. 1089. Григорий Б. (Op. cit. стр. 30. Migne s. gr. t. 37, p. 1089) называет участие Петра Ал. делом темным, которое требует объяснения, но сам Григорий Б. не постарался проникнуть в тайну. По свидетельству пресвитера Григория, написавшего биографию Григория Б., Петр Ал. сделался защитником интересов Максима, благодаря денежному подкупу (Migne s. gr. t. XXXV). Но это свидетельство противоречит историческим показаниям о личности Петра и очевидно продиктовано нерасположением пресв. Григория к Александрии и желанием предать делу исключительно грязный характер. Справедливо рассуждает Montaut (Op. cit. p. 106), что Петр, следуя силе права, мог кого-нибудь назначить на кафедру как вакантную, что признавал сам Григорий Б.

⁸⁵³ - Orat. XXXIV in Aegyptiorum adventum (Migne ser. gr. t. XXXVI, p. 255). В этом месте помещает речь и Бароний (Op. cit.). Ср. Проф. Спасский. Op. cit. стр. 581 прим. 1. Иначе думает Ullman (Op. cit. s. 142, ср. 206–207) и Broglie (Op. cit. p. 401, пр. 1). Последний полагает, что речь была произнесена по другому обстоятельству, а какому – неизвестно.

⁸⁵⁴ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 581.

⁸⁵⁵ - Тв., ч. VI, стр. 33. Migne s. gr. XXXVII, p. 1098.

⁸⁵⁶ - Montaut. Op. cit. p. 105.

⁸⁵⁷ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 34. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1098.

⁸⁵⁸ - Montaut. Op. cit. p. 122.

⁸⁵⁹ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 34. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1099.

⁸⁶⁰ - Григорий Б. (Migne ser. gr. 37 p. 1099) теперь уже плохо отзывается о Петре, говоря, что у него “было двойное перо и что он без труда писал все, хотя бы это и противоречило одно другому”.

⁸⁶¹ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 34. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1099.

⁸⁶² - По мнению Montaut (Op. cit. p. 121), в этом сказалась отчасти любовь к Григорию Б., а отчасти желание проявить свое право в политической жизни, хотя бы участием в выборе епископа.

⁸⁶³ - Тв., ч. VI, стр. 36. Migne s. gr. t. 37, p. 1105. Сохранилось слово Григория Б. на возвращение из села в Константинополь после покушения Максима, хотя сам Григорий Б. утверждает, что он остался. Migne s. gr. t. XXXV, Orat. XXVI, p. 1228.

⁸⁶⁴ - Ibidem, ч. VI, стр. 26. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1081.

⁸⁶⁵ - Cp. Montaut. Op. cit. p. 123; Broglie. Op. cit. VI, p. 406.

⁸⁶⁶ - Migne ser. lat. t. XIII. Epistola V Damasi p. 365–369.

⁸⁶⁷ - Benoit. Op. cit. II, p. 143.

⁸⁶⁸ - Редакция четвертого правила, предполагают, дана была в конце Собора 381 года, но это не мешает думать, что соборное определение по делу Максима, сформулированное в IV пр., хотя бы в форме устного постановления, явилось в начале Собора при разборе самого дела: это подтверждается поставлением Григория Б. на кафедру (Христ. Чт., 1878 г., ч. II, стр. 178).

⁸⁶⁹ - Иное освещение делу дает Феодорит (V, 8). Он обличает Максима в приверженности к пустословию Аполлинария и в этом видит причину осуждения его Собором 381 г. В последнее время утверждение Феодорита вступило на путь достоверности, тогда как прежде его отрицал Гефеле (Op. cit. в. II, s. 15), а по следам его – проф. Лебедев (Op. cit. стр. 130, пр. 65). Исторически известно, что на Соборе 381 г. ересь Аполлинария действительно была осуждена (Ruff. Н. Е. II, 20; прав. 1; это же подтверждает и IV Вселенский Собор – Mansi, Op. cit. VII, р. 463). Вполне возможно, что Феодорит приурочивал осуждение учения Аполлинария именно к определенному лицу – Максиму, но возможно, что сам Максим в это время склонялся к идеям Аполлинария. Проф. Спасскому принадлежит честь научного обоснования свидетельства Феодорита. Он ссылается на отрывок письма Аполлинария к Максиму, сохранившегося в актах III Вселенского Собора (Mansi, VI, р. 1188). Подробно об этом см. Проф. Спасский, Op. cit. стр. 579 прим. 2.[^]Со своей стороны не лишним считаем прибавить следующее. В индексе книг, запрещенных папою Геласием (Mansi, VIII, р. 152. Ср. Jaffe Regesta pontificum romanorum, I, 91, 1885, ed. Lipsiae), указаны еретические сочинения Максима Unici, а точнее Циника, что доказывается сличением различных кодексов (Ср. Hauck Real-Encyclopädie 3 auf. t. VI sub voce Gelasius). Правда, это еще не дает права утверждать, что Максим был аполлинарианином, но для нас уже важно то, что его догматические убеждения не были безупречны. Из того же, что Максим писал против ариан, ясно, что он не был чистым арианином. Остается, таким образом, для установки неправомыслия Максима принять свидетельство Феодорита.

⁸⁷⁰ - Athanasiades, Op. cit. s. 21. Феодорит (V, 8) замечает, что “божественный Мелетий вверил святейшему Григорию предстоятельство в Константинополе”. Можно думать, что торжественная интронизация Григория Б. была совершена Мелетием. Ср. Гидулянов, Op. cit. стр. 535.

⁸⁷¹ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 48, Migne s. gr. t. 37, р. 1135. В письме к епископу Феодору (Ep. 90 ч. VI, стр. 171. Migne s. gr.

t. 37, Ep. 139 p. 236) Григорий Б. утверждает, что он был избран “подачею голосов”. “ περὶ τὰς ψύφους”.

⁸⁷² - Ibidem, ч. VI, стр. 48. Migne s. gr. t. 37, p. 1135–1136. В этих словах содержится ясный намек на желание Григория Б. привести к соглашению две враждебные партии Антиохийской церкви.

⁸⁷³ - Ibidem, ч. VI, стр. 48. Migne s. gr. t. 37, p. 1134.

⁸⁷⁴ - Мелетий умер в мае или июне месяце 381 г. См. Goyan. Op. cit. p. 572.

⁸⁷⁵ - Ibidem, ч. VI, стр. 49. Migne s. gr. t. 37, p. 1139.

⁸⁷⁶ - Mansi. Op. cit. III, p. 631.

⁸⁷⁷ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 582.

⁸⁷⁸ - Ср. подробно Проф. Спасский. Op. cit. стр. 638–639.

⁸⁷⁹ - Socr. H. E. V, 5; Sozom. VII, 3.

⁸⁸⁰ - H. E. V, 3.

⁸⁸¹ - По-видимому, в пользу Сократо-Созоменовского рассказа говорит письмо Quam libet, в котором отцы Аквилейского Собора требуют, чтобы не был назначаем преемник тому, кто раньше умрет. Выражение письма, ценное по вопросу о клятве *juxta partium factum* или что лучше *factum*, очень сомнительно. Сличение изданий Римского и Бенедиктинского дает такие результаты: ^Римское^Бенедиктинское^... *oblatus pietati vestrae nostras^repetimus preces, quibus poposcimus^... opinamur preces nostras quibus^juxta partium factum poposcimus^* Cavallera (Op. cit. p. 235–237), на основании внутренних признаков доказал, что римское издание письма гармонирует с письмом Sanctum и что *juxta partium factum* должно быть признано припиской, сделанной кем-нибудь на поле в угоду церковной истории. По римскому изданию, инициатива примирения враждующих партий в Антиохии принадлежит Западу, что подтверждается письмом Sanctum (Mansi, III, p. 631).

⁸⁸² - Павлин имел только маленький храм внутри города, а все остальные храмы находились в руках мелетиян; большинство православных было партии Мелетия; по Сократо-Созомен. рассказу переход церквей в Флавиану – невозможный

факт, тогда как по Феодориту Мелетий – законный наследник. Подробно см. Cavallera (Op. cit. p. 240–241).

⁸⁸³ - Так смотрят на клятву Rade (Op. cit. s. 119 и сл.), Cavallera (Op. cit. p. 232–243), Проф. Спасский (Op. cit. стр. 583). Напротив, Benoît (Op. cit. II p. 146) и Montaut (Op. cit. p. 153) принимают на веру свидетельство Сократа и Созомена. Rauschen (Op. cit. s. 35 anm. 10), опираясь на выражение письма *Quam libet – .. quibus juxta partium factum*, склонен допустить факт клятвы. Но выше мы уже сказали, что опираться на это выражение нельзя, так как оно возбуждает сомнение в своей подлинности.

⁸⁸⁴ - Broglie (Op. cit. p. 425), не считаясь с тем, что Григорий Б. молчал о клятве, допускает, однако, примирение: основание этому он находит в официальном выступлении Григория Б. на Соборе. Этот аргумент нам представляется довольно шатким: Григорий Б. мог выступить и по собственной инициативе, независимо от того, было или нет примирение между Павлином и Мелетием.

⁸⁸⁵ - Rade. Op. cit. s. 119–122; особенно Cavallera (Op. cit. p. 239–243); ср. Проф. Спасский (Op. cit. стр. 583).

⁸⁸⁶ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 50. Migne s. gr. t. 37, p. 1139.

⁸⁸⁷ - Migne s. gr. t. 37, p. 1139.

⁸⁸⁸ - Migne s. gr. t. 37, p. 1140.

⁸⁸⁹ - Ibidem, стр. 50–53. Migne s. gr. t. 37, p. 1140–1146.

⁸⁹⁰ - Ibidem, стр. 50–51. Migne s. gr. t. 37, p. 1141–1142.

⁸⁹¹ - Ср. Broglie (Op. cit. p. 430); Cavallera (Op. cit. p. 245–249). Montaut (Op. cit. p. 154) добавляет еще, что Павлин казался врагом всех: двора, который принимал участие в национальных спорах, еретиков, как сильный своим строгим догматизмом, и православных, которых он однажды довел до уступок.

⁸⁹² - Тв., ч. VI, стр. 53. Migne s. gr. t. 37, p. 1146.

⁸⁹³ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 53, Migne s. gr. t. 37, p. 1147.

⁸⁹⁴ - Montaut, Op. cit. p. 159; Broglie, Op. cit. p. 432.

⁸⁹⁵ - Тв., ч. VI, стр. 52. Migne s. gr. t. 37, p. 1144.

⁸⁹⁶ - А. Лебедев, *Op. cit.* стр. 128.

⁸⁹⁷ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 53, Migne s. gr. t. 37, p. 1147.

⁸⁹⁸ - Ibidem, стр. 52. Migne s. gr. t. 37, p. 1146.

⁸⁹⁹ - Рукоположение Флавиана было совершено не на Соборе. Так, по Феодориту (V, 9) избрание Нектария было квалифицировано οἰκουμενικῆς συνόδου, а избрание Флавиана τῷ τῆς συνόδου κοινόν и совершилось в Антиохии Сирский. Во всяком случае в актах Собора 381 г. Флавиан еще именуется пресвитером.

⁹⁰⁰ - Cod. Theod. XI, XXXIX, 8. Закон был дан в июле. Подробно об этом законе мы коснемся ниже. Что закон имеет отношение к описываемому моменту в жизни Собора, хорошо доказал Готофред. Такое же место отводят ему Broglie (*Op. cit.* VI, p. 434) и Montaut (*Op. cit.* p. 155). Во всяком случае дата закона июльской календы ясно говорит, что закон был дан во время соборных заседаний и весьма вероятно по случаю, имевшему место на Соборе.

⁹⁰¹ - Готофред отмечает сходство закона с 6-м правилом, где встречается выражение, что клирикам нельзя обременять уши императора своими жалобами.

⁹⁰² - Тв., ч. IV, речь 42. Migne s. gr. t. XXXVI, Orat. 42 p. 457. Григорий Б. указывает: 1) На свое мягкое отношение к еретикам, за что якобы его осуждали; 2) На отсутствие пышности в жизни, что было зазорно для епископов, любивших окружать свой сан великолепием. Более справедлив Григорий Б. к себе, когда видит причину розни в своем болезненно-раздражительном и неуступчивом характере.

⁹⁰³ - Творения, ч. IV, стр. 34. Migne s. gr. XXXVI, p. 481.

⁹⁰⁴ - Ibidem, стр. 35. Migne s. gr. 36, p. 484.

⁹⁰⁵ - Ibidem, стр. 32. Migne s. gr. 36, p. 480.

⁹⁰⁶ - Ibidem, стр. 30. Migne s. gr. 36, p. 477.

⁹⁰⁷ - Ibidem, стр. 31. Migne s. gr. 36, p. 477.

⁹⁰⁸ - Ibidem, ч. VI, стр. 72. Ср. 76–77. Migne s. gr. t. 37, (De se ipso) p. 1240. Ср. p. 1251 et sq.

⁹⁰⁹ - Ibidem, ч. VI, стр. 53. Migne s. gr. 37, p. 1148–1149.

⁹¹⁰ - Ibidem, ч. VI, стр. 61. Migne s. gr. t. 37, p. 1247.

⁹¹¹ - Проф. Спасский. Ор. cit. стр. 608.

⁹¹² - Творения, ч. III, стр. 87. Migne s. gr. 35. Orat. XXXI, p. 137.

⁹¹³ - Творения, ч. VI, стр. 53–55. Migne s. gr. t. 37, p. 1149–1152.

⁹¹⁴ - Христ. Чтение, 1878 г., ч. III, I, стр. 200.

⁹¹⁵ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 79. Migne s. gr. 37, p. 1293.

⁹¹⁶ - Проф. Спасский. Ор. cit. стр. 609–610.

⁹¹⁷ - Такой прием был употреблен на Соборах 363 и 379 гг.

⁹¹⁸ - Подобную мысль высказывает проф. Лебедев (Ор. cit. стр. 133–134) и Иванцов-Платонов (Ор. cit. стр. 220).

⁹¹⁹ - Григорий Б. Ор. cit. ч. VI, стр. 54. Migne s. gr. 37, p. 1151.

⁹²⁰ - Ibidem, стр. 55. Migne s. gr. p. 1152.

⁹²¹ - Проф. Спасский. Ор. cit. стр. 611.

⁹²² - Твор., ч. VI, стр. 55. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1153.

⁹²³ - Ibidem. Migne, p. 1153–1154.

⁹²⁴ - В своем изображении процесса розни между Григорием Б. и остальными участниками Собора мы ограничились только указанием догматических пунктов, по которым Григорий Б. расходился со всеми, а иначе говоря простым изложением, не делая никаких попыток определить хронологическое место этих догматических споров в ряду соборных заседаний. В церковно-исторической науке можно встретить подобные попытки. Так проф. Лебедев (Ор. cit. стр. 134–158), делая, как сам он выражается, догадки, приходит к такому заключению, что эти догматические споры Григория Б. и Отцов Собора падают на время составления Символа и что Григорий Б. был лично недоволен: 1) самим фактом составления и 2) формулировкой учения о Св. Духе. Свою догадку проф. Лебедев основывает главным образом на словах Григория Б., что источник веры

никийской возмущен солеными потоками учений и что “неблагоразумное дело привязываться единой веры, что “Дух есть Бог” как причина нерасположения к Григорию Б. друзей. В то же время пр. Лебедев не отказывается под христопродавцами видеть и еретиков, по отношению к которым Собор проявил снисходительные меры.^Равным образом проф. Спасский (Op. cit. стр. 605–608), основываясь на документальных данных о принадлежности Никео-Константинопольского Символа Собору 381 г., с положительностью утверждает, что Символ является лучшим документальным комментарием к картине споров о догматических истинах, нарисованной Григорием Б. Иначе говоря, споры падают на время реформирования Символа. Это положение при современном состоянии церковно-исторической науки может быть признано вполне исчерпывающим вопрос и определяющим как место догматических споров в ряду соборных заседаний, так и причину их возникновения.

⁹²⁵ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 55. Migne s. gr. t. 37, p. 1152.

⁹²⁶ - Lübeck. Op. cit. s. 200.

⁹²⁷ - Григорий Б. Тв., ч. VI, стр. 56. Migne s. gr. t. 37, p. 1155.

⁹²⁸ - Творения, ч. VI, стр. 56. Migne s. gr. t. 37, p. 1155.

⁹²⁹ - Langen (Op. cit. s. 559), основываясь на письме папы Дамаса (Migne ser. lat. t. XIII, Ep. V), в котором последний советовал “избрать беспорочного епископа”, делает такое заключение: “как кажется, он хотел предупредить, чтобы Григорий Б. не получил епископства. Деятельность Григория Б. – вот его шансы. Это шло против никейского канона о перемещении епископов. Григорий Б. был избран. Тогда, по противоречию, македоняне, египтяне, потребовали его удаления. Так возможно отчасти приписать Дамасу, что Григорий Б. не сделался епископом Константинополя”. Ullman (Op. cit. s. 170) полагает совершенно несправедливо, что египетские и македонские епископы, вследствие своего позднего приглашения на Собор, по чувству противоречия

готовы были восстать против всего, что решил Собор. Причины лежали глубже, как мы уже это видели.

⁹³⁰ - Montaut. *Op. cit.* p. 160.

⁹³¹ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 56. Migne s. gr. t. 37, p. 1156.

⁹³² - Ibidem, ч. VI, стр. 56. Migne s. gr. t. 37, p. 1156.

⁹³³ - V, 8.

⁹³⁴ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 57. Migne s. gr. t. 37, p. 1158.

⁹³⁵ - Theod. H. E. V, 8.

⁹³⁶ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 57. Migne s. gr. t. 37, p. 1158.

⁹³⁷ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 57. Migne s. gr. t. 37, p. 1157–1159.

⁹³⁸ - Ibidem, стр. 57. Migne s. gr. t. 37, p. 1159.

⁹³⁹ - Ibidem, стр. 57 и 58. Migne s. gr. t. 37, p. 1159.

⁹⁴⁰ - Ibidem, стр. 58. Migne s. gr. t. 37, p. 1160. По Феодориту (V, 8), пастыри просто были убеждены советами и доводами, которые Григорий Б. представил в пользу необходимости своего ухода. Следовательно, решение Собора всецело зависело от него, и его ирония в данном случае непонятна. События на Соборе развивались с логической последовательностью: Григорий Б., как неугодивший ни Востоку, ни Западу, и не мог ожидать, что Собор будет просить его остаться.

⁹⁴¹ - Творения, ч. VI, стр. 59. Migne s. gr. t. 37, p. 1163.

⁹⁴² - Ibidem, ч. VI, стр. 34. Migne s. gr. t. 36, Orat. 42, p. 481.

⁹⁴³ - Ibidem, ч. VI, стр. 58. Migne s. gr. t. 37, p. 1161.

⁹⁴⁴ - Григорий Б. Творения, ч. VI, стр. 59. Migne s. gr. t. 37, p. 1162.

⁹⁴⁵ - Терновский. *Op. cit.* стр. 127.

⁹⁴⁶ - Биограф Григория Б., пресв. Григорий, именно отмечает эту черту. “Феодосий, – говорит он, – уважал Григория Б., но последний, почитая более ценную службу Богу, чем царю, редко бывал во дворце и вообще не старался снискать себе расположения сановников” (Migne s. gr. XXXV, p. 293).

⁹⁴⁷ - Терновский. *Op. cit.* стр. 127.

⁹⁴⁸ - Творения Григория Б., ч. VI, речь 42. *Migne s. gr. t.* 36.

⁹⁴⁹ - *Ibidem*, ч. VI, стр. 71. *Migne s. gr. t.* 37. Εἰς ἐπισκόποις р. 1238. Судя по сочинениям Григория Б., последний все-таки сильно был огорчен неудачей, скорбел о потере своего дела. Ср. ч. VI, стр. 74–77. *Migne s. gr. t.* 37, р. 1028 sq, р. 1256 sq.

⁹⁵⁰ - Сократ (V, 8) и Феодорит (V, 8) ограничиваются только краткими замечаниями об избрании Нектария.

⁹⁵¹ - Н. Е. VII, 7 и 8.

⁹⁵² - Раушен (*Op. cit.* s. 101) называет рассказ Созомена легендарным, а Cavallera (*Op. cit.* р. 254) – прямо анекдотом. Вообще в нем мало вероятного. Напр., в выборе Нектария принимает участие Мелетий, давно умерший. Ср. Tillemont, *Memoires t. IX*, р. 1337; Broglie, *Op. cit.* VI, р. 446.

⁹⁵³ - Sozom. Н. Е. VII, 7.

⁹⁵⁴ - *Ibidem*, VII, 8.

⁹⁵⁵ - *Ibidem*.

⁹⁵⁶ - Sozom. Н. Е. VII, 8.

⁹⁵⁷ - По всей вероятности протест был заявлен со стороны египетских епископов. Ср. Пр. Спасский, *Op. cit.* стр. 586; Гидулянов, *Op. cit.* стр. 539.

⁹⁵⁸ - Sozom. VII, 8.

⁹⁵⁹ - *Ibidem*.

⁹⁶⁰ - Socr. Н. Е. V, 8.

⁹⁶¹ - Наоборот, Феодорит (V, 8) передает, что в избрании Нектария Собор следовал инструкциям, данным Григорием Б., что маловероятно. Ср. Benoit. *Op. cit.* II, р. 185 пр. 1.

⁹⁶² - Tillemont, *Op. cit.* V, 2 р. 480 (*Hist. des emper*).

⁹⁶³ - Созомен (VII, 10) приводит такой факт из жизни Нектария. Нектарий хотел рукоположить в диакона своего домашнего врача Мартирия, но тот отказался, сославшись на грехи молодости. Нектарий убеждал его такими доводами: “я ныне иерей, а не гораздо ли хуже провел прежнюю свою жизнь, как сам ты знаешь, – ты, столь часто услуживавший различным моим страстям”.

⁹⁶⁴ - Socr. V, 8, ср. Theod. V, 8. Григорий Б. в первом своем отзыве о Нектарии (Твор., ч. VI, стр. 13) мало находит в последнем добрых качеств, но впоследствии и Гр. Б. переменял свое мнение и называл Нектария “опорою церкви” (Тв., ч. VI, стр. 213. Migne s. gr. t. 37, Ep. 185 p. 304–305).

⁹⁶⁵ - Lebeau, Op. cit. IV p. 204. Ср. Benoit, Op. cit. II, p. 185.

⁹⁶⁶ - Sozom. H. E. VII, 10.

⁹⁶⁷ - Это наглядно проявилось, как мы увидим на Соборе 381 года.

⁹⁶⁸ - Разбором канонов, изданных II Вселенским Собором, мы займемся в следующей главе.

⁹⁶⁹ - Mansi. Op. cit. t. III, p. 558. Любопытно надписывается это письмо: “Religioni as pietatis observantissimo Deique amantissimo imperatori Theodosio”.

⁹⁷⁰ - В своих целях мы здесь ограничились указанием имен епископов без обозначения деления на диоцезы.

⁹⁷¹ - Cod. Theod. De fide catholica XVI, I, 3. Sozom. (H. E. VII, 9) приводит этот закон, но несколько изменяя его. 1) Изменяет порядок епископов: Диодора Тарсийского называет прежде Пелагия Лаодикийского, Григория Нисского раньше Отрея Мелитенского; 2) Пропускает епископа антиохийского, очевидно, потому что с избранием Флавиана раскол в антиохийской церкви еще продолжался; и 3) Вводит епископов Вифинии и Армении. С некоторыми же особенностями цитирует эдикт и Сократ (V, 8), именно он соединяет эдикт и 2-й Канон Собора в одно. В частности: 1) он приписывает все как бы Собору; 2) не упоминает Теренция и Мармария; и 3) изменяет более резко, чем Созомен, места епископов.

⁹⁷² - Cavallera, Op. cit. p. 320; Ср. Проф. Спасский Op. cit. стр. 588.

⁹⁷³ - Loofs (Real-Encykl. II, s. 45). Art. Arianismus.

⁹⁷⁴ - Cod. Theod. XVI, I, 2.

⁹⁷⁵ - Loofs. Art. Arianismus (R. E. B. II, s. 45); ср. Проф. Спасский, Op. cit. стр. 588; Гидулянов, Op. cit. стр. 540.

⁹⁷⁶ - Cavallera, Op. cit. p. 321.

977 - Н. Е. V, 8.

978 - Н. Е. VII, 9.

979 - Проф. А. П. Лебедев замечает, что это наименование, во-первых, очень позднего происхождения, во-вторых, оно – искусственное. Искусственное потому, что оно появилось, когда символ Никейский стал забываться. Представителям церкви казалось неловким предавать полному забвению символ “исповедников и мучеников”, как обычно назывался Никейский символ в VI в., а потому они и приклеили речение “Никео” (О нашем символе веры “Богословский Вестник” 1902 г., февраль, стр. 272. Ср. “Вселенские соборы” стр. 133–138).

980 - Migne ser. gr. CXLVI, с. XIII: “ τὴν τοῦ παναγίου Πνεύματος δόξαν, ὡς ἰσότημον καὶ ὁμόδοξον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ὑῖῳ τῷ θεῷ συμβόλῳ τῆς ἐν Νικαίᾳ πίστεως προσετίθεσαν τοῦ Νίσσης Γρηγορίου τὸ λεῖπον τῷ ἱερῷ συμβόλῳ ἀναπληρώσαντος”.

981 - Harduini. Acta consiliorum t. IX, p. 294.

982 - Chr. paschal. Migne ser. gr. t. XCII.

983 - Chronique de Michel le Syrien, VII, 8.

984 - Chronographia I, ed. Lipsiae, 1833, p. 69: ἡ δὲ ἁγία καὶ οἰκουμένη σύνοδος τὸ ὁμοούσιον ἐκήρωσεν, προσέθηκε δὲ τῷ συμβόλῳ καὶ τὴν θεολογίαν τοῦ Πνεύματος.

985 - См. Zöckler “Das Symbol von Konstantinopel” (Evangelische Kirchen-Zeitung, 1898. №№ 32 и 33).

986 - Memoires t. IX p. 222; art. 78.

987 - Ср. Проф. Спасский. Op. cit. стр. 589.

988 - Quellen zur Geschichte d. Taufsumbols, t. I Christiania, 1879.

989 - Real-Encyklopädie für prot. Kirche, t. XI, 1902, Leipzig, s. 12–28.

990 - Hahn (Bibliothek der Symbol und Glaubensregeln. Breslau 1897, s. 163–164). Kattenbusch (Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde. Freiburg 1892, t. I, s. 252–259. Ср. Das Apostolische Symbol. Leipzig 1894, s. 233–244) с некоторыми оговорками принимает эту теорию и Loofs в своей Symbolik oder christliche Confessionskunde. Tübingen und Leipzig 1902, s. 32–35.

⁹⁹¹ - При изложении теории мы ограничимся только краткими замечаниями, не вдаваясь ни в какие подробности, так как они уже приведены проф. А. Спасским (Op. cit. стр. 589–596).

⁹⁹² - Socr. H. E. V, 8; Sozom. VII, 7, 9; Theod. V, 8.

⁹⁹³ - Ep. 91 ad Cledonium, Migne s. gr. t. 37, p. 193.

⁹⁹⁴ - Theod. H. E. V, 9.

⁹⁹⁵ - Из прибавок Гарнака отмечают особенно πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, κατὰ ὑαφὰς, а из опущений: “т. е. из сущности Отца”, “Бога от Бога”. Формула о Св. Духе в Константинопольском символе не имеет ярковыраженного учения о единосущии.

⁹⁹⁶ - Rauschen (Op. cit. Excurs IV, s. 477–478) поражается, каким образом Хорт и Гарнак утверждают идентичность символа Епифания с Константинопольским, тогда как по существу эти два символа совершенно отличны друг от друга, а именно в учении о Св. Духе. Путем сравнения он устанавливает достаточно наглядно различие двух символов, хотя, к сожалению, сам не предлагает никакого решения вопроса. Оригинально возражает Гарнаку и Cavallera (Op. cit. p. 305–307). Известно, что Гарнак признает Собор 381 г. победою новоникейства и в своей аргументации основывается исключительно на Константинопольском Символе, подлинность которого он отрицает. “Эта страница в сочинении Гарнака (Lehrbuch der Dogmengesch., II, s. 264–267), – замечает Cavallera, – не менее пикантная, чем та, где Гарнак излагает, как Символ, чуждый Собору 381 г., участью справедливой иронии вещей для счастья христиан сделался законным представителем верований Константинопольских Отцов”. По мнению Cavallera, Гарнаку, чтобы быть последовательным, необходимо было отказаться от Символа как аргумента в пользу победы новоникейства на Соборе. Не сделав этого, Гарнак, незаметно для самого себя, только подтвердил подлинность Символа. На основании внутренних признаков Константинопольского Символа Cavallera находит, что эквиваленты ὁμοούσιος достаточно ярко проведены в Символе,

что еще более убеждает французского ученого в подлинности Символа. Loofs (Op. cit. s. 33–35), принимая как возможность Хорто-Гарнаковскую теорию происхождения Константинопольского символа, однако не считает ее последним словом в истории вопроса. Более достоверным ему представляется только, что во главе символа лежит расширенный Иерусалимский, но относительно его расширения Loofs мог только глубокомысленно сказать: “Wer weiss, auf welchen umvegen! das Taufsymboll von Konstantinopel geworden zu sein scheint”.

⁹⁹⁷ - В этом направлении Кунце написаны две работы: Marcus Eremita, ein neuer Zeuger für das altchristliche Taufbekenntniss (Leipzig 1895) и Das nicanisch-konstantinopolitanische Symbol (Leipzig 1898).

⁹⁹⁸ - Подробный и полный разбор уже сделан Пр. Лебедевым в диссертации “Вселенские соборы в IV и V в.” и в двух его статьях: 1. “О нашем символе веры” (Богословский Вестник 1902 г., янв. и февр.) и 2. “Новый взгляд на происхождение символа константинопольского или, что тоже, нашей православной церкви”. Не менее детальный разбор теории дал в своей диссертации (Op. cit. стр. 597 и сл.) и Пр. Спасский, выступивший на защиту воззрений Пр. Лебедева.

⁹⁹⁹ - Подбробнее об этом см. у Лебедева “О нашем символе веры” (Б. В. 1902, стр. 278–286). Ср. Kattenbusch “Das apostolische Symbol” s. 233, anm. I.

¹⁰⁰⁰ - Пр. Спасский Op. cit. стр. 621. Подробно см. Пр. Лебедев “О нашем символе веры” и Проф. Спасский Op. cit. стр. 597–600.

¹⁰⁰¹ - Mansi, Op. cit. t. III, p. 558.

¹⁰⁰² - Ibidem.

¹⁰⁰³ - По мнению Раушена (Op. cit. s. 99), канон в настоящем своем виде представляет первоначальную редакцию, так как в этом виде предлагает его Созомен (VII, 9) и в этом виде он был прочитан на Хилкидонском Соборе (Mansi, Op. cit. VII, p. 445).

¹⁰⁰⁴ - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 605.

¹⁰⁰⁵ - Theod. H. E. V, 9.

¹⁰⁰⁶ - Rauschen Op. cit. s. 99. Ср. Проф. А. Спасский, Op. cit. стр. 606. Проф. Лебедев σύντομοι ὅροι признает за символ (“Вселенские соборы IV и V в.”, стр. 112, пр. 1), ср. “Новый взгляд на происхождение Константинопольского символа” (Вера и Церковь, 1899, № 9).

¹⁰⁰⁷ - Проф. Спасский Op. cit. стр. 608 и след. Подробно.

¹⁰⁰⁸ - Проф. Спасский Op. cit. стр. 611–612.

¹⁰⁰⁹ - Loofs, Op. cit. s. 29–32. Ср. Пр. Спасский Op. cit. стр. 612.

¹⁰¹⁰ - Проф. Спасский Op. cit. стр. 613.

¹⁰¹¹ - Ibidem, стр. 613–614. Мы не останавливаемся на анализе текстов Константинопольского и Никейского символов по той простой причине, что подробный анализ уже сделан проф. Спасским (Op. cit. стр. 614–621). Анализ, показывая превосходство Константинопольского символа пред Никейским в догматическом и стилистическом отношениях, что требовало серьезной, так сказать, академической работы от Отцов Собора, сам по себе говорит в пользу принадлежности Символа Собору 381 г., на котором присутствовали учнейшие богословы того времени, способные произвести эту работу. Считаем не лишним привести мнение Broglie (Op. cit. VI, 450–451, пр. 1) о происхождении Константинопольского Символа, потому что это мнение занимает среднюю позицию между Хорто-Гарнаковской теорией и традиционным взглядом на происхождение Константинопольского Символа. Этот символ, – говорит Broglie, – несомненно, принадлежит Собору 381 г. Символ же Епифания был нормативной базой при переработке Символа, а именно Собор пересмотрел прибавки к Символу, которые создало время, редактировал и утвердил их. При таком понимании, если бы даже можно было доказать символ Епифания, как исторический факт, сложившийся до Собора 381 г., ценность деятельности Собора и Символа Константинопольского не умаляется. В самом деле, если до Собора существовали рецензии Никейского Символа, то почему не допустить, что Собор взял наиболее полную рецензию его за точку своего

отправления и только обработал и проредактировал, внося необходимые дополнения?

¹⁰¹² - Подробно об этом см. Проф. Лебедев, сочин. цит., Kunze, Marcus Er., s. 175 и след. Проф. Спасский Op. cit. 622–628.

¹⁰¹³ - Harnack, R.-Encykl. XI, Art. Konstant. Symbol, s. 23; Loofs, Op. cit. s. 29–32.

¹⁰¹⁴ - Marcus Eremita, s. 167, пр. 1.

¹⁰¹⁵ - Broglie (Op. cit. VI, 451, пр. 1) замечает: необходимость модифицировать Никейский символ существовала прежде Константинопольского Собора, который только утвердил прибавки. Отсюда ясно, почему и после этого утверждения только одно имя “Никейский символ” оставалось в употреблении.

¹⁰¹⁶ - Theod. H. E. V, 8.

¹⁰¹⁷ - Послание Quam libet, Mansi, Op. cit. III, p. 623–624.

¹⁰¹⁸ - Все эти сведения взяты из письма Sanctum. Mansi, Op. cit. III, p. 631–632.

¹⁰¹⁹ - Hieron “De viris illustribus” c. 127 (Migne ser. lat. t. XXIII).

¹⁰²⁰ - Вопрос о месте Собора в науке разрешается различно. В документах, напечатанных у Mansi, письма Sanctum и Fidei стоят под именем: Consilium Italiae. Гефеле (Op. cit. II, 43) рассуждает по поводу места Собора так: “сохранились два письма какого-то итальянского Собора, о которых сомнительно, принадлежат ли они Собору Аквилейскому, или, что вероятнее, несколько позднеjšíему Собору в Медиолане”. Равным образом Раде (Op. cit. s. 127, анм. 1), перепутывая слова Гефеле, говорит об особом Соборе в Италии, о котором история ничего не знает и западному Собору 381 г. отводит место в Медиолане. Подобному воззрению следует и пр. Гидулянов (Op. cit. стр. 540). Миланский Собор, – справедливо замечает Rauschen (Op. cit. s. 109–110, ср. 132, анм. 3), – есть чистая фикция Гефеле. Что письмо Sanctum принадлежит Аквилейскому Собору, за это ясно говорит свидетельство Феодорита (V, 9) и отсутствие других свидетельств, чтобы в этом году кроме Аквилеи западные епископы собирались и в Медиолане. Соборы,

бывшие в этом году на Западе, именно происходили в Аквилее, откуда несомненно было послано и письмо *Quam libet*, написанное до созыва Константинопольского Собора. Главная роль на Западном Соборе, которая принадлежала Амвросию Медиоланскому, не может быть признана показателем того, что Собор происходил в Милане. Ср. проф. Спасский *Op. cit.* стр. 632, пр. 1.

¹⁰²¹ - Mansi, *Op. cit.* t. III, p. 631–632. Существует два письма этого Собора: *Sanctum* и *Fidei*, и в актах последнее письмо считается по времени первым. Такого взгляда держится и Hefele (II, s. 36). Но Rade (s. 127), основываясь на внутренних признаках того и другого письма, вполне справедливо переставляет письма, считая первым *Sanctum*, а вторым – *Fidei*. Так в письме *Sanctum*, написанном, очевидно, непосредственно под свежим впечатлением решения в Константинополе, Отцы Собора высказывают Феодосию В. жалобы на нестроения, какие произвел своею деятельностью Собор 381 г. в церковной жизни. В письме же *Fidei* они защищаются против нападков, которые позволил сделать Феодосий по их адресу в своем ответном письме. Сюда следует добавить еще и то, что письмо *Sanctum* устанавливает тесную связь с письмом *Quam libet* (Mansi, t. III, p. 623–624) и считает его недавним, а последнее было написано не ранее конца 380 г. или начала 381 г. Отсюда, нет никакого сомнения, что *Fidei* позднее *Sanctum*, которое очевидно было написано в июне или в июле 381 г. Если сравним эти два письма, то получим такую картину: *^Sanctum^Fidei^Nectarium... cum nostra mediocritas cognoverit ordinatum, cohaere communionem nostrum cum orientalibus non videmus.^Clementiam tuam... instruendam nostris litteris aestimavimus... Dolori enim erat inter orientales atque occidentales interrupta sacrae communionis esse consortia.*

¹⁰²² - Mansi, *Op. cit.* t. III, p. 631–632.

¹⁰²³ - Проф. Спасский *Op. cit.* стр. 632–633.

¹⁰²⁴ - Mansi, *Op. cit.* t. III, p. 630. Что Феодосий письмом отвечал Западу, на это, по-видимому, намекают слова: *“Non solum enim hisque clementia tua dignata est scribere, sed etiam de illis, qui...”*.

¹⁰²⁵ - Идея, замечает Broglie (Op. cit. VI, p. 37), послать в Рим весь свой высший клир едва ли могла улыбаться Феодосию. Своим практическим чутьем он понял, что лучший способ избавиться от предложения – это назначить Собор в Константинополе.

¹⁰²⁶ - По Феодориту (V, 8): ἐπιγενομένου θέρους, что Hefele (Op. cit. II, 37) неправильно перевел: “в начале лета”.

¹⁰²⁷ - Harnack. Lehrbuch der Dogmengesch., II, s. 271.

¹⁰²⁸ - Григорий Б. Твор., ч. VI. Ep. 107. Migne s. gr. t. 37, Ep. 130, p. 225.

¹⁰²⁹ - Ibidem. Ep. 152, 154, 156. Migne s. gr. t. 37, Ep. 132 p. 228; Ep. 133 p. 229; Ep. 136 p. 232. Ср. Rauschen, Op. cit. s. 131, 137.

¹⁰³⁰ - Theod. H. E. V, 8, ср. Sozom. VII, 11.

¹⁰³¹ - Rade, Op. cit. s. 134.

¹⁰³² - Это письмо сохранилось у Феодорита (V, 9).

¹⁰³³ - Theod. H. E. V, 8.

¹⁰³⁴ - Theod. H. E. V, 8.

¹⁰³⁵ - Проф. Гидулянов Op. cit. стр. 541.

¹⁰³⁶ - Theod. H. E. V, 9.

¹⁰³⁷ - Ibidem.

¹⁰³⁸ - Sozom. H. E. VII, 11.

¹⁰³⁹ - Отношение Запада к антиохийским делам на первый взгляд представляется непоследовательным: признавая Мелетия православным, они отказывают в общении Флавиану. Чтобы понять это противоречие, необходимо обратить внимание на то, что роль Дамаса в антиохийском вопросе до 382 г., по документам, очень темна. Скорее он находился в стороне дела, а роль посредника между Востоком и Западом приняла на себя группа западных епископов во главе с Амвросием, которому и принадлежат письма Quam libet, Sanctum. См. Cavallera (Op. cit. p. 256, пр. 2). Ср. Проф. Спасский (Op. cit. стр. 640–641, пр. 3). Что же касается дальнейшей судьбы антиохийского раскола, то она может быть представлена кратко в таком виде. Результаты Римского Собора отразились на Востоке: здесь западники также

отказались принять Флавиана (Socr. V, 10; Theod. V, 23). Равным образом Феодосий сначала, по-видимому, мало благоволил к Флавиану: хотя последний для него был *persona grata*, император надолго оставил антиохийский вопрос открытым. После смерти Павлина (год точно неизвестен: вероятнее в 388 г.) евстафиане избрали ему преемника Евагрия. Положение антиохийского вопроса значительно изменилось. Египет, отказывая в общении Флавиану, не принял и Евагрия, а Запад принял по отношению к Евагрию дружеское, но выжидательное положение, предоставив Собору высказаться о Флавиане и Евагрии (Ambr. Ep., 56, I, 2. Migne ser. lat. t. XVI). При таких обстоятельствах Феодосий решил добиться всеобщего признания Флавиана. К сожалению, наши источники дают об этом отрывочные известия (Theod. V, 23 и Ambros. Ep., 56) и даже с крупными историческими погрешностями, как, напр., Феодорит (см. об этом Cavallera, Op. cit. p. 269, пр. 1). Достоверным можно признать только то, что Феодосий предложил Собору в Капуе (с 391–392 гг.) вновь рассмотреть дело об Антиохийском расколе. Евагрий отправился на Собор, а Флавиан, сославшись на опасность зимнего путешествия, отказался. Тогда Запад решил передать рассмотрение Флавиано-Евагрийского дела Феофилу Александрийскому и другим египетским епископам, остававшимся до сих пор нейтральными. Феофил *tyrannico spiritu*, как гласит антиохийская традиция (Migne s. lat. t. XLVIII, 12 речь Нестория в передаче Мария Меркатора, р. 852), написал Флавиану, но Феодосий вмешался в дело и запретил расследование о законности епископского избрания Флавиана (Ambros. Ep. 56, 2). Немного спустя (οὐ πολὺν χρόνον) после своего возвышения умер Евагрий, а Флавиан умел распорядиться так, что на его место не выбрали никого (Socr., V, 15). Однако Александрия и Запад не признали Флавиана. Несмотря на все попытки, Феодосий мало подвинул дело вперед и не дожидаясь благополучного его разрешения. Последнее случилось не ранее 398 г. и трудами Иоанна Златоуста, повлиявшего на Запад в благоприятном для Флавиана смысле. Подробно об этом см. Cavallera (Op. cit. p. 267–289).

- 1040 - Mansi, Op. cit. t. VI, p. 1174.
- 1041 - Mansi, Op. cit. t. III, p. 566–571.
- 1042 - Mansi, Op. cit. t. III, p. 574.
- 1043 - Op. cit. B. II, s. 12, ср. 14. Ср. Проф. Спасский Op. cit. стр. 636.
- 1044 - Zur Geschichte des Athanasius. Nachrichten von der Koeniegl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen. 1904. Heft. IV.
- 1045 - Op. cit. стр. 511–515.
- 1046 - Об этом ниже.
- 1047 - Op. cit. II, s. 19. Ср. Проф. Спасский Op. cit. стр. 637.
- 1048 - Hefele, Op. cit. II, s. 23.
- 1049 - Rade, Op. cit. s. 116; Harnack, Op. cit. II, 270; Loofs, Art. Arianismus Real-Encyclopäde II, s. 45.
- 1050 - Несостоятельность этого мнения уже раскрыта проф. Спасским Op. cit. стр. 637–638.
- 1051 - Hefele, Op. cit. II, s. 20; Проф. Спасский Op. cit. стр. 637.
- 1052 - Mansi, Op. cit. III, p. 459–462.
- 1053 - Op. cit. s. 133.
- 1054 - Подробно об этом см. Гидулянов, Op. cit. 517 и сл.
- 1055 - См. греческий текст Theod. II, 23; Sozom. VI, 23.
- 1056 - Твор., ч. VII. Ep. 235 (243). Migne s. gr. t. 32, Ep. CCXLIII, p. 902 sq.
- 1057 - Ibidem, ч. VI, Сергиев Посад (1892), Ep. 115, 116, 124; Ep. (ч. VII) 206–208, 231, 245–248. Migne s. gr. t. 32 Ep. CXX, p. 538; Ep. CXXI, p. 539; Ep. CXXIX, p. 558; Ep. CCXIV-CCXVI, p. 786–791; Ep. CCXXXIX, p. 890; Ep. CCLIII-CCLV, p. 939–942.
- 1058 - Ibidem. Ep. 255 (ч. VII), Migne ser. gr. t. 32, Ep. CCLXIII, p. 975 sq.
- 1059 - Подробно об этом см. пр. Гидулянов Op. cit. стр. 517–522.
- 1060 - Ibidem, стр. 522.
- 1061 - Op. cit. стр. 521, пр. 3.

- 1062 - Sanctum. "Paulinum et Meletium concinere putabamus"
Mansi, Op. cit. III, p. 631–632.
- 1063 - Theod. H. E. V, 3.
- 1064 - Подробно об этом см. Проф. Спасский Op. cit. стр.
639–640.
- 1065 - Harnack, Op. cit. II, s. 269.
- 1066 - Ibidem, s. 269, cp. s. 274.
- 1067 - Cod. Theod. XVI, I, 2.
- 1068 - Optatus. De schismate Donatistarum, III, 3 (Migne ser.
lat. t. XI).
- 1069 - Mansi, Op. cit. III, p. 632.
- 1070 - Подробно см. Гидулянов Op. cit. стр. 198–213.
- 1071 - Cod. Theod. XVI, I, 2.
- 1072 - Григорий Б. Твор., VI, стр. 53. Migne s. gr. t. 37, p. 1147.
- 1073 - Theod. H. E. V, 3.
- 1074 - Mansi. Op. cit. III, p. 623–624.
- 1075 - Socr. H. E. V, 8; Theod. H. E. V, 8; Sozom. H. E. VII, 7;
Григорий Б. Твор., VI, стр. 47–48. Migne s. gr. t. 37, p. 1134–1135.
- 1076 - Theod. H. E. V, 9. Cp. V, 23; Socr. H.E. V, 15.
- 1077 - Op. cit. s. 121.
- 1078 - Cod. Theod. XVI, I, 3.
- 1079 - Theod. H. E. V, 9.
- 1080 - Theod. H. E. V, 8, 9.
- 1081 - Op. cit. s. 43.
- 1082 - Quam libet, Sanctum, Fidei. См. Mansi, Op. cit. III, p.
623–624; 630–632.
- 1083 - Mansi, Op. cit. t. III, p. 632.
- 1084 - Athanasiades, Op. cit. s. 42–44. Cp. Harnack – Lehrbuch
der Dogmengeschichte, B. II, s. 256.
- 1085 - Lübeck, Op. cit. s. 232.
- 1086 - Athanasiades, Op. cit. s. 42.
- 1087 - Гидулянов. Op. cit. стр. 488.
- 1088 - Lübeck. Op. cit. s. 202.
- 1089 - Lübeck. Op. cit. s. 203. Cp. Гидулянов. Op. cit. стр. 490.

- 1090 - Ср. Sozom. Н. Е. VII, Socrat. Н. Е. V, 8.
1091 - Lübeck. Op. cit. s. 192–193.
1092 - Гидулянов. Op. cit. стр. 291.
1093 - Н. Е. IV, 21, 24, 27. Ср. Гидулянов. Op. cit. стр. 293–294.
1094 - Socr. Н. Е. IV, 7; Sozom. IV, 25; Theod. II, 25.
1095 - Lübeck. Op. cit. s. 194.
1096 - Lübeck. Op. cit. s. 194.
1097 - Гидулянов. Op. cit. стр. 290–291, 294–295.
1098 - Гидулянов. Op. cit. стр. 488.
1099 - Lübeck. Op. cit. s. 202. Ср. Гидулянов. Op. cit. стр. 488–489.
1100 - Lübeck. Op. cit. s. 203.
1101 - Гидулянов. Op. cit. стр. 487.
1102 - Гидулянов. Op. cit. стр. 305–306.
1103 - Подробно об этом см. Lübeck. Op. cit. s. 195–199. Ср. Гидулянов. Op. cit. стр. 360 и сл.
1104 - Cod. Theod. XVI, I, 2.
1105 - Lübeck. Op. cit. s. 200.
1106 - Lübeck. Op. cit. s. 203.
1107 - Ibidem.
1108 - Ibidem.
1109 - Theod. Н. Е. V, 10.
1110 - Athanasiades. Op. cit. s. 45.
1111 - Пр. Лебедев. Духовенство древней вселенской церкви. Стр. 214–224; ср. стр. 243, Москва, 1905.
1112 - Op. cit. II, s. 18. Историк Сократ (V, 8) говорит, что Константинопольскому епископу была подчинена Фракия. Напротив, в эдикте (XVI, I, 3) епископ столицы просто называется – “episcopus Constantinopolitanae ecclesiae” – без указания подчинения ему каких-либо округов. По мнению Готофреда (примеч. к I. 3), это справедливее; если и было подчинение de facto, то как следствие – только узурпации. Ср. Лебедев. Op. cit. стр. 215–216.

¹¹¹³ - Rauschen. Op. cit. s. 104; Lübeck. Op. cit. s. 204, 212–215; Kattenbusch. Vergleichende Konfessionskunde, Freiburg. 1892, s. 85 и др.

¹¹¹⁴ - Rauschen. Op. cit. s. 104.

¹¹¹⁵ - Kattenbusch. Op. cit. s. 85.

¹¹¹⁶ - Гидулянов. Op. cit. стр. 492.

¹¹¹⁷ - О значении префекта и его правах, см. Гидулянов, Op. cit. стр. 459–461. Хвостов, Op. cit. стр. 177.

¹¹¹⁸ - Lübeck. Op. cit. s. 205–206.

¹¹¹⁹ - Lübeck. Op. cit. s. 206.

¹¹²⁰ - Lübeck. Op. cit. s. 206–207.

¹¹²¹ - Н. Е. VII, 9.

¹¹²² - Lübeck. Op. cit. s. 208.

¹¹²³ - Подробно см. Lübeck. Op. cit. s. 208–209, 220–223; Гидулянов. Op. cit. стр. 494–496.

¹¹²⁴ - Рим, напр., на Никейском Соборе требовал, чтобы Иерусалимской Церкви отказали в иерархическом преимуществе. См. Lübeck. Op. cit. s. 222.

¹¹²⁵ - Lübeck. Op. cit. s. 229.

¹¹²⁶ - Гидулянов. Op. cit. стр. 496.

¹¹²⁷ - Канон 9.

¹¹²⁸ - Гидулянов. Op. cit. стр. 497.

¹¹²⁹ - Lübeck. Op. cit. s. 210.

¹¹³⁰ - Ср. Sozom. Н. Е. VII, 9; Cod. Theod. XVI, I, 3.

¹¹³¹ - Lübeck. Op. cit. s. 218–219.

¹¹³² - Подробно о σύνοδοι ἐνδημοῦσαι см. Гидулянов. Op. cit. стр. 548–552.

¹¹³³ - Socr. Н. Е. V, 10.

¹¹³⁴ - Гидулянов. Op. cit. стр. 551.

¹¹³⁵ - Ibidem, стр. 552.

¹¹³⁶ - Holl. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den Grossen Kappadocien. Tübingen 1904, s. 40.

¹¹³⁷ - Ibidem, s. 42.

¹¹³⁸ - Гидулянов. Op. cit. стр. 555.

- ¹¹³⁹ - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 555.
- ¹¹⁴⁰ - Mansi. *Op. cit.* t. III, pp. 852–853. Ср. Rauschen. *Op. cit.* s. 420.
- ¹¹⁴¹ - На непосредственную связь Третьего канона со Вторым указывает частица “ μέντοι” в начале Третьего канона. См. Lübeck. *Op. cit.* s. 202, анм. 2. Ср. Гидулянов. *Op. cit.* стр. 498, пр. 1.
- ¹¹⁴² - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 498.
- ¹¹⁴³ - Lübeck. *Op. cit.* s. 175.
- ¹¹⁴⁴ - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 186 и сл.
- ¹¹⁴⁵ - Lübeck. *Op. cit.* s. 172.
- ¹¹⁴⁶ - Lübeck. *Op. cit.* s. 176, см. 185.
- ¹¹⁴⁷ - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 500.
- ¹¹⁴⁸ - Lübeck. *Op. cit.* s. 176.
- ¹¹⁴⁹ - Hefele. *Op. cit.* B. II, s. 16; Lübeck. *Op. cit.* s. 177.
- ¹¹⁵⁰ - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 500.
- ¹¹⁵¹ - Lübeck. *Op. cit.* s. 177.
- ¹¹⁵² - Lübeck. *Op. cit.* s. 178.
- ¹¹⁵³ - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 501.
- ¹¹⁵⁴ - Ibidem.
- ¹¹⁵⁵ - Lübeck. *Op. cit.* s. 181.
- ¹¹⁵⁶ - Гидулянов. *Op. cit.* стр. 502.
- ¹¹⁵⁷ - Theod. H. E. V, 9.
- ¹¹⁵⁸ - Hefele. *Op. cit.* B. II, s. 18, 18. Примечание Готофреда к I. 3, XVI, I.
- ¹¹⁵⁹ - H. E. V, 8.
- ¹¹⁶⁰ - H. E. VII, 9.
- ¹¹⁶¹ - См. Lübeck. *Op. cit.* s. 215; Rauschen. *Op. cit.* Excurs V, s. 479.
- ¹¹⁶² - Cod. Theod. XVI, I, 3. Неудовлетворительность пересказа закона видна из следующего: 1) Сократ не упоминает Терентия, еп. Скифии, и Мармария, еп. Маркианополя; 2) Переставляет епископов; 3) Как бы приписывает поставление

патриархов Собору, что, очевидно, ложно: Собором был назначен только Нектари й. См. примеч. Готофреда к закону.

¹¹⁶³ - Rauschen. Op. cit. s. 479.

¹¹⁶⁴ - Lübeck. Op. cit. s. 214. Ср. Гидулянов Op. cit. стр. 507.

¹¹⁶⁵ - Lübeck. Op. cit. s. 214–215. Ср. Гидулянов (Op cit. стр. 507).

¹¹⁶⁶ - Op. cit. s. 480.

¹¹⁶⁷ - Op. cit. s. 176, anm. 2.

¹¹⁶⁸ - Op. cit. s. B. II, s. 16.

¹¹⁶⁹ - Rauschen. Op. cit. s. 480.

¹¹⁷⁰ - Гидулянов Op. cit. стр. 509–510.

¹¹⁷¹ - Эти пять диоцезов были следующие: 1. Египет; 2. Диоцез Восточный; 3. Диоцез Азийский. В него входила Asia proconsularis и Asiana, которые в гражданском отношении были разделены; 4. Диоцез Понтийский и 5. Диоцез Фракийский. Каждый из диоцезов распадался еще на несколько единиц или провинций, напр. в Египте было до десяти церковных округов. См. Гидулянов Op. cit. стр. 371–375, 379, 409–410, 420.

¹¹⁷² - Hefele. Op. cit. B. II, s. 17; Ср. Христ. Чтение 1876 г., ч. II, стр. 221.

¹¹⁷³ - Cod. Theod. XI, XVI, 18.

¹¹⁷⁴ - Примеч. Готофреда к закону.

¹¹⁷⁵ - Rauschen. Op. cit. s. 375.

¹¹⁷⁶ - См. Mommsen. Op. cit. s. 460–461; Бердников Op. cit. стр. 199–202. Противоположное мнение высказывает Суворов (Объем дисциплинарного суда и юрисдикции церкви в период Вселенских соборов, Ярославль 1884 г., стр. 368). Он утверждает, что право убежища в христианских храмах развилось из права епископского ходатайства за осужденных. Правда, связь между этими двумя правами несомненна, но равным образом тождественна аналогия между правом убежища к языческим и христианским храмам. Кстати заметим, что вопрос о происхождении права епископского ходатайства за осужденных Суворов оставляет совершенно открытым, а между тем решение его имеет важное значение при суждении о праве

убежища. По нашему крайнему разумению, право ходатайства епископа или было первоначально делом человеколюбия отдельных епископов, а вместе с тем и делом необходимости, по типу прошлого, вступить за искавших спасения в храмах, или перенесением такого же права языческих жрецов на христианских служителей алтаря.

¹¹⁷⁷ - Cod. Theod. IX, XLV, I и примеч. Готофреда; ср. Tillemont. Hist. des emper. V, 2, p. 734; Schiller. Op. cit. II, s. 414; Guldenpenning und Ifland. Op. cit. s. 228; Rauschen. Op. cit. s. 374–375. Этот закон не должен был возмутить представителей Церкви, потому что еще в 386 г. Феодосий ограничил право убежищ к статуям и в особенности к императорским изображениям. См. Cod. Theod. IX, XLIV, I.

¹¹⁷⁸ - Socr. H. E. V, 14.

¹¹⁷⁹ - Ambrosii Ep. LXIII, Migne s. 1, v. XVI.

¹¹⁸⁰ - Zosim. Historia nova, V, 8. Другие примеры см. Zosimi, IV, 40, V, 18 и т. д.

¹¹⁸¹ - Cod. Theod. XVI, II, I, Evseb. H. E. X, 7; Cod. Theod. XVI, II, 8–11, 14, 15 и т. п.

¹¹⁸² - Cod. Theod. Constit. Sirmond. I (Ed. Mommsen p. 907); Cod. Theod. XVII, II, 12 и др.

¹¹⁸³ - Athanasiades (Op. cit. s. 35) в факте, что Феодосий уступил первое место духовенству в процессиях (Sozom. H. E. VII, 25), видит превосходное доказательство необыкновенного уважения императора к клиру.

¹¹⁸⁴ - Превосходную иллюстрацию сказанного дает в своих сочинениях Григорий Б., напр. в стих. к епископам. Творения, ч. VI, стр. 67, Migne ser. gr. t. 37, p. 1227 sg. Подробно картину состояния духовенства рисует и Пюш (Op. cit. стр. 230–237).

¹¹⁸⁵ - Cod. Theod. XVI, II, 25. 380 г. 27 февраля.

¹¹⁸⁶ - Sacrilegium называется потому, что ignorantia confundit, a negligentia violat et offendit.

¹¹⁸⁷ - Cod. Theod. XVI, II, 1 и 2.

¹¹⁸⁸ - Cod. Theod. XVI, II, 3.

¹¹⁸⁹ - Cod. Theod. XII, I, 49: “totius populi vocibus expetatur”.

- 1190 - Cod. Theod. XII, I, 59.
- 1191 - Stuffken. Op. cit. s. 87–88.
- 1192 - Cod. Theod. XII, I, 104.
- 1193 - Ibidem.
- 1194 - Cod. Theod. XII, I, 115.
- 1195 - Ambros. Ep. XL, § 28, Migne s. t. XVI.
- 1196 - Cod. Theod. XII, I, 121.
- 1197 - Rauschen. Op. cit. s. 286. В этом году Феодосий сделался консулом во второй раз.
- 1198 - Cod. Theod. XII, I, 49.
- 1199 - Rauschen. Op. cit. s. 326. Ср. примеч. Готофреда ad. I, 121, lib. XII, t. I.
- 1200 - Cod. Theod. XII, I, 123.
- 1201 - На царствование Феодосия В. падает паломничество знаменитой Сильвии, сестры Руфина, совершившей в 388 г. путешествие в Палестину и написавшей об этом сочинение. См. Rauschen. Op. cit. s. 296, 544–545.
- 1202 - Cod. Theod. XVI, II, 14.
- 1203 - Cod. Theod. XVI, II, 24.
- 1204 - По мнению Готофреда, это единственный закон, которым церкви отличаются от святых мест.
- 1205 - Cod. Theod. XVI, II, 26. Готофред говорит, что этот закон *communis est omnibus clericis*.
- 1206 - Суворов Op. cit. стр. 260 и след.
- 1207 - Заозерский. Церковный суд в первые века христианства. Кострома, 1878 г., стр. 106.
- 1208 - О предметах церковного суда в IV в., подробно см. Заозерский, Op. cit. стр. 70–104.
- 1209 - Пр. Заозерский, Op. cit. стр. 120–123.
- 1210 - Подробно см. Суворов, Op. cit. стр. 263, пр. 2; Заозерский, Op. cit. стр. 123–128.
- 1211 - Насколько можно судить из закона Валентиниана I, Церкви принадлежало право суда по делам веры (*causae fidei*), по спорам о церковных должностях (*causae ecclesiastici alicujus*

ordinis) и по нарушениям моральной дисциплины (causae morum). См. Суворов, *Op. cit.* стр. 263, пр. 2.

¹²¹² - Первый раз этот термин был употреблен Грацианом. *Cod. Theod.* XVI, II, 23. См. Заозерский, *Op. cit.* стр. 126.

¹²¹³ - Под именем ординарных судей понимаются начальники провинций, а под именем экстраординарных – высшие императорские чиновники, каждый раз особо назначавшиеся судьями, когда требовалось исследовать политическое преступление, особенно *crimen Majestatis*. См. Заозерский, *Op. cit.* стр. 126, пр. 1.

¹²¹⁴ - *Cod. Theod.* Ed. Mommsen. *Constit. Sirmond.* 3; *Cod. Theod.* (Ed. Gothofredi) *Extravagans titulas* p. 348, vol. III. Подлинность этого закона блестяще оспаривается, см. Tillemont. *Op. cit.* V, 2, Note 17. Ср. Суворов, *Op. cit.* стр. 263–264, Пр. 2. Раушен (*Op. cit.* s. 180) также принимает этот закон.

¹²¹⁵ - *Cod. Theod.* XI, XXXIX, 8.

¹²¹⁶ - Примечания Готофреда к закону. Ср. Rauschen. *Op. cit.* s. 91–92.

¹²¹⁷ - На это указывает глагол *confundere*, который означает – запачкать, осквернять.

¹²¹⁸ - Дата закона 385 г. должна быть изменена на 386 г., потому что закон адресуется префекту Павлину, который вступил в должность 16 июня 386 г. См. Rauschen, *Op. cit.* s. 236, anm. 2.

¹²¹⁹ - *Cod. Theod.* XI, XXXIX, 10.

¹²²⁰ - Это доказывается законом Аркадия от 398 г. *Cod. Theod.* IX, XL, 16.

¹²²¹ - К числу таких преступлений принадлежали: убийство, волшебство, прелюбодеяние, похищение женщин и отравление. См. *Cod. Theod.* XI, XXXVI, 1 и 7.

¹²²² - Этот обычай клириков освобождать виновных от наказаний, по мнению Готофреда (примеч. ad. l. 15, lib. IX, t. XL), перешел к христианским священникам от языческих.

¹²²³ - *Cod. Theod.* IX, XL, 15; XI, XXXVI, 31, ср. Tillemont. *Op. cit.* V, 2, p. 732. Ср. Rauschen *Op. cit.* s. 372–373.

1224 - Выражаемся так неопределенно потому, что Гидулянов (Op. cit. стр. 511–515), на основании сирийской рукописи, относит Канон к 381 г., тогда как общая традиция временем его появления признает 382 г.

1225 - Op. cit. стр. 532 и сл.

1226 - Theod. Н. Е. V, 9.

1227 - Socr. Н. Е. II, 40.

1228 - Подробно см. Гидулянов Op. cit. стр. 524. Ср. стр. 383 и сл.

1229 - Op. cit. стр. 525.

1230 - Аристин, Зонара и Вальсамон разумеют в данном случае обвинения главным образом по денежным и имущественным делам.

1231 - Can. 12, 14 (Правила св. Поместных Соборов. Москва 1881).

1232 - Can. 3, 5.

1233 - Sozom. Н. Е. VI, 7.

1234 - Об этом подробно см. Гидулянов Op. cit. стр. 528–533.

1235 - Гидулянов. Op. cit. стр. 533.

1236 - Theod. Н. Е. V, 9.

1237 - Cod. Theod. XVI, II, 20.

1238 - II Посл. к Тимофею, V, 4–9.

1239 - Здесь разумеется tutor, а не curator, потому что трудно ожидать, чтобы у 60-летней женщины не были дети взрослые.

1240 - Cod. Theod. XVI, II, 27. Созомен (Н. Е. VII, 16) передает известие об этом законе, когда он рассказывает о скандальной связи диакона с матроной, жившей при церкви. Ср. Socr. Н. Е. V, 19. Однако с мнением Созомена, что означенное событие послужило как бы поводом к изданию закона, нельзя согласиться. Именно: ни Сократ, ни Созомен не называют ее диакониссой, а знатной женщиной. Равным образом не совпадают даты: по Созомену закон издан в 391 г. См. примечания Готофреда к закону.

1241 - II часть закона. В приложении к диакониссам объясняет ее Rauschen (Op. cit. s. 325) и это вполне

справедливо: закон имеет в виду женщин, которые именно служат Церкви.

1242 - Guldenpenning und Ifland. Op. cit. s. 182.

1243 - Cod. Theod. XVI, II, 28.

1244 - Cod. Theod. XVI, III, 1.

1245 - Примечания Готофреда к I. I т. III, lib. XVI. Flechier (Op. cit. p. 208–209) полагает, что этот закон дан был по случаю Иовинианского движения. Иовиниан и его последователи после изгнания из монастырей поселились в городах и здесь распространяли свое учение о том, что девство не имеет преимуществ перед браком, что крещенные в истинной вере не могут быть искушаемы сатаной и согрешать, и т. п. Иовиниане были осуждены на Миланском Соборе 392 г. (Подробно см. Op. cit. s. 378–381). Феодосий в свою очередь издал запрещение монахам жить в городах. Конечно, сам по себе этот случай мог оказать давление на Феодосия, но, судя по закону, последний имеет мало отношения к Иовинианскому движению. Во-первых, закон адресуется Татиану – префекту претории, т. е. для Востока; во-вторых, закон имеет в виду вообще монахов, а не исключительно Иовиниан, о которых нет никакого упоминания в законе.

1246 - Socr. H. E. VI, 7; Theod. H. E. V, 19; Zosim. H. V, 23.

1247 - Cod. Theod. XVI, III, 2.

1248 - При разработке данного вопроса мы пользовались литературой: Суворов “Объем дисциплинарного суда и юрисдикция в период вселенских соборов” Ярославль, 1884 , стр. 87–121; Алмазов “Тайная исповедь в православной восточной церкви” Одесса, 1894, т. I, стр. 38–65; Rauschen. Op. cit. s. 537–544; С. Смирнов “Духовный отец в древней восточной церкви” Сергиев Посад, 1906, ч. I, стр. 262–269.

1249 - Socr. H. E. V, 19.

1250 - H. E. VII, 16.

1251 - Алмазов Op. cit. стр. 41–42.

1252 - С. Смирнов Op. cit. стр. 265.

1253 - Socr. H. E. V, 19.

¹²⁵⁴ - Ibidem.

¹²⁵⁵ - Н. Е. VII, 16.

¹²⁵⁶ - Созомен несомненно использовал Сократа, но расширил его рассказ двумя добавлениями: в первом он рассказывает то, что он знал о публичном покаянии, как оно существовало в Римской Церкви; во втором он предлагает, как любит часто делать, содержание одного закона Феодосия от 21 июня 390 г. (Cod. Theod. XVI, II, 27).

¹²⁵⁷ - Версию Сократа принимают: Суворов, Алмазов, Смирнов, Rauschen с некоторыми добавлениями из Созомена и др.

¹²⁵⁸ - Время события указывает Сократ. Он прежде рассказывает о возвращении Феодосия из Италии и его входе в Константинополь в ноябре 391 г., а затем начинает говорить о Нектарии словами: ἐπὶ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον, т. е. в том же 391 г.

¹²⁵⁹ - Так передает рассказ Сократа Смирнов (Op. cit. стр. 264), стараясь избежать запутанности и темноты текста в данном месте.

¹²⁶⁰ - Редакция Созомена имеет некоторые особенности, не встречающиеся у Сократа. Так он рассказывает, что “в церкви константинопольской заведывал кающимися пресвитер, поставленный над ними, пока одна благородная женщина, получившая повеление от пресвитера, за исповеданные ею грехи, поститься и молить Бога, по этой причине находясь в церкви, не открыла, что она обесчещена одним диаконом”. В данном случае Созомен, видимо, устанавливает факт двукратной исповеди, чего нельзя с ясностью вывести из рассказа Сократа. Равным образом Созомен иначе передает и об отмене должности духовника: “Недоумевая, как поступить в этом случае, Нектарий лишил виновного степени диаконской и, когда некоторые посоветовали ему позволить каждому, внимая голосу своей совести и водясь собственным дерзновением, приобщаться Св. Таин, отменил должность пресвитера над кающимися. С того времени так и осталось; ибо древность с ее благочинием и строгостью тогда начала уже, думаю, мало по малу перерождаться в безразличный и небрежный образ жизни;

а прежде, кажется, было менее грехов, частью по стыдливости тех, которые сами объявляли грехи, частью по строгости поставленных над этим судьей”. Редакция Созомена, по-видимому, может привести к мысли о совершенном уничтожении исповеди, что заведомо ложно. См. Алмазов *Op. cit.* стр. 58–59.

¹²⁶¹ - Суворов. *Op. cit.* стр. 88.

¹²⁶² - Суворов. *Op. cit.* стр. 88, примеч. 2; Алмазов, стр. 58–64; Смирнов. *Op. cit.* стр. 265, прим. 1. Мы отметим только некоторые мнения по вопросу об исповеди, который и в настоящее время находится все еще в состоянии движения. Прежде всего, сколько раз исповедовалась женщина? Держась показаний Сократа, одни исследователи трактуют об однократной исповеди, другие, наоборот, принимая во внимание и свидетельство Созомена, склонны защищать двукратную исповедь. Кто из них прав, решить трудно. Дело в том, что Сократ и Созомен бесспорно говорят о двукратном признании женщины, но было ли это двукратное признание двукратной исповедью или продолжением одной и той же исповеди – это вопрос, не поддающийся учету. Причина этого лежит в темноте Сократовского текста и в отсутствии текстуальной критики. Именно Сократ говорит, что женщина исповедовала сначала грехи, совершенные после крещения *κατὰ μέρος*, и затем продолжает: ἡ δὲ γυνὴ *προβαίνουσα καὶ ἄλλο πταῖσμα ἐαυτῆς κατηγόρει*. В зависимости от перевода выражения *κατὰ μέρος* и весь рассказ получает тот или другой смысл. Так можно перевести или “по частям”, или “каждый в отдельности”, а соответственно этому и глагол “*προβαίνουσα*” будет означать – или “в продолжение своей исповеди”, или “с течением времени”. Оба перевода вполне допустимы, но в первом мы получим мысль об однократной исповеди, во втором – о двукратной. Спрашивается, где же истина? Решение этого вопроса возможно только после точного исследования смысла выражения *κατὰ μέρος*, в каком последнее выражение употребляется в церковной истории Сократа, что, однако, до сих пор никем не было сделано. Далее, защищающие двукратную исповедь полагают, что одна была тайной, другая – публичной. Сторонники однократной исповеди отстаивают исповедь

тайную. Вообще необходимо заметить, что исповедь пред духовником-пресвитером носила частный и, более того, тайный характер. Но если исповедь была тайной, то каким образом народ узнал о преступлении диакона? По этому вопросу существуют в науке разнообразные и часто остроумные ответы, из которых более оригинальными нам представляются мнения Алмазова и Раушена. Алмазов предполагает, что дело произошло следующим образом (Ор. cit. стр. 63): “женщина, по определению духовника, предприняла исполнение возложенного на нее публичного покаяния, действия, во всяком случае тяжелого даже и для простой женщины, а тем более для изнеженной аристократки, какою была женщина в настоящем случае.. И вот, находясь среди кающихся, она видит виновника своего публичного позора безнаказанным, отправляющим свои обязанности и, может быть, заведующим тем классом кающихся, среди которых она стоит теперь униженная. В женщине-аристократке, в женщине интеллигентной не могло не заговорить здесь чувство нагло-оскорбленного достоинства и, презирая высший публичный позор, она мстит, за это оскорбление публичным изложением своей преступной связи”... Раушен (Ор. cit. s. 539), сторонник однократной исповеди, но двукратных признаний, полагает, что оба признания, как видно из свидетельства Сократа, были одного типа, но они не были ни публичными, ни тайными в современном смысле слова. Правда, выражение Созомена, что епископы избирали в покаянные пресвитеры человека безмолвного, позволяет думать о тайной исповеди, но, с другой стороны, признание женщины стало известным в городе, т. е. получило характер публичного покаяния. Остается думать, что покаянный пресвитер исследовал дело, привлек к ответственности диакона, доложил о нем епископу и потребовал отлучения диакона. Мы вообще должны остерегаться мнения, что исповедь была тайной в нашем смысле слова; покаянный пресвитер заступал место покаянного судьи, и это было смешением *forum internum et externum*. Иначе говоря, исповедь пред покаянным пресвитером была закрытой формой публичного покаяния. При таком

понимании нет ничего удивительного, что содержание исповеди получило огласку и вызвало смуту в Церкви.

¹²⁶³ - С. Смирнов. *Op. cit.* стр. 267.

¹²⁶⁴ - Суворов. *Op. cit.* стр. 91. Ср. Смирнов. *Op. cit.* стр. 265.

¹²⁶⁵ - Суворов. *Op. cit.* стр. 91.

¹²⁶⁶ - Смирнов. *Op. cit.* стр. 265.

¹²⁶⁷ - Алмазов. *Op. cit.* стр. 58. Ср. Смирнов. *Op. cit.* стр. 266; Суворов. *Op. cit.* стр. 38 и след.

¹²⁶⁸ - Смирнов. *Op. cit.* стр. 266.

¹²⁶⁹ - Смирнов. *Op. cit.* стр. 267.

¹²⁷⁰ - Суворов. *Op. cit.* стр. 94.

¹²⁷¹ - Суворов. *Op. cit.* стр. 94; Алмазов. *Op. cit.* стр. 58; Смирнов. *Op. cit.* стр. 267.

¹²⁷² - Алмазов. *Op. cit.* стр. 58.

¹²⁷³ - Суворов. *Op. cit.* стр. 95; Ср. Смирнов. *Op. cit.* стр. 268.

¹²⁷⁴ - Суворов. *Op. cit.* стр. 95; Алмазов. *Op. cit.* стр. 58. По Созомену, Нектарий уничтожил даже публичное покаяние. Раушен утверждает (*Op. cit.* s. 538), что необходимо принять это свидетельство, потому что Созомен описывает публичное покаяние, как нечто свойственное Римской Церкви, но совершенно чуждое Восточной. Ср. еще s. 539–540.

¹²⁷⁵ - Смирнов. *Op. cit.* стр. 269.

¹²⁷⁶ - *Cod. Theod.* IX, XVII, 6. Ср. Tillemont. *Op. cit.* V, 2, p. 482; Rauschen. *Op. cit.* s. 94.

¹²⁷⁷ - С течением времени, вероятно, закон получил силу и для других городов, как было раньше (примеч. Готофреда). Упоминание урн и саркофагов служит доказательством, что во времена Феодосия еще существовало: 1) сожжение трупов и 2) обычное погребение.

¹²⁷⁸ - Под *sedes apostolorum* разумеется, видимо, церковь Апостолов, которая была выстроена Константином (*Socr. H. E.* I, 26) и в которой были погребены Ап. Андрей, Ев. Лука и апостольский ученик Тимофей из Эфеса.

- 1279 - Бердников. *Op. cit.* стр. 92–97.
- 1280 - См. примечания Готофреда к этому закону.
- 1281 - *Cod. Theod.* IX, XVII, 7 и примечание Готофреда к закону.
- 1282 - По Римскому праву перенос останков был запрещаем, если останки были преданы законному погребению. В случае переноса обвиняли в оскорблении религии и гробницу См. примечания Готофреда.
- 1283 - August. *De opera monachorum.* с. XXVIII (Migne s. l. t. XL p. 575).
- 1284 - Эдикт адресуется на имя Цинегия, который в это время закрывал языческие храмы в Египте и Сирии.
- 1285 - Феодосий позаботился перенести мощи еп. Павла, останки Мелетия и др., что сопровождалось большими торжествами. Так, напр., останки Мелетия, вопреки древнему закону римлян, вносились внутрь городов и в каждом месте были встречаемы новой сменой песнопений. См. *Sozom.* Н. Е. VII, 10; VII, 21; VII, 29; *Socr.* V, 9 и т. д.
- 1286 - *Ruff.* Н. Е. II, 19. Подробно Tillemont. *Op. cit.* V, 2 p. 798–800.
- 1287 - *Sozom.* Н. Е. VII, 21.
- 1288 - *Palladii. Historia Lausaica,* с. XII, Migne ser. gr. XXXIV, p. 1034.
- 1289 - Эту мысль проводит во всем своем сочинении Peter Erasmus Müller “*Commentatio historica de genio, moribus et luxu aevi Theodosiani*” Havniae 1797–1798, *Patricula I et II.*
- 1290 - Не находя возможным представить подробный обзор деятельности императоров до Феодосия В. в области поднятия нравственного уровня империи, мы ограничимся ниже только кратким замечанием о значении IV в. в истории христианизации.
- 1291 - Baudrillart “*Histoire du luxe privé et public*” Paris 1878, t. II, p. 332.
- 1292 - *Panegyric,* cc. XIII, XIV, XX, XII. *Pan. lat.*
- 1293 - *Zosim. Hist. (cit.)* I. IV, 28, 33, 41.
- 1294 - *Rerum gestarum. (cit.)* XIV, 6; XXVIII, 4.

¹²⁹⁵ - Буш Уэлер. Жизнь Св. Иоанна Златоуста и его время. СПб, 1898 г., стр. 190.

¹²⁹⁶ - См., напр., Творения, ч. III, стр. 212. Migne ser. gr. t. XXXVI; Or. 36, p. 280; V, 192–203; V, 257–260 и т. п. Migne s. gr. t. 37, p. 884, p. 1542 sq.

¹²⁹⁷ - Превосходную оценку нравственности по Златоусту дают сочинения: Пюша “Иоанн Златоуст и нравы его времени” СПб, 1897; Буша Op. cit.; Райна “Св. Иоанн Златоуст и семейная жизнь его времени” СПб, 1895.

¹²⁹⁸ - См. Письма. Ср. Broglie. Op. cit. VI, 274–275; Буасье Пад. яз., стр. 364 (cit.).

¹²⁹⁹ - Письма Libri decem. Migne s. l. t. XVIII.

¹³⁰⁰ - Op. cit. стр. 327.

¹³⁰¹ - Буасье. Op. cit. стр. 362.

¹³⁰² - Буасье. Op. cit. стр. 362.

¹³⁰³ - Буасье. Op. cit. стр. 365.

¹³⁰⁴ - Буш. Op. cit. стр. 4.

¹³⁰⁵ - Müller. Op. cit. p. 34–37.

¹³⁰⁶ - Ibidem, p. 32–33.

¹³⁰⁷ - Ibidem, p. 25–30.

¹³⁰⁸ - Пюш. Op. cit. стр. 330–332.

¹³⁰⁹ - Ср. Symmachi lib. I, Ep. 5; VI, Ep. 81; IX, Ep. 40 Migne s. lat. XVIII.

¹³¹⁰ - Müller. Op. cit. p. 22.

¹³¹¹ - Буасье. Op. cit. стр. 350.

¹³¹² - Гиббон. Op. cit. стр. 428.

¹³¹³ - Baudrillart. Op. cit. p. 359–360.

¹³¹⁴ - Иоанн Златоуст. Творения, р. пер. ч. VI, стр. 562–563, ср. 385 (СПБ, 1900); IV, стр. 811 (СПБ, 1898), Opera omnia. Ed. Montfacon t. VI, Contra ludos et theatra, p. 320; Ср. p. 116; IV, p. 846.

¹³¹⁵ - Иоанн Златоуст. Творения, ч. VI, стр. 561–567. Opera omnia. E. d. Montf. t. VI, p. 315–329. Ср. Müller Op. cit. cap. VIII, p. 49–90.

- 1316 - Буш. Op. cit. стр. 189.
- 1317 - Baudrillart Op. cit. p. 338.
- 1318 - Alfred Rambaud "Le sport et l'hippodrome à Constantinople" в Revue des deux mondes. August 1871, p. 773–774. Ипподром, как известно, был основан Септимием Севером, но был разрушен и снова вызван к жизни Константином В. См. Rambaud. Op. cit. p. 772–773.
- 1319 - Baudrillart. Op. cit. p. 338.
- 1320 - Rambaud. Op. cit. p. 777.
- 1321 - Baudrillart. Op. cit. p. 361. Ср. Rambaud. Op. cit. p. 779.
- 1322 - Rambaud. Op. cit. p. 787.
- 1323 - Ibidem, p. 788. Жители Константинополя в данном случае совершенно копировали жителей Рима. См. Гиббон. Op. cit. стр. 427–429.
- 1324 - Rambaud. Op. cit. p. 788.
- 1325 - Baudrillart. Op. cit. p. 361.
- 1326 - Григорий Б. (Творения, ч. III, стр. 175; ср. V, стр. 250–260) отмечает любовь Константинополя к зрелищам. Migne s. gr. t. 36, Orat. XXXVI, p. 280. Ср. t. 37 p. 1586–1587.
- 1327 - Baudrillart. Op. cit. p. 361.
- 1328 - Baudrillart. Op. cit. p. 361. Подробно см. Müller. Op. cit. cap. IX, p. 91–143.
- 1329 - Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 554.
- 1330 - Фактически известно, что Валентиниан II на свои деценналии, сопровождавшиеся зрелищами, играми, истратил 1600 фунтов золота (Symmachi, l. X, Ep. 33, Migne XVIII, ser. lat.), а Симмах в честь претуры своего сына – до семисот тысяч рублей (ep. 8, l. IV). Вообще игры и зрелища стоили всегда очень дорого. Подробно об этом см. Фридлендер "Картинки из истории римских нравов от Августа до последнего из Антонинов". Русск. пер. СПб, 1873. Т. II, стр. 398–400.
- 1331 - О зрелищах по Иоанну Златоусту. См. Пюш Op. cit. стр. 276–297.
- 1332 - Cod. Theod. XV, V, 2. Закон адресуется на имя Руфина, префекта претории, который занял эту должность в 392 г.

Остается допустить – или адрес ложен, т. е. вместо Руфина следует написать Цинегий, или ложна дата. Готофред (примеч. к закону) склоняется к первому мнению.

1333 - Cod. Theod. II, VIII, 20.

1334 - Ливаний в речи περὶ τῶν δεσμότηων (Eol. Reischke II, 452–453).

1335 - Закон отмечает троякого рода зрелища: *theatrales*, куда относятся представления (*scenici et gymnici*), *circenses* – или ристания в цирке, и *venationes* или травля зверей в амфитеатре. См. примечания Готофреда к закону.

1336 - Cod. Theod. XV, IX, I с примечаниями Готофреда.

1337 - Symmach. lib. X, ep. XXVIII (Migne ser. lat. XVIII). В письме Симмах благодарит Феодосия за сокращение излишних расходов на игры, а особенно радуется, что император вполне согласился с мнением сената. Письмо написано в выражениях, близких к закону.

1338 - Это ясно из сопоставления закона с законом в Cod. Just. I, XVI, I.

1339 - Rauschen. Op. cit. s. 182.

1340 - Денежный подарок носил название *sportula*, т. е. мешок с деньгами.

1341 - Записные книжечки назывались *Dypticae ex ebore*, т. е. двойные дощечки из слоновой кости (*πτυχία* – значит дощечка, а отсюда *διπτυχία* – двойная дощечка). Эти книжечки посылались не только присутствующим друзьям, но и отсутствующим.

1342 - Cod. Just. I, XVI, I.

1343 - Cod. Theod. XV, V, 2.

1344 - Гиббон. Op. cit. стр. 429. Ср. Rauschen. Op. cit. s. 485; о высоком положении возницы в Константинополе см. Rambaud. Op. cit. p. 771.

1345 - Cod. Theod. XV, VII, 9.

1346 - Cod. Theod. XV, XII, 12 и прим. Готофреда.

1347 - Cod. Theod. XV, VII, 12.

1348 - Cod. Theod. XV, VII, 8.

- 1349 - Cod. Theod. XV, VII, 10.
- 1350 - Прав. 54, ср. примеч. Готофреда к I, 10. Rauschen Op. cit. s. 211.
- 1351 - Примечания Готофреда к закону.
- 1352 - Cod. Theod. XV, VII, 21.
- 1353 - К нечестивым людям относятся *scenici pantomimi*, *agitatores* (комедианты). Но раз они *inhonestae*, то им нечего присваивать себе памятники *honestatis*. См. примечания Готофреда к закону.
- 1354 - Место, где представляли артисты, было устроено высоко и называлось *pulpitum prosceni*, а *proscenium* – это место оркестра. Прим. Готофреда.
- 1355 - Cod. Theod. XV, VII, 12.
- 1356 - Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 556.
- 1357 - Müller. Op. cit. p. 7–8.
- 1358 - Baudrillart. Op. cit. p. 337.
- 1359 - Ibidem, p. 337–348.
- 1360 - Ibidem. p. 363.
- 1361 - Ibidem, p. 347.
- 1362 - Ibidem, p. 347, A. 351.
- 1363 - Фаррар “Жизнь и труды Св. Отцов и Учителей церкви”, стр. 613. Ср. Григорий Б. Творения, V, 192–202; ср. 203–207. Migne ser. gr. t. 37, p. 884 sq., p. 1542 sq.
- 1364 - Творения, ч. V, стр. 192, Migne ser. gr. t. 37, p. 884 sq.
- 1365 - Фаррар Op. cit. стр. 613.
- 1366 - Творения, ч. VI (СПБ, 1900) стр. 563; VII (СПБ, 1901) стр. 193, 514–514, 741 т. др. Omnia op. Ed. Montf. t. VI, p. 321, t. VII, p. 257, p. 803–803 et. cit.
- 1367 - Cod. Theod. X, XX, 2.
- 1368 - Cod. Theod. XV, VII, II.
- 1369 - Rauschen. Op. cit. s. 394.
- 1370 - *Scutulata*, по Готофреду (примечание к закону), происходит от слова *scutum*, что значит – отрезок квадратный, введенный в ткань.

- 1371 - Примеч. Готофреда к закону.
- 1372 - Cod. Theod. XV, VII, 12.
- 1373 - Примечания Готофреда к l. 12, lib. XV, t. XII.
- 1374 - Пюш. Op. cit. стр. 107–109.
- 1375 - Творения, ч. II (СПБ, 1899), стр. 351. Omnia Opera Ed. Montf. t. II, p. 374.
- 1376 - Творения, ч. IV (СПБ, 1898), стр. 855; ср. ч. VI (СПБ, 1900), стр. 563; VII (СПБ, 1901), стр. 70–71, 80, 411–412; 740 и др. Omnia Opera. Ed. Montfaucon t. IV, p. 321; t. VII, p. 116–119, p. 134 sq., p. 475–476, p. 802 et. cet.
- 1377 - Op. cit. VI, p. 118.
- 1378 - Cod. Theod. IX, VII, 4.
- 1379 - Под adulterium разумеется блуд с женою, а под stuprum – блуд с девицею или вдовою. См. Mommsen Op. cit. s. 694–685.
- 1380 - Примеч. Готофреда к закону.
- 1381 - Rauschen Op. cit. s. 238.
- 1382 - Cod. Theod. IX, VII, 7.
- 1383 - Cod. Theod. IX, VII, 8.
- 1384 - Cod. Theod. IX, VII, 9.
- 1385 - Примеч. Готофреда к l. 9, t. VII, lib. IX.
- 1386 - Творения, ч. III (СПБ, 1896), 209–212. Omnia Opera. Ed. Montf., t. III, p. 238 et sq.
- 1387 - Cod. Theod. IX, VII, 6.
- 1388 - Примечание к закону Готофреда.
- 1389 - Ibidem.
- 1390 - Πέρὶ τῶν ἐν ταῖς ἐορταῖς κλήσεων, Op. cit. III, p. 108, ср. 112 и 114–115.
- 1391 - Cod. Theod. IX, VII, 3.
- 1392 - Н. Е. V, 19.
- 1393 - Св. Иоанн Златоуст (Творения, ч. III, стр. 203–204, Omnia Op. ed. Montf. t. III, p. 232–233) много говорит о том, что заключение брака, общественное мнение о браке были

значительно лишены в это время нравственно-христианской подкладки.

¹³⁹⁴ - Готофред (Примеч. к l. 2, lib. III, t. VII), судя по месту издания законов Фессалоника, заключает, что эдикты изданы под влиянием Асхолия, еп. Фессал.; но он в этом ошибается, потому что Асхолий умер в 383 г. Ср. Rauschen. Op. cit. s. 165, anm. 8.

¹³⁹⁵ - Cod. Theod. XVI, VIII, 6.

¹³⁹⁶ - По закону Констанция от 326 г. (Cod. Theod. IX, VII, 2).

¹³⁹⁷ - Cod. Theod. III, VII, 2; IX, VII, 5.

¹³⁹⁸ - Ambros. Ep. LX; 3. Migne s. lat. XVI.

¹³⁹⁹ - Cod. Theod. III, XII, 3.

¹⁴⁰⁰ - Cod. Theod. III, X, I.

¹⁴⁰¹ - Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 521–522; Rauschen. Op. cit. s. 402.

¹⁴⁰² - Цинегий умер в начале этого года. См. Rauschen. Op. cit. s. 286, anm. 8.

¹⁴⁰³ - Cod. Theod. V, V, 5. Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 606.

¹⁴⁰⁴ - Cod. Theod. XII, II, 2.

¹⁴⁰⁵ - См., напр. Григорий Б. Творения, ч. III (М, 1886), стр. 181. Migne s. gr. t. 37, Orat XXXVII, p. 292. Ср. Иоанн Златоуст, Творения, ч. I (СПБ, 1898), стр. 387–398; ч. III (СПБ, 1897) стр. 335 и сл. Opera Omnia. Ed. Montf. t. I, 427–439; III, p. 575 sq.

¹⁴⁰⁶ - Стоит заметить, что один закон (III, VIII, I) был издан Феодосием во время II Вселенского Собора, а следовательно, не без влияния Отцов Собора.

¹⁴⁰⁷ - Cod. Just. V, IX, I.

¹⁴⁰⁸ - Cod. Theod. III, VIII, I.

¹⁴⁰⁹ - Для современного историка имя Ромула, конечно, не связывается ни с какой точной хронологической датировкой, но пользуемся им в том смысле, в каком оно употребляется многими историками, именно как показатель исторической древности факта. См., напр., Кулаковский “Коллегии в древнем Риме”, Киев, 1882. Стр. 2.

¹⁴¹⁰ - Примечания к рассматриваемому закону.

- 1411 - Cod. Theod. III, VIII, 2.
- 1412 - К имуществу мужа причисляются законом даже брачные и предбрачные подарки.
- 1413 - Юстиниан изменил этот закон в том смысле, что мать наследует не только с сестрами, но и с братьями умершего сына, но только *pro virili parte* (Cod. Just. VI, LVI, 7).
- 1414 - Cod. Theod. III, VIII, 2, § 1.
- 1415 - Ibidem, § 2.
- 1416 - Cod. Theod. III, VIII, 2, § 3.
- 1417 - Примечание к закону.
- 1418 - Cod. Just. V, IX, 5.
- 1419 - Cod. Theod. III, XVII, 4.
- 1420 - Cod. Theod. III, V, 6, §§ 3 и 4. Для предотвращения возможного насилия со стороны родителей Феодосий новым законом подтвердил необходимость тьюторов и кураторов, которыми могли избираться теперь даже сенаторы. Тьюторы и кураторы, предназначенные не только для детей, но и для взрослых, в некоторых случаях, бесспорно, могли защитить девушку от насилия родителей, как официальные лица, находившиеся в доверии у власти. Cod. Theod. III, XVII, 3.
- 1421 - Ibidem, § 2.
- 1422 - Примеч. Готофреда к закону.
- 1423 - Cod. Theod. III, VI, § 1. См. Примеч. Готофреда.
- 1424 - Cod. Theod. III, XI, I.
- 1425 - Cod. Theod. III, I, 5.
- 1426 - См. примеч. к этому закону.
- 1427 - Cod. Theod. XI, XXVII, 1 и 2.
- 1428 - Cod. Theod. III, III, 1.
- 1429 - Спешим оговориться, что Феодосием еще изданы были законы о рабстве, напр. закон о запрещении доносов рабов (Cod. Theod. X, X, 7), об одеждах рабов (Cod. Theod. XIV, X, 1), но эти законы не имеют существенного отношения к нашей цели, так как они являются повторением старых законов, известных еще в период господства языческих идей.
- 1430 - Cod. Theod. IX, XXXV, 4.

1431 - Примеч. Готофреда к закону. Ср. V, 2, p. 460, Tillemont.
Op. cit.

1432 - Н. Е. VII, 6.

1433 - Рассматриваемый закон важен и в другом отношении: он свидетельствует, что в Македонии пост продолжался 40 дней. По известиям Сократа (V, 22) и Созомена (VI, 19) в Риме пост продолжался три недели, при этом не постились в воскресенье и в субботу; в Иллирии, Греции и Александрии – шесть недель, в Константинополе и в пограничных областях до Финикии – семь недель, но несмотря на это назывался пост *quadragesima*.

1434 - Cod. Theod. IX, XXXV, 5.

1435 - Примечания к этому закону.

1436 - Cod. Theod. II, VIII, 19.

1437 - Cod. Theod. III, VIII, 2, § 4.

1438 - Theologische Studien und Kritiken, 1869, H. IV “Das Römische Recht und Kirche” Kohler’a s. 659.

1439 - Ibidem s. 659.

1440 - Stuffken Op. cit. p. 175–176.

1441 - Например Tillemont (Op. cit.).

1442 - Socr. Н. Е. V, 7; Mansi. Op. cit. t. III, p. 630. Ambros. Ep. XIV, § 1. Migne s. I. t. XVI.

1443 - Гиббон Op. cit. r. II, стр. 402.

1444 - Brieger (Op. cit. s. 34) полагает, что прецедентом обращения Церкви в государственный институт со всеми его атрибутами было ложное воспитание, каким владела Церковь в III в.

1445 - Эту мысль проводит довольно ярко Брольи (Op. cit.) во всем своем сочинении.

1446 - Хорошей иллюстрацией в данном случае служит отношение всех императоров к манихеям, как секте, опасной в политическом смысле, в силу своей связи с мятежной Персией.

1447 - Loening. Op. cit. s. 98.

1448 - Эту мысль проводят ясно историки: Brieger, Аллар (Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия).

Русск. пер. СПб, 1898), Broglie, Schiller, Маасен (Девять глав о свободной церкви и о свободе совести. Пер. проф. Суворова. Ярославль, 1882), проф. Спасский и др. Иначе смотрит на политику Константина проф. Гидулянов (Op. cit. стр. 39–45). Считая Константина убежденным христианином и даже мистиком, Гидулянов отводит незначительное место политическим соображениям Константина и конечную целью его религиозной политики поставляет достижение теократического идеала, бывшего в умах христиан того времени, а именно – превратить царство земное в Царство Божие или государство сделать Церковью. Что Константин преследовал и пользу государства, мы уже это видели. Естественнее допустить, что такой политик и такой защитник прерогатив верховной власти, как Константин, конечную целью ставил политические интересы, чем интересы чисто религиозные.

¹⁴⁴⁹ - Op. cit. VI, p. 433.

¹⁴⁵⁰ - Evseb. Vita Const. II, 65.

¹⁴⁵¹ - Sozom. H. E. III, 19.

¹⁴⁵² - Отличал ли Константин В. еретика от православного? “Говорят, – замечает Массен (Op. cit. стр. 43), – что Константин уже делал различие между сектами и католическою церковью, но это противоречит общему содержанию Миланского эдикта”. Мы не согласны с этим мнением. Признав христианскую религию государственной и познакомившись с разделением в Церкви, Константин, как мудрый политики, должен был в своих интересах стать на сторону догматического большинства. Последнее в его глазах и должно было получить значение православия, а все противоположное ему – ереси. Что Константин превосходно отличал еретиков от последователей православной Церкви, видно из эдикта, данного на имя Лициния в 313 г. (Cod. Theod. lib. XVI, t. II, l. 1). Этим эдиктом Константин приказал обременять еретиков тяжелыми повинностями (nominationibus seu susceptionibus aliquibus).

¹⁴⁵³ - Проф. Спасский Op. cit. стр. 203.

¹⁴⁵⁴ - Sozom. I, 17; Evseb. Vita Const. III, 12.

1455 - Маасен “Девять глав о свободной церкви и о свободе совести” Ярославль, 1882 г., стр. 54.

1456 - Op.cit. ч. II, 401.

1457 - Schiller. Op. cit. II, s. 263.

1458 - Evseb. Vita Const. II, 61.

1459 - Проф. Спасский Op. cit. стр. 204.

1460 - Evseb. Vita Const. II, 64–72.

1461 - Sozom. H. E. I, 20; Socr. H. E. I, 8; Theod. H. E. I, 7.

Подробно об этом см. Schiller. Op. cit. Rand. II, s. 265 и сл.

Проф. Спасский. Op. cit. стр. 206 и сл. Гидулянов. Op. cit. стр. 126 и сл.

1462 - Sozom. H. E. I, 20.

1463 - Ibidem, I, 9.

1464 - Ibidem, I, 21.

1465 - Об этом подробно см. Проф. Спасский Op. cit. стр. 243–258.

1466 - Harnack “Lehrbuch der Dogmengeschichte” v. II, s. 232.

1467 - Проф. Спасский Op. cit. стр. 258.

1468 - Evseb. Vita Const. III, 64 et. 65.

1469 - H. E. II, 32.

1470 - Cod. Theod. XVI, V, 1.

1471 - Cod. Theod. XVI, V, 2.

1472 - Schiller. Op. cit. b. II, s. 235.

1473 - Ibidem, s. 277.

1474 - Ibidem, s. 282.

1475 - Гидулянов. Op. cit. стр. 215.

1476 - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 259.

1477 - Гидулянов. Op. cit. стр. 217–218.

1478 - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 259.

1479 - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 339.

1480 - Фактический материал по этому вопросу дают историки Сократ, Созомен, Феодорит и др., но в той концепции исторических событий, которые ясно говорят, что историки плохо понимали сущность момента и оценивали все с никейской

точки зрения. Более справедлив Григорий Б. (Твор., ч. II, 225–226. Migne s. gr. t. 35 orat. XXV, p. 1209), когда он отводит место и личной неприязни спорящих партий.

1481 - Socr. H. E. V, 2.

1482 - Socr. H. E. II, 42, 43; Sozom. IV, 24–25.

1483 - Thilost. V, I, 2. Феодорит (II, 27) говорит, что Аэций был сослан во фригийскую деревню. Одновременно с этим условно были отлучены четыре епископа, не согласившиеся на осуждение Аэции: им было дано шесть месяцев, чтобы они могли одуматься и раскаяться в своем поступке. См. Theod. H. E. II, 28.

1484 - Theod. H. E. II, 27.

1485 - История сохранила свидетельства строгого отношения Констанция к вожакам и других догматических партий, напр. к Евномию, но не все эти свидетельства имеют одинаковую ценность. Дело в том, что при антагонизме партий многие насилия совершались и без ведома императора. См. Philost. IV, 8; Ср. Sozom. IV, 14.

1486 - Sozomen (H. E. V, 5) настойчиво проводит эту мысль.

1487 - Ibidem, V, 5. Ср. Theod. III, 4. Сократ (III, 11) также отмечает, что Юлиан сначала относился благосклонно ко всем.

1488 - Аллар, Op. cit. стр. 223. Ср. Проф. Спасский Op. cit. стр. 416, Ammian Marcell. Op. cit. XXII, 5.

1489 - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 417.

1490 - Проф. Спасский. Op. cit. стр. 414.

1491 - Socr. H. E. III, 24. Ср. Sozom. (H. E. VI, 13) несколько уже смотрит на Иовиана.

1492 - Socr. H. E. III, 25. Фемистий (Op. cit. Or. V, p. 67 с. d и 68 а и b) также утверждает, что Иовиан, основываясь на особом инстинкте, вложенном в природу человека к почитанию Бога, не стеснял свободы его обнаружений.

1493 - Socr. H. E. III, 25.

1494 - Socr. H. E. III, 25.

1495 - Cod. Theod. XVI, 2, 18. Socr. H. E. IV, I; Ср. Гидулянов. Op. cit. стр. 331.

- 1496 - *Rerum gestarum*. XXX, 10.
- 1497 - *Cod. Theod.* XVI, V, 3.
- 1498 - *Cod. Theod.* XVI, VI, 1.
- 1499 - Проф. Спасский. *Op. cit.* стр. 456–457.
- 1500 - *Sozom.* Н. Е. VI, 7.
- 1501 - *Theod.* Н. Е. IV, 12.
- 1502 - Проф. Спасский. *Op. cit.* стр. 458.
- 1503 - *Op. cit.* r. III, стр. 91.
- 1504 - *Ibidem*, r.III, стр. 90–92.
- 1505 - *Theod.* Н. Е. IV, 16.
- 1506 - *Sozom.* Н. Е. VI, 7.
- 1507 - *Sozom.* Н. Е. IV, 12; *Socr.* Н. Е. IV, 26; *Theod.* IV, 19.
- 1508 - Аллар. *Op. cit.* стр. 245.
- 1509 - Ужасы преследований рисуют Сократ (Н. Е. IV, 2, IV, 16) и Созомен (VI, 16). Они говорят о казнях, мучениях, потоплении 70 клириков и вообще о преследовании, чему Валент подвергал разномыслящих с омиями. Конечно, доля правды в этом есть, но неправильно приписываемая Валенту. Лучше предполагать, что применение насильственных мер исходило не от Валента, а от его сторонников, желавших угодить императору, и вообще было естественным последствием борьбы партий. Подробно см. Проф. Спасский *Op. cit.* стр. 460–463. Проф. Гидулянов утверждает, напр. (*Op. cit.* стр. 335–336), факт потопления 70 клириков (*Socr.* IV, 16; *Soz.* VI, 16) на том основании, что этот факт угодно было принять Гиббону. Едва ли эту точку зрения можно признать серьезно исторической.
- 1510 - Проф. Спасский. *Op. cit.* стр. 461.
- 1511 - *Real-Encykl.* В. II, s. 41. Ср. Гидулянов. *Op. cit.* стр. 337.
- 1512 - *Cod. Theod.* XVI, V, 4. См. *Rauschen.* *Op. cit.* s. 30 и Гидулянов *Op. cit.* стр. 471.
- 1513 - *Socr.* Н. Е. V, 2. *Sozom.* VII, I *Theod.* Н. Е. V, 2.
- 1514 - *Socr.* Н. Е. V, 2. *Sozom.* VII, I.
- 1515 - *Ammian. Marcel. Rerum gest.* XXII, 5.

1516 - Sozom. H. E. VII, 4; ср. Socr. H. E. V, 6.

1517 - Riffel "Geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat", s. 656.

1518 - Голубинский (Об образе действия православных государей греко-римских в IV, V, VI вв., в пользу церкви, против еретиков и раскольников. Прибавл. к творениям 1859 г. ч. 18, стр. 50–56) настойчиво доказывает, что императоры подчинялись религиозным мотивам в борьбе с еретиками. Это воззрение не находит себе опоры в характере политики государей. Там, где преобладают религиозные факторы, легко можно констатировать фанатизм и чисто религиозные цели. Между тем в политике императоров замечается осторожность, характер ее согласуется с условиями исторического момента; императоры всегда опираются на ту партию, которая выгодна в интересах государства, и часто отрицательное отношение к известной партии сменяется положительным. Наконец цели политики – часто отрицательные по отношению к Церкви, а именно: не торжество догматической истины, а победа той догматической партии, которая в данный исторический момент сильна в политическом смысле.

1519 - Данник – тот, кто платит дань (Примечание ред.).

1520 - Suidas, Op. cit. sub voce Οὐαλεντιανὸς.

1521 - Tillemont. Op. cit. V, II, p. 458.

1522 - Cod. Theod. XVI, I, 2.

1523 - Stuffken. Op. cit. p. 137.

1524 - Творения, ч. IV (Послание 2 к Нектарию) стр. 157. Migne s. gr. t. 37 p. 333.

1525 - В таком духе действовал на Феодосия Амфилохий. Правда, фабула рассказа у церковного историка легендарна, но нам важна собственно идея – просьбы Церкви, обращенные к Феодосию, чтобы он уничтожил ереси. Сюда же нужно присоединить влияние на Амвросия, которое во многом сказалось на Феодосии.

1526 - Cod. Theod. XVI, I, 3.

1527 - Socr. V, 7; Sozom. H. E. VII, 5.

1528 - Stuffken (Op. cit. p. 151) прямо заявляет, что этот закон напрасно был издан, ибо все Церкви, которые еще не захватили кафолики, после изгнания отовсюду еретиков, были переданы им вскоре.

1529 - Tillemont. Op. cit. V, 2, p. 519.

1530 - Sozom. (H. E. V, 12) прибавляет: из города Коралла; Theod. III, 6.

1531 - Sozom. H. E. V, 13.

1532 - Socr. III, 9; Sozom. V, 13.

1533 - Socr. H. E. V, 5.

1534 - Theod. H. E. III, 6: ἔτερά τινα τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς προστήθεικε δόγμασιν.

1535 - Migne. Patr. c. compl. ser. lat. t. XIII, p. 82–107. Кроме того Фаустином была еще представлена “Fides” (Ibidem. t. XIII, p. 79–80). Libellus адресуется Валентиниану, Феодосию и Аркадию, но на самом деле Фаустином и Марцеллином имеется в виду только один Феодосий. Migne s. l. t. XIII, p. 31. Rade Op. cit. s. 8, примечание. Добавим еще, что пресвитеры в большинстве случаев делают обращение в единственном числе.

1536 - Rade Op. cit. s. 8. Migne s. l. XIII, p. 31. Cp. Rauschen Op. cit. s. 199, anm. 3.

1537 - О тяжелом своем положении они особенно говорят в сар. XXII-XXV.

1538 - Migne ser. lat. vol. XIII, p. 107–108.

1539 - Tillemont Op. cit. V, II, p. 519.

1540 - Sozom. H. E. VII, 6; Phil. X, 6.

1541 - Эдикты Феодосия сохранились в Codex’e Theodosianus (XVI, V), некоторые – в церковных историях и Codex’e Iustinianus. Мы пользовались тремя изданиями Cod. Theod.: Mommsen’a, Gothofredi и Henel’я.

1542 - Аллар Op. cit. стр. 263.

1543 - Буасье “Падение язычества”, стр. 81, Москва, 1892 г.

1544 - Cod. Theod. XVI, V, 5: Quisquis opinionem plectilibus dei profanus inminuit sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura

non pandat.

¹⁵⁴⁵ - Lebeau Op. cit. IV, p. 261.

¹⁵⁴⁶ - Mommsen Op. cit. s. 605.

¹⁵⁴⁷ - Cod. Theod. XVI, V, 2. Константин наложил такую кару на новациан: он отнимал у них – *ecclesiae suae, domos et loca sepulchris*.

¹⁵⁴⁸ - Theod. Н. Е. III, 12; Sozom. III, 11. Правда, Юлиан налагал конфискацию на христиан вообще, но для нас важен собственно принцип денежных наказаний за религиозные преступления.

¹⁵⁴⁹ - Бердников Op. cit. стр. 370. Orellii. Collectio inscript. lat. vol. I, с. V – *Res sacrae* – 2488.

¹⁵⁵⁰ - Ibidem, стр. 371.

¹⁵⁵¹ - На это делает намеки в своих письмах Симмах, который много жалуется на упадок народного богатства (*Migne ser. lat. v. XVIII, Libri X*). См. Буасье “Падение язычества”, стр. 367. Сюда же следует отнести свидетельство Зосима о крахе народного хозяйства, постоянные попытки Феодосия урегулировать налоги, облегчить экономическое тяжелое состояние народа. Обо всем этом мы выше говорили подробнее.

¹⁵⁵² - Напр. законы XVI, 1, 2, 3; XVI, V, 6 и т. п.

¹⁵⁵³ - Аллар Op. cit. стр. 262.

¹⁵⁵⁴ - Кроме технического понятия “*haereticus*”, употреблялось иногда понятие “*sacrilegus*”, взятое из храмовой практики и обозначавшее собственно кражу религиозных предметов. В приложении к еретикам этот термин встречается в эдиктах 384 г. (Cod. Theod. IX, XXXVIII, 7) и 385 г. (IX, XXXVIII, 8). Феодосий называет манихеев “*velut sacrilegii reos*” (Cod. Theod. XVI, V, 7), арианство – “*sacrilegii venenum*” (Cod. Theod. XVI, V, 6). В одном эдикте (XVI, V, 8) он прямо клеймит евномиан и ариан – “*sacrilegii*”, а в другом всех еретиков – “*sacrilega cohors*” (Cod. Theod. XVI, V, 20).

¹⁵⁵⁵ - В 313 г. Константин назвал государственную Церковь кафолическою (Evseb. Hist. Eccles. X, 5). В том же году в эдикте (Cod. Theod. XVI, II, 1) он противопоставляет понятие “*ecclesia*”

catholica” понятию “haeretici”. Ср. эдикт 326 г. Cod. Theod. XVI, V, 1.

1556 - Mommsen (Römisches Strafrecht, s. 601) называет понятие еретиков “опытным”.

1557 - Понятие οὐσία в данном случае употреблено в смысле generale et commune в противоположность понятию “ὁπῶστασις”, означающему “индивид”.

1558 - Cod. Theod. XVI, V, 6; §§ 2 и 3. § 3: Qui vero iissem inserviunt, desinant affectatis dobs alienum verae religionis nomen assumere et suis apertis criminibus denotentur.

1559 - Канон VI.

1560 - Обычно они называются famosi profani, напр. Cod. Theod. XVI, V, 7,13; pessimi (XVI, V, 7); polluta contagia (XVI, V, 20) и т. п.

1561 - Cod. Theod. XVI, V, 7, 20 и др. Обычно facinora, хотя это, скорее, имеет сакральный смысл.

1562 - Cod. Theod. XVI, V, 20: nulla eorum (haeticorum) perversitati vel publica conventicula vel latentiora erroribus secreta tribuantur.

1563 - Cod. Theod. XVI, V, 12: Vitiorum institutio deo atque hominibus exosa.

1564 - Творения, ч. III, стр. 163. Migne s. gr. t. 37. Orat. XXXV, р. 261. Приводимый нами факт, несомненно, имеет ввиду частный случай, а потому мы и не приписываем ему значения безусловного показателя нравственности еретиков. Равным образом возможно, что и рукоположение православных епископов сопровождалось не меньшим празднеством.

1565 - Philost. X, 3.

1566 - Socr. H. E. V, 13.

1567 - Sozom. H. E. VIII, 14; Socr. H. E. V, 13. Дата этого факта должна быть отнесена к 388 г. См. Athanasiades, Op. cit. s. 32; Tillemont, Op. cit. V, 2, р. 624; примечание Готофреда к I. 16, lib. XVI, t. V; Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 167 и др.

1568 - Ambros. Ep. XL § 13 (Migne s. l. XVI).

1569 - Cod. Theod. XVI, V, 16.

¹⁵⁷⁰ - Гиббон *Op. cit.* ч. III, стр. 236.

¹⁵⁷¹ - *Cod. Theod.* XVI, V, 5. Некоторые историки считают эдикты Феодосия против еретиков с 381 г., так что эдикт 379 г. не относят к Феодосию. Правда, эдикт был издан Грацианом только, и быть может, под влиянием Амвросия, но ничто не мешает допустить влияние и Феодосия, с которым Грациан успел хорошо познакомиться, так как эдикт был издан 3 августа 379 г. спустя более шести месяцев после вступления Феодосия В. на трон. Независимо от этих соображений, разбираемый эдикт близко подходит ко всем эдиктам, изданным Феодосием против еретиков, является как бы эпиграфом ко всему, что сделал Феодосий в борьбе с ересями. Отсюда, даже признавая эдикт творением Грациана, нельзя пройти его молчанием, поскольку он знаменует начало эпохи Феодосия В. в истории развития внутренней религиозной политики. Грациан дал тон, а чуткое ухо Феодосия В. безукоризненно точно построило на нем гамму.

¹⁵⁷² - *Cod. Theod.* XVI, V, 5: *omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant. Quisque opinionem plectibilibus profanus imminuit, sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura non pandat.* *Cp. Cod. Theod.* XVI, V, 6 § 1.

¹⁵⁷³ - *Op. cit.* стр. 438.

¹⁵⁷⁴ - *Cod. Theod.* XVI, V, 6: *Unus et summi Dei nomen ibique celebretus...*

¹⁵⁷⁵ - *Cod. Theod.* XVI, 6: *Sciant omnes, etiamsi quid speciali quolibet rescriptio (per fraudem elictio) impetratum est, non valere.*

¹⁵⁷⁶ - *Cod. Theod.* XVI, V, 6: *per fraudem elicito ab huius modi hominum genere.* Что такое представлял из себя этот эдикт, ничего нельзя сказать положительного. Даже Готофред, специальный исследователь законов, и тот не пытается сделать никаких догадок. Можно только предположить, что эдикт гарантировал относительную свободу еретикам. И действительно, Григорий Б. свидетельствует, что Феодосий сначала, по-видимому, был сторонником свободы. См. *De se ipso* Migne s. gr. XXXVII, p. 1118.

1577 - Cod. Theod. XVI, V, 11: Omnes omnino quos unque diversarum haeresum error exagitat, id est Evnomiani, Ariani, Macedoniani, Pneumatomachi, Manichaei, Encratitae, Apotactitae, Saccophori; Hydroparastatae, nullis circulis caeant, nullam colligant multitudinem.

1578 - Cod. Theod. XVI, V, 12: neque publicis, neque privatis aditionibus intra urbium, atque agrorum, ac villarum loca aut colligendarum congregationum aut constituendarum ecclesiarum copiam praesumat...

1579 - Cod. Theod. XVI, V, 11: nullam colligant multitudinem nullum ad se populum trahant. Очевидно здесь разумеется право ассоциаций. Ср. Cod. Theod. XVI, V, 6: omnes haereticos illicitas agere intra oppida congregationes vetemus. Ср. XVI, V, 20.

1580 - Cod. Theod. XVI, V, 14: colligendarum congregationum velin publicis vel privatis ecclesiis careant facultate.

1581 - Cod. Theod. XVI, V, 15: Omnes diversarum perfidarumque sectarum, quos in Deum miserae vesania conspiracy exerat nullum usque sinantur habere conventum non inere tractatus, non coetus agere secretos.

1582 - Cod. Theod. XVI, V, 6, ср. 20.

1583 - Ibidem, XVI, V, 11.

1584 - Cod. Theod. XVI, V, 12. Другие эдикты о собраниях были обычно повторением старых.

1585 - Бердников Op. cit. стр. 388–389.

1586 - Mommsen Op. cit. s. 603, anm. 2; Gothofredus – примеч. к XVII, V, 6.

1587 - Cod. Theod. XVI, V, 20: Haereticorum polluta contagia pelli urbibus, vicis proturbari ac nullis penitus jubeamus patere conventibus, ne in quoquem loco sacrilega cohors talium hominum colligatur. Этот эдикт, по замечанию Готофреда, имеет специальное отношение к манихеям. но мы считаем себя вправе привести его вообще, как бы он был дан для всех еретиков, потому что он только суммирует разбросанное по разным эдиктам. Ср. Cod. Theod. XVI, V, 6: Ab omnium summoti ecclesiarum limine penitus arceantur. Не довольствуясь простым разогнанием сходок, Феодосий усиливает свою строгость до

того, что велит, в случае нарушения его постановления, с яростью прогонять даже от стен города: *si quid eruptio factiosa tentaverit, ab ipsis etiam urbium moenibus exterminato furore propelli jubeamus*. Следует заметить, что этот эдикт велит не просто изгонять еретиков, но если они будут составлять собрания внутри городов. Ibidem, V, 11: *Ac si qui exstiterit, qui tam evidenter vetita transcendat, permissa omnibus facultate, quos recte observantiae cultus et pulchritudo delectat communi omnium conspiratione bonorum pellantur*.

¹⁵⁸⁸ - Примеч. к XVI, V, 11.

¹⁵⁸⁹ - Socr. H. E., V, 7.

¹⁵⁹⁰ - Cod. Theod. XVI, V, 6; XVI, I, 3.

¹⁵⁹¹ - Cod. Theod. XVI, V, 8; XVI, V, 15.

¹⁵⁹² - Cod. Theod. XVI, V, 12: *Eaedem quoque domus, seu in urbibus seu in quibuscunque locis passim turbae professorum ac ministrorum talium collegentur fisci nostri dominio juriq[ue] subdantur* (дан в 383 г.). Ср. Cod. Theod. XVI, V, 12: *Ubi (domus) haec constructa fuerint, quae construi prohibentur, fundus etiam vel privata possessio protinus fisci nostri viribus vindicetur* (19 июля 381 г.).

¹⁵⁹³ - Cod. Theod. XVI, V, 21: *locum sane, in quo vetita tentatur, si conniventia domini patuerit, fisci nostri viribus aggregari*. Закон был дан в 392 г. 15 июня, по возвращении Феодосия с Запада. Gothofredus называет этот закон проявлением умеренности Феодосия. Руфин (H. E. II, 19) свидетельствует, что Феодосий хотел достигнуть торжества католической церкви путем отвержения или презрения мести.

¹⁵⁹⁴ - Вопрос, кого в данном случае нужно разуместь: арендатора ли раба или арендатора, ничтожного как раба, по своей бедности, представляется очень темным. Некоторые толкуют, что здесь имеются в виду рабы в собственном смысле этого слова. Думается, что на это отчасти указывает противоположение закона: *ingenuus – descendens servili faese*. Gothofredus считает это толкование ложным и говорит, что закон имеет в виду управителей имений, дошедших до рабского состояния, хотя и свободных. Нам кажется более верным

соединить обе эти точки зрения на том простом основании, что часто рабы, действительно, бывали управляющими имений. Обращаясь же к буквальному пониманию закона, необходимо сказать, что выражение *servili faece descendens* имеет общий смысл и одинаково может оправдать ту или другую точку зрения.¹⁵⁹⁵ В частности, полагают, что изгнание назначалось в каменоломни и на всю жизнь, судя по термину *deportatio*. Этот термин имеет сакральное значение, так как *deportatio* всегда было результатом *aquae et ignis interdictio* и сопровождалось лишением гражданских прав и конфискации имущества (Бердников *Op. cit.* стр. 198–199).

¹⁵⁹⁵ - *Cod. Theod.* XVI, V, 21: *Quod si id possessorem quisque clanculum gestum ignorasse constiterit conductorem ejus fundi, si ingenus est decem auri librae fisco nostro inferre praecipimus si servili faece descendens paupertate sui poenam damni ac vilitate contemnit, caesus fustibus deportatione damnabitur. Tum illud specialiter praecavimus, ut si villa dominica fuerit seu cujus libet publici juris, et conductor et procurator licentiam dedirint colligendi, denis libris auri proposita condemnatione mulctentur.*

¹⁵⁹⁶ - *Cod. Theod.* XVI, V, 21: *Verum si quos talibus repertos obscondere misteriis ac sibi usurpare nomina clericorum jam nunc proditum fuerit, dennas libras auri exigi singulos et inferre praecipimus.*

¹⁵⁹⁷ - *Cod. Theod.* XVI, V, 12: *Quod si neglegentus ea, quae serenitas nostra constituit, impleantur et officia provincialium judicum et principales urbium, in quibus turba vetitatae congregationis reperta monstrabitur, sententiae damnationique subdantur.*

¹⁵⁹⁸ - *Socr. H. E.* V, 10; *Sozom. H. E.* VII, 12.

¹⁵⁹⁹ - *Cod. Theod.* XVI, V, 15. *Cp. Schiller Op. cit.* II, s. 427.

¹⁶⁰⁰ - *Cod. Theod.* VVI, V, 12.

¹⁶⁰¹ - *Ibidem*, XVI, V, 14: *Nulla his episcoporum faciendorum praebeatur auctoritas; ipsi quoque episcopi, nomine destitui, appellationem hujus dignitatis amitant.*

¹⁶⁰² - *Cod. Theod.* XVI, V, 22: *“Haeretici neque episcopi faciendi potestatem neque episcoporum confirmationes licitas habeant”.* *Cp. Sozom. H. E.* VII, 12.

¹⁶⁰³ - Четвертое правило Никейского Собора дает такое общее правило. Еще в 393 году августа 22 Феодосий на имя этой же провинции подтвердил, что общее правило должно быть предпочтительно специальному (Cod. Theod. I, I, 4).

¹⁶⁰⁴ - Cod. Theod. XVI, V, 12: hi, qui vel doctrinam vel misteria conventionum talium exercere consueverunt, perquisti ab omnibus urbibus ac docis propositae legis vigore constricti, expellantur a coetibus.

¹⁶⁰⁵ - Cod. Theod. XVI, V, 13: sine ulla gratiae interventione.

¹⁶⁰⁶ - Cod. Theod. XVI, V, 14.

¹⁶⁰⁷ - Sozom. H. E. VII, 17.

¹⁶⁰⁸ - Cod. Theod. XVI, V, 13.

¹⁶⁰⁹ - Cod. Theod. XVI, V, 19: "Hi qui scaevi dogmatis retinent principatum, hoc est episcopi, presbyteri, diaconi atque lectores, et qui clericatus velamine religioni maculam conantur infligere sub cuiuslibet haeresis sive erroris nomine constituti funestis conciliabulis, seu intra urbem seu in suburbanis esse videantur omni modo propellantur". Gothofredus отмечает в этом эдикте два пункта: во-первых, что было приказано изгонять даже из загородных поместий (suburbanis). Он видит в этом намек на Евномия, который устраивал свои собрания именно за городом (Sozom. H. E. VII, 17). Во-вторых, по его мнению, важна фраза sub cuiuslibet haeresis sive erroris nomine constituti, которая ясно указывает на подразделения в сердцевине самих ересей. Ср. Socr. H. E. V, 20; Sozom. VII, 17, 18.

¹⁶¹⁰ - Cod. Theod. XVI, V, 12: ad proprias, unde oriundi sunt, terras redire jubeantur, ne quis eorum aut commeandi ad quaelibet alia loca aut evacandi, ad urbes habeat potestatem.

¹⁶¹¹ - Cod. Theod. XVI, V, 14: Adeant loca, quae hos potissimum, quasi vallo, quodammodo ab humana communione secludant.

¹⁶¹² - Cod. Theod. XVI, V, 21: in haereticis erroribus quoscunque constiterit vel ordinasse clericos vel suscepisse officum clericorum, deinde libris auri viritim mulctandos esse censemus. Жертвой этого закона был Донат, которому присудили заплатить 10 фунт. золота (Tillemont Op. cit. V, 2, p. 796).

¹⁶¹³ - Ibidem: "Si quo.... sibi usurpare nomina clericorum jam nunc praeditum tuerit, dennas libras auri exigi singulos et inferre praecipimus".

¹⁶¹⁴ - Sozom. H. E. VII, 12: πολειτίας ὁμοίως μὴ μετέχειν τοῖς ἄλλοις.

¹⁶¹⁵ - Cod. Theod. XVI, I, 2; XVI, V, 7; XVI, V, 11; Sozom. H. E. V, 12: ἀτιμίου εἶναι.

¹⁶¹⁶ - Mommsen Op. cit. s. 494, 604, 993 et sq.

¹⁶¹⁷ - Cod. Theod. XVI, V, 14: Appolinarianos, eterosque diversarum haeresum sectatores ab omnibus locis jubemus inhiberi, a moenibus urbium, a congressu honestorum, a commune sanctorum.

¹⁶¹⁸ - Ambros. Ep. XL Migne s. I. XVI.

¹⁶¹⁹ - Cod. Theod. XVI, V, 17.

¹⁶²⁰ - Что действительно евномиане были лишены права военной службы, представим данные там, где будем говорить специально об евномианах.

¹⁶²¹ - Cod. Theod. XVI, V, Ibidem V, 17 и др. Подробнее об этом сказано ниже.

¹⁶²² - Евфимов "Курс римского права", стр. 149.

¹⁶²³ - Cod. Theod. XVI, VII, 4: Quod. etiam praecepissimus procul abjici ac longius amaudari, nisi paene visum fuisset esse majoris, versari inter homines et hominum carere suffragiis.

¹⁶²⁴ - Cod. Theod. XVI, V, 14: His etiam illud annectinus, ut supra memoratis omnibusque aceundi atque interpellandi serenitatem nostram aditus denegetur.

¹⁶²⁵ - Cod. Theod. XVI, V, 9: Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, judices denunciatoresque sine invidia delationis accipiat. Правда, этот закон имел специальное приложение к манихеям, которые, вследствие своей связи с Персией, представляли собою не только религиозную партию, но и как бы и политический союз, но мы привели его в главе общих мер против еретиков для полноты картины. Во всяком случае, если не инквизиция, то розыск, как это подтверждает закон XVI, V, 15, был узаконен и в отношении других сект.

¹⁶²⁶ - Cod. Theod. XVI, V, 15: Quod ut congruum sortiatur effectum in specula sublimitas tua fidissimos quosque constituat, qui et cohibere hos passint et deprehensos offerre judiciis severissimum secundum praeteritas sanctiones, et Deo supplicium daturus et legibus.

¹⁶²⁷ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 461.

¹⁶²⁸ - Athanasiades Op. cit. s. 32.

¹⁶²⁹ - Socr. H. E. V, 20, 21, 22; Sozom. H. E. V, 17, 18.

¹⁶³⁰ - Созомен (VII, 6) говорит, что Феодосий запретил собираться на площади и толковать о природе Божества.

¹⁶³¹ - Cod. Theod. XVI, IV, 2: Nulli agresso ad publicum vel disceptandi de religione, vel tractandi, vel consilii aliquid deferrendi patescat occasio. Et si quis post hac ausu grave adque damnabili contra hujus modi legem veniendum esse crediderit vel insistere motu pestiferae per severatione audebit, competenti poena et digno supplicio coherceatur. Эдикт был издан на имя Татиана, который около этого времени сделан был префектом, и впрочем под его влиянием (Zosim. Hist. IV, 45). Эдикт предназначался для Востока и Египта. Gothofredus приводит надписание эдикта по одному из изданий: "Imp. Val. Theod. et Arc. una cum decreto episcoporum". Если это так, то, очевидно, эдикт был издан, как прибавление к какому-то синодальному декрету, который был вложен в эдикт и как одно отослан Татиану.

¹⁶³² - Бердников Op. cit. стр. 196; Mommsen Op. cit. s. 899.

¹⁶³³ - Mommsen Op. cit. s. 12, 899.

¹⁶³⁴ - Бердников Op. cit. стр. 196.

¹⁶³⁵ - Mommsen Op. cit. s. 916.

¹⁶³⁶ - Творения, ч. III (Москва, 1891). О Святом Духе, гл. 27, стр. 271. Migne s. gr. t. 32, p. 189.

¹⁶³⁷ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 734. См. примеч. к закону Готофреда.

¹⁶³⁸ - Socr. H. E. VI, 7; Sozom. H. E. VIII, 11. Эту историю они рассказывают в ином порядке и времени.

¹⁶³⁹ - Cod. XVI, IV, 3. Deportatione dignes est, qui nec generale lege admonitus nec competenti sententia emendatus est et fidem

catholicam turbat et populum.

¹⁶⁴⁰ - Anselmi Banduri. Imperium orientale. Ed. Parisiis, 1711, p. 389. Ср. p. 92: ii, qui filio honorem detraxerant stercore, urina, sputo et ludibriis deturparentur.

¹⁶⁴¹ - Ibidem, p. 92.

¹⁶⁴² - Мы ограничиваем свою задачу изложением внешней судьбы арианства и именно эпохи Феодосия В., а потому совершенно не будем касаться внутреннего развития арианства, тем более что это развитие падает на время прешественников Феодосия.

¹⁶⁴³ - Theod. Н. Е. IV, 16, 17.

¹⁶⁴⁴ - Theod. Н. Е. IV, 13.

¹⁶⁴⁵ - Sozom. Н. Е. VI, 21.

¹⁶⁴⁶ - Проф. Спасский Op. cit. стр. 572.

¹⁶⁴⁷ - Theod. Н. Е. V, 4.

¹⁶⁴⁸ - Socr. Н. Е. IV, 13, 14; Sozom. IV, 12, 13; Phil. IX, 10.

¹⁶⁴⁹ - Проф. Спасский Op. cit. стр. 474; ср. Гидулянов Op. cit. стр. 477. Ср. Василий В. "Творения", ч. VI Ер. 48, стр. 124 (1892 Серг.-Пос.) Migne s. gr. t. 32 Ер. XLVIII, p. 385.

¹⁶⁵⁰ - Ullmann Op. cit. s. 109.

¹⁶⁵¹ - Migne ser. gr. t. XLV, p. 556.

¹⁶⁵² - Творения, ч. IV, стр. 19 и сл. Migne s. gr. t. XXXVI, Orat. XLII, p. 460.

¹⁶⁵³ - Биограф Григория Б. передает (Migne ser. gr. t. XXXV, стр. 276), что Василий В. вложил в Григория стремление идти в Константинополь.

¹⁶⁵⁴ - Творения Григория Богослова, ч. VI, стр. 22. De se ipso Migne s. gr. XXXVII, p. 1070.

¹⁶⁵⁵ - Socr. II, D. V, 7. Точная дата прибытия Григория Б. в Константинополь не может быть установлена, ср. Rauschen, s. 51.

¹⁶⁵⁶ - Творения Григория Б., ч. VI, стр. 24; De se ipso Migne s. gr. XXXVII, p. 1075.

¹⁶⁵⁷ - Творения, V, стр. 318. Migne s. gr. XXXVII, p. 1448.

¹⁶⁵⁸ - Ibidem, ч. VI, стр. 24. De se ipso Migne s. gr. XXXVII, p. 1075.

¹⁶⁵⁹ - Ullman. Op. cit. s. 114.

¹⁶⁶⁰ - Socr. Н. Е. V, 7; Sozom. Н. Е. VII, 5.

¹⁶⁶¹ - Творения Григория Б., ч. VI, стр. 23–24. De se ipso Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1074.

¹⁶⁶² - Гиббон “История упадка и разр...” ч. III, стр. 229. Ср. Творения Григория Б., ч. VI, стр. 159. Ер. 73 (81) к Феодору еп. Тианскому. Migne s. gr. t. XXXVII, Ер. 77, p. 142.

¹⁶⁶³ - Григорий Б. “Творения”, ч. VI.... стр. 159. Migne s. gr. XXXVII, p. 142.

¹⁶⁶⁴ - Montaut. Op. cit. p. 119.

¹⁶⁶⁵ - Григорий Б. “Творения”, ч. VI, стр. 41–42. De se ipso Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1118–1118.

¹⁶⁶⁶ - Socr. Н. Е. V, 7; Sozom. Н. Е. VII, 5; Philost. IX, 19.

¹⁶⁶⁷ - Socr. Н. Е. V, 7.

¹⁶⁶⁸ - Гиббон “История упадка и разр.”, ч. III, стр. 234–235, пр. 2.

¹⁶⁶⁹ - Sozom. VII, 6; Socr. Н. Е. V, 7.

¹⁶⁷⁰ - Григорий Б. “Творения”, ч. VI, стр. 42. De se ipso Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1119.

¹⁶⁷¹ - Guldenpenning und Ifland, Op. cit. s. 100. Ср. Athanasiades, Op. cit. s. 21.

¹⁶⁷² - Григорий Б. “Творения”, ч. VI, стр. 42–43. De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1120–1121.

¹⁶⁷³ - Григорий Б. “Творения”, ч. VI, 43. De se ipso. Migne s. gr. XXXVII, p. 1123.

¹⁶⁷⁴ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 724.

¹⁶⁷⁵ - Григорий Б. “Творения”, ч. VI, стр. 46–47. De se ipso. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 1131–1132.

¹⁶⁷⁶ - Sozom. Н. Е. VII, 6.

¹⁶⁷⁷ - Sozom. Н. Е. VII, 6; Theod. Необходимо заметить, что Феодорит рассказывает об этом по другому случаю, именно по поводу просьб Амфилохия изгнать из города арианские сборища и датирует его временем возвращения Феодосия из похода

против Максима. Но даты Феодорита для царствования Феодосия не могут быть признаны точными, так как Феодорит их часто путает. В Созоменовской редакции передает рассказ и Никифор Каллист. Migne ser. gr. CXLVI, с. VIII-IX.

¹⁶⁷⁸ - Theod. H. E. V, 16.

¹⁶⁷⁹ - Sozom. H. E. VII, 6. Theod. V, 16. Готофред полагает, что это был закон 10 янв. 381 г. (XVI, V, 6), но Раушен оспаривает и считает закон самостоятельным (Op. cit. s. 89), что довольно вероятно.

¹⁶⁸⁰ - Специально о рукописи см. Waitz "Über das Leben und die Lehre des Ulfila" Hannover, 1840; Bessel "Über das Leben des Ulfilas" Göttingen, 1860; В. Самуилов "История арианства на Латинском Западе" С.– Петербург, 1890, Приложение И.

¹⁶⁸¹ - По-видимому, здесь речь идет о двух путешествиях, но Bessel (Op. cit.) и Waitz (Op. cit.) допускают только одно.

¹⁶⁸² - Имя секты почти утрачено в тексте. Здесь мы находим contra p...ie.....(p) stas. Бессель (Op. cit. s. 37–38) восстанавливает "psathyropolistas". По свидетельству Сократа (V, 23), константинопольские ариане при Марине и Доротее распались на две партии, из которых одна по имени Сирийца Феоптиста, торговавшего печеным товаром (ψαθυραπόλης), называлась псафирианами, или вернее псатираполистами. Готский епископ Селена, преемник Ульфилы, принадлежал к этой партии (Sozom. VII, VII, 17). Насколько справедливо это мнение Бесселя, – вопрос спорный. В. Самуилов (Op. cit. Приложения, стр. 37–38) отрицает на том основании, что начало разделения должно быть отнесено не ранее как к 384 г. и что из имени "псафириане" нельзя произвести "псатираполисты", и наоборот (?!). Не вдаваясь в полемику, мы заметим, что приглашение Ульфилы для спора само собою предполагает секту, образовавшуюся среди готов, а иначе это приглашение было бы непонятным и едва ли необходимым. История знает секту среди готов этого времени и дает ей имя "псафириане". Правда, настоящее разделение ариан и готов последовало, быть может, и в 384 г., но это не препятствует признать, что раскол начался много раньше.

¹⁶⁸³ - Подлинные места из рукописи читаются так: 1) Qu [i] cu(m) praecepto inperiali conpletis quadraginta annis, ad constantinopolitanam urbem ad disputationem. .. contra p... je..... p. stas perrexit..... statim coepit infirmari, qua in infirmitate susceptus est ad similitudinem Elisei proqhetae considerare modo oportet meritum viri, qui ad hoc duce domino obit Constantinopolim immo vero Christianopolim ut sanctus et immaculatus sacerdos xpi (Christi) a sanctis et consacerdotibus, a dignis dignus digne.... (f. 285); 2) (f. 286) Unde et cum sancto Ulfila ceterisque consortibus ad alium comitatum Constantinopolim venissent ibique etiam et imperatores (impp.) adessent adque eis promissum tuisset concilium, ut sanctus Auxentius exposuit, agnita promissione, prefati praepositi haeretici omnibus viribus institerunt, ut lex claretur in domo (nec) in publico vel quolibet loco disputatio de fide haberetur.

¹⁶⁸⁴ - Cod. Theod. XVI, IV, 2.

¹⁶⁸⁵ - Cod. Theod. XVI, IV, 1. Cp. XVI, I, 4.

¹⁶⁸⁶ - Bessel Op. cit. s. 1–54; Martin “Zeitschrift für Deutsches Alterthum” 1896, XL, s. 223–224; Richter Op. cit. s. 215–216; Rauschen Op. cit. s. 118; Goyan Op. cit. p. 570.

¹⁶⁸⁷ - Waitz Op. cit. s. 37 et sq. Самуилов Op. cit. Приложения, стр. 36–42.

¹⁶⁸⁸ - Так выражается даже Waitz (Op. cit. s. 48), допускающий тем не менее дату 388 г.

¹⁶⁸⁹ - Эту мысль высказывает даже Waitz Op. cit. s. 25.

¹⁶⁹⁰ - Подробную аргументацию см. у Bessel Op. cit. s. 16–44. Считаю необходимым заметить, что Самуилов (Op. cit. стр. 36–42) в своей критике положений Bessel’я счел, почему-то, необходимым умолчать о многих очень важных пунктах. а представляет Bessel’я односторонним, как не объясняющим полностью известия рукописи.

¹⁶⁹¹ - Sozom. H. E. VII, 6.

¹⁶⁹² - Sozomen H. E. VII, 6; Особенно Никифор Каллиста Migne ser. gr. CXLVI, с. VIII. Намек на интриги дворцовой партии делает и Григорий Б. См. Творения, ч. VI, 45. De se ipso, Migne s. g. XXXVII, p. 1127–1128.

¹⁶⁹³ - Cod. Theod. XVI, V, 6. Готофред изменяет дату Id. Ian. на Id. Iun или Iul., указывая на тесную связь закона с первым канонем и Символом II Вселенского Собора. Но это едва ли связь чисто внешняя. Напротив, дата подтверждается последовательным рядом законов в Кодексе и датой Кодекса Iust. I, I, 2. Ср. Rauschen Op. cit. s. 89, anm. I.

¹⁶⁹⁴ - Broglie Op. cit. VI, p. 418.

¹⁶⁹⁵ - Гиббон Op. cit. ч. III, стр. 231.

¹⁶⁹⁶ - Theod. Н. Е. V, 2.

¹⁶⁹⁷ - Theod. Н. Е. V, 2 и 3. Хотя посольство Сапора представляет собою очень крупный факт, однако из церковных историков его сохранил один только Феодорит, который, однако, ложно приписывает его Грациану, а не Феодосию. Историческая наука тем не менее отнесла это посольство к Феодосию, но до сих пор исходила из преположений и догадок, правда достаточно веских. Наиболее основательные доказательства приводит Tillemont (Op. cit. V, 2 Note VII sur. Theodose p. 941–943). Он предполагает, исходя из замечания Феодорита об эдикте, будто бы изданном Грацианом и требующем общения для удостоверения в кафоличности с Дамасом, что Феодорит смешал три эдикта: 1) Эдикт Грациана 378 г. (Socr. Н. Е. V, 4); 2) Эдикт Феодосия 28 фев. 380 г. (Cod. Theod. XVI, I, 2) и 3) Эдикт 10 января 381 г. (Cod. Theod. XVI, V, 6). Эта путаница, по мнению Tillemont'a, и заставила Феодорита посольство Сапора приписать Грациану. С доводами Тильмона вполне соглашались и другие исследователи: Гиббон (История упадка и раз., ч. III, стр. 231), Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 102, anmerk. 27); Athanasiades (Op. cit. s. 22). Но если эти исследователи, за отсутствием положительных данных, прибегали к обоснованным только догадкам, то теперь, с открытием хроники Михаила Сирского, можно прямо утверждать как факт, что посольство Сапора, действительно, принадлежит Феодосию, а не Грациану. Кстати заметим, что ни одно из известных нам пособий нигде не цитирует хроники Михаила Сирского. В этой хронике мы находим такое прямое свидетельство: “когда император Феодосий прибыл в Константинополь, он послал на восток генерала Сапора. Этот пришедши в Антиохию и увидев распри,

изгнал всех тех, кто домогался епископской кафедры” (VII, 8, р. 306). Показание это, очевидно, тождественно со свидетельством Феодорита (V, 2, 3). Как произошла ошибка у Феодорита, трудно сказать, но возможно, что она вкралась благодаря недосмотру переписчиков. Одно только можно сказать, что хроника Михаила С., по крайней мере в этой главе, наглядно показывает, что автор ее имел под руками историю Феодорита. Дело в том, что VIII гл. (VII книга) хроники часто цитирует почти буквально историю Феодорита. Даже более того, не будет ошибки, если сказать, что это есть сокращенная V книга истории Феодорита с вставками исторических данных V книги Сократа. Все это неопровержимо свидетельствует о том, что автор хроники имел под руками более правильный текст истории Феодорита. Единственный недостаток хроники Михаила, как и вообще хроник, – это отсутствие хронологической последовательности. Так, напр. о посольстве Сапора трактуется после рассказа об уничтожении тирана Максима, а вслед за ним излагается история крещения Феодосия.

¹⁶⁹⁸ - Socr. H. E. V, 8.

¹⁶⁹⁹ - Cod. Theod. XVI, V, 8. Эдикт близко подходит по характеру, по замечанию Готофреда, к 1-му правилу Константинопольского Собора. Готофред думает, что Феодосий при издании эдикта руководился соображением, что в деле укрепления веры и уничтожения ересей должны принимать участие не только Отцы Собора, но и сам император.

¹⁷⁰⁰ - Cod. Theod. XVI, I, 3.

¹⁷⁰¹ - Socr. H. E. V, 19; Sozom. H. E. VII, 12.

¹⁷⁰² - Athanasiades Op. cit. s. 28.

¹⁷⁰³ - Григорий Б. “Творения”, ч. VI, Ep. 151, Migne s. gr. t. XXXVII, Ep. 173, p. 281 et sq. Cp. Rauschen Op. cit. s. 119.

¹⁷⁰⁴ - Mansi Op. cit. III, pp. 646–648.

¹⁷⁰⁵ - Kattenbusch “Das Apostolische Symbol” в. I, s. 351–352, Leipzig, 1894.

¹⁷⁰⁶ - Socr. (H. E. V, 10) старается отметить ту мысль, что в молитве Феодосий получил руководство для такого поступка.

Естественнее здесь видеть просто добрый совет Никейской партии, которой никак не хотелось расстаться с теплыми местами при царском дворе.

¹⁷⁰⁷ - Broglie (Op. cit. v. VI, p. 91–92) не допускает, чтобы Феодосий мог вызвать еретиков, а равным образом отрицает почти все детали Собора 383 г., считая их фигуральными, и отрицает соборные заседания. Основанием служит то, что не сохранились акты Собора. Но с этим нельзя согласиться: отсутствие актов восполняется положительными историческими данными, для отрицания которых нет прямых и даже косвенных оснований ни в известиях историков, ни в законах Феодосия В. Единственно верным предположением Broglie является мысль, что Собор, по-видимому, состоялся без соборных заседаний.

¹⁷⁰⁸ - Socr. Н. Е. V, 10.

¹⁷⁰⁹ - Cod. Theod. XVI, V, 11 (25 июля 383 г.).

¹⁷¹⁰ - Cod. Theod. XVI, V, 12 (3 сентября 383 г.).

¹⁷¹¹ - Н. Е. VII, 12.

¹⁷¹² - Творения, ч. VI ер. 113, Migne s. gr. t. XXXVII, Ep. 125, p. 217. Ср. Rauschen Op. cit. s. 155.

¹⁷¹³ - На основании этих слов можно предполагать, что Феодосий иногда к еретикам был милостив и выслушивал их. И действительно, только с 388 г. он приказал не пускать к себе еретиков. Эдикт был издан, кажется, потому, что Постумиан, предшественник Цинегия, небрежно выполнял предыдущий приказ (XVI, V, 12), а также потому, что Константинополь до сих пор был местом сборища еретиков. Ср. Rauschen Op. cit. s. 180.

¹⁷¹⁴ - Cod. Theod. Эдикт читается так: *Evnomiani, Ariani, nec non Apollinariani intra sacrae religionis officia pro sui erroribus famosa sunt. Omnes itaque harum professionum vel poutificium sibi vel ministerium vindicarunt, qui se fugati nominis asserunt sacerdotes quique in criminosa religione ministrorum sibi nomen imponunt, qui docere se dicunt quod nescire aut discere sit dedecorosum omnibus hujus urbis latebris curiosione perspectis, sine ulla gratiae interventione pellantur; in alliis locis vivant ac penitus a bonorum congressibus separentur.*

¹⁷¹⁵ - Эдикт надписывается не Татиану, а Цинегию, но это должно быть признано неверным, так как Цинегий умер в марте 388 г., а эдикт был издан только 6 августа (Zosim., IV, 45). См. примеч. Gothofr. и прим. к ed Mommsen'a. Равным образом нельзя признать верным указание места издания эдикта – Константинополь, т. к. в это время Феодосий воевал против Максима.

¹⁷¹⁶ - Cod. Theod. XVI, V, 16. Обвинение во лжи, нужно заметить, по принципам римского права принадлежало к числу очень тяжких; смотря по тому, в чем выражалась ложь, и наказание налагалось различное, начиная от конфискации половины имущества, изгнания и до смертной казни (Mommsen Op. cit. s. 667–677). И возможно, что еретики наказывались за ложь если не смертью, то изгнанием.

¹⁷¹⁷ - Григорий Б. “Творения”, IV, 2-е посл. к Нектарию, стр. 155. Migne s. gr. t. XXXVII, p. 330.

¹⁷¹⁸ - Рассматриваемый закон был первым, изданным после четырехлетнего перерыва с 384 по 388 гг.

¹⁷¹⁹ - Cod. Theod. XVI, V, 14.

¹⁷²⁰ - Подробно об этом см., напр., Klöse “Geschichte und die Lehre des Evnomius”, Kiel 1833; Проф. Спасский Op. cit. стр. 359–365.

¹⁷²¹ - Socr. H. E. 2.

¹⁷²² - Из всех еретиков одни только евномиане клеймятся скопцами (spadones). На вопрос, были ли, действительно, евномиане скопцами, исследователи дают самые разнообразные ответы. Так, одни предполагают, что только некоторые евномиане, действительно, были скопцами, а потому и самый эдикт касается только отдельных евномиан. Другие понимают выражение “скопцы” образно в том смысле, что дух евномиан кастрирован. Представлять себе дело так, что только некоторые евномиане были скопцами, и что против них специально направлен этот эдикт, не позволяет I. 23, который, имея вообще в виду евномиан, называет I. 17 недавно изданным. Но мало этого. Фактически о скопчестве евномиан ничего не известно, об этом не упоминают даже ни Василий В.,

ни Епифаний. Напротив, по свидетельству Епифания, евномиане не считали между преступлениями прелюбодеяние. Августин в книге о ересьях говорит, что Евномий был врагом добрых нравов. Третьи говорят, что евномиане были названы скопцами потому, что Евномий был прокаженным, а кастрация облегчает проказу. Ни одно из доказательств, по мнению Готофреда, не может быть принято – Готофред более склонен видеть здесь простую интерполляцию текста, на основании отчасти того, что в лучших изданиях стоит “Hispadones” вместо “spadones”. Сам же он читает “Histapodes” или “Histopodes” и связывает это понятие с обычаем евномиан перекрещивать всех, переходящих к ним (Soz., VI, 26). При этом перекрещивание совершалось так, что погружали голову, а ноги оставались обращенными вверх, а отсюда они назывались Histapodes. Филологически это слово он производит от ἵστασθαι или ἰστός, а отсюда ἰστόπλεδος. Слово ἰστός означает ткацкий инструмент или ткацкое дерево, почему и ткачи у римлян назывались Histones. Такое объяснение Готофред считает наиболее подходящим. “Ибо, – говорит он, – как в тканье первое – это приводить в движение станок ногами и налагать на них ярмо, так поступали и евномиане, потому что они крестили тех кто приходил к ним, как бы соединяли ярмом, ноги обратив верху, чтобы голова твердо стояла”. Кстати заметим, что в издании Моммзена также приводится разночтение Hispadones. Не возражая по существу против предположения Готофреда, можно допустить и иную гипотезу, именно, что имя “Spadones”, или “скопцы”, было ходячим в народе позорным прозвищем евномиан, чем и воспользовался Феодосий для своего эдикта. Отчасти эту гипотезу можно обосновать на свидетельстве Созомена (VI, 26), что евномиане отличались нечестием, не приурочивая этого нечестия исключительно к их обычаю перекрещивать приходящих к ним.

¹⁷²³ - Cod. Theod. XVI, V, 17. Некоторые предполагают, что этот закон был издан по влиянию Амвросия, но отвергнуть это заставляет то, что по всем признакам в l. 23 l. 17 был исторнут Татианом, префектом претории. которому этот закон и адресуется. Дата закона – 4 мая 389 г., Медиолан.

¹⁷²⁴ - Cod. Theod. XVI, V, 17: “Omnia, quae talium esse vel futura esse constiterit, ut caduca fisci nostri viribus vindicentur”.

¹⁷²⁵ - Ibidem: “Nihil ad summum habeant commune cum reliquis”.

¹⁷²⁶ - Cod. Theod. XV, V, 29... quibus exemplo divi patris nostri omnis et a nobis negata est militandi facultas.

¹⁷²⁷ - Cod. Theod. De cohortalibus VIII, IV, 16.

¹⁷²⁸ - Sozom. H. E. VII, 1,,. Cp. Klöse Op. cit. s. 29.

¹⁷²⁹ - Ibidem, VI, 26.

¹⁷³⁰ - Cod. Theod. XVI, V, 23.

¹⁷³¹ - Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 747) думает, что эта отмена была простым недоразумением, вызванным общим смятением в делах: Феодосий тогда готовился к походу против Евгения. Возможно, что и дружелюбное отношение Руфина к еретикам много помогло появлению этого закона. См. Rauschen Op. cit. s. 306.

¹⁷³² - Hauck. Real-Encyklopädie. Art. Manichäismus. Cp. Baur “Die christliche Kirche”, s. 66–67.

¹⁷³³ - Athanasiades Op. cit. s. 26.

¹⁷³⁴ - Голубинский “Об образе действования христианских государей в IV, V, VI вв.”, стр. 89. Примечание (Приложения к творениям Св. Отец).

¹⁷³⁵ - Neander “Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche” B. II, s. 221. Gota 1863.

¹⁷³⁶ - Такое сближение манихеев с различными гностическими сектами делается Феодосием в эдиктах XVI, V, 8, 9, 11. Пользуясь этими именами, манихейская секта крепко сохранялась una perfidia. Должно заметить, что названные еретики не были собственно манихейской секты, а некоторые – древнее ее. Гидропарастаты даже совершенно отличались от манихеев, энкратидов и апотактитов: они пользовались одною водою, осуждая вино даже в Таинстве Евхаристии. Саккофоры ближе всего подходят к гидропарастатам, и в законе они связаны с последними частицею seu, так что, быть может, саккофоры отличались от них только ношением мешка. Они,

кажется, отрицали брак и воздерживались от пищи, чем и отличались от манихеев. См. прим. Готофреда.

1737 - Cod. Theod. XVI, V, 7.

1738 - В это время, как известно, Отцы прибыли на Собор.

1739 - Cod. Theod. XVI, V, 7: Si qui Manicheus Manicheave ex die late dudum legis, ac primitus a nostris parentibus, in quamlibet personam conditio testamento vel cujus libet titulo liberalitatis atque specie donationis transmisit proprias facultates, vel quisquam et his aditae per quamlibet successionis formam collatione ditatus est quonia iisdem sub perpetuae justae infamiae notae testandi ac vivendi jure Romano omnem protimis eripimus facultatem neque eos, aut relinquendae aut capiendae alicujus hereditatis habere sinimus potestatem totum fisci nostri viribus imminentibus indagatione societur. Кроме того, jus testandi манихеи были лишены законом 382 г. (Cod. Theod. XVI, V, 9).

1740 - Ibidem: sive id marito, sive propinquo, sive cujus libet bene merito sive etiam filiis, quos tamen vitae ejus et criminis facinora sociata conjungunt sive etiam per interpositam quamlibet personam profuturum eidem, quae tali hominum genere et grege reperitur illicita liberalitate provenerit, caduci titulo vindietur.

1741 - Cod. Theod. III, XVI, V, 7: Nec in posterum tantum hujus emissae per nostram mansuetudinem legis forma praevaleat, sed in praeteritum etiam (§ 1).

1742 - Cod. Theod. XVI, V, 7, § 1: Nam licet ordo coelestium statutorum secuturis post observantiam sacratae constitutionis indicat.... tamen specialiter vigere volumus.... qui etiam post legem primitus datam nequaquam ab illicitis et profanis coitionibus refrenari.... potuerint.

1743 - Cod. Theod. XVI, V, 7, § 1: Severitatem praesentium statutorum non tam ad constituendae, sed ulciscendae legis sanximus exemplum, ita ut nec defensio temporis prosit.

1744 - Примеч. Gothofredi ad l. 7, lib. XVI, t. V.

1745 - Tillemont Op. cit. p. 13; Rauschen Op. cit. s. 90.

1746 - Rauschen Op. cit. s. 90.

1747 - Cod. Theod. XVI, V, 7, § 2: His tandem filiis paternorum vel maternorum bonorum deferatur, qui licet ex Manichaeis orti

sensu tamen et affectu propriae salutis admoniti ab ejusdem vitae professionique collegiis pura semet dediti religione demoverint, tali immunes a crimine.

1748 - Cod. Theod. XVI, V, 9: Vitae solitariae falsitate coetum bonorum fugiti, ac secretas urbes eligit pessimorum.

1749 - Такое поведение манихеев вполне соответствовало убеждениям и даже прямым постановлениям Феодосия, чтобы каждый еретик содержал свое учение лично для себя (Cod. Theod. XVI, V, 5).

1750 - Cod. Theod. XVI, V, 9: omnis suis non moribus, sed naturae restituat aut proximis.

1751 - Ibidem: si deerit legitima successio, melius regenda dimittat, aut fisci dominio deficiente agnatione, sine fraude molitionis intelligat obligatio.

1752 - Cod. Theod. XVI, V, 9, § 1: Ceterum quos Eucratitas prodigali appellatione cognominant. cum Saccophoris sive Hydroparastatis retutatos iudicio proditos crimine vel immediocri vestigio facinoris hujus inventos summo supplicio et inexpiabili poena jubemus affligi manente ea condicione de bonis quam omni huic officinae imposuimus, a latae dudum legis exordio.

1753 - Cod. Theod. XVI, V, 9, § 2: Ac summa exploratione rimetur, ut quicumque in unum Paschae diem non obsequenti religione convenerint, tales indubitantei, quales hac lege damnavimus, habeantur.

1754 - Гиббон Op. cit. ч. III, стр. 237.

1755 - Cod. Theod. XVI, VI, 6. 21 марта 413 г.

1756 - Cod. Theod. XVI, V, 7, § 3. К сожалению, нет возможности сказать по этому вопросу более подробно.

1757 - Ibidem.

1758 - Cod. Theod. XVI, V, 10.

1759 - Hildebrandi "Rituale orantium", p. 147–148. Heimstadi 1694. Athanasiades Op. cit. s. 29. Примечание к закону у Готофреда. Самое слово таскодрогиты в различных изданиях употребляется различно, напр. tascodrogitae, ascodrogitae, tascodrocitae. Обычно это слово производят от τασκός, что означает небольшой столб и δροῦγος – нос, рот. Вот почему

иногда таскодроги́тов называют πασσαλοριγχίτας (πάσσαλος – гвоздь и ρῦχος – морда). Eriphanii “Adversus haereses” I. II, cap. XLVIII, Migne ser. gr. XLI, p. 877. Эта секта еще существовала при Феодосии Младшем (Cod. Theod. XVI, V, 65).

1760 - Schiller Op. cit. II, s. 419.

1761 - Socr. H. E. V, 2, 4.

1762 - Broglie Op. cit. VI, p. 25.

1763 - Ibidem, p. 165.

1764 - Определение времени борьбы см. Rauschen Op. cit. Excurs XI, s. 488–491.

1765 - Ввиду общей нашей задачи мы ограничимся изложением только схемы событий. Подробно см. Broglie Op. cit. VI, 158–193. Самуилов Op. cit. стр. 104–115.

1766 - Материал для этой истории дают письма Амвросия – 20, 21 и 22. Migne ser. I. t. XVI; Ruff. II, XV, XVI; Socr. V, 11; Sozom. VII, 13.

1767 - Гиббон Op. cit. ч. III, стр. 242.

1768 - Sozom. H. E. VII, 15. Ruff. H.E. II, XVI.

1769 - Cod. Theod. XVI, I, 4. Ср. Sozom. VII, 13; Ruff. H. E. II, XVI.

1770 - Самуилов Op. cit. стр. 109.

1771 - Broglie Op. cit. VI, p. 177.

1772 - Socr. H. E. V, 11; Sozom. H. E. VII, 13; Theod. H. E. V, 13.

1773 - Theod. H. E. V, 15. Феодосий прямо выставил Валентиниану на вид его безбожие как причину несчастья.

1774 - Для нас является вполне несомненным, что виновником этого эдикта был именно Феодосий.

1775 - Cod. Theod. XVI, V, 15.

1776 - Sozom. H. E. VII, 14; Ruff. II, 17.

1777 - Примечание Готофреда к I. 19, t. V, lib. XVI.

1778 - Gothofredus называет Рим царицей империи, и настойчивость Феодосия объясняет боязнью его, чтобы из Рима, как из главы, не изливалось зловоние на всю землю.

1779 - Cod. Theod. XVI, V, 19.

1780 - Cod. Theod. XVI, V, 20. Готофред приписывает издание эдикта влиянию Сириция.

1781 - Так думает Готофред и другие, хотя в эдикте нет упоминания манихеев: в эдикте упоминаются только еретики. Основываясь на этом, а также на надписи эдикта некоторые предполагают, что эдикт имел в виду не еретиков, а ученых, которые вредят своими сочинениями. Но это далеко не так. Амвросий Мед. (Ср. 62, § 13), хваля Феодосия за деятельность против манихеев, прямо замечает, что император проклял манихеев, так что многие из них принуждены были искать убежища. Думают, что это письмо относится именно к этому эдикту.

1782 - Если читать в законе *vicinis* вместо *vicis*, что принимается некоторыми исследователями, то тогда необходимо допустить, что закон запрещает еретикам пребывать в городской префектуре, т. е. в черте 100 миль вокруг Рима.

1783 - Ambros. Sermo ad Auxentium. § 36, Migne ser. lat. t. XVI.

1784 - Cod. Theod. XVI, VII, 3 (31 мая 383 г.): Eos vero qui Manichaeorum netanda secreta et scelerosos aliquando sectari maluere secessus ea jugiter atque perpetuo poena comitetur, quam vel divalis arbitrii genitor Valentinianus adscripsit, vel nostra nihilo minus saepius decreta jusserunt. Auctores vero persuasionis hujus, qui lubricas mentes in proprium deflexerunt consortium, eadem quae reos erroris hujusce modi poena comitetur, quin etiam graviora plerumque, pro motibus judicum et qualitate comissi extra ordinem promi in nefarios sceleris hujus artifices supplicia censemus.

1785 - Cod. Theod. XVI, VII, 4: Hi, qui sanctam fidem prodiderint et sanctum baptismum profanaverint, a consortio omnium segregati sint, a testimoniis alieni testamenti, ut ante jam sanximus non habeant factionem, nulli in hereditate succedunt, a nemine scribantur heredes. По-видимому, этот закон был повторен специально для Запада. См. Rauschen Op. cit. s. 339.

1786 - Cod. Theod. XVI, VII, 3, § 1.

¹⁷⁸⁷ - В канонах, приписываемых II Вселенскому Собору, сохранился один, который предлагает практические приемы как поступать при переходе еретиков и вообще отступников в православие. Так, седьмым правилом повелевается: ариан, македониан, савеллиан, новациан, тетрадитов, аполлинаристов принимать после того, как они проклянут все ереси, чрез миропомазание, причем должно помазывать чело, очи, ноздри, уста и уши, со словами: “печать дара Духа Святаго”. Евномиян, савеллиан, монтанистов и прочих еретиков повелевается принимать, как язычников, т. е. чрез крещение. Сам по себе этот закон очень важен, но, к сожалению, нельзя установить времени его происхождения. Во всяком случае его едва ли можно относить ко II Вселенскому или даже к Собору 382 г. В парафразе Арабском и у Иоанна Схоластика этот Канон совершенно отсутствует. Судя по сходству Канона с письмом Константинопольской Церкви к Мартирию Антиохийскому (V в.), предполагают, что этот Канон не что иное, как выдержка из него (См. Hefele *Op. cit.* В. II, 3, s. 26–27).

¹⁷⁸⁸ - Проф. Спасский *Op. cit.* стр. 644–645.

¹⁷⁸⁹ - Sozom. Н. Е. VII, 12. Амвросий (*De obitu Theodos.* § 13. Migne s. I. XVI) говорит, наоборот, что Феодосий старался привлекать не страхом, а религией. Это еще более сомнительно. Царь, который с высоты трона не стеснялся объявлять смертную казнь за религиозные убеждения, едва ли был склонен к гуманности.

¹⁷⁹⁰ - См. примеч. Gothofredi к XVI, V, 17.

¹⁷⁹¹ - Socr. Н. Е. V, 20.

¹⁷⁹² - Gothofredus – Примечания XVI, V, 12, 13, 16, 10.

¹⁷⁹³ - Напр. Cod. Theod. XVI, V, 12.

¹⁷⁹⁴ - Пакат (*Panegy. Theod.* XXIX, Migne s. I. XIII) ясно говорит о стенаниях и мучениях несчастных.

¹⁷⁹⁵ - Прокошев “Присциллиан и Присциллианисты”, стр. 22 (Казань 1900). Rauschen *Op. cit.* s. 222–224.

¹⁷⁹⁶ - Гиббон *Op. cit.* ч. III, 238–239.

¹⁷⁹⁷ - Socr. Н. Е. V, 10, 23; Sozom. Н. Е. VII, 17.

¹⁷⁹⁸ - Stuffken *Op. cit.* p. 170.

1799 - Evseb Vita Const. II, 64 et 65. В другом документе Oratio Constantini ad sanctorum coetum (Migne s. gr. XX) выражения еще резче и доходят до оскорблений. Это объясняется, впрочем, тем, что речь предназначалась для христиан и притом для духовенства.

1800 - Brieger Op. cit. s. 29. Chastel "Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient" Paris 1850, p. 34–36.

1801 - Beugnot "Histoire de la destruction du paganisme en Occident" Paris 1835, p. 76.

1802 - Гидулянов Op. cit. стр. 38.

1803 - Evseb. De vita Const. II, 48–60.

1804 - Ibidem, X, 5.

1805 - Brieger Op. cit. s. 17–18.

1806 - Cod. Theod. XVI, II, 1–2.

1807 - Подробно см.: Schiller Op. cit. II, s. 208; Beugnot Op. cit. p. 78–79; Chastel Op. cit. p. 69–70; Аллар Op. cit. стр. 156–157; Гидулянов Op. cit. стр. 42–43; Sesan. Op. cit. s. 110–114.

1808 - Schiller Op. cit. II, s. 209; Chastel Op. cit. p. 70.

1809 - Sozom. (H. E. I, 5), Euseb. (V. Const. II, 44) передают, что почти все должности сосредоточились в руках христиан, но это, несомненно, передержка. Можно только предполагать, что Константин старался назначать новых чиновников из христиан, особенно для провинций; см. Theod. H. E. I, 2; Sozom. H. E. I, 8.

1810 - Cod. Theod. XVI, II, 5.

1811 - Schiller Op. cit. II, s. 209. Совершенно справедливо утверждает Кипарисов ("О свободе совести" Москва, 1883, стр. 169) и Sesan (Op. cit. s. 256–257), что в эдикте еще нет запрещения языческого культа, а скорее его полная легализация.

1812 - Cod. Theod. XI. XVI, 1 и 2.

1813 - Гидулянов Op. cit. стр. 39.

1814 - Chastel Op. cit. p. 55.

1815 - Euseb. V. Const. IV, 16.

1816 - Cod. Theod. XVI, X, I.

1817 - Аллар Op. cit. стр. 155.

1818 - Beugnot Op. cit. p. 81–82; Chastel Op. cit. p. 54; Sesan Op. cit. s. 264–266. Гидулянов (Op. cit. стр. 40) склоняется к мысли, что эдиктом 321 г. были запрещены домашние жертвы (*sacra privata*) вообще. Справедливее полагать, судя по общему содержанию эдикта, что было запрещено только частное гадание, а следовательно, и частная жертва, если она соединялась с гаданием.

1819 - Аллар Op. cit. стр. 172.

1820 - Euseb. Vita Const. Эдикт I. II, 47–60.

1821 - Euseb. Vita Const. II, 45.

1822 - Аллар Op. cit. стр. 171.

1823 - Sozom. H. E. II, 5. Обычно статуи расплавлялись и обращались в государственную монету, а редкие между ними свозились отовсюду для украшения Константинополя. См. Euseb. V. Const. IV, 10, 40.

1824 - Cod. Theod. XV, I, 3.

1825 - Euseb. V. Const. III, 59.

1826 - Sozom. H. E. II, 5. Ср. Euseb. V. Const. III, 54.

1827 - Socr. I, 18. Насколько можно думать из свидетельства Созомена (II, 5), в данном случае более всего работала чернь, по личному усердию. Ливаний (II p. 162-sq. Ὑ πέρ ἱερῶν) отмечает, что Константин не уничтожал храмы, а только доводил их до бедности.

1828 - Beugnot Op. cit. p. 92.

1829 - Euseb. V. Const. IV, 25.

1830 - Cod. Theod. XVI, X, 2. Сократ (I, 18) передает, что Константин, узнав о совершении языческих жертв у дуба Мамврийского, ниспроверг жертвенник. Ср. Sozom. II, 4. Созомен (I, 5) также свидетельствует, что Константин запретил язычникам приносить жертвы, обращаться к оракулам и таинственно поставлять идолов и совершать языческие празднества. Аллар (Op. cit. стр. 182) относительно ссылки Констанция и Констанса на запрещение Константином жертв замечает, что это “или преувеличенное воспоминание, принявшее вид обобщения после удара, нанесенного Константином гаданию, или это временные меры, какие он

принял на Востоке после поражения Лициния”. Мнение Аллара вполне соответствует общей политике Константина В. Ср. Sesan Op. cit. s. 267.

1831 - Euseb. Vita Const. IV, 37, 38.

1832 - Подробно см. Schiller Op. cit. s. 213–215.

1833 - Chastel Op. cit. p. 75. Sesan Op. cit. s. 249 et sq.

1834 - Напр. Евсевий, Иероним, Сократ (1, 18). См. Chastel Op. cit. p. 74–75.

1835 - Beugnot Op. cit. p. 73, 88, 98–99 et 105.

1836 - Schulze “Geschichte des Untergangs griechisch-römischen Heidenthums” B. I, s. 60. Jena 1887–1892.

1837 - Cod. Theod. XVI, X, 2.

1838 - Sozom. H. E. III, 17.

1839 - Chastel (Op. cit. p. 78), Beugnot (Op. cit. 138) приписывают обоим императорам (Schultze Op. cit. s. 75), по-видимому, даже Констанцию. Буасье (Op. cit. стр. 51), наоборот, приписывает Констансу. Традиция, приписывающая эдикт обоим императорам, более достоверна. Так, епископ Фирмик Матерн приветствует обоих императоров, как истребителей храмов и богов (сочинение написано в 343–350 гг.). См. Chastel Op. cit. p. 78 и Аллар Op. cit. стр. 183.

1840 - Cod. Theod. XVI, X, 2. По мнению Готофреда этот закон имел ограниченную сферу применения, именно он относился к тайным культам и жертвоприношениям.

1841 - Sesan Op. cit. s. 293.

1842 - Буасье “Падение язычества” стр. 51.

1843 - Примечание Готофреда к закону. Ср. Chastel Op. cit. p. 78.

1844 - В таком почти положении находилось язычество даже в конце царствования Констанция. См. Chastel Op. cit. p. 88–89.

1845 - Beugnot (Op. cit. p. 139) упирает на то, что этими словами санкционирована неприкосновенность храмов.

1846 - Cod. Theod. XVI, X, 3; год не установлен точно и дата его колеблется – 342–346 гг.

1847 - Буасье Op. cit. стр. 52.

- 1848 - Schultze Op. cit. s. 76.
- 1849 - Магненций, напр., отменил запрещение жертвоприношений, сделанное Констансом. Beugnot Op. cit. p. 140.
- 1850 - Cod. Theod. XVI, X, 4.
- 1851 - Schiller Op. cit. II, ss. 241–256.
- 1852 - Cod. Theod. XVI, X, 5.
- 1853 - Cod. Theod. XVI, X, 6.
- 1854 - Sesan Op. cit. s. 294.
- 1855 - Аллар Op. cit. стр. 186.
- 1856 - Ibidem, стр. 185. Единственное, что сделал Констанций, – это приказал вынести статую Победы из сената. См. Ambros. Ep. XVIII (Migne ser. lat. XVI).
- 1857 - Chastel Op. cit. p. 90.
- 1858 - Подробно см. Chastel Op. cit. pp. 91–93.
- 1859 - Cod. Theod. X, I, 8.
- 1860 - Schultze Op. cit. s. 84.
- 1861 - Cod. Theod. IX, XVI, 4, 5, 6.
- 1862 - Libanii Op. cit. Orat. III, p. 437.
- 1863 - Summachi lib. X, Ep. 54. Migne ser. lat. XVIII.
- 1864 - Буасье Op. cit. стр. 54.
- 1865 - Подробно о состоянии язычества см. Sesan Op. cit. s. 297 et sq.
- 1866 - Аллар Op. cit. стр. 188–189.
- 1867 - Theod. Н. Е. III, 6–26; Socr. Н. Е. III, 1–20; Sozom. Н. Е. 3–22.
- 1868 - Chastel Op. cit. p. 131–132.
- 1869 - Sesan Op. cit. s. 303.
- 1870 - Ibidem, s. 305, anm. 3.
- 1871 - Socr. Н. Е. III, 25.
- 1872 - Theod. Н. Е. IV, 4. Феодорит (V, 21) и Сократ (III, 24) утверждают даже больше, что Иовиан запретил идолослужение, но эти свидетельства сомнительны, поскольку противоречат духу веротерпимости Иовиана (Socr. Н. Е. III, 25). Tillemont (Op.

cit. V, 2, 509) замечает, что Иовиан запретил только всякие новые религиозные установления.

1873 - Socr. H. E. III, 22; Sozom. VI, 3; Theod. H. E. IV, 1.

1874 - Socr. H. E. III, 24.

1875 - Аллар Op. cit. стр. 231.

1876 - Sesan Op. cit. s. 306.

1877 - Cod. Theod. IX, XVI, 9: unicuique quod animo imbiberit colendi libera facultas tributa est.

1878 - Ammiani Marcel. Rerum gest. XXX, 9.

1879 - Cod. Theod. X, I, 8.

1880 - Rerum gestarum XXX, 8, 9.

1881 - Аллар Op. cit. стр. 239.

1882 - Cod. Theod. IX, XVI, 7, 8, 9. Подробности Beugnot Op. cit. p. 240–256.

1883 - Робертсон Op. cit. т. I, стр. 258.

1884 - Cod. Theod. IX, XV, 9.

1885 - Cod. Theod. XII, I, 60, 75.

1886 - Chastel Op. cit. p. 160.

1887 - IV, 24.

1888 - H. E. V, 21.

1889 - Beugnot Op. cit. pp. 237–238.

1890 - Робертсон Op. cit. т. I, стр. 259. Примеч. Готофреда к I. 7, X, XVI.

1891 - Chastel Op. cit. p. 170.

1892 - Beugnot Op. cit. p. 328. Symmachi (Migne s. I. XVIII), lib. X, Ep. 54.

1893 - Буасье Op. cit. стр. 414. Ср. Аллар Op. cit. стр. 254–255.

1894 - Ambrosii Ep. XVII, XVIII. Migne s. I. XVI.

1895 - Zosim. Hist. nova c. IV, 36.

1896 - Подробно об этом см. Broglie Op. cit. VI, pp. 294–299. Ср. Sesan Op. cit. s. 312 et sq.

1897 - Гиббон Op. cit. ч. III, стр. 281.

1898 - Гиббон Op. cit. ч. III, стр. 277.

- 1899 - Буасье Op. cit. стр. 392.
- 1900 - Chastel Op. cit. p. 172–178.
- 1901 - Orellii Op. cit. vol. I. Monumenta historica 1117–1118.
- 1902 - Theod. Н. Е. V, 21. В пользу процветания языческого культа можно указать и другие свидетельства. Феодорит (IV, 18) называет город Карру заросшим эллинскими терниями (к царствованию Валента). Все церковные историки (Theod. Н. Е. IV, 21; Socr. Н. Е. IV, 24; Sozom. Н. Е. VI, 20) передают, что в царствование Валента следствием изгнания Макария и Исидора было обращение целого языческого острова.
- 1903 - Буасье Op. cit. стр. 412–413.
- 1904 - Beugnot Op. cit. p. 441.
- 1905 - Mommsen Op. cit. s. 605.
- 1906 - Symmachi l. II, Ep. 7 (Migne s. l. XVIII).
- 1907 - Слово “pagani” происходит от “pagus” – сельская область (округ). Паги существовали и в Риме: так назывались области, лежавшие за древней городской чертой. Каждый паг имел свои sacra paganalia, которые стоят в тесной связи с земледельческим бытом. См. Кулаковский “Коллегии в древнем Риме” Киев, 1882, стр. 7 etc. Любкер Op. cit. стр. 970–971. Ср. Виллемс Op. cit. стр. 61.
- 1908 - В первый раз название “pagani” в приложении к служителям идолотрии встречается в сочинении Мариа Викторина (De ὁμοουσίᾳ recidendo), а первым официальным документом является эдикт Валентиниана I от 368–370 г. (Cod. Theod. XVI, II, 18). На восточной половине империи в употреблении были для обозначения язычников имена ἑθνικοί, gentiles, “которые свободно могут быть понимаемы – “провинциалы”, “варвары”. Очевидно они не соответствуют понятию “pagani”. См. Chastel Op. cit. p. 174. Ср. Mommsen Op. cit. s. 606.
- 1909 - Chastel Op. cit. pp. 174–175.
- 1910 - Св. Иоанн Златоуст в своем Слове о блаженном Вавиле, сказанном в 382–383 гг. (Творения, ч. II, кн. 11-я. Opera omnia Ed. Montf. t. II, p. 655), свидетельствует: “если кто-нибудь скажет, что и теперь есть города, оказывающие суеверие в

безумном почитании идолов, то насчитаем немного и небольших” – стр. 586.

¹⁹¹¹ - Факт возмущения язычников в Александрии не может быть принимаем в расчет, потому что вина в этом деле падает исключительно на христиан.

¹⁹¹² - В таком освещении обычно изображается уничтожение на Западе язычества.

¹⁹¹³ - Насколько можно верить Ливанию, уничтожение храмов действительно имело экономическую подкладку. Beugnot (Op. cit. pp. 354–355) отмечает, хотя и не совсем определенно, этот мотив. Он готов скорее признать, что расходы на религию прекращены были с целью быстрее уничтожить языческий культ. В то же время Broglie думает, что эти деньги были употреблены на армию. А если так, то нельзя ли думать, что во имя государственных нужд культ был лишен денежной помощи?!

¹⁹¹⁴ - Cod. Theod. XVI, I, 2.

¹⁹¹⁵ - Cod. Theod. XVI, X, 12. Более обычным термином в эдиктах для язычника является *sacrilegus* как новое понятие, которое в свою очередь на языке римского права иногда было равносильно обвинению в оскорблении величества. Mommsen Op. cit. s. 760, anm. 7.

¹⁹¹⁶ - Chastel Op. cit. p. 183.

¹⁹¹⁷ - Падение язычества, стр. 438.

¹⁹¹⁸ - Athanasiades Op. cit. s. 5.

¹⁹¹⁹ - Sozom. H. E. VII, 20.

¹⁹²⁰ - Zosim. IV, 29: ἔτι γὰρ ἦν αἰτοῖς ἄδεια τοῦ φοιτᾶν εἰς τὰ ἱερὰ καὶ τὰ θεῖα κατὰ τοὺς πατρίους θεσμούς.

¹⁹²¹ - Liban. Orat. vol. II, p. 165: σύ μὲν οὖν ὅθ' ἱερὰ κεκλεῖθαι οὔτε μηδέτα προσιέναι οὔτε πῦρ, οὔτε λιβανωτόν οὔτε τὰς ἀπὸ ἄλλων θυμιαμάτων τιμὰς ἐξήλασας τῶν νεῶν, οὔδε τῶν βωμῶν. Возможно еще указать и другие свидетельства. Так, Григорий Б. в слове 381 г. (39 – На святые светы явлений Господних, т. III, стр. 252) и Иоанн Золотоуст в слове о св. Вавиле 382–383 гг. (II, 573) довольно прозрачно намекают на сохранение языческого культа.

¹⁹²² - Такой взгляд поддерживают Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 509), Stuffken (Op. cit. p. 26). Ср. Примеч. Готофреда к l. 7, t. X, lib. XVI. De paganis. Chastel Op. cit. p. 190.

¹⁹²³ - Stuffken Op. cit. p. 27.

¹⁹²⁴ - Zosim (IV, 33) уверяет, что Феодосий по прибытии в Константинополь теснил храмы в каждом городе и стране и преследовал тех, кто взирал на небо и благоговел пред тем, что на нем появлялось (нач. 381 г.). Слова эти идут в разрыв с последующими эдиктами Феодосия. Вот почему Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 510) называет свидетельство Зосимы “поношением”.

¹⁹²⁵ - Cod. Theod. XVI, X, 7.

¹⁹²⁶ - Падение язычества, стр. 438.

¹⁹²⁷ - Mommsen Op. cit. s. 938.

¹⁹²⁸ - Chastel Op. cit. p. 188; Tillemont Op. cit. V, 2, p. 511; Stuffken Op. cit. 27–28; Буасье Op. cit. стр. 438; Broglie Op. cit. VI, p. 95–97.

¹⁹²⁹ - Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 130–131.

¹⁹³⁰ - Libanii Orat. II, p. 163: λιβανωτὸν καὶ ὁδὸς ἐβεβαίωσε νόμος. Ср. Athanasiades Op. cit. s. 6; Stuffken Op. cit. p. 28.

¹⁹³¹ - Cod. Theod. XVI, X, 7: moneamus castis Deum precibus excolendum, non diris criminibus profnaandum.

¹⁹³² - Cod. Theod. XVI, X, 8.

¹⁹³³ - Ливаний дает описание Озроенского храма в речи `Υ πὲρ τῶν ἱερῶν – т. II, 193–194.

¹⁹³⁴ - Athanasiades Op. cit. s. 6. В пользу этого говорит самое настойчивое запрещение закона приносить жертвы.

¹⁹³⁵ - Евлогий присутствовал на II Вселенском Соборе. Theod. V, 8.

¹⁹³⁶ - Примеч. Готофреда к l. 8, t. X, lib. XVI. Ср. Chastel Op. cit. p. 189.

¹⁹³⁷ - Cod. Theod. XVI, X, 8 – patere publici auctoritate consilii decernimus.

¹⁹³⁸ - Libanii Oration. vol. II, p. 193.

¹⁹³⁹ - Любкер Op. cit. стр. 814–815.

1940 - Примеч. Готофреда к I. 8; Бердников *Op. cit.* стр. 129–131.

1941 - *Ibidem*.

1942 - *Cod. Theod.* XVI, X, 8: *nec illic progibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credetur.*

1943 - *Cod. Theod.* XII, II, 103. С этим законом тесно связан более поздний – XII, I, 112–386 г. Уклончивый характер последнего эдикта дает нам возможность, не считаясь с временем происхождения его, рассматривать его как один эдикт с эдиктом 103 тем более, что они говорят об одном и том же предмете и по существу не разнятся между собою.

1944 - *Cod. Theod.* XII, I, 112.

1945 - Примеч. Готофреда к I. 112.

1946 - *Cod. Theod.* XII, I, 12.

1947 - Примеч. Готофреда к I. 112.

1948 - Chastel *Op. cit.* p. 189–190.

1949 - *Cod. Theod.* XVI, X, 9: *Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut in spectione jecoris extorumque presagio vanae spem promissionis accipiat, vel. quod est deterius, futura sub execrabili contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare tentaverint veritatem.*

1950 - Sesan *Op. cit.* s. 318 и anm. 5.

1951 - Chastel *Op. cit.* p. 188; Beugnot *Op. cit.* pp. 357–358.

1952 - Liban. *Orat.* II, p. 163.

1953 - *Ibidem*, p. 172.

1954 - Так на это дело смотрят Stuffken (*Op. cit.* p. 29) и Буасье (*Op. cit.* стр. 439).

1955 - Libanii *Orationes*, II, p. 175–176.

1956 - О храмах в полях Ливаний прямо выражается, что они составляют душу полей, ‘Υπὲρ τῶν ἱερῶν, II, p. 167.

1957 - Neander. *Op. cit.* b. II, s. 120.

1958 - Труды Киевской Дух. Академии, 1876 г., т. IV, стр. 474.

1959 - Zosim. *Hist.* IV, 45.

¹⁹⁶⁰ - Tillemont (Op. cit. V, 2, стр. 516) относит к 384 – собственно к концу его, Beugnot (Op. cit. p. 359) – к 386–387 гг., Chastel (Op. cit. p. 188) – к 384 или к 386 гг., Rauschen (Op. cit. s. 228) – к 386 г., Готофред – к 385 г., после закона XVI, X, 9. Судя по закону X, X, 19 Цинегий в начале марта 387 г. уже был в Египте; следовательно посольство состоялось никак не позже 386 г. Положительных данных в пользу той или другой даты нет никаких.

¹⁹⁶¹ - Это известие Зосима маловероятно и подозрительно, так как в 387 г. в Александрии подумывали пригласить Максима против Феодосия. См. Liban. Op. cit. I, p. 631; Rauschen Op. cit. s. 228 anm. 3.

¹⁹⁶² - Zosim. Historia IV, 37.

¹⁹⁶³ - Beugnot Op. cit. стр. 360.

¹⁹⁶⁴ - Athanasiades Op. cit. s. 8.

¹⁹⁶⁵ - Гиббон Op. cit. стр. 287, ч. III.

¹⁹⁶⁶ - Theod. H. E. V, 21.

¹⁹⁶⁷ - Гиббон Op. cit. т. III, 287–288.

¹⁹⁶⁸ - Zosim. Hist. V, 37.

¹⁹⁶⁹ - Liban. Orat. II, p. 194. Cp. Athanasiades Op. cit. s. 8.

¹⁹⁷⁰ - Libanii Orat. II, p. 194.

¹⁹⁷¹ - Ibidem, II, p. 195.

¹⁹⁷² - Примечания Готофреда к речи ‘ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν – p. 194.

¹⁹⁷³ - Beugnot Op. cit. p. 360. Cp. Chastel Op. cit. p. 191; Stuffken Op. cit. p. 55.

¹⁹⁷⁴ - Theod. H. E. V, 21. Об этом факте мы расскажем подробнее ниже.

¹⁹⁷⁵ - Schulze Op. cit. s. 260.

¹⁹⁷⁶ - Chastel Op. cit. p. 190–191.

¹⁹⁷⁷ - Libanii Orat. II, p. 165.

¹⁹⁷⁸ - Libanii Orat., II, стр. 160–167, ср. – 170, где Ливаний упоминает σοφρωνίσιας, под которыми Готофред понимает просто военный отряд; софронисты, поставленные наблюдать

за тем, чтобы язычники не приносили жертв, были деятельными помощниками епископов.

1979 - Libanii Orat. II, p. 167–170.

1980 - Broglie (Op. cit. VI, p. 100) видит в этом факте отражение веками привитого беспрекословного подчинения высшей власти.

1981 - Libanii Orat. II, p. 166.

1982 - Athanasiades Op. cit. s. 13.

1983 - Гиббон Op. cit. III, 292. Theod. (H. E. V, 22) называет Феофила мужем, сильным умом и мужественным духом.

1984 - Stuffken Op. cit. стр. 57.

1985 - Историю разрушения Сераписа предлагают: Socr. H. E. V, 16, 17; Sozom. H. E. VII, 15; Ruff H. E. II, 22–25.

1986 - Sozom. H. E. VII, 15; Ruff H. E. II, 22.

1987 - Socr. H. E. V, 16. Cp. Theod. V, 22.

1988 - Socr. H. E. V, 16.

1989 - Tillemont (Op. cit. V, 2, стр. 642–659) все усилия употребляет на то, чтобы рельефнее представить всю высоту подвига Феодосия и Феофила, решивших разрушить храм Сераписа. Он умеет только хвалить своих и порицать язычников, но он забыл, что если язычники и позволяли себе убивать христиан, то это было только следствием подобного же отношения к ним христиан: распря была обоюдная.

1990 - Серапис есть видоизменение Озирис-Апис и обозначает божество, которое воплощало греческое природослужение, построенное на древнеегипетских воззрениях. Cp. Athanasiades Op. cit. s. 13.

1991 - Любкер Op. cit. стр. 1186.

1992 - Macrobian Saturnaliarum, l. I, cap. VII, 14. Opera Quedlinburgi et Lipsiae 1848–1852.

1993 - Ammiani Marcel. Rerum. gest. XXII, 16: post Capitolium, quo se venerabilis Roma in aeternum attolit, nihil orbis terrarum ambitiosius cernat.

1994 - Ruff H. E. II, 23.

1995 - Гиббон Op. cit. III, стр. 291. Tillemont Op. cit. V, 2, p. 646.

1996 - Libanii Orat. II, p. 181–182.

1997 - Ruff H. E. II, 24.

1998 - Ruff H. E. II, 22.

1999 - Sozom. H. E. VII, 15.

2000 - Ruff H. E. II, 22; Sozom. VII, 15.

2001 - За отсутствием точных данных дата разрушения Сераписа может быть установлена только приблизительно. Мнения ученых по данному вопросу расходятся: Шульц (Op. cit. s. 216, anm. I) относит к 390 г. или к 391 г., Chastel (Op. cit. p. 195) – к началу 391 г., Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 189–190) видимо склоняются к 390 г. и, наконец, Tillemont (Op. cit. V, 2 Note 40) – к 389 г. Последняя дата, как удалось доказать Rauschen'y (Op. cit. Excurs XIX, ss. 534–536), может быть признана наиболее достоверной.

2002 - Op. cit. s. 269.

2003 - Socr. (H. E. IV, 16) дело представляет так: еп. Феофил хлопотал – и царь издал повеление разрушить языческие храмы в Александрии, попечение же об этом деле возложил на Феофила.

2004 - Socr. H. E. V, 16.

2005 - Сохранились известия, что в храме Сераписа находилось очень искусно сделанное солнце, а на своде находился магнит. Это солнце привлекалось магнитом и казалось как бы висевшим в воздухе, что сильно действовало на язычников. Было и другое солнце – колесница с лошадьми, которая также висела в воздухе. Равным образом было устроено особое окно, чрез которое лучи солнца падали на рот Сераписа. Жрецы убеждали легковерных, что само солнце приходит приветствовать Сераписа (Ruff H. E. II, 22. Ср. Tillemont Op. cit. V, 2, p. 645–646). Все эти плутни и были торжественно раскрыты христианами.

2006 - Ruff H. E. II, 22; Macrobian Saturnaliarum, c. VII, 15. Ср. Гиббон Op. cit. стр. 294, т. III.

2007 - Theod. H. E. V, 22.

- 2008 - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 655.
- 2009 - Theod. Н. Е. V, 22.
- 2010 - Созомен Н. Е. VII, 20 передает ясно событие несколько в иной концепции, но Tillemont (стр. 658) и Гиббон (III, 296) считают его ближайшим ко времени разрушения Сераписа.
- 2011 - На месте храма Сераписа была выстроена церковь в честь Аркадия и мартириум для мощей Иоанна Крестителя. Ruff Н. Е. II, 27, 28; Sozom. Н. Е. VII, 15.
- 2012 - Socr. Н. Е. V, 17; Ruff Н. Е. II, 29.
- 2013 - Socr. Н. Е. V, 16.
- 2014 - Канопея получила свое имя от устья Нила и находилась в пяти или шести милях от Александрии. Tillemont, V, 2, стр. 663; Chastel Op. cit. p. 197–198.
- 2015 - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 664.
- 2016 - Ruff (Н. Е. II, 26) передает подробно характер тех суеверий, которые парили в Канопее, но слишком баснословно.
- 2017 - Ruff Н. Е. II, 26; Schulze Op. cit. s. 267.
- 2018 - Chastel Op. cit. p. 198.
- 2019 - Sozomeni Н. Е. VII, 15.
- 2020 - Ambrosii Ep. XL, § 15. Migne s. I. XVI.
- 2021 - Theod. (V, 21) сохранил легенду, что какой-то черный демон мешал работе, так что пришлось прибегнуть к помощи воды, освященной Маркеллом. Когда ею полили дрова, то огонь, враждебно себе водою питаюсь, как бы елеем обхватил деревья и в одну минуту пожрал их.
- 2022 - Гиббон “История упадка...” стр. 289, ч. III.
- 2023 - V, 21.
- 2024 - Sozom. Н. Е. VII, 15.
- 2025 - Op. cit. V, 2, p. 675.
- 2026 - Beugnot Op. cit. p. 295–304.
- 2027 - Труды Киевской Духовной Академии, 1876 г., т. IV, стр. 474.
- 2028 - Время написания речи с точностью неизвестно. Большинство исследователей относят к 388–391 гг. Sievers “Das

Leben des Libanius" s. 192, Berlin 1868. Впрочем Tillemont (Op. cit. V, 2, p. 513) относит к 384–385 гг.

2029 - Libanii Orat. II, p. 179.

2030 - Гиббон Op. cit. т. III, стр. 288, прим. 2. Ср. Stuffken Op. cit. p. 55. Ср. Tillemont Op. cit. V, 2, p. 515; Broglie Op. cit. VI, p. 107.

2031 - Libanii Orat. t. II, p. 155–163.

2032 - Libanii Orat. II, p. 172–175.

2033 - Ibidem, p. 178: δεῖ δὴ τὰ τοιαῦτα πείθειν, οὐ προσαναγκάζειν.

2034 - Libanii Orat. II, p. 177–179.

2035 - Ibidem, II, p. 179–181.

2036 - Ibidem, II, p. 184–186.

2037 - Ibidem, II, p. 190–191.

2038 - Ibidem, II, p. 192.

2039 - Ibidem, II, p. 202–203.

2040 - Предполагают, что с нею император познакомился в 390 г. Chastel Op. cit. p. 193.

2041 - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 515.

2042 - Chastel Op. cit. p. 195.

2043 - На вопрос. не один ли и тот же этот закон с тем, который упоминают церковные историки, говоря о разрушении Сераписа в Александрии, трудно ответить положительно. Эта трудность зависит от того, что невозможно установить дату разрушения. Мы только отметим: 1) в эдикте нет приказа уничтожить все храмы, о чем говорят церковные историки; 2) эдикт ссылается на какой-то закон, который раньше велел закрыть все храмы (такого закона не сохранилось), а следовательно не идет дальше закрытия храмов. Предполагают, что эдикт был издан пред самым разрушением храмов в Александрии или одновременно с ним, иначе странно было бы Феодосию трактовать о закрытии храмов, которые уже не существуют. Мало того, особое упоминание о судьях, говорят, свидетельствуют о том, что Евгарий и Роман не стояли на высоте своего положения в проведении законов против

язычников. См. примеч. Gothofredi к l. 11, XVI; Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 192. Нам представляется возможным дать несколько иное объяснение. Эдикт издается на имя Евагрия и Романа потому, что Египет был очагом языческого культа, а потому под судьями нет нужды видеть тонкий намек на правителей Египта. Думать иначе – значило бы суживать универсальное значение эдикта. Далее, так как дата погромов языческих храмов в Александрии едва ли может быть точно установлена и так как нельзя допустить, чтобы абсолютно все храмы были разрушены, то и самый эдикт возможно рассматривать безотносительно к Египту, а как общий закон для империи. Если же Феодосий не велит в нем разрушить все наличные капища, то это объясняется просто невыполнимостью такого приказа.

²⁰⁴⁴ - Cod. Theod. XVI, X, 11: Nulli sacrificandi tribuatur potestas nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat, interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant, ut si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacresque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Ibebeo quoque, si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit quindesim auri pondo, officium vero ejus, nisi conlatis viribus obviarit, parem cummam aerario nostro inferre cogatur.

²⁰⁴⁵ - Cod. Theod. XVI, X, 12. Этот закон неоднократно вспоминает Амвросий в своей надгробной речи Феодосию.

²⁰⁴⁶ - С обвинением в оскорблении величества мы уже неоднократно встречались. Наказания за нею относились к разряду наиболее тяжких.

²⁰⁴⁷ - Закон запрещает simulacra по следующим мотивам: 1) изображения лишены чувства; 2) дела смертных рук и 3) passura simulacra.

²⁰⁴⁸ - Здесь указывается преступление injuria religionis. Оно, по древнему праву, относится столько же к религии, сколько к государству. Под ним разумеется не оскорбление словом, а делом, – нарушение, напр., какого-нибудь священного акта. Какие наказания налагались за него – неизвестно, но можно

думать, что подобные, как за *crimen laesae Romanae religionis*, т. е. более тяжелые, чем за оскорбление величества. См. Mommsen Op. cit. s. 569, 579.

²⁰⁴⁹ - Gothofredus эту кару называет *tralatita poena*, т. е. перешедшей от давности.

²⁰⁵⁰ - Op. cit. s. 279. Ср. Sesan. Op. cit. s. 322.

²⁰⁵¹ - Op. cit. стр. 440.

²⁰⁵² - Chastel Op. cit. p. 202.

²⁰⁵³ - Rauschen Op. cit. s. 396.

²⁰⁵⁴ - Mommsen Op. cit. s. 578–579.

²⁰⁵⁵ - Cod. Theod. XVI, X, 9.

²⁰⁵⁶ - Beugnot Op. cit. p. 362.

²⁰⁵⁷ - Подробно о состоянии язычества на Западе см. Буасье Op. cit. стр. 349–396.

²⁰⁵⁸ - Beugnot Op. cit. p. 364–394. Beugnot подробно говорит о божествах, актах священнодействий, положении жрецов в веке Феодосия в связи с теми изменениями, какие внесла политика Грациана. Ср. Гиббон Op. cit. т. III, стр. 281; Буасье Op. cit. стр. 392–396; ср. 413–414.

²⁰⁵⁹ - *Bibliothèque latine-française* II vol. Claudianus VI Cons. Honor. v. 598–599.

²⁰⁶⁰ - Аллар Op. cit. стр. 250.

²⁰⁶¹ - Beugnot Op. cit. p. 411. Ср. Буасье Op. cit. стр. 415.

²⁰⁶² - Beugnot Op. cit. p. 441, 476 и 438–479.

²⁰⁶³ - Broglie Op. cit. VI, p. 57.

²⁰⁶⁴ - Beugnot (Op. cit. p. 477) называет Флавиана Никомаха, одного из видных деятелей в эпоху борьбы за алтарь Виктории, подстрекателем к революции.

²⁰⁶⁵ - Beugnot Op. cit. p. 479.

²⁰⁶⁶ - Lib. X, Ep. LXI, Migne s. lat. XVIII.

²⁰⁶⁷ - Буасье Op. cit. стр. 425.

²⁰⁶⁸ - Symmachi l. V, Ep. XLI, Migne s. l. XVIII, p. 391.

²⁰⁶⁹ - Ambros. Ep. XVII и XVIII, Migne s. l. XVI.

²⁰⁷⁰ - Broglie Op. cit. VI, p. 67.

- 2071 - Beugnot Op. cit. p. 432.
- 2072 - Zosim. Hist. IV, 36.
- 2073 - Beugnot Op. cit. p. 397.
- 2074 - Socr. H. E. V, 14.
- 2075 - Baronius (Annales ecclesiastici v. V, p. 634) передает, что Максим возобновил язычество, но это свидетельство совершенно голословно. Симмах в письме к Флавиану даже жалуется, что тиран не оказал милостей язычникам. Ep. XXXI, lib. II, Migne s. I. t. XVIII.
- 2076 - Амвросий Мед. (Ep. XIII, § 2) считает это посольство непосредственным после посольства к Валентиниану.
- 2077 - Socr. H. E. V, 14.
- 2078 - Symmachus (lib. II, Ep. XXX, Migne s. I. XVIII) называет Феодосия "conservator mei".
- 2079 - Ambros. Ep. LVII, 4 ad Evgenium. Cp. Ep. LIII, Migne s. I. XVI.
- 2080 - Schulze Op. cit. B. I, s. 276.
- 2081 - August "De civitate Dei" (Migne s. I. t. XL) V, 26.
- 2082 - Примеч. Gothofredi ad I. R, lib. II, t. VIII.
- 2083 - Cod. Theod. II, VIII, 2, De ferris. По изданию Henel и Mommsen'a l. 19.
- 2084 - Праздники летние назначаются ввиду жаров aestivis fervoribus mitigandis.
- 2085 - Осенние – для собирания плодов autumnis fetibus decerpandis.
- 2086 - Дни календ января обычно праздновались на форуме.
- 2087 - Празднование этих дней сопровождалось раздачею денег солдатам. Cp. Sozom. H. E. V, 17.
- 2088 - Они распределялись так: 7 дней до Пасхи и 7 дней после Пасхи.
- 2089 - Здесь разумеются не только дни рождения императоров, но и дни восшествия их на престол.
- 2090 - Beugnot Op. cit. p. 404.

²⁰⁹¹ - Zosim IV, 55; Ambros. Ep. LIII, § 2 (Migne s. I. XVI), где ясно приводится мысль, что Валентиниан не мешал Феодосию управлять обеими империями.

²⁰⁹² - На вопрос, для какой империи имел значение этот эдикт, дает ответ самое надписание закона – Альбину, префекту претории, т. е. специально для Запада. Впрочем, нельзя отрицать и того, что он имел значение для всей греко-римской империи. См. Beugnot Op. cit. p. 358.

²⁰⁹³ - Любкер Op. cit. стр. 380.

²⁰⁹⁴ - Cod. Theod. XVI, X, 10: Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam cadat, nemo delubra adeat, templa perlustret, et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis atque humanis sanctionibus reus fiat.

²⁰⁹⁵ - Ibidem. Iudices quoque hanc formam contineant, ut si quis profano ritui aeditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraserit quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur; nec non officium ejus parem summam simili maturitate dissolvat si non et obsisterit iudici et confestim publica attestazione retulerit Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesidas quaternas apperitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant.

²⁰⁹⁶ - Beugnot Op. cit. p. 434–435.

²⁰⁹⁷ - Philost (XI, 2) называет его язычником. Напротив, по свидетельству Созомена (VII, 22) и Амвросия (Ep. LVII Migne s. I. XVI), он был христианином.

²⁰⁹⁸ - Ruff H. E. II, 33.

²⁰⁹⁹ - Macrobian Saturnaliorum vol. I, lib. I, cap. IV, v. 13. Руфин также не мог не отдать ему дани уважения – “magna erat ejus in sapientia praerogativa” (II, 33).

²¹⁰⁰ - Op. cit. b. I, s. 287.

²¹⁰¹ - Beugnot Op. cit. p. 436.

²¹⁰² - Об этих трех посольствах говорит Амвросий в письме к Евгению (Ep. 58, § 6 Migne s. I. t. XVI).

²¹⁰³ - Schultze Op. cit. I, s. 289. Ср. Beugnot Op. cit. p. 408.

²¹⁰⁴ - Schultze Op. cit. I, s. 290.

- ²¹⁰⁵ - Theod. H. E. V, 24.
- ²¹⁰⁶ - Ibidem.
- ²¹⁰⁷ - Schultze Op. cit. I, s. 294.
- ²¹⁰⁸ - Prudentii Opera omnia (Ed. Halis 1703). In Symmachum lib. I, v. 545–609.
- ²¹⁰⁹ - Zosim. Historia I. IV, 59, V, 38.
- ²¹¹⁰ - Beugnot Op. cit. pp. 484–487.
- ²¹¹¹ - Schulze не дает никаких оснований для своего положения и, по-видимому, действует скорее по духу противоречия (р. 294). Такой тактики держался и Neander (Op. cit. B. I, 2, s. 449) и Schiller (Op. cit. II, s. 435).
- ²¹¹² - Op. cit. V, 2. Note 57.
- ²¹¹³ - Op. cit. s. 331–332 (studein).
- ²¹¹⁴ - Op. cit. s. 289, anm. 41.
- ²¹¹⁵ - Op. cit. s. 414, anm. 12.
- ²¹¹⁶ - См. выше, стр. 93, пр. 4.
- ²¹¹⁷ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 633. Stuffken Op. cit. p. 77.
- ²¹¹⁸ - Prudentii Op. cit. I. I, v. 410. Cp. v. 461–462, 464.
- ²¹¹⁹ - Guldenpenning und Ifland (Op. cit. s. 176–177) доказывают именно это положение.
- ²¹²⁰ - Claud. Biblioteque latine-francaise, t. I in consulatu Prob et Olybr., v. 113.
- ²¹²¹ - Beugnot Op. cit. p. 487. Cp. Guldenpenning und Ifland Op. cit. s. 229.
- ²¹²² - Orelli Op. cit. № 5593; Ambros. De obitu Theod. c. 3, Migne s. I. XVI.
- ²¹²³ - Сопоставляя рассказ Зосима и Пруденция, как и выше мы заметили, мы считаем рассказ Зосима более правдоподобным. В нем все естественно: сначала Феодосий призывает мирным путем покончить вопрос об язычестве, а потом угрожает. Такая политика близка по духу Феодосию: иначе он не мог поступить в том государстве, гед язычество представляло сильную политическую партию. Наоборот, рассказ Пруденция, как справедливо замечает Beugnot (р. 486–487), носит на себе следы поэтического творчества. Чтобы принять

его, нужно отбросить все украшения, созданные фантазией поэта. В результате получим тот же голый факт, который и у Зосима: Феодосий призвал сенат к христианству. Что касается вопроса, поставленного Феодосием сенату, то на него возможно смотреть, как на ультиматум, а не как на вопрос, решение которого зависело от мнений сенаторов.

²¹²⁴ - Tillemont Op. cit. V, 2, p. 634. Ср. Буасье Op. cit. стр. 440.

²¹²⁵ - Zosim. "Historia nova" IV, 59.

²¹²⁶ - Ibidem. V, 38.

²¹²⁷ - Schultze Op. cit. s. 295.

²¹²⁸ - Примеч. Gothofredi ad. I. I, lib. XVI, titl. (Y)VII.

²¹²⁹ - Theod. H. E. IV, 24.

²¹³⁰ - Theod. H. E. IV, 21, 22. Ср. Socr. H. E. IV, 22.

²¹³¹ - Chastel Op. cit. pp. 186–187.

²¹³² - Cod. Theod. XVI, II, 1 и 2.

²¹³³ - Cod. Theod. XII, I, 59.

²¹³⁴ - Stuffken Op. cit. p. 75.

²¹³⁵ - Пр. 11 и 14 Первого Никейского Собора.

²¹³⁶ - Cod. Theod. XVI, VII, 1.

²¹³⁷ - Примеч. Готофреда к I. 1, lib. XVI, t. VII.

²¹³⁸ - Cod. Theod. XVI, VII, 1: Eis, qui ex Christianis pagani facti sunt, eripiaturs facultas jusque testandi; et omne defuncti, si qua est testamentum summota condicione rescindatur. Ср. XVI, XII, 2: Christianis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt omnem in quamcumque personam testamenti condendi; interdiciamus potestatem, ut sint absque jure Romano. XVI, VII, 3: Christianorum ad aras et templa migrantum negata testandi licentia vindicamus admissum.

²¹³⁹ - Cod. Theod. XVI, VII, 2, § 1: His vero christiani et catechumeni tantum venerabile religione neglecta ad aras et templa transierint si filios vel fratres germanos hoc est suam aut legitimam successionem testandi arbitrato proprio in quaslibet alias personas jus adimatur.

2140 - Cod. Theod. XVI, VII, 2: Pari et circa eorum personas in capeindo custodienda forma, ut praeter suas et legitimas quae eisdem ex parentum etiam si ita res farent, conditae voluntatis nullo omnino in capiendis hereditatibus testamenti jure sibi vindicent.

2141 - Cod. Theod. XVI, VII, 4,5.

2142 - Cod. Theod. XVI, VII, 5: Quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infadis et ferabilibus mentibus gratiam communionis exosi, ab hominibus recesserunt?

2143 - Ambros. De obitu Theod. § 4. Migne t. I. XVI.

2144 - Ibidem. § 38.

2145 - Theod. H. E. V, 21.

2146 - Гиббон Op. cit. ч. III, стр. 301–302.

2147 - Beugnot Op. cit. p. 490.

2148 - Sozom. (VII, 20) утверждает, что нельзя было кланяться богам даже тайно, но видимо от преувеличивает. В IV в. сады, дома и были только единственным убежищем язычников. См. Аллар Op. cit. стр. 270.

2149 - Chastel Op. cit. p. 181.

2150 - Symmachi l. II, Epp. 62 и 64 Migne s. I. XVIII.

2151 - Аллар Op. cit. стр. 6–7.

2152 - Cod. Theod. XVI, VII, 13 и 15.

2153 - Cod. Theod. XVI, XI, 4.

2154 - Гретц “История Евреев” Русск. пер., Одесса, 1906, т. V, стр. 254.

2155 - Ср. Cod. Theod. XVI, VIII, 6.

2156 - Cod. Theod. XVI, IX, 2.

2157 - Гретц Op. cit. т. V, стр. 256–258.

2158 - Гретц Op. cit. стр. 276–278.

2159 - Так, напр. Валентиниан освободил синагоги от тяжелой квартирной повинности. Cod. Theod. XVI, I, 1.

2160 - Гретц Op. cit. стр. 288.

2161 - Ammian. Marcel (Rerum gest. XXVII, 3) называет город munimentum robustum et commercandi opimitate gratissimum.

²¹⁶² - Сожжение синагоги падает на 388–389 гг., т. е. на те годы, когда Феодосий вел войну на Западе против Максима.

²¹⁶³ - Broglie Op. cit. VI, p. 247.

²¹⁶⁴ - Ambros. Ep. XL, 6, 13. Migne s. l. XVI. Как известно, одинаково строго отнесся и Максим к сожжению синагоги в Риме, но это вызвало глухое брожение в народе, который говорил: “это не грозит добром. Царь сделался иудеем”. См. Ambros. Ep. XL, 23. Migne ser. l. t. XVI.

²¹⁶⁵ - Ep. XL. Migne ser. lat. t. XVI.

²¹⁶⁶ - Broglie (Op. cit. VI, p. 249) поражен характером аргументации Амвросия. “Ничего нет любопытнее, как аргументация, какую употребил Амвросий. Это суть зародыши публичного права средних веков, которые взошли на развалинах рушившагося царского права”.

²¹⁶⁷ - Ambros. Ep. XLI. Migne ser. lat. XVI.

²¹⁶⁸ - Stuffken Op. cit. p. 67.

²¹⁶⁹ - Ambros. Ep. XL, 23. Migne ser. l. XVI.

²¹⁷⁰ - Stuffken Op. cit. p. 67.

²¹⁷¹ - Cod. Theod. XVI, VIII, 9. Готофред этот эдикт связывает с фактом в Калиннике. Действительно надпись закона, по-видимому, говорит в пользу Готофреда. Она гласит: “Addeo comiti et magistro utriusque militiae per orientem”. По Амвросию (Ep. 40) в деле сожжения синагоги в Калиннике видную роль занял comes orientis militarium patrium. Это внешнее сходство и приводит Готофреда к ложному выводу. На самом деле закон имеет самостоятельное значение, что доказывается следующим: 1) Письма Амвросия М. (40 и 41), которые являются единственным источником факта сожжения синагоги, написаны не позже 388 г. (Подробно об этом см. Rauschen Op. cit. s. 532–533); 2) Закон в кодексе (XVI, VII, 9) был дан в Константинополе, а тот закон, о котором говорит Амвросий, – в Италии; 3) Амвросий в письме 40 говорит о сожжении дома Нектария, о восстании в Антиохии, как событиях недавних, а эти события падают на 387–388 гг. Итак, пятилетнее расстояние между фактом и законом дает право отрицать непосредственную связь между ними.

- 2172 - Cod. Theod. XVI, VIII, 9.
- 2173 - В законе указан для этого понятия технический термин *projecti*.
- 2174 - Cod. Theod. XVI, VIII, 8.
- 2175 - Cod. Theod. XVI, VIII, 29.
- 2176 - Cod. Theod. XIII, V, 18.
- 2177 - Гретц Op. cit. стр. 289.
- 2178 - Cod. Theod. III, I, 5.
- 2179 - Cod. Theod. III, VII, 2. Cp. IX, VII, 5.
- 2180 - Stuffken Op. cit. p. 69.
- 2181 - Cod. Just. I, IX, 7.
- 2182 - Cod. Theod. XII, I, 99.
- 2183 - Stuffken Op. cit. p. 69.
- 2184 - Athanasiades Op. cit. s. 43.